EL CONCEPTO DE "VIDA HUMANA" Y EL ESTADO MODERNO

Rafael Alvira

Es un lugar común el considerar cualquier ser, más aún los seres vivos y, muy en particular, el ser humano, en el cuadro formado por dos coordenadas. De un lado, el carácter unitario, en cierto modo absoluto –separado–, individual. De otro, la condición relativa, coexistencial, dependiente. Si una realidad no tiene una cierta unidad y separación, no podríamos determinarla como existente. Pero, a su vez, no podríamos conocer ni concebir una realidad tan absoluta que careciese de todo tipo de relaciones. Ni siquiera podríamos conocerla.

En su aplicación al ser humano, y en la tradición más general europea antigua y medieval, esto se traducía en una imagen según la cual dicho ser tenía una forma y acto substancial racional que poseían un cierto carácter absoluto; al mismo tiempo, ese ser estaba integrado en el "sistema" de la generación y corrupción, y en todo el orden del mundo. Por lo primero, el ser humano estaba *más allá de la naturaleza finita*; por lo segundo, era un ser natural, en el sentido de estar integrado de modo necesario en un mundo de relaciones físicas. Explicar la conexión esencial de uno y otro aspecto supuso siempre una gran dificultad, pero la mayoría de los estudiosos tendían a pensar que tal conexión existía.

Como es sabido, la citada tradición está fuertemente impregnada por la vida y las doctrinas religiosas, principalmente por las

que se han llamado "religiones del libro" o de la Biblia, cristianismo, judaismo, islamismo. Esta doctrina, particularmente en el cristianismo, inclina a la filosofía a reforzar la tesis aquí aludida. El ser humano es libre y responsable de su suerte ante la divinidad; es decir, su libertad es, en cierto sentido, originaria –cada uno es dueño de sus actos–, pero, en otro, "llega tarde" pues debe *responder*, ser responsable frente a alguien y frente a algo. El *alguien* es Dios, el cual asegura, al mismo tiempo, mi condición de *absoluto* –pues sólo un absoluto podría hablar con El– y mi carácter de relativo, pues El es el ser que hace todo *común*, dado que nada ni nadie queda fuera de su providencia y gobierno y todo ello *comunica* entre sí. El *algo* es el mismo *orden* de la realidad, que se entiende como creado por Dios.

En los siglos últimos, el estilo moderno de pensar ha modificado, con diferentes matices, según los casos, estas tesis. Se enfatiza la libertad individual, y se interpreta de otro modo el carácter creatural del mundo. Incluso para muchos que siguen aceptando la verdad de tal carácter –el mundo como creatura de Dios– la *naturaleza física* no tiene ya ninguna capacidad *indicativa* –no me enseña cómo debo actuar, al no ser espejo de la inteligencia divina creadora–, pues ahora más y más es pensada como puro material manejable y a disposición de la libertad humana.

La "ciudad" antigua y medieval, e incluso la más reciente hasta finales del siglo XVIII, esté organizada con las categorías antes mencionadas, pero el énfasis principal no está puesto en la libertad individual, sino en lo comunitario. Esta actitud estaba propiciada tanto por los condicionamientos que imponía el escaso desarrollo económico y tecnológico –sin medios, no hay libertad que se pueda ejercer–, como por la insistencia en el sentido responsable y obediencial de una libertad ante la divinidad.

Por contra, el Estado que surge de la Revolución pone en primer lugar las libertades individuales. Si bien el recurso al *pueblo*, a lo comunitario, por tanto, es inmediato –lo que muestra que,

efectivamente, es imposible concebir al hombre en su dimensión meramente de "individuo-absoluto"–, tal recurso se apoya en factores emocionales y de rechazo de presuntas injusticias, pero era fácil ver que se empezaba a echar de menos un fundamento sólido que justificase *lo común*.

La sorpresa e incluso susto de los que vivieran los años revolucionarios y postrevolucionarios –fueran de izquierdas o de derechas– fue contemplar con qué rapidez se *desintegraba* la sociedad. Si la Ilustración significaba –como dijo Mme. de Stael– la ruptura de todo vínculo, esto apreció encarnarse de manera progresiva en aquella Europa victoriosa. Los socialismos, teóricos y prácticos, del siglo XIX, el anarquismo, la sociología misma como nueva forma científica, intenten enfrentarse con el *problema*, pues como un problema fue visto.

Ahora bien, las diversas posibilidades ahora señaladas van mostrando en la práctica –que es la piedra de toque definitiva de toda teoría– sus dificultades internas. El anarquismo –quizá el más bonito sueño– resulta demasiado utópico –también en su reaparición del 68; la sociología como ciencia entra en grave crisis de identidad, que se intenta paliar mediante la dedicación a temas parciales y de campo –muy interesantes, por cierto–; el socialismo afirma expresamente por boca de muchos de sus mejores representantes que ha de revisar –en este fin de siglo– sus fundamentos, tras su fracaso económico en occidente, primero, y tras la caída del muro de Berlín, de significado simbólico transcendente.

Como, además, el "Estado providencia" está igualmente en crisis, por razones técnicas muy serias, parece que debemos retornar a la libertad y las libertades individuales –con su llamada "fuerza creadora"–, como único fundamento seguro.

De este modo también, la crisis del Estado moderno parece empujarnos a la recuperación del Estado moderno. Como en tantos otros procesos, la degeneración ha de ser corregida con una

vuelta a los orígenes, al intento de un "Estado mínimo" liberal, en este caso.

En este punto y momento de la argumentación es oportuno recordar con qué dificultad se juega el papel de profeta, y cuántas rigurosas investigaciones acerca del futuro se han visto rápidamente contradichas por los hechos. No pretendo, pues, aquí en modo alguno hablar acerca de lo que pasará políticamente en los próximos años. Lo que, a mi entender, sí se puede decir es que, si se instaura una pura filosofía política de la primacía incontestada de la libertad, no se solucionarán bien los problemas que hoy tenemos; seguirán pendientes de mejor solución.

En política, como en la vida social en general, nunca se puede conseguir lo *óptimo* ni lo *pésimo*. Pero, entre las posibilidades intermedias, no todas son igualmente buenas. Es menester inclinarse hacia la mejor. En esta inclinación, a su vez, juegan dos niveles de conceptos, que contribuyen a configurar las decisiones. Por un lado, el plano de lo *posible*: qué se puede lograr razonablemente, dadas las circunstancias. Por otro, el plano de la *orientación*: hacia dónde debo intentar inclinar las acciones y situaciones. Este segundo plano existe siempre, aunque su interpretación es muy distinta en una filosofía política más o menos clásica y en una pragmática o incluso cínica.

Lo que quiero apuntar –en esta última y breve parte de la exposición– es que la *orientación* en política incluye una idea –implícita o explícita, buscadamente profunda o deliberadamente leve y superficial– del ser humano y de la vida humana. Ello significa que si la crisis del Estado moderno es seria –como indica también la llamada "postmodernidad"– y no meramente circunstancial o accidental, tal crisis supone que no tenemos un concepto suficiente de la vida humana, y que, por tanto, hemos de continuar la búsqueda de él.

A mi juicio, la deficiencia de ese concepto "moderno" del ser humano se deja ver de forma múltiple.

a) La insistencia –muy justa– en la relevancia de la *libertad*, no consigue dar una imagen de éste según la cual ella tenga una *medida interior*. Ese "déficit de platonismo", si me puedo expresar así, puede ser pragmática o cínicamente menospreciado, pero las consecuencias societarias son muy graves. Tanto Kant como Hegel, por ejemplo, se dieran muy bien cuenta del problema, pero, a mi modo de ver, el veredicto de *no solución práctica adecuada* lo ha dado la historia para ambos. Consecuencia: problemas personales, sociales y ecológicos.

b) Una medida puramente exterior para la libertad de cada uno es –por principio– negativa y coactiva. O se impone por la pura fuerza –lo que no tiene buenas consecuencias– o por el presunto carácter racional o razonable de la constricción legal. Pero, como bien comprendió Nietzsche, carece de sentido que una *ley abstracta* –en cuanto meramente racional– se imponga sobre mi libertad concreta si de verdad ésta es fundamental. La consecuencia es que toda ley externa responde a la voluntad del que la hace. Ahora bien, esta tesis coloca a la sociedad en permanente situación de *desconfianza* y, por consiguiente, de inestabilidad.

c) No se consigue encontrar un fundamento sólido para el carácter comunitario del hombre. Por razón de ello, la *solidaridad* oscila entre ser generada por la propaganda con imágenes que intentan suscitar emociones de composición, simpatía, etc., o ser impuesta por el Estado o los grupos desfavorecidos. En todos los casos, la solidaridad es superficial y discontinua. Los *derechos humanos* –muy importantes–, al no ser *deberes*, no suscitan tampoco obligaciones sentidas como permanentes[1].

d) Al no estar claro en qué consiste lo comunitario, tampoco se percibe la *obligación* frente a ello. De este modo, por ejemplo, se aumenta la crisis de población –hoy tan aguda en occidente–,

1. La idea de *nación* pareció, hasta la segunda guerra mundial, servir de aglutinante social, pero también está en crisis frente al énfasis libertario, a pesar de la relativa fuerza que ha vuelto a adquirir tras el 89.

y, muy particularmente, desciende la calidad de la *educación*. En efecto, educar supone mucho esfuerzo e interés por la *otra persona*, pero ¿por qué habría de ocuparme de ella?

e) Por ponerse el énfasis sobre todo en la libertad, y por no resolverse bien el problema de lo comunitario, surgen dificultades en los dos puntos claves de la sociedad, pues toda sociedad es un *sistema de propiedad* y un *sistema de diálogo*. Según cómo sean el uno y el otro, así es la sociedad correspondiente.

El *diálogo social* se desliza hacia una retórica sofística, pues el respeto es predominantemente externo. Si se trata bien a los demás es en orden a favorecer el propio triunfo.

La *propiedad* no puede ser colectiva –fracaso del socialismo–, pues carece de sentido un *tener* si no hay *alguien* que tenga. Pero, a su vez, una propiedad meramente individual plantea infinitos problemas sociales y no puede justificarse nunca del todo.

Este problema se plantea de manera muy curiosa en los cargos y magistraturas "públicos". Todo el que tiene algo de verdad, lo considera suyo. Pero un cargo público el que lo tiene no puede considerarlo como propio. Se puede intentar solucionar el problema con la "moralina" –como diría Nietzsche– que se quiera, o con el recurso rousseauniano a la "religión civil", pero lo cierto es que la *corrupción* –hoy de moda, pero también muchas veces los dos últimos siglos– resulta difícil de evitar. La alternativa sería el desinterés por el cargo.

Entiendo que en la época llamada de la modernidad y del Estado moderno ha habido muchos avances en muchos campos y, no pocas veces, espectaculares. Pero continuar mejorando es lo normal, y buscar arreglar las deficiencias, también.

Nos hace falta una idea de hombre que sea más profundamente libre que el pensado en la filosofía antigua y medieval, más "autónomo", más "creativo", más "independiente" en la organización social. Pero, al mismo tiempo, ha de descubrir su *medida interior*, ha de ser respetar la naturaleza y venerar a la persona; ha

de sentirse *obligado* frente a los demás seres humanos y frente al mundo que nos rodea.

El ser humano sólo lo es en cuanto verdaderamente *habita*, es un *habitante*. Pero habitar –tener una verdadera casa, no sólo material– sólo es posible cuando se *cultiva* la naturaleza y la amistad. La noción de *cultivo* me parece central. No es reaccionaria ni progresista y apunta a esa unidad profunda de *naturaleza* y *libertad* en el hombre. Sólo el que cultiva se *alegra* verdaderamente, tiene espíritu *festivo*, pues sólo en el *cuidado* y la *amistad* lo hay. No puede haber una buena sociedad sin ese espíritu, pero hoy no es muy abundante. Hay vacaciones, descanso, distracción, "happening", pero todo eso no es una *fiesta*.

Si hay algún acierto en lo ahora expresado, el Estado debería darse cuenta de que no basta con garantizar las libertades individuales, ni tampoco con añadir "ayudas sociales", sino que tanto como las individuales debe garantizar las libertades sociales, de los grupos e instituciones. También debería –a mi juicio– comprender que las instituciones viven gracias a la vigencia social de los *vínculos*, los cuales han de ser protegidos tanto como la libertad pues ellos mismos engendran libertad. En efecto, una persona desvinculada deja, al final, de ser un *habitante*, se convierte en un ser abstracto, con lo cual también su libertad es abstracta.

El Estado no puede continuar siendo –en resumen– un agente poderoso que facilita la integración política bajo su poder al tiempo que favorece la desintegración social y personal. Ha de darse cuenta de que, a la larga, este proceder daña al propio Estado también.

El Estado ha de constituirse de manera que sea –como le corresponde– la principal *instancia política*, pero renunciando expresamente a ser la máxima instancia social, personal; más bien, fomentando y favoreciendo –como también le corresponde– una vida social, personal, en la que puedan crecer y desarrollarse personas libres y obligadas, verdaderos habitantes, en vez de

propiciar el olvido de la educación y de la virtud, y la multiplicación de las personalidades astutas que buscan su propio provecho.