



AVATARES DE LA MODERNIDAD AVANZADA LA SOCIEDAD CIVIL ENTRE LA CIUDAD OLIGÁRQUICA Y LA SOCIEDAD BUENA

Víctor Pérez-Díaz

Universidad Complutense de Madrid

1. Retos y agobios de las sociedades civiles hoy: tiempos de tribulación

La teoría social trata de ayudar a las gentes a ordenar un mundo desordenado, proporcionándolas algunos instrumentos conceptuales (p.e., los conceptos de sociedad civil y de modernidad), haciendo preguntas sobre lo que sea un verdadero orden, y situando los problemas en su contexto histórico¹. El concepto de sociedad civil en su versión moderna ha surgido en áreas de civilización como Europa y América del Norte. En ellas, a lo largo de períodos dilatados, que van de algunos siglos a un milenio, se han constituido sociedades que han adoptado la forma de estados naciones operando, primero, como gobiernos representativos, y, luego, como democracias liberales, sobre las bases de unas economías de mercado y de unos tejidos sociales plurales y complejos. Esta combinación de comunidad política liberal, economía de mercado y tejido de asociaciones y redes sociales ha sido reconocida como un tipo singular de sociedad, a veces entendido como un orden de libertad, y ha recibido diversos nombres, entre ellos, allá en el siglo XVIII, el de sociedad civil (entendida en un sentido amplio).

¹ Este trabajo es una versión de una ponencia en la Conferencia sobre «Cultura y valores en tiempos de globalización», patrocinada por la Fundación Faes, realizada en Madrid el 10 de junio de 2011, con la participación de los profesores Richard Madsen y Margaret Archer.

El siglo XIX, del final de las guerras napoleónicas al arranque de la Gran Guerra, pareció traer consigo una promesa de consolidación de este modelo en Occidente; pero fue el escenario de tensiones políticas y culturales muy violentas (nacionalismos encontrados, luchas de clases, colonialismo *et alia*) y no disfrutó de mucha paz, aunque sí alimentó una ilusión de progreso, asociado al crecimiento de la economía, la ciencia, la innovación técnica y la comunicación.

Una intensa sensación de drama acompaña al siglo XX. El trauma de las guerras civiles europeas de 1914/1945, entrelazadas con graves dificultades económicas, culmina en guerras mundiales que empujan a Occidente al borde del abismo; aunque en la segunda parte del siglo, una forma de sociedad civil prevalece contra la amenaza totalitaria, Occidente se convierte en un modelo para todos y algunos creen ver cerca el ‘final de historia’.

Pero, al entrar en el tercer milenio, todo parece sobresaltarse. La promesa y el desorden de los tiempos parecen, ambos, igualmente plausibles. Occidente se enfrenta con las turbulencias causadas por el terrorismo global y lo que algunos ven como una repetición de la gran crisis económica de los años 30. Ciertamente, entretanto, el mar ha elevado todas las barcas y centenares de millones de personas, en todo el mundo, han cruzado el umbral de la pobreza. Pero ahora estamos ante una crisis que sugiere un déficit masivo de previsión y prudencia por parte de los mercados y los estados para manejar la situación.

Ahora parece que estamos ante un fallo de ambos, mercados y estados. Reguladores, supervisores y políticos han sido sorprendidos. Su actuación indica que podemos esperar de ellos poco más sino que sean prudentes y usen un sentido común no muy distinto del que tenga el público en general. Pero sabemos que el sentido común de las gentes funciona al nivel inmediato, local, pero es de una utilidad limitada en situaciones de gran complejidad como las actuales (Friedman, J. 2009). Es difícil que el pueblo pueda comprenderlas, ni controlar a sus políticos o rectificar el curso de su acción. Tanto más cuanto que, dejando aparte las divisiones dramáticas entre izquierdas y derechas, un *establishment* de elites oligárquicas (políticos, elites económicas, medios de comunicación *et alia*) puede estar empujando a la ciudadanía a una posición marginal. En ese caso, las democracias occidentales se arriesgan a seguir el curso del Imperio Romano, con su miríada de municipalidades, ahora convertidos en gobiernos que se dedican a gestionar los asuntos locales, mientras que del imperio se ocupa una red de gentes aparte, ostensibles o discretas, que deambulan por las salas y pasillos de las altas instancias.

Las asociaciones, por su parte, pueden ser hoy más numerosas y activas que nunca, pero juegan el papel de un segundo violín en la orquesta. Sus sonidos, sus voces, por lo demás, son bastante discordantes; algunas hacen contribuciones importantes al bien común, otras apenas se distinguen de los grupos organizados en torno a un interés particular, y otras parecen vinculadas a estrategias sectarias y demagógicas.

Lo que trato de decir es que vivimos en tiempos muy turbados, y que tanto los mercados y la política democrática como las asociaciones todavía tienen que demostrar que están a la altura de estos tiempos; y pueden hacer que, de esta forma, la sociedad civil, en su sentido amplio, funcione.

Pero, ¿de qué clase o variedad de sociedad civil estamos hablando?

2. La sociedad civil de la modernidad avanzada (SC de MA), y la ciudad oligárquica

2.1. Variantes de sociedad civil, y su eventual degeneración en una ciudad oligárquica

El abanico de variantes de sociedades civiles históricas (a distinguir de su tipo ideal) es bastante amplio. Deberíamos atender con cuidado a esas variaciones; y ello, por una razón análoga a la de Aristóteles al dedicar su atención a las formas particulares de la experiencia política de los griegos (y otros pueblos) en su *Política* (Aristóteles, 2005). Porque incluso aunque tengamos una teoría plausible sobre la ‘naturaleza’ de la sociedad civil, la naturaleza de las cosas elude a la teoría (o la intuición) que prescinde de la observación de la experiencia, que debería permitir corregirla una y otra vez (Milbank, 2005). En este caso, la experiencia nos dice que la SC aparece de muchas formas, con frecuencia defectuosas cuando se las mide por los standards del modelo.

Trataré ahora de dos variantes históricas de la SC: el caso límite de la ciudad oligárquica, que se sitúa en rigor justo extramuros del modelo, y lo que llamo la SC en su versión de MA.

Incluso en tiempos propicios suele observarse que las SC tienen como dos caras, una brillante y otra oscura. Por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XVIII, los *Whigs* lideran el país y lo empujan en la dirección de un ‘orden de libertad’, próspero y dinámico, que sirve de trasfondo para el cultivo de la ciencia y para una cultura de *sense and sensibility*. Al tiempo, son responsables de (lo que se llamó) la «vieja corrupción», la manipulación del sistema político en su beneficio, y explotan sus campesinos y se apoderan de las tierras comunes, y castigan con singular dureza a quienes incumplen sus reglas, por ejemplo, condenando a trabajos forzados y desterrando a Australia a un número significativo de gentes (Porter 1990; Langford 1989).

En tiempos menos propicios (pero bastante a menudo) un régimen oligárquico puede prevalecer hasta el punto de que las instituciones civiles se le subordinen. Tenemos entonces la ciudad oligárquica. Su carácter puede reconocerse en dos trazos. Primero, la dominación oligárquica. Oligarcas de todos los géneros (económico, político y cultural) resuelven sus conflictos dividiendo o compartiendo el poder, o alternándose en él (Pérez-Díaz, 2008). Les une su implicación diaria en un sistema de intercambios mutuamente provechosos. Dominan al resto de la sociedad, que gasta la mayor parte de su tiempo y energía, primero, en resistirse, y luego, en imitar las maneras de sus amos.

Segundo, el egoísmo universal. Si la gran estrategia oligárquica tiene éxito, al final, el *motto* de todos será «cada uno a lo suyo». Y habrá todo tipo de incentivos, institucionales y culturales, para que se lleve a la práctica.

2.2. La sociedad civil en su versión de modernidad avanzada

La SC en la forma que generalmente adopta bajo las condiciones de la MA no llega al extremo de la ciudad oligárquica, pero se queda suficientemente cerca como para incorporar muchos de sus rasgos.

La SC en su versión de MA es un sistema de relaciones sociales en el que las gentes buscan sobre todo su interés particular, con poco más que una atención residual e intermitente al bien común, y a la práctica de la mutualidad y la benevolencia recíproca. En los mercados y en la política democrática se da importancia fundamental a que cada individuo y grupo cuide de sus «intereses y pasiones», definidos éstos según sus valores, que cada uno afirma a su manera, en un acto que mezcla voluntad y sentimientos, en un despliegue, digamos, de emotivismo moral.

Bajo estas condiciones, el orden social que puede obtenerse es poco más que el de un *modus vivendi* entre diferentes intereses, pasiones y discursos morales. Este *modus vivendi*, inestable, se orienta hacia un encuentro, o enfrentamiento, de voluntades; y el desenlace de este encuentro/enfrentamiento suele depender, en última instancia, de la relación de fuerzas.

Si se quiere evitar que este reino cotidiano de la *Realpolitik* degenere en una guerra de todos contra todos, hay que suavizar aquellos encuentros/enfrentamientos mediante una ligera cultura moral de tolerancia y un módico de confianza generalizada. Pero una cultura ligera y un módico de confianza ofrecen cimientos morales endeblados para que el sistema de relaciones sociales pueda funcionar salvo en épocas de 'buen tiempo', bajo circunstancias económicas y políticas benignas. Si no es así, la sociedad puede convertirse en una ciudad oligárquica, o evolucionar hacia una sociedad totalitaria (o ideocrática) (Gellner, 1994), o desintegrarse (en un estado de desorden creciente).

3. Factores culturales

Determinados algunos factores culturales pueden jugar un papel crucial a la hora de impulsar la SC en MA a lo largo de una u otra senda, acercándose a la ciudad oligárquica o alejándose de ella. Ciertamente que las instituciones son asimismo importantes. Pero hay que tener en cuenta que, en última instancia, las instituciones no son sujetos de verbos de acción. No *se* perpetúan a sí mismas, ni *se* desvían a sí mismas. La senda que toman depende de decisiones humanas. Puesto que los humanos son agentes infra-determinados, sus elecciones están influidas pero no determinadas por el marco institucional en el que habitan. Sus movimientos reflejan su cultura (motivaciones, fines, valores) y su entendimiento de la situación, que está a su vez inspirado en esa cultura. Los

factores culturales son, por tanto, de importancia decisiva para explicar, y hasta cierto punto prever, la senda por la que tales humanos (y no sus instituciones) se adentran.

Limitaré mis observaciones a tres temas culturales: el espacio público, la educación y el carácter moral. Voy a analizarlos (y subrayo este punto) desde una perspectiva crítica, i.e., una que enfatiza la dificultad para que tales factores, siendo los que son en las condiciones de la MA, ayuden a las gentes a rectificar la senda que lleva, precisamente, en la dirección de la ciudad oligárquica.

Problemas en el espacio público: los fallos de los políticos

En principio, en la política democrática, los debates sobre política y políticas públicas tienen lugar en un espacio común, compartido por políticos y ciudadanos. Pero de hecho, ese espacio es compartido sólo hasta cierto punto. Está dividido entre el escenario donde tienen lugar las maniobras y se toman las decisiones políticas, y donde políticos y elites se mezclan, y el espacio relativamente silencioso donde se sienta la audiencia.

Los políticos tienen más acceso a los asuntos públicos, pero no se trata sólo de una cuestión de acceso, sino sobre todo de familiaridad práctica con la política: con «las cosas prácticas» del dinero y el poder que se entremezclan en el manejo de los asuntos públicos. Por supuesto, los políticos necesitan recursos de todo tipo para ganar elecciones, hacer programas y conseguir apoyos para sus políticas, que obtienen del mundo de los negocios, y otros medios (medios de comunicación, profesionales, etc.). Además, es una cuestión obvia pero importante, y con frecuencia silenciada, que los políticos desarrollan, inevitablemente, un interés en cultivar relaciones personales con ese mundo de los negocios y en usar su experiencia y su influencia en el estado para crear las bases

de un arreglo beneficioso con ese mundo, con vistas a sobrevivir y prosperar el día en el que sus compromisos políticos se terminen, o pasen a un segundo plano.

En la medida en la que estas prácticas tienen éxito, ello reduce la dependencia de los políticos respecto a su partido y a su público, les da autonomía, y reduce su necesidad de atender las exigencias de transparencia y responsabilidad que el público les pueda formular. A su vez, no atender estas exigencias reduce la probabilidad de que se sigan formulando; ya que el público puede dejarse ir a un espiral de pasividad, sentimiento de impotencia, falta de interés en la política y desconfianza de los políticos.

Claro es que la familiaridad práctica con la política no basta para resolver los problemas políticos. Hace falta también algo de sabiduría política; aunque a veces parece como si bastara la mera apariencia de esa sabiduría.

En general, los sistemas políticos suelen vivir con muchos problemas sin resolver. Si los tiempos son apacibles, cabe que los políticos, incapaces, esperen a que los problemas se resuelvan solos. También pueden hablar y hacer gestos como si tuvieran carismas y dotes visionarias, y confiar en el aplauso de una ciudadanía crédula o indiferente.

Existe el peligro, sin embargo, de que los problemas se tornen más difíciles, la proporción de políticos incapaces aumente y la confusión del público se extienda, en cuyo caso el espacio público se convierte en el lugar de encuentro de malentendidos insuperables. Por ejemplo, las cosas pueden llegar al punto en el que, en una protesta popular contra los políticos, las gentes despliegan indignación moral y airean sus sentimientos de frustración. Estas expresiones de desasosiego pueden distraer la atención de los problemas cruciales del momento, fragmentar el espacio público en diferentes espacios y, con ello, hacer más difícil que las gentes comparan información y conversen los unos con los otros, y con ello se inhiba el proceso de deliberación que se pretende impulsar.

La explosión ritual puede desembocar en la impresión de que la política es una mezcla de gestos y de inercia, activismo con pocos resultados. Las gentes pueden acabar sintiéndose testigos de una parodia de control del destino. Si su confianza en la clase política se erosiona, también lo hace su confianza en ellos mismos, los unos en los otros y todos en la sociedad en su conjunto.

Al final, estas experiencias políticas de distancias entre políticos y ciudadanos, de dilaciones en la solución de los problemas, de ceremonias de confusión operan como una suerte de pedagogía incivil, que no disimula la incompetencia de los políticos pero refuerza el déficit cívico de los ciudadanos corrientes.

Ahora bien, como decía Santayana (y ha repetido Voegelin), la democracia liberal necesita, para su buen funcionamiento, una base social de «plebeyos patricios», de gentes corrientes que comparten el *ethos* de los *aristoi* (Voegelin 2000). Deberían ser, todos, en cierto modo, como Cincinato. Atentos a su interés pero dispuestos a cumplir con sus deberes cívicos en cualquier momento. El problema es que, siendo las gentes como Cincinato, de por sí, poco frecuentes, la experiencia de la democracia liberal, en las condiciones de la MA, tampoco les proporciona la capacidad y la disposición cívica precisas.

Voegelin, de nuevo, nos recuerda que Heráclito distinguía entre quienes se sienten concernidos por los asuntos comunes, y los ‘idiotas’ que no lo están; y que Hesíodo hacía una distinción análoga entre los *aristoi* que saben de lo que hablan cuando lo hacen sobre asuntos comunes, junto con quienes les escuchan, aprenden y se convierten así en *aristoi*, y quienes ni saben ni escuchan.

La pregunta sería, ¿cómo hacer para que las gentes escuchen, aprendan y se conviertan en *aristoi*? Pero una pregunta previa es, ¿cómo es posible que las gentes aprendan de los *aristoi*, cuando no hay *aristoi* alrededor?

El problema educativo: los fallos de la educación

En la SC en MA, la mayor parte de la población está semieducada y poco informada sobre las cosas públicas, y agobiada de trabajo. Por tanto, muestra una profunda falta de interés en los bienes comunes y un interés casi obsesivo por sus preocupaciones personales, prácticas e inmediatas. Ya hemos observado que no es probable que reciban su educación cívica de la política, ya que los políticos no son *aristoi* que puedan educarla; más bien son ellos quienes necesitan educarse.

¿Puede ocurrir que la educación cívica de la gente deba ser el resultado... del sistema educativo, simplemente? La sabiduría convencional dice que cuando el nivel de educación (o más bien, de escolaridad formal), información y comunicación aumenta, aumenta también la capacidad de las gentes para tomar decisiones racionales, incluyendo las que se toman en la esfera pública, es decir, la decisiones colectivas.

Éste puede ser el caso respecto al abanico de decisiones para las que se precisa el ejercicio de la racionalidad instrumental. Pero el argumento no se aplica a la racionalidad axiológica, a la búsqueda de respuestas a cuestiones normativas, que son la clave de una esfera pública mejor y de una sociedad mejor.

Una mirada desapasionada al sistema educativo actual en muchos países avanzados indica que no siempre es de gran ayuda al respecto. Claro es que las experiencias varían, y hay que atender al contenido de la educación, y a la forma de impartirse la enseñanza, a varios niveles, en especial al de la educación general. La escuela ayuda cuando desarrolla la inteligencia, el ejercicio de una libertad responsable, la capacidad de debatir, la sensibilidad hacia las necesidades de los demás, la disposición al trabajo en equipo, el valor y el autocontrol; y no, cuando no lo hace así. Estas

cuestiones no se resuelven con nuevas tecnologías de la enseñanza. Son cuestiones morales cruciales. En este sentido, las escuelas pueden ser un lugar de entrenamiento bien para adquirir virtudes cívicas, bien para comprometerse en una carrera hacia el éxito, aprovechando las oportunidades que se presenten en el camino y acumulando los recursos precisos para conseguirlo.

Si la eficacia cívica de la educación general es dudosa, existen asimismo dudas razonables acerca de los efectos cívicos últimos de la educación superior en la modernidad avanzada. Por ejemplo, de lo que la sabiduría convencional estima como el mejor sistema universitario del mundo, el de Estados Unidos.

De hecho, este sistema ha ido evolucionando en las últimas décadas hacia una situación en la que las mejores universidades tratan de desempeñar el papel de «multi-versidades» mundiales, orientadas a situarse «en la cima del mundo», transmitiendo un número creciente de *technés* útiles para el control del mundo, y tratando de atraer a gentes con ambiciones y aspiraciones de ese mismo mundo, profesores, estudiantes y empresarios culturales.

Llama la atención que en bastantes de ellas sea el conocimiento especializado el que se considera, de verdad, relevante en última instancia, aunque se entretenga una retórica de ideas vagas acerca de la educación en general. Estas ideas se intercambian en y seminarios y reuniones de facultad, y se despliegan en ceremonias solemnes en un lenguaje reminiscente del de otras épocas. Es difícil prescindir de este lenguaje, en parte, porque está arraigado en la memoria de los mayores, y, en parte, porque encaja con un clima sentimental difuso adherido a la arquitectura neogótica de una parte de sus campus (aunque no de los nuevos edificios, que siguen otros cánones).

Estos discursos sobre la educación no acaban de encajar con el clima de prisas y ansiedades de ese mundo en el que aquellas «multi-versidades mundiales» tratan de jugar un papel relevante. De

modo que, a pesar de la pretensión de tales instituciones de preparar a sus estudiantes para controlar su destino en este mundo, lo que transmiten, a las elites y las gentes ordinarias que salen de sus aulas en números crecientes, es desconcertante, y apenas relevante para realizar esa misión. Porque apenas les capacita para juzgar ese mundo y confirmar o alterar su rumbo, y, lógicamente, tampoco para entender su papel en él.

Virtudes y valores: los fallos morales

Si la política y la educación van, en lo fundamental, en la dirección que he sugerido (y sin contracorrientes de suficiente fuerza, que procedan de la economía y de la sociedad: un tema en el que no entraré aquí), podríamos concluir que, en SCs en condiciones de MA, las gentes tenderían a desarrollar un carácter moral e intelectual defectuoso, o al menos con hábitos intelectuales y morales que redundan en un déficit de su virtud cívica.

Para empezar, cabe argüir que, estar demasiado ansioso por el éxito y dejar al albur del juego de intereses y pasiones las decisiones de vida, en las condiciones de la modernidad avanzada, puede reflejar, y reforzar, un déficit del cultivo de las virtudes, cardinales, tradicionales, i.e., transmitidas, al menos, desde los tiempos axiales, digamos, hace dos milenios y medio. Sin entrar ahora en el detalle del argumento, cabe resumirlo así: un déficit en prudencia o razón práctica a la hora de deliberar y decidir entre posiciones normativas distintas; en sentido de la justicia, o sensibilidad para respetar lo que pertenece a los demás y para atender al bien común (frente a la disposición a dejarse arrastrar por el principio de «primero yo y los míos»); y en valor y en templanza, para mantener el rumbo en medio de una agitación creciente.

No quiere decir esto que las gentes no desarrollen capacidades y disposiciones útiles o no acumulen recursos importantes. Parece lógico

referirse a estos recursos con el término de «capital» (educación *qua* capital humano o cultural, y conexiones *qua* capital social, por ejemplo), puestos que son recursos a invertir en la venta del producto que es uno mismo, con la vista puesta en un rendimiento en términos de poder, riqueza y status, principalmente.

Pero cabe esperar que centrar el foco de la atención moral, de manera tan decidida, en la racionalidad instrumental y en el emotivismo moral, y este déficit en virtudes, se traduzcan en lo que algunos neurofisiólogos de las emociones (Damasio 2000) llaman un sujeto autobiográfico (*autobiographical self*) poco desarrollado, o, digamos, un sujeto postmoderno; lo que puede ser un nombre paradójico, y sin embargo conveniente, para un sujeto realmente muy moderno, caracterizado por cierta pérdida de memoria y de continuidad, ergo, de identidad, y por cierta pérdida del sentido de la dirección en el tiempo (hacia el futuro) y en el espacio (hacia el mundo exterior). Un número elevado de individuos con una personalidad postmoderna da lugar a comunidades inestables, a pequeña y a gran escala. En ellas, la vida social se convierte en una negociación continua entre gentes olvidadizas y algo desorientadas, ansiosas por resolver los problemas del día mientras hablando del futuro, que desconocen, casi sin parar.

Como ya he señalado, esta situación puede desembocar en una «lucha a muerte» o en un *modus vivendi* entre unidades individuales y sociales que buscan su éxito en términos de autorrealización y de autoexpresión. En el caso de un *modus vivendi*, los agentes se convierten en instrumentos los unos de los otros. La lógica del sistema conduce a reducir a los demás al nivel de obstáculos potenciales de mi triunfo, y bien a presionarles hasta el punto en que su resistencia se convierta en un coste insostenible para uno mismo, bien a crearles incentivos para que se conduzcan del modo que me interesa.

Del diagnóstico a la terapia: qué hacer

Ordenar el mundo es una tarea tanto teórica como práctica. En la práctica, cara a la SC en MA, hay que tomar algunas decisiones. En el supuesto de que mi esbozo de la SC en MA se acerque a como las cosas son realmente, podemos decidir (1) contribuir a que la sociedad siga el curso actual, continúe su huida hacia adelante y se convierta en una sociedad «cada vez más avanzada y más moderna»; lo que sería una decisión muy comprensible puesto que está apoyada por una mayoría de la opinión ilustrada (de muy varias tendencias) *urbi et orbi*. Alternativamente, podemos contribuir (2) a que esta SC degenera en una ciudad oligárquica (o algo peor), o (2) a que mejore, mediante reparaciones y reformas, tal vez porque se convierta en una SC reformada de acuerdo con los criterios de algún modelo de sociedad buena, en la que, por ejemplo, tomemos los mercados, la política democrática y las asociaciones como elementos, como cimientos para construir esa sociedad mejor.

La cuestión que se plantea es, por tanto, qué hacer y cómo hacerlo.

Tomaré tome aquí pie en una de mis últimas observaciones. He dicho que uno de los rasgos del carácter defectuoso de los sujetos postmodernos es una disminución del sentido del tiempo y el espacio, que se traduce en una pérdida de narrativa personal y de sensibilidad para el mundo alrededor. Podemos aplicar estos rasgos, por analogía, al carácter de las sociedades, y, con el ánimo de corregir sus defectos, incorporar en el horizonte de nuestro debate sobre las sociedades modernas, enseñanzas que nos llegan de otras civilizaciones y otros tiempos.

Y es en este espíritu, de deliberado arcaísmo (otros tiempos) y exotismo (otros lugares), en el que propongo que escuchemos ahora la voz de un testigo peculiar.

4. Qué hacer: la historia de Zhiang Zu

4.1. La historia

El libro de Zhiang Zu ha sido traducido y comentado por, entre otros muchos, un monje benedictino, Thomas Merton (Merton 2004). En su introducción, Merton traza un paralelo entre, de un lado, el Pequeño Tao de Confucio y el Gran Tao de Zhiang Zu, y, de otro, la ley del Viejo Testamento y la regla de la caridad de San Pablo en el Nuevo Testamento; como si, de acuerdo con el principio de que en estos tiempos globales cada tradición debiera ahondar en su propia experiencia mediante el diálogo con otras tradiciones, Merton sugiriera que Zhiang Zu fue a Confucio, en el mundo de la antigua sabiduría china, como el reino de la caridad es al de la justicia en la tradición judeo-cristiana.

Pues bien, en el libro de Zhiang Zu nos encontramos con una curiosa narración cuyo título podría ser el de «El ayuno del corazón». En ella, Yen Hui, el discípulo preferido de Confucio (que en este caso es sólo una máscara para el propio Zhiang Zu), pregunta a su maestro lo que debe hacer al enfrentarse con un mundo en desorden. De hecho, Yen Hui le explica que la premisa de su pregunta es que tiene ya todo un plan para ir a los dominios del príncipe de Wei, cuyo pueblo se encuentra sumido en un estado de gran turbación; y precisamente, porque quiere aplicar las enseñanzas del propio Confucio, de que debe aplicar su sabiduría a resolver los asuntos del mundo.

Para su sorpresa, Confucio, o más bien deberíamos decir Zhiang Zu, le contesta que está en un completo error, y se está comprometiendo en una aventura absurda. Por supuesto, nadie le escuchará. El Príncipe resentirá sus consejos y hará todo lo posible por estropear sus planes. Incluso si Yen Hui actúa con la mayor cautela, y se cubre con el manto de la tradición y las convenciones

del lugar, no persuadirá a nadie. Aunque haga lo imposible por adaptarse a la situación, y espere el momento más propicio para dar un paso, al cabo de un tiempo todo lo que conseguirá es perder su propio rumbo. Y una vez que extravíe su rumbo, se tornará ansioso, perderá su equilibrio interno y no servirá ya para nada.

Desesperado, Yen Hui pregunta; pero entonces ¿Qué debo hacer? Y Confucio/Zhiang Zu responde: «ayuna en tu corazón». Y le explica: mantente tranquilo, no fuerces los acontecimientos, aguarda a que las cosas ocurran, y entonces, espera a que, en lugar de un arreglo efímero y superficial, emerja algo parecido a un orden espiritual.

Cierto que las gentes seguirán sus senderos torcidos, que les sugieren su carácter y la mezcla habitual de intereses y pasiones, y sin embargo, es posible que algunas cosas buenas surjan en el propio flujo de la vida, incluso que ocurran milagros (¿y por qué deberíamos descontarlos del todo?). Todo puede suceder así, con un aditamento: con *el poco de ayuda que consiste* en «abrir una ventana y dejar que la habitación sea invadida por la luz, que entonces se convertirá en una influencia, una fuerza espiritual, por la que los otros serán secretamente transformados».

En el entretanto, su consejo es, «ayuna en tu corazón», mantén tu mente abierta y, por lo demás, no trates de ser un héroe.

4.2. Algunas lecciones por aprender

Entiendo que este cuento, antiguo y quizá un poco irónico, tiene poco que ver con las apelaciones al progreso indefinido de la humanidad al estilo moderno. No encaja con el evangelio de la modernidad aplicado a los individuos, de la autorrealización y la autoexpresión, ni con el que se aplica a naciones enteras y las incita a hacer lo necesario para estar entre las más avanzadas del planeta y acercarse a la cima del mundo. Sí,

lo entiendo. Pero, con todo, creo que se pueden aprender algunas lecciones de este cuento, de algún interés.

La primera lección es que estamos ya comprometidos con un orden moral, y con los ideales de una buena vida, un buen ser humano y una buena sociedad, seamos o no plenamente conscientes de ello; y que la clave de esa buena vida se puede resumir en alguna variante del *motto* de «sabiduría y amistad».

En el cuento, nadie le dice a Yen Hui que, una vez que, como fiel discípulo de su maestro, se compromete con poner orden en el mundo, por lo pronto en los dominios del Príncipe de Wei, deje de hacerlo simplemente porque la tarea sea muy difícil. El compromiso se mantiene porque define a Yen Hui; como nos definiría a todos, en tanto que seres humanos. La idea subyacente aquí es similar a la del argumento básico de Platón: debemos considerar nuestro movimiento hacia la idea del Bien (o hacia «el suelo o fundamento divino de la existencia», en los términos de Voegelin, 2000) como una parte crucial y definitiva del bagaje de nuestra condición. Está con nosotros desde el arranque; y *no* como algo que se puede añadir o quitar a voluntad una vez que se haya hecho una exploración del terreno y se hayan puesto nombres a las cosas y los hechos, y añadido la etiqueta de unos valores (que se pudieran, igualmente, poner o quitar).

El supuesto implícito del consejo del maestro es que es bueno «saber», y es bueno «ayudar a la gente; en otras palabras, que la sabiduría y la amistad son el bien al que tiende, sabiéndolo o ignorándolo. Lo que, por cierto, nos recuerda enseñanzas parecidas de nuestra tradición occidental, que nos han llegado en un lenguaje religioso o filosófico, también desde tiempos antiguos.

La segunda lección concierne la idea de límites. Implícita en la prescripción de Confucio/Zhiang Zu de hacer poco y esperar (hasta cierto punto), está la idea de que el mundo es una mezcla de orden y desorden de la que sabemos poco,

lo que ya es una razón para no hacer demasiadas cosas. Primero, porque el mundo debe tener algún orden para que pueda existir; y de hecho, existe. Segundo, porque debe tener algún grado de orden si queremos introducir en él un grado de orden mayor. Puesto que, no siendo dioses omnipotentes, nuestra capacidad para crear orden del caos total es nula, y necesitamos un rudimento de orden previo sobre el que podamos construir.

Al considerar la mezcla de orden y desorden de SC en MA cabe concluir que debemos repararlas o reformarlas pero que no conviene destruir las dosis significativas de orden que hay en el funcionamiento de los mercados y la democracia liberal, por dos razones.

La primera es que la experiencia muestra que es probable que otras alternativas institucionales sean peores; porque atribuyen el poder último a grandes líderes, agencias centrales o asambleas populares sobre el supuesto de que unos y otros tienen los conocimientos y la virtud precisas para su tarea. Ahora bien, este supuesto es falso. Los humanos son todos limitados en sus conocimientos y su virtud; son falibles. Mejor, no confiar demasiado poder en ninguno de ellos, o grupos de ellos. Aunque simplemente por el hecho de diseminar el poder tampoco deberíamos esperar maravillas, la experiencia muestra que, con ello, aumentamos la probabilidad de que los humanos aprendan de sus errores o se corrijan unos a otros, y encuentren recursos para resistir la tiranía de los demás y para no caer en la tentación de convertirse en tiranos ellos mismos.

Además, y ésta es la segunda razón, la democracia liberal y los mercados apelan a una suerte de orden de un tipo superior basado en la libertad humana; de lo que se sigue que los humanos deberían tener la oportunidad no de imponer a los demás su versión de lo que es una sociedad buena, pero sí de proponérsela, y en cierto modo de ensayarla. En otras palabras, Zhiang Zu y Yen Hui deberían tener la oportunidad de intentar la difusión de su «ayuno del corazón».

La tercera lección se refiere al tema de la virtud, lo que se relaciona con el tema anterior. Porque si estamos ante una mezcla de orden y desorden, se precisa cierta capacidad en el sujeto para discernir entre uno y otro. Y si éste tiene un profundo desorden interno, ¿cómo podrá discernir el orden fuera de él? Necesita la actitud moral y emocional que le permita comprender, y aquí es donde viene la llamada al «ayuno del corazón».

Y la cuarta lección concierne al tema de la comunidad, que subyace el cruce de sentimientos, entendimientos y compromisos morales entre Zhiang Zu y Yen Hui, maestro y discípulo, y constituye el núcleo moral y emocional que da su impulso a esta narración.

La importancia de las comunidades basadas en afinidades morales es crucial. Pensemos, por ejemplo, en que la democracia liberal asegura puntos de acceso y una voz a la mayoría de la gente para que aporte su contribución (conocimientos, energía, compromiso) al proceso político, y para que haga responsables a los políticos, y les exija que aclaren, expliquen y justifiquen sus políticas; *a condición* de que el espacio público funcione correctamente y haya una masa crítica de políticos y ciudadanos virtuosos, con la disposición y capacidad cívicas correspondientes.

Pero la clave para que esta condición se cumpla estriba, en buena medida, en el papel de comunidades y asociaciones; porque éstas son los lugares principales donde recibe su contenido la voz que se proyecta en el espacio público, y donde se forma el carácter de quienes proyectan esa voz.

De hecho, esa voz sólo es *creíble* en la medida en la que no se limita a expresar un argumento sino que se presenta como expresión de una forma de vida, y, como tal, está anclada en experiencias compartidas en redes familiares y sociales, en comunidades locales, asociaciones voluntarias o «comunidades de elección» (Friedman, M. 1989).

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (2005 [384 aC-322 aC]): *La Política*. Traducción de Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández. Madrid, Istmo.
- DAMASIO, A. (2000): *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*. Londres, Vintage.
- FRIEDMAN, J. (2009): «A crisis of politics, not economics: complexity, ignorance, and policy failure»; en *Critical Review* (21, 2-3); pp. 127-183.
- FRIEDMAN, M. (1989): «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community»; en *Ethics* (99, 2); pp. 275-290.
- GELLNER, E. (1994): *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. Nueva York, Allen Lane.
- LANGFORD, P. (1989): *A Polite and Commercial People: England 1727-1783*. Oxford, Oxford University Press.
- MERTON, T. (2004): *The Way of Chuang Tzu*. Boston, Shambhala.
- MILBANK, J. (2005): «The Invocation of Clio: A response»; en *Journal of Religious Ethics* (33, 1); pp. 3-44.
- PÉREZ-DÍAZ, V. (2008): *El malestar de la democracia*. Barcelona, Crítica.
- PORTER, R. (1990): *English Society in the 18th Century*. Londres, Penguin Books.
- VOEGELIN, E. (2000): *The collected works of Eric Voegelin*. Vol. V: «Modernity without restraint». Columbia, University of Missouri Press.