

RICARDO YEPES
JAVIER ARANGUREN

FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA

UN IDEAL DE LA EXCELENCIA HUMANA

Sexta edición

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

9. La vida social

9.1. EL CARÁCTER NATURAL DE LA SOCIEDAD

La persona necesita de otras para comportarse conforme a lo que es y alcanzar su plenitud: no hay yo sin tú. Las relaciones interpersonales no son un accidente añadido, del que se pueda prescindir. Entender esto es entender al hombre: su ser es *ser-con* otros, con el mundo. Como se ha mostrado ya, el hombre no existe sin más, sino que *es-con*, coexiste con los demás y con la Naturaleza, y ese coexistir es su mismo existir. *El ser del hombre es coexistir*¹.

Como ser abierto a los demás, el hombre es naturalmente social, es decir, pertenece a su esencia vivir en sociedad. Parece completamente irrealizable una vida humana que no se lleve a cabo en sociedad. Por eso, para entender lo humano es imprescindible entender lo social. Éste es, precisamente, el nervio de la visión clásica del hombre. «Es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político»², en donde se entiende «ciudad» como «comunidad social» y «político» como «social».

Según esta manera de entender las cosas, «una naturaleza autoperfectible es naturalmente social»³. En el arranque mismo del ser humano aparecen los demás. Si ser hombre es ponerse en marcha libremente hacia los fines propios de un ser inteligente, adquiriendo hábitos y autoperfeccionándose. Esto no puede comenzar a suceder sin educación, sin convivir con otros, sin coexistir. «El que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios»⁴.

1. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 157-164.

2. ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 2.

3. L. POLO, *La filosofía política de Platón y Aristóteles*, Piura, 1984, *pro manuscripto*, 53.

4. ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 27.

Frente a esta manera de concebir a la persona hay otra distinta, nacida en los siglos XVII y XVIII. En aquella época se pensó que la sociedad era una convención que el hombre se vio obligado a admitir, cuando vivía aislado en un supuesto estado «natural», y que la vida social descansaba en un contrato inmemorial mediante el que los hombres se pusieron de acuerdo para convivir, cediendo parte de sus derechos a cambio de seguridad. Según esta visión⁵, la sociedad es una suerte de invención construida por el hombre para salir del estado «salvaje» o «presocial», y conseguir así más fácilmente aquello que necesita para vivir, por medio de un acuerdo entre un conjunto de individuos independientes. Este punto de partida suele generar una determinada visión de la vida social, a la que se aludirá con detalle: el individualismo.

Nosotros nos centraremos especialmente en la respuesta clásica. Según nuestro plan, será preciso hablar primero del fin y elementos de la vida social, para pasar después a tratar de su articulación en las instituciones y de las características internas de éstas. Tras estas descripciones será preciso clasificar las instituciones según los fines del hombre y la perspectiva teleológica aquí adoptada, y referir después ese despliegue a su dimensión temporal e histórica, lo cual nos lleva a hablar de la tradición y de los rasgos principales de la sociedad actual.

9.2. EL FIN DE LA VIDA SOCIAL Y SUS ELEMENTOS

La visión clásica de la vida social⁶ ponía como fin de la ciudad *la vida buena*. «El fin de la ciudad es la vida buena»⁷, y no sólo la conveniencia, o el simple vivir. El «vivir bien» supone la convivencia con otros, y ésta es obra de la amistad. Los hombres se asocian no sólo para sobrevivir y satisfacer sus necesidades materiales más perentorias, sino sobre todo para alcanzar los bienes que forman parte de la vida buena. En consecuencia, mantiene Aristóteles, la justicia, el respeto a la ley, la seguridad, la educación y los valores son los bienes que constituyen el fin de la vida social, pues sólo en ella se pueden alcanzar. Según la visión aristotélica el fin de la vida social es la felicidad de la persona. En consecuencia, la sociedad y sus instituciones deben ayudar a los hombres a ser felices y plenamente humanos, es decir, deben ayudarles a ser virtuosos. El fin de la ciudad es lograr lo que conviene para una vida buena: si la vida social es el conjunto de las

5. Cfr. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 317 y ss.; 392 y ss.; F. CARPINTERO, *Una introducción a las ciencias jurídicas*, cit., 61-69; J. GORDLEY, *The philosophical origins of modern social contract*, Clarendon, Oxford, 1991. Los capítulos XIII y XVII del *Leviathan* de Th. Hobbes ofrecen una inmejorable muestra de la visión contractualista del origen de la sociedad.

6. Una de las actuales corrientes reivindicadoras es el «comunitarismo»: Cfr. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, cit., 30-34; C. NAVAL, *Educación ciudadana*, EUNSA, Pamplona, 1995; bibliografía en V. BELLVER, *Ecología: de las razones a los derechos*, Comares, Granada, 1994, 171-184.

7. ARISTÓTELES, *Política*, 1280a 7.



relaciones interpersonales, cuando éstas se ejercen en su forma más alta, el hombre alcanza su realización en y con los demás, en la dinámica del coexistir.

De aquí se deriva que la vida social tenga mucho que ver con la ética. Dependiendo de cómo esté constituida una sociedad, ésta puede favorecer o impedir la libertad y la felicidad, el desarrollo de los que viven en ella. Por otro lado, no podemos considerar la vida social separadamente de su fin. Éste es dar al hombre los bienes que le permiten llevar una «vida buena», y, en consecuencia, ser feliz. Corresponde al conjunto de la sociedad, y no sólo a cada individuo aislado, conseguir los bienes que constituyen la vida buena para aquellos que están dentro de ella.

¿Cuáles son los elementos de la vida social? Primeramente, *la acción humana*: la sociedad surge de los intercambios de los hombres, de las relaciones que inventan entre ellos. Después, *es el lenguaje*, pues sin él no existiría sociedad, ya que no podríamos manifestarnos, ni compartir el conocimiento, ni ponernos de acuerdo con los demás. Aristóteles lo expresó de una manera que se ha hecho proverbial:

«La razón por la cual el hombre es un animal político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indícarcela unos a otros. Pero la palabra es para mostrar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria (*koinonía*) de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»⁸.

El lenguaje es el vehículo para *compartir* el conocimiento, los sentimientos, los proyectos, los valores, para distribuir las tareas, para expresar, en suma, todo lo que hay en mi pensamiento y en mi intimidad, de modo que pueda articularse con el pensamiento y la conducta de los demás. El lenguaje tiene dos funciones: manifestarse y comunicarse. Sin comunicación no hay sociedad, como no existe la amistad o el amor sin diálogo. La sociedad puede definirse como un sistema de intercambio.

Para realizar este intercambio el hombre ha inventado un medio que mide los bienes repartibles, para igualarlos y regular su trueque: *el dinero*. La sociedad no se forma sin el intercambio de los bienes necesarios, los cuales necesitan ser comparados entre sí según un criterio que los mida a todos: ésa es la función del dinero. Es una convención, pero una convención universal, que todos aceptan,

8. ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 7-18.



porque tiene un valor de cambio que él mismo fija: «el dinero es el elemento básico y el término del cambio»⁹. La organización de la acción común, que conlleva la división del trabajo, y la autoridad, que es la que lleva a cabo esa organización, son también elementos constitutivos de lo social.

Es decir, resulta necesario que alguien haya emitido las órdenes para coordinar una acción conjunta de los hombres. Además, la división del trabajo, nace de la capacidad humana de producir mediante la técnica más bienes de una determinada clase de los que el sujeto productor necesita. El trabajo humano plantea enseguida el problema del intercambio, distribución y reparto de los bienes producidos. La autoridad aparece como la encargada de vigilar ese reparto y distribución que, en buena parte, ella misma ha encargado.

La autoridad destaca enseguida, aún más que el dinero, el problema de la igualdad del reparto, de la distribución adecuada de bienes y tareas. Esa distribución necesita una regulación adecuada, unos criterios que permitan mantener la igualdad, la armonía, la comunicación y la acción concertada, y que no se destruya la vida social por la discordia y la violencia. Estamos ante *la justicia y el derecho*, elementos fundamentales de la vida social¹⁰.

9.3. LAS INSTITUCIONES Y LA AUTORIDAD POLÍTICA

El hombre organiza su sociedad (y así su vida) por medio de *instituciones*: hay un reparto de tareas, cada quien asume unas y entre los diversos miembros de esa sociedad se tejen unos principios de convivencia. Estas instituciones surgen, se desarrollan y se consolidan de modo propiamente humano cuando se da en ellas la autoridad política.

La autoridad política es una forma de emitir las órdenes que establece un diálogo con el que las recibe, de manera que éste acepta la orden, la hace suya, y modifica libremente su conducta para obedecerla, aunque también puede pedir aclaraciones, sugerir una modificación, etc. La autoridad política se ejerce así por medio de un discurso racional, que origina una identificación de voluntades y propósitos entre el que manda y el que obedece¹¹. En la autoridad política mandar y obedecer son alternativos, porque obedecer significa poner en marcha la propia inteligencia y la voluntad para asumir y ejecutar la orden: uno pasa entonces a ser dueño de su tarea y de su misión, aunque la haya recibido de otro. La obediencia es mandar sobre la tarea que nos ha sido encomendada.

9. ARISTÓTELES, *Política*, 1257b 20.

10. «El fin de la ley no es específicamente la creación del derecho, sino el ordenar la vida de la comunidad», A. D'ORS, *Una introducción al estudio del derecho*, Rialp, Madrid, 1989, 35.

11. K. WOJTYLA ha desarrollado una filosofía del diálogo y de las relaciones humanas profundizando en nociones como *participación, oposición, conformismo, y alienación*. Cfr. *Persona y acción*, cit., 334-346.

La vida social es el intercambio de una serie de razones dialogadas, de tal modo que la razón victoriosa no es la que se impone por la fuerza, sino mediante la persuasión racional, la que convence a los demás¹². La razón, mientras es particular y sólo de uno, es estéril: cuando pasa a ser razón de todos es cuando el que la sostiene sale de su particularidad y entra en *el ámbito de lo común*¹³. Los fines, motivos y razones del que manda pasan a ser, mediante el diálogo, fines y motivos de todos. La relación mando-obediencia es de doble dirección¹⁴: el lenguaje, empleado de modo político, es decir racional, es de por sí un conector entre los hombres. Si la orden fuese sólo descendente, de sentido único, sería despótica; no conectaría a la autoridad con el que obedece, y no se mejorarían los resultados.

Este modo de relacionarse se complementa con la descentralización del poder y la implantación de esferas de autonomía, en las cuales los súbditos tienen libertad y capacidad de decisión sobre sus propias tareas, gracias a la actitud confiada de los jefes hacia sus capacidades y experiencia. El poder superior pide entonces ser informado, pero sin que eso signifique paralizar la acción del súbdito. De este modo, este último puede reaccionar con rapidez para solucionar los problemas que entran en su esfera de competencias, sin inhibir su responsabilidad traspasando el asunto a la esfera superior: cada uno responde de lo que le compete. De este modo, la relación mando-obediencia se estructura sobre la responsabilidad de cada uno sobre su tarea, y hace posible la iniciativa.

De lo anterior se concluye que una sociedad no puede mejorar si las personas no son tratadas de modo que puedan hacer suyas las tareas. Cuando esto se excluye, sólo cabe autoridad despótica. Entonces lo común se va debilitando y aparece la fuerza como causa de la cohesión social: se impone quien es capaz de hacerla prevalecer; se sustituye la negociación por la confrontación, el diálogo por la protesta, y la persuasión por el engaño o la retórica vacía. La autoridad despótica sustituye el diálogo por la lucha dialéctica y la oposición de voluntades enfrentadas. No hay persuasión, sino imposición de una voluntad sobre otra. Por consiguiente, este modelo de autoridad se basa en *el dominio* de unos sobre otros, siendo éste el sometimiento del inferior al superior en virtud de la fuerza y la coacción.

Resulta evidente que esta segunda forma de autoridad es la que toma todas o casi todas las decisiones, mediante una detallada planificación central, que paraliza la libertad de los súbditos, inhibiendo su responsabilidad. Desaparece entonces la iniciativa y la eficacia de la tarea común. Cuando esta situación se da durante ge-

12. Ya hemos señalado que muchos teóricos actuales de la vida social y política (Rawls, Habermas, Dworkin, etc.) abogan por un modelo de racionalidad dialogante: cfr. F. CARPINTERO, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 166-182.

13. G. W. F. Hegel hizo una crítica contundente a la insuficiencia de la razón particular, que no quiere integrarse en lo común, que es lo más propiamente racional, y por tanto se queda sumida en su particularidad negativa, pequeña y caprichosa: cfr. *Principios de filosofía del derecho*, cit., &144-145, 227-228; &270, 347, etc.

14. L. POLO, *La voluntad y sus actos*, cit., 101-110.

1917

neraciones, los resultados económicos y sociales son desastrosos: se infantiliza a los hombres, haciéndoles depositar su iniciativa y la novedad de su carácter personal en las manos de algo tan abstracto como la idea moderna de *Estado*.

Sociedad libre, en sentido profundo, significa sociedad regida por la autoridad política, en la cual todos tengan participación en el mando de las tareas que les han sido asignadas, haciéndose dueños de ellas. Cuando se habla de *democracia*, se suele querer aludir a una sociedad regida por este tipo de relaciones humanas, que hacen crecer a los hombres en libertad, y constituyen un ideal por el que merece la pena luchar. «Es menester tratar de compartir las razones: que el otro obedezca en virtud de las mismas que tiene el que manda. Si el que obedece tiene las mismas razones y motivaciones, es evidente que estamos en un sistema comunitario»¹⁵. Sin esto, las instituciones no se pueden consolidar, pues se frustra entonces un segundo elemento imprescindible en ellas: la comunicación.

9.4. LAS INSTITUCIONES COMO COMUNIDADES

Las instituciones se convierten en comunidades cuando hay en ellas autoridad política y comunicación. Esta última se puede definir como tener en común¹⁶. Lo *común* es un bien compartido por muchos, y entre éstos, lo racional es lo común por excelencia. Tener en común significa participar en esos bienes, comunicarlos o recibirlos de otros. Ésta es la forma de vida social por excelencia. Si falta la comunidad en una institución, ésta puede estar muy organizada y ser muy compleja, pero no tiene un verdadero carácter de institución humana¹⁷: hay *comunidad* (del griego *koinonía*) cuando el que manda y el que obedece comparten las razones, los fines y las motivaciones de la tarea común.

En el amor se da lo común. Esto es lo que constituye la amistad. Quienes convierten una institución, fría y oficial, en una comunidad son las personas que están dentro de ella, cuando ejercen el amor de benevolencia y sus actos propios. Por eso, los rasgos comunitarios de la vida social dependen de las personas singulares: un rostro sonriente es una actitud que no puede ser impuesta por un reglamento, pero que puede transformar el lugar más frío en un espacio acogedor.

Así, una institución sin *koinonía* es una pura organización de funciones sin bienes compartidos: es un puro sistema impersonal, sin alma. Comunicación no es transmitir información o repartir funciones, sino dar y recibir, aceptar y com-

15. L. POLO, *La voluntad y sus actos*, cit., 110.

16. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, cit., 469.

17. La distinción entre *institución* y *comunidad* no es una tipológica, sino cualitativa: toda comunidad es una institución, pero no viceversa. Con esta división se recuerda aquella, común en la sociología contemporánea desde F. Tönnies, entre *sociedad* y *comunidad*. Cfr. F. TÖNNIES, «Gemeinschaft und Gesellschaft», en E. MARTÍN LÓPEZ, *Textos de sociología de la familia*, Rialp, Madrid, 1993, 129-175.

partir: *tener en común*. Una comunidad es una fuente de riqueza interpersonal, en la medida en que sus miembros, además de sus propias vidas, comparten las riquezas de la existencia de los otros miembros del grupo, con los que se llega a tener un alma común.

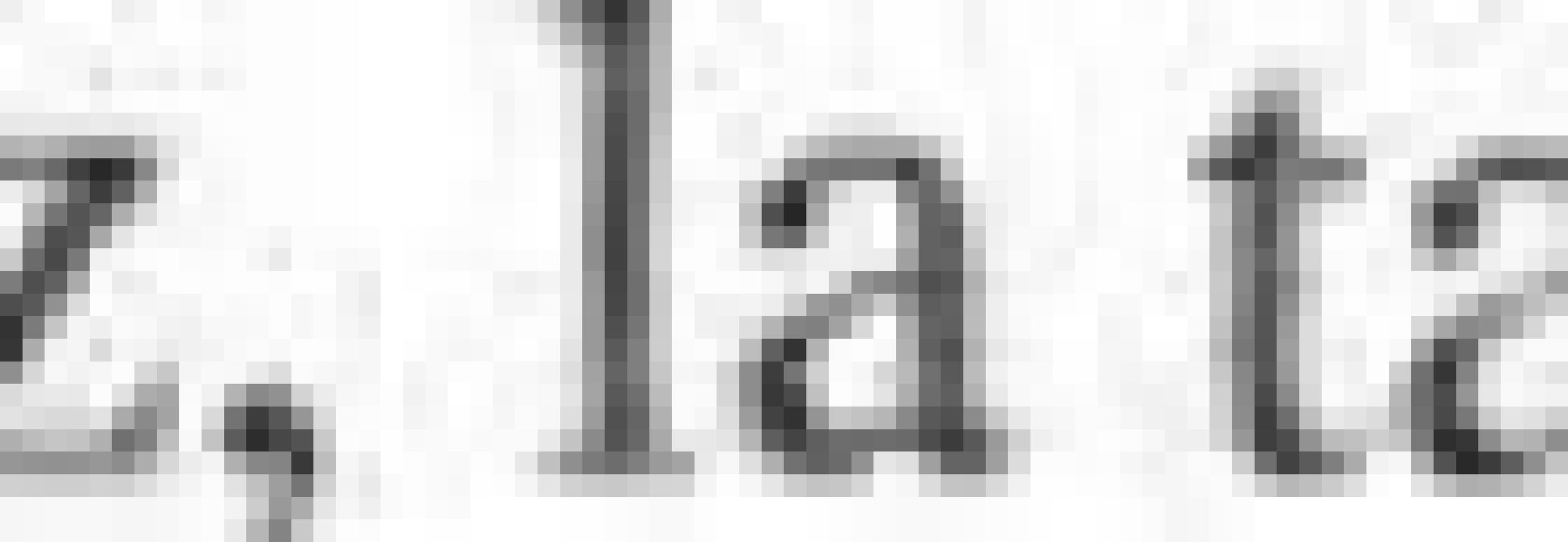
No hay nada más contrario a ese espíritu que la *muchedumbre solitaria* que habita nuestra sociedad de la información. Los que asisten absortos a una actuación en un parque de atracciones, o quienes guardan cola para coger el mismo metro o compartir el mismo tipo de comida rápida, quienes se ríen embobados ante ese televisor que consigue distraerles de la fatiga rutinaria de lo cotidiano, hacen cosas iguales, pero no tienen nada comunitario. En cambio, como veremos, la actividad comunitaria por excelencia es la fiesta: alegrarse todos por un festejo común, que nos implica en la medida en que explica nuestras propias raíces.

Lo que se comparte en una institución comunitaria es querer los mismos fines y valores, y compartir los medios de que se disponga para lograrlos. Una institución es tanto más fuerte cuantos más medios tenga para obtener sus fines y defender sus valores. Los medios son bienes útiles para alcanzar los fines, los bienes compartidos.

Los bienes comunes son los valores que defiende una comunidad y los objetos materiales que son soporte y condición de posibilidad de esos valores. A su vez, la tarea y la obra común se dirige a realizar, incrementar hacia dentro, y difundir hacia fuera esos valores. La integración en la comunidad significa incorporarse a su tarea común y participar de sus bienes. En las familias de la nobleza, el patrimonio es la estirpe misma, la propia vida común en unidad de origen: se pertenece a ella por nacimiento. En una universidad, la transmisión del saber y su depósito se reciben aprendiendo. En una iglesia, la salvación eterna puesta en manos de los ministros y los fieles se alcanza mediante la participación en los ritos sagrados y en la conducta prescrita.

Es evidente que todo lo anterior se mantiene y crece si la comunicación está presente. Es fácil entender entonces que la amistad social surge, ante todo, dentro de las comunidades, y es en ellas donde se convierte más fácilmente en amistad personal. Esto quiere decir que los actos propios del amor se pueden dar en una medida muy intensa en las comunidades. Las comunidades son el modo más humano de vivir en sociedad y a ellas se aplica la visión clásica acerca de la ciudad, según la cual el fin de ella es la vida buena¹⁸. La presencia en una comunidad de los elementos mencionados tarda bastante tiempo en conseguirse, porque aunar inteligencias y voluntades es tarea lenta que puede malograrse por la discordia y la falta de diálogo.

18. ARISTÓTELES, *Política*, 1280b 40.



9.5. LOS FINES DEL HOMBRE: TIPOS DE INSTITUCIONES

Ya hemos hablado muchas veces de la vigencia del fin en la vida humana y de cómo el fin general del hombre es la felicidad. Pero a ésta se accede de diversos modos. En parte ha de estar presente en todas las etapas de la vida: la felicidad no puede entenderse como algo externo a la realidad de nuestro vivir, sino que este mismo vivir debe ser tal que se pueda decir de él: «eso es una vida lograda». Por lo tanto, aunque el fin en general sea uno (ser feliz), éste se concreta de muy diversos modos. Se trata ahora de señalar las instituciones que la sociedad humana ha arbitrado para ayudar al hombre a alcanzar esos fines, de modo que se pueda ver que la sociedad es un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana.

Podemos distinguir hasta cinco tipos de fines humanos y sus instituciones correspondientes¹⁹:

1) El hombre no se da la existencia a sí mismo: nace como hijo. Por eso debe ser criado. Más tarde, necesita alimentarse él y los suyos, siendo «los suyos» aquellas personas que tienen con él una comunidad de origen y de vida mediante la que se perpetúa. La *familia* constituye el *hogar*, verdadero centro de la existencia humana, de creación de la propia biografía. La familia es la institución humana más básica²⁰.

2) La producción, el allegamiento de medios para satisfacer necesidades mediante la técnica y el trabajo, permite al hombre vivir bien administrando los medios de que dispone. El conjunto organizativo del plexo instrumental, en cuanto está orientado a la subsistencia humana, forma la *vida económica*. Su expresión más importante hoy en día es *el mercado*, y dentro de él, *la empresa*.

3) La autoridad debe instaurar y defender un sistema que atienda al mantenimiento de la justicia: son *las instituciones jurídicas* y el conjunto del aparato legislativo, formado por quienes generan esas regulaciones (*poder legislativo*), las aplican (*poder administrativo*) y velan por su cumplimiento (*poder judicial*). Pero la autoridad necesita también una institución que mande sobre esos poderes del Estado: es *el poder ejecutivo*, el gobierno, que implica un conjunto de organismos destinados a otorgar, dar uso y controlar (o retirar en su caso) el poder a quienes lo detentan. Toda esta maquinaria son las instituciones políticas, que en principio están al servicio de la organización de la sociedad y de la promoción de las instituciones comunitarias. Su tamaño es tan grande que se puede hacer difícil ver la relación que tienen con la vida buena.

19. La quintuple enumeración aquí enumerada recuerda un poco la que estableció Malinowski y corrigió Parsons: cfr. J. MORALES y L. ABAD, *Introducción a la sociología*, Tecnos, Madrid, 1991, 92. Este tipo de enumeraciones no pasan de ser meramente indicativas.

20. Cfr. R. ALVIRA, *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona, 1998.

4) El hombre necesita *aprender* durante su minoría de edad el uso del plexo instrumental en el que va a vivir, y esto implica un proceso largo y complejo. Las *instituciones educativas* capacitan al hombre para desempeñar su función en el desarrollo social. Esta capacitación consiste en dotar al hombre de una profesión. Sin embargo, la persona puede sufrir formas de miseria diferentes a la ignorancia, como la falta de salud. Se necesitan por ello instituciones que cuiden al hombre débil, que le asistan y le ayuden a salir de esas situaciones. Son las entidades asistenciales y las sanitarias, que velan por los seres humanos que no se valen por sí mismos.

5) Pero esta diversidad de instituciones, al final, será lo que sea la cultura de una sociedad, es decir, lo que sean el conjunto de saberes y obras humanas, lo que determine los valores y los fines de una sociedad determinada. Por ejemplo: si la atención de una sociedad se vuelca completamente en el éxito económico, a) lo asistencial perderá fuerza (a no ser que se entienda como negocio), b) la educación buscará fundamentalmente lo útil, c) la economía será liberal y probablemente poco solidaria y d) la familia puede verse limitada a esos criterios de éxito y, por lo tanto, ser una institución débil. Si, en cambio, se trata de una sociedad de corte marcadamente tradicional, o gremial, todo tendrá otro patrón: la familia será el núcleo fuerte, la inmovilidad sustituirá al éxito en lo económico, las leyes serán distintas según el estrato social al que se pertenezca, etc.

Las instituciones culturales más importantes son aquellas que difunden en la sociedad unos criterios de conducta referidos al conjunto de la vida humana y a su sentido. Éstas son especialmente *la moral y la religión*. La moral, como tal, puede ser enseñada por una comunidad con fines culturales o artísticos, o como objeto de estudio de una universidad, etc. Sin embargo, siempre ha solido ser enseñada dentro de la religión, la respuesta última del hombre acerca del sentido de su vida. Los dos tipos de instituciones más adecuados para enseñar la moral son la familia y las instituciones religiosas. La religión habla de la vida humana como una tarea que nos es común a todos, y nos da criterios para orientarla hacia su destino. En la familia, de un modo similar y quizá más íntimo, más dirigido al *quien* que cada hombre es, se nos enseña a vivir.

9.6. LA TRADICIÓN

Las tareas comunes de una institución pueden acumularse durante generaciones formando un depósito de experiencia y cultura, de bienes comunes de los que las generaciones siguientes se benefician. La educación consiste en acceder a ese depósito, no como a una mera información que se memoriza o a la que se tiene acceso para «usarla», sino como aquello que hicieron los que estuvieron antes aquí y que a mí me «importa»²¹.

21. En esta dirección apunta L. STRAUSS en su clásico artículo «¿Qué es la educación liberal? El diálogo con los grandes talentos», en *Atlántida*, 12, 1992, 12-21.



Cuando se vive de este modo, el depósito de bienes comunes marca ya una tarea primera e inicial: conocerlo y perpetuar los valores contenidos en él, ponerlos al día, de modo que los que vengan detrás puedan seguir beneficiándose de ellos e, incluso, incrementarlos. Ese depósito puede llamarse *tradicción*, y llama a asumir la obra dejada por mis antecesores y obrar de modo creador e inédito, a partir de la inspiración que ese legado otorga.

La tradición me permite conectar con mi propio pasado, que es vivido como un valioso depósito de experiencias. El pasado aparece como algo que merece la pena conservar, porque forma parte de la propia identidad. Por eso el pasado hay que narrarlo, para conocerlo y volverlo a poseer de nuevo, para hacerlo mío. Cuando uno se introduce en una institución o en una tarea, gusta saber de su historia: tener el pasado de la propia familia, de una sociedad gastronómica o deportiva, es estar en condiciones de habitar en ella, de no ser un extraño y de poseer sus raíces. Esa conexión puede ser reforzada por los sentimientos, en especial el que los clásicos llamaban *pietas*, piedad, que consiste en amar y venerar los propios orígenes²², es decir, los padres, la familia, la comunidad propia, la patria, Dios, etc.

La tradición más inmediata se convierte en un recurso a partir del cual se me abren posibilidades inéditas en mi actuar: comienzo donde los antecesores terminaron, continúo su obra, pero de modo creador, adecuado a los tiempos que me ha tocado vivir. «La historia se desarrolla a partir de oportunidades y alternativas descubiertas»²³. Estos descubrimientos se realizan cuando a la creatividad humana se le suma el aprovechamiento del pasado. La tradición así entendida, pone a mi disposición una gran cantidad de posibilidades de futuro, basadas en la experiencia anterior²⁴, pero abiertas a la novedad que yo puedo añadir: «el futuro no es posible sin la tradición»²⁵.

Lo mejor que puedo transmitir a la generación siguiente es ese depósito tradicional, pero incrementado por mi propia contribución a él. Debo pensar en las generaciones siguientes para pasarles los valores que yo he recibido: no puedo disponer de todo lo que tengo porque no es sólo mío, sino que también ha de ser dado con mejoras a las generaciones que están por venir. El pensamiento ecológico ha recordado de un modo muy especial esta necesidad.

Cuanto se acaba de decir se puede aplicar a una familia y a sus posesiones, a una empresa (en muchas ocasiones es timbre de prestigio y calidad que una marca diga «casa fundada en 1904»), a una institución educativa, a una ciudad, a una nación, a una institución religiosa, etc. La tradición forma «la cultura» de una ins-

22. Una glosa de la *pietas* en L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 132-138.

23. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 89.

24. La sugerente noción de «práctica» que expone A. MACINTYRE (cfr. *Tras la virtud*, cit., 233) apunta en esta dirección.

25. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 174.



titución: muestra cómo se hace su tarea propia y específica, qué fiestas y costumbres tiene, qué lenguaje es el adecuado, etc. Una sociedad rica en tradiciones es rica en posibilidades y en vida común, y tiene sentido histórico, puesto que no hay nada que una más a los miembros de una comunidad que sentirse hijos y representantes de una misma raíz: crecen en ella las costumbres propias, y con ellas las leyes, la seguridad y el orgullo por la propia riqueza cultural.

Es claro que la tradición puede recibirse desgajada de la inspiración histórica que la hizo nacer, como una mera experiencia normativa de lo que se puede y no se puede hacer, y no como la respuesta a un problema real que hubo que solucionar en el pasado. Incluso la propia dinámica histórica hace que la tradición tienda a fosilizarse, a encorsetar la actuación libre y creadora de los educados en ella. En tales casos, las instituciones pierden su carácter de comunidades, pues sólo conservan lo antiguo, pero no crean nada nuevo, y sus valores se convierten en objetos sin fuerza inspiradora: se ha evaporado la verdad expresada en ellos. Entonces hay que renovar la tradición, y eso consiste en volver a los orígenes, es decir, a retomar la inspiración inicial y abandonar lo que ya no sirve. También puede suceder que esa institución esté obsoleta, porque ya no existen los problemas o situaciones que buscó solucionar: entonces hay que crear otra nueva y seguir viviendo. «Siempre se ha hecho así» es una frase que no tiene por qué ser eternamente respetada. Las realidades que son temporales son, por definición, variables, susceptibles de mejora.

Un proceso de este tipo fue el que produjo, en los siglos XVII y XVIII en Europa, un rechazo creciente y masivo a las tradiciones recibidas de los siglos anteriores: las instituciones se quedaron anticuadas y se hicieron opresivas. Forma parte de la cultura de la Ilustración una mentalidad que proclama el abandono de la tradición a cambio de la apuesta por el progreso futuro²⁶. Las costumbres heredadas fueron vistas como algo inservible, y se apostó por la capacidad creadora, por un valor de la novedad que todavía está presente en nuestra cultura bajo el nombre de *progresismo*.

Hubo también quienes se opusieron a esta actitud y fundaron lo que se llama *tradicionalismo*, un aprecio excesivo por la tradición y las viejas instituciones que suprime la necesidad de innovarlas y adecuarlas a los nuevos tiempos. Se parece al fundamentalismo. En cambio, el *conservador* subraya la importancia de la tradición, y estima que el progreso se da sólo desde ella²⁷.

26. Así, J. S. MILL señala: «El despotismo de la costumbre constituye en todas partes el obstáculo permanente al avance humano», cfr. *Sobre la libertad*, cit., 164.

27. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 445.

1919

9.7. EL PLANTEAMIENTO INDIVIDUALISTA DE LA VIDA SOCIAL

Es propio de la época moderna la tendencia a considerar la sociedad como un conjunto de individuos autónomos, a los que no les queda más remedio que convivir —aunque haya que recortar un poco la libertad de cada uno—, puesto que así se obtiene una seguridad que de otro modo se vería amenazada. Esta visión, magníficamente expuesta por Thomas Hobbes en su obra *Leviathan*, es el origen del individualismo liberal moderno²⁸. Éste se puede caracterizar en dos ideas: 1) la libertad de cada individuo es un poder de elección que se extiende hasta donde empieza la del vecino; 2) lo que el hombre busca, ante todo, es su propio interés: el hombre es incapaz de acciones desinteresadas.

Esta visión del hombre eleva a nivel teórico ideas bastante diversas. Por un lado, un pensamiento tan loable como que la libertad individual es un bien radical de la persona, y que debe ser desarrollada según el modo de ser de cada uno. Por otro lado, tiene dos supuestos que determinan una visión muy concreta y pesimista del ser humano: decide afirmar que el hombre es naturalmente egoísta y que su capacidad de convivir siempre es interesada, que se reduce a un medio para combatir el miedo a una muerte violenta. Si bien individualismo y egoísmo no son lo mismo, sus características se aproximan enormemente.

«El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande (...) El egoísmo es un vicio tan viejo como el mundo, y pertenece a cualquier forma de sociedad. El individualismo es propio de las democracias, y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualan»²⁹.

Si por egoísmo entendemos la actitud de no dar cuando se puede dar, el individualismo es una conducta que no comparte, que no dialoga ni acepta ayudar o realizar tareas comunes, porque considera que el hombre es autosuficiente y no necesita de los demás. Ambas cosas no son exactamente lo mismo, pero en las dos el resultado es que cada quien tiene que arreglárselas por sí mismo, en un mundo en el que nadie ayuda a nadie, en el que todos están solos. ¿Cómo quedará una sociedad constituida sobre principios individualistas?

En primer lugar, el individualismo establece una excesiva separación entre lo público y lo privado, entre lo íntimo y lo compartible, entre lo personal y lo genérico. Habría dos esferas en la sociedad: aquella donde el individuo actúa en su

28. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, cit., 56 y ss.

29. A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1985, II, 89.

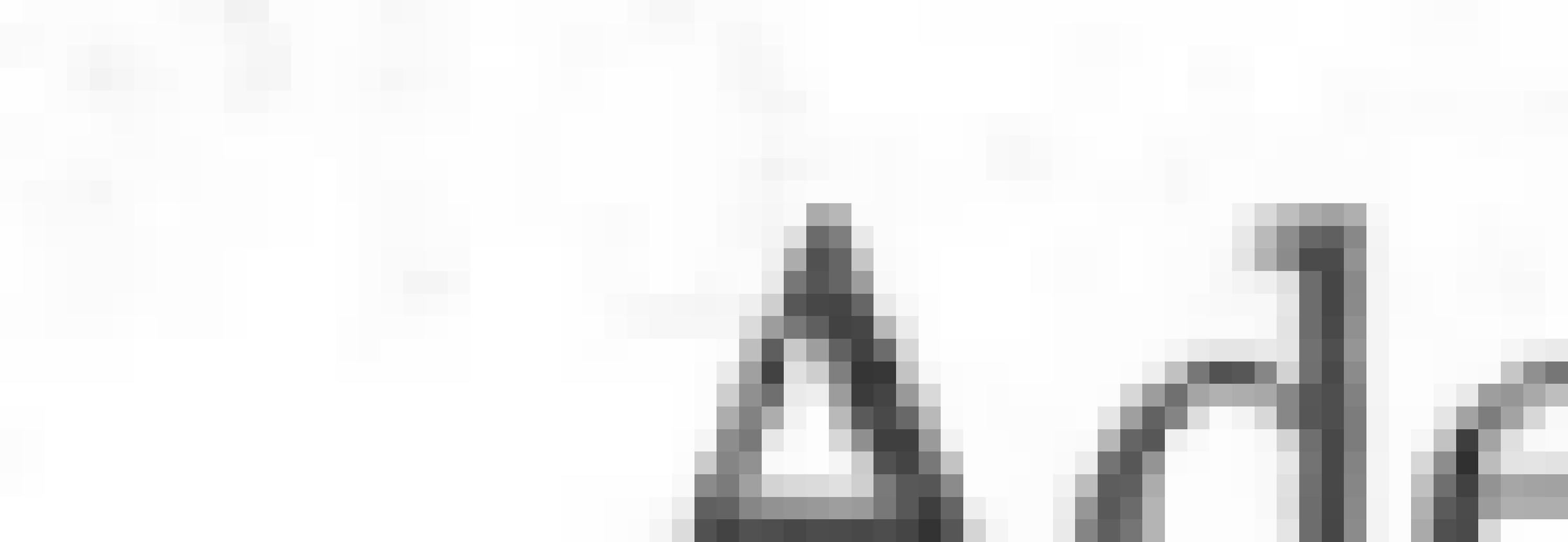


intimidad disfrutando de su propio bienestar y aquella donde todos interactúan y en la que son árbitros el Estado y las instituciones. Aparece así una dualidad muy característica en nuestros días: la vida verdadera de cada hombre se daría en ese ámbito privado (el hogar, las aficiones, la familia, el fin de semana), mientras que la vida en lo público sería aquella donde el hombre debe enfrentarse con lo serio, a la vez que con lo alienante. Lo público constituiría ese mal menor inevitable causado por la necesidad de sobrevivir. Allí está el trabajo, las obligaciones (profesión, impuestos, colas, enfados), la masa y el ser parte de la masa, los lunes a viernes y su rutina, el Estado y sus amenazas, etc. La esfera privada estaría completamente separada de la pública. El individualismo no acepta la idea de que lo común y los valores puedan ser públicos: la vida social es un conjunto de reglas organizativas que regulan a individuos autónomos, pero no hay tareas comunes más allá de las leyes, de lo obligatorio, de los deberes que nos impone el Estado.

De este modo, esa separación radical tiende a dejar en la penumbra el papel de muchas instituciones y su modo propio de articular la vida social. Y es que lo común sólo se daría en la esfera privada: la pública estaría presidida por el interés y la utilidad. En la época en la que estas doctrinas fueron formuladas se concibió la sociedad como un gran mercado en el que un individuo queda frente a los demás, y sobre todos ellos vigila un Estado que poco a poco va creciendo, y los dos —mercado y control estatal— bastarían para coordinar a los individuos.

Además, los individuos se relacionarían entre sí sólo mediante contratos libremente asumidos y rescindidos: no hay un compromiso más allá de la letra escrita. Lo determinante es el acuerdo alcanzado por derecho (y por lo tanto vivido también por miedo a la pena al incumplirlo), pero la sociedad ya no es lugar para cosas como el honor, cumplir la palabra dada, la acción solidaria desinteresada, etc. Parece que el hombre ya no es capaz de plantearse algo más allá de su propia utilidad, que incluso lo más generoso en el fondo se hace «por el placer que produce, porque uno se siente a gusto con ello». Las relaciones se reducen a acuerdos. Así se está manejando una interpretación de la libertad como mero *choice*: es una buena elección aquella que se elige por acuerdo. Por tanto, se puede de igual modo establecer una promesa o romperla, con tal de que se elija así. Desde este punto de vista la sociedad no tiene más fijeza que la que el hombre quiera darle. La realidad tampoco. Toda relación humana, incluido el matrimonio, el amor y el sexo, es contractual, y sólo está en vigor mientras dure la libre elección del individuo sobre ella. Es un mero pacto.

Las insuficiencias que presenta el individualismo han sido criticadas desde hace tiempo. Primeramente, este modelo de relaciones interpersonales tiende a reflejar una lógica capitalista del mercado y de la mentalidad burguesa y empresarial. El modelo nace como una determinada interpretación de la vida económica, acostumbrada a manejar bienes útiles. Aplicarlo al resto de las esferas de la vida social no se puede hacer sin instrumentalizar los bienes ajenos a la lógica pura-



mente económica. Las instituciones educativas, asistenciales, culturales y religiosas son aquellas en las que crece con más propiedad ese tipo de bienes, y el modo de funcionar de éstas exige una lógica solidaria. Si se reducen a la búsqueda de beneficio se degradan, se corrompen (basta con ver la elevada cantidad de fraudes que se llevan a cabo desde organismos *supuestamente* asistenciales: dinero que no llega al Tercer Mundo, pobres que acaban esclavizados de mafias nacionales, engaños a los más indefensos, etc.).

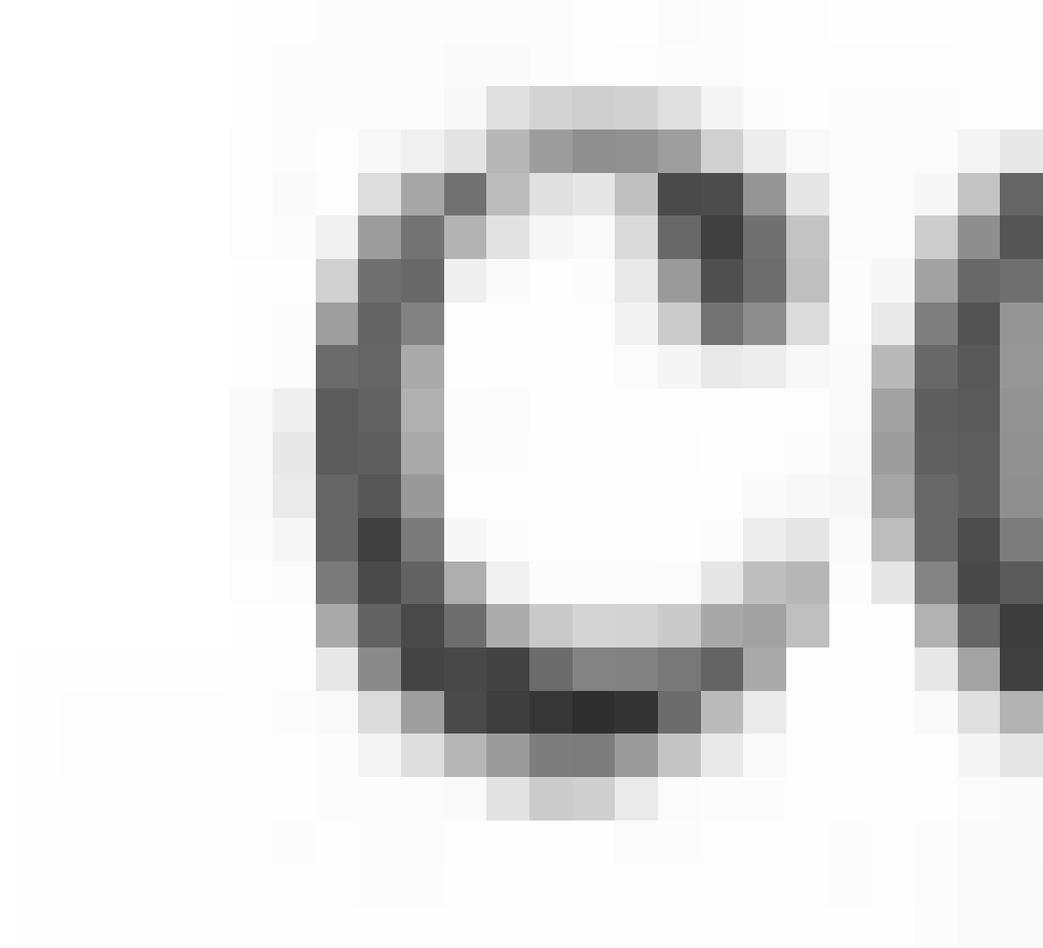
El individualismo tiende a desentenderse de las consecuencias que a largo plazo producen las opciones del individuo. Confía en que, debido a que la naturaleza es por sí misma buena, esa espontaneidad producirá por sí misma una armonía social. Pero este supuesto ha resultado ser falso: las cosas humanas nunca son mecánicas. La armonía social no es espontánea³⁰, sino que para que el bien triunfe es necesario el constante esfuerzo y la rectificación en todos los miembros de esa sociedad. Quien piense que se puede tener una vida buena sin asumir responsabilidades acabará bajando el listón de su ideal hasta identificarlo con su propia falta de carácter. Pero esto, a fin de cuentas, es engañarse y poner los presupuestos para que en la vida social y personal reine el desengaño. Precisamente por ello este modelo obligó enseguida a una rápida intervención del Estado que subsanara los desarreglos causados por las acciones de los individuos.

El individualismo, además, tiende a abandonar a los débiles a su suerte, como si la necesidad de *asistir* no aportara nada al hombre sano. Esto es claramente un valor que —al menos en el nivel epidérmico— está siendo revisado: la sensibilización hacia la ayuda al desarrollo ha sido especialmente fuerte en los últimos años. La solidaridad³¹ nace de la conciencia espontánea de que todos los hombres somos iguales; por tanto, no se puede abandonar a quien tiene un problema que le impide un desarrollo proporcionado de sus capacidades humanas. Si un hombre no puede estudiar porque está buscando diariamente medios para subsistir, ¿no habrá que ayudarle a salir de esa situación? Si una mujer no ha aprendido a leer porque le han robado la infancia, ¿no es un problema digno de solucionarse? El hombre que afirma el individualismo acaba encerrado en una cápsula egoísta. El problema es que cuando le llegue a él la necesidad de ser ayudado (a todos nos acaba ocurriendo), no tendrá más que argumentos para reconocer que su postura resultaba totalmente equivocada.

Cooperar es realizar tareas comunes. No hacerlo es ser insolidario. Cooperar es no tirar papeles en el pasillo, avisar de una avería, aceptar y hacer propias las reglas del juego social, permitir que surjan las condiciones para poder trabajar y vivir juntos, no comportarse como un extraño en un terreno que a uno le pertenece.

30. Los economistas clásicos como Adam Smith, hablaron de una «mano invisible» que corrige las desviaciones espontáneas del mercado, lo cual se ha convertido en un tópico ya inservible. Cfr. P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit., 272, 298, 330-331.

31. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 68-69.



ce. Nadie, en su casa, le dice a su madre «Se os ha fundido una bombilla en mi habitación», sino que ve que es asunto suyo el conseguir otra y cambiarla. El sentido cívico va en la misma dirección: no rompo las papeleras de mi calle porque no son sólo mías, los demás se merecen un ambiente agradable, debo cooperar para que así sea. En cambio, el individualismo tiende a cooperar sólo hasta donde su propio interés le dice que compensa hacerlo para no verse perjudicado. Pero ésta es una forma débil de cooperación, lejana al amor. El individualismo, a la larga, deshace lo común, y con ello la realidad de una vida social.

La visión liberal de la sociedad, aunque goza de muchos partidarios teóricos y prácticos, fue criticada desde el principio³². De hecho, por las razones aludidas, durante el siglo XIX se puso en práctica la solución opuesta: el colectivismo, en el cual los individuos pasan a ser instrumentos al servicio de la autoridad del Estado. En el colectivismo todo es común. Es un exceso en el compartir, que acaba subordinando a la persona a unos fines abstractos.

9.8. RASGOS DE LA SOCIEDAD ACTUAL

Más que analizar otras teorías sobre la sociedad, nos interesa señalar, para concluir el capítulo, algunos rasgos de la sociedad en la que vivimos. Los rasgos positivos son muchos: el extraordinario avance de la ciencia, que es quizá la mayor tarea común de la humanidad; el consiguiente perfeccionamiento del sistema tecnológico, que trae consigo un gran aumento del bienestar y la calidad de vida (comunicaciones, viajes, informática, mejora sanitaria, etc.), produciendo el retroceso de la miseria y un impresionante crecimiento de la esperanza de vida en grandes masas de población³³; la globalización de los mercados, y de la sociedad misma, con un considerable avance de las libertades y un auténtico aumento de las posibilidades de multiplicar la riqueza y los proyectos vitales; el aumento de la velocidad, variedad y riqueza de los cambios sociales, económicos, culturales y políticos; por último, al haberse prolongado la esperanza de vida y las oportunidades disponibles, la tarea posible para la vida humana se ha dilatado extraordinariamente: hoy se pueden hacer más cosas (estudios, viajes, vacaciones, lecturas, cultura, etc.), en menos tiempo y viviendo de media un mayor número de años. Parece claro, entonces, que el hombre tiene hoy unas posibilidades mucho mayores que en el pasado.

Pero, junto a este conjunto de rasgos tan atrayente y vivo, se pueden mencionar otros un poco más inquietantes:

a) Una de las vivencias más frecuentes acerca de nuestra sociedad es que está profundamente despersonalizada: es un sistema anónimo, formado por sub-

32. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 525 y ss.

33. Sobre este asunto, cfr. J. SIMON, *The ultime resource* 2, Princenton UP, Princenton 1996.



sistemas igualmente anónimos, frente a los cuales los individuos no son reconocidos como personas singulares. Somos clientes, pacientes, un D.N.I., peatones, números de una estadística, etc. Faltan ámbitos públicos en los que podamos actuar en nombre propio y ser reconocidos³⁴.

Esto es una realidad que ha hecho surgir una línea de pensamiento³⁵ que sostiene que es la sociedad la que hace al hombre y no al revés: la persona no sería libre en ella, sino una mera función del sistema. En ese sistema las singularidades no tienen posibilidad de modificarlo, y han de estar despersonalizadas para ser eficaces: lo importante es que alguien conduzca el autobús, no si lo conduce éste o aquél. El conductor del autobús no es nadie, es sólo un conductor de autobús.

Este modo de explicar la sociedad se denomina *funcionalismo*. En él hay poco margen para la libertad de la persona: tú sólo eres alguien en la medida en que tienes un rol, un papel en la sociedad, y al tenerlo no eres más que lo que ese rol te impone ser. La persona tendría entonces una libertad muy escasa, porque estaría condicionada por su función. El funcionalismo detecta una gran verdad, que es la fuerza autónoma de los sistemas. Esa fuerza conlleva el peligro de que la sociedad automatice sus mecanismos y éstos se independicen de la persona. Pero el funcionalismo es pesimista al negar la posibilidad de una actuación social personalizada que genere bienes comunes.

b) Una sociedad tan sofisticada y tecnológica como la nuestra tiene un elevado grado de complejidad³⁶. La *gestión de la complejidad* puede resultar abrumadora, y se hace preciso encontrar fórmulas para simplificar ese sistema. Una sociedad constituida como un sistema complejo y policéntrico genera necesariamente una enorme burocracia que la haga funcionar. Cuando el hombre se ve preso de la lógica interna de ese aparato administrativo, que no le reconoce como quien es, se produce la vivencia de ese absurdo que Kafka ha expresado de manera genial en algunas de sus novelas. Es necesario dotar a la burocracia de rostro humano: ver detrás de la ventanilla a una persona y no a un papel. Como se puede suponer, esto sólo se consigue desde un compromiso personal.

c) La consecuencia de lo anterior es que las personas singulares están muy alejadas de los centros de poder. De hecho participan muy poco en la elaboración de las decisiones y en la corrección de éstas: las órdenes se emiten por escrito, de forma impersonal, sin atender a los casos concretos, y se hacen precisos complejos sistemas de reclamación. Esto produce la convicción de que, de hecho, la democracia no existe en nuestra sociedad. En buena medida el ejercicio de la autoridad en nuestra sociedad es despótico, es decir, poco dialogado. Cuando se ha

34. Ésta es una de las tesis importantes de H. ARENDT: cfr. *La condición humana*, cit., 222-240.

35. Los más conspicuos son los de N. Luhmann. Se puede encontrar una exposición sintética en A. NAVAS, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, EUNSA, Pamplona, 1989.

36. Cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 30.

perdido el hábito de razonar acerca de las órdenes emitidas, si los subordinados tienen oportunidad de hacer oír su voz, lo que desean es imponer su cuota de poder. Entonces la democracia se convierte en la lucha de pequeñas autoridades despoticas, que tratan de conquistar cotas de poder para imponer sus decisiones. Todo ello plantea la urgente necesidad de una regeneración comunitaria de las instituciones y la recuperación de verdaderos ideales políticos.

d) Desde esas circunstancias se produce una ausencia de responsabilidad por los problemas públicos, manifestada en una pérdida de interés por la intervención en la política y en los procesos de toma de decisiones: las personas singulares se acaban contentando con una libertad reducida al ámbito privado. Se acentúa entonces la escisión entre la esfera pública y la privada.

e) El pluralismo de los valores significa muchas veces la ausencia de valores e ideales, que son sustituidos por el consumo y los bienes puramente materiales. Nuestra sociedad es muy materialista: a cambio de un bienestar físico se dejan de lado las convicciones o los esfuerzos, que siempre aparecen como extraordinarios. Parece que el ideal más grande al que se debe aspirar es al del bienestar físico: «ser feliz es poder exclamar *hoy no me duele nada*». Pero eso es, evidentemente, una idea pobre de libertad.

Se puede ser más ambicioso y —si se tiene una consideración mínimamente optimista de la condición humana— afirmar que la tarea de mejorar el mundo sigue estando en las manos de todos, que no cabe desentenderse de un reto tan hermoso. Pero ese *todos* implica que no basta con que lo haga un ente abstracto (el Estado) o que cada uno realice su parte (individualismo), sino que señala que sólo es posible alcanzar la excelencia en lo social si realmente *todos* ponen el hombro en el esfuerzo por llevar a cabo un avance común, una sinergia de fuerzas que traiga progreso. A la vez, tal tarea sólo es posible desde la responsabilidad de cada uno. Y es que la persona es esa realidad tan compleja que unifica una novedad irrepetible por un lado, y la necesidad del otro: sumar lo que hacen muchos individuos da como resultado algo mucho menor a lo que es capaz de llevar a cabo un grupo de personas que formen una comunidad, que tengan una tarea en común que trascienda y mejore los intereses privados o egoístas de cada uno.

El desarrollo del mercado empresarial así lo demuestra: la calidad laboral y de vida de quien trabaja a gusto, contando como un valor en su empresa, y no sólo como instrumento, es mucho más alta que la de su contrario. Quien tiene su empresa, su ciudad, su sociedad como algo propio, pondrá esfuerzo por renovarla y hacerla crecer, y será atendido pues se sabrá que todos los hombres pueden aportar puntos de vista sorprendentes. La iniciativa y su fomento es un signo de humanidad. Por el contrario, el comportamiento paternalista supone la desconfianza y el desprecio del subordinado, y no ayuda a nadie a crecer.

