

INTRODUCCIÓN

Este libro es la respuesta a la pregunta incómoda de un alumno atrevido. En una de esas frases que solo la temprana ingenuidad permite, el discente universitario me interrogó sobre el porqué de mi compromiso público y de una supuesta ideología que, si profeso realmente (no lo sé), no es para mí más que una envoltura teórica e identificativa con las ideas, valiosas, que sí puede llegar a contener. En aquel momento no supe qué responder y me refugié en un libro de Bobbio que siempre me acompaña y que, tras algún segundo de duda, le ofrecí en préstamo más como medio de escape que otra cosa. No es raro que uno se quede callado ante tal pregunta, porque... ¿qué es lo que realmente nos impulsa a luchar por el bien común o a defender lo que consideramos correcto en medio de esta sociedad atomizada? La igualdad, la fraternidad, la justicia o la libertad son palabras bellas a las que uno puede recurrir, pero que no tienen en sí la fuerza performativa que querrían algunos concursantes de afamados concursos de estética cuando son interpelados ante las cámaras. Todas esas palabras son huera si no tienen detrás un sustrato común del que partan y que nutra la acción, política, que conllevan. Y ese es el fondo que no supe ver ante la intrépida pregunta y que hoy, estimado alumno y lector, espero mostrarte con esta obra.

Un libro que parte de la humildad misma de su planteamiento ante la desmesura de lo que pretende responder. «¡Se han dicho ya, y de forma tan distinta, tantas cosas!», exclamaba amargamente Píndaro (*Nemeas*, v. 20) en una queja que no quisiera que volviera a resonar al final de estas páginas. Lo que va a encontrar el lector es la reconstrucción de un edificio vetusto con materiales viejos, muy viejos, tan viejos que, para muchos hoy ya están caducos.

En estos tiempos de incredulidad creo que el viejo humanismo puede ser aquella respuesta, la que dé sentido a nuestra acción política para guiarla por los caminos, a veces nada fáciles, del ideal siempre

inacabado de la democracia. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, «hombre soy, y nada de lo humano me es extraño», he aquí la primera piedra de una contestación que quiere ser integral y que ya Terencio, en el siglo II antes de nuestra era, había formulado con ese latín limpio que aparecerá en más de una ocasión en esta obra como homenaje al legado de quienes nos precedieron. Para la construcción de nuestro edificio hemos buscado en ese legado piedras preciosas, a veces olvidadas o enterradas en el polvo del desprecio, pero que colocadas en una nueva planta nos ofrecerán su renovado lustre. Seremos así como un zahorí que, al decir de Maritain, «busca el ruido de las fuentes ocultas y de las germinaciones invisibles»¹ e intenta encontrar en la historia de los hechos, en los hechos de la Historia, las raíces de una respuesta articulada y coherente. El buscador de perlas del pasado, que rescatara Walter Benjamin de San Mateo, cuando el evangelista nos habla de «tesoros escondidos» y de «perlas de gran precio» (Mt. 13, 44-46). Nuestra peculiar pesquisa no se hará, empero, sin ningún tipo de brújula, puesto que podemos encontrar en el viejo humanismo un Virgilio particular y un manantial inagotable de recursos y saberes. Ese viejo humanismo que, siguiendo a García Gibert, se alza como un «un caudal de saber y autoconocimiento que dignifica al ser humano en su propia condición y le permite gestionar de la mejor manera sus problemas y aspiraciones intemporales».² Sócrates, Platón, Isócrates, Aristóteles, Cicerón, Virgilio, Horacio, Séneca, Quintiliano, San Jerónimo, San Agustín, Santo Tomás, Dante, Petrarca, Brunni, Guicciardini, Della Mirandola, Erasmo, Vives, Gracián, Cervantes, Vico, Montaigne, Kant, Arendt, Weil, Maritain, Nussbaum, Ordine o Byung-Chul Han serán algunos de los autores que encuadraremos en esa gran tradición que ha creído en la potencialidad del individuo como persona, en su libertad como expresión de una dignidad universal, y en la posibilidad de su perfección gradual a través del cultivo retórico de sus riquezas espirituales y culturales. Riquezas que no

1. J. Maritain, *Humanismo integral*, Biblioteca palabra, Madrid, 2001, p. 9.

2. J. García Gibert, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp. 12-13.

pueden ser circunscritas a los estrechos márgenes de las teorizaciones académicas y pretendidamente asépticas, y que, por ello, intentaremos mostrar en esta obra también mediante el recurso a la metáfora (tan humanista, por otro lado) y a cierto lirismo del que ya advertimos. El sesgo literario del mejor humanismo, menos preocupado por la elaboración de sistemas científicos cerrados que por la búsqueda retórica de la verosimilitud, se notará conscientemente en estas páginas aunque, huelga decirlo, no tenga ni busque la frescura de sus fuentes originales. A pesar de tal evidencia recurriremos al final al artificio humanista y literario del *somnium*, de ese «sueño» imposible en el que personajes de distintas épocas se encuentran en un espacio imaginario para dialogar, como en la vieja Atenas de Platón, sobre las ideas que creen verosímiles o verdaderas. Con ello queremos también dejar constancia de la necesidad de alejar toda obra con pretensión humanista, y esta lo quiere ser, de ese lenguaje frío y científicista, sin alma, con el que los académicos de una Universidad cada vez más vacía quieren en ocasiones esconder la sencillez de unos postulados que no precisan de mayor artificio.

Recogiendo el testigo de lo sencillo, que no debe estar reñido en ningún caso con el valor de lo estético, el libro responde a una estructura simple y hasta intuitiva. En el capítulo I se desplegarán las tres grandes características del humanismo y sus crisis actuales, que serán a su vez desarrolladas en los siguientes tres apartados desde el prisma renovador de la democracia y del difícil presente en el que vivimos. Así, el capítulo II aborda la dignidad como primera característica del humanismo, que al tiempo es su misma base, reformulando su vieja concepción a través del personalismo tomista y añadiéndole la adjetivación de *integral* para completar su amplitud y rearmarla frente a los nuevos retos, sobre todo tecnológicos, que hoy se le presentan. En el capítulo III, por su parte, se analizará la segunda característica en tanto afán de perfección humana y cultivo de la virtud pública, a la que encuadraremos en la rica tradición del humanismo meridional y mediterráneo para el que la retórica ocupa el lugar primordial de la preocupación por la virtud, su perfeccionamiento político y la búsqueda, en la *polis*, del bien común. Por último, en el capítulo IV, se

intentará articular en un modelo realizable el tercer ideal humanista, el del principio de unidad en la diversidad del género humano, con el objetivo de perseguir una cosmópolis mundial como comunidad jurídica internacional que sea, a su vez, compatible con un patriotismo democrático como mejor expresión del compromiso con nuestras esferas políticas de copertenencia.

CAPÍTULO I.

LAS TRES CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DEL HUMANISMO

1. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA Y SU CENTRALIDAD

La *dignitas hominis* es la roca primigenia sobre la que se asienta todo el edificio de los derechos fundamentales y una concepción integral de la misma es consustancial a la democracia humanista que aquí planteamos. En torno a ella y su origen se han vertido caudalosos ríos de tinta desde la academia y la mejor filosofía política, pero es en la gran tradición del humanismo donde podemos encontrar su más firme defensa y fundamentación, pues la centralidad del ser humano, humanamente digno, constituye la clave de bóveda de todo su histórico y ya añejo edificio.

Sin embargo, y aunque el humanismo tiene sus raíces en las aportaciones de los antiguos, en esta primera característica del mismo es donde las contribuciones de estos presentan las mayores carencias y donde se hace indispensable el concurso del cristianismo y de la síntesis renovadora del Renacimiento. Guido Fassò, al mismo tiempo que considera a Cicerón el primer filósofo humanista del Derecho, denuncia la inexistencia para los antiguos del concepto de persona vinculado a una mínima concepción de dignidad.³ La isegoría griega no era para todos, sino para un núcleo muy cerrado y minoritario de ciudadanos en los que sí debía imperar aquella como exigencia ética de respeto mutuo y de escucha. La *dignitas*, en cambio, está siempre asociada a un universal que no entiende de discriminaciones en el seno de la *civitas*, puesto que es connatural a todo ser humano y

3. G. Fassò, *Historia de la filosofía del Derecho*, Pirámide, Madrid, 1982, pp. 94-95.

base desde la que se desprende el potencial transformador de este. La esclavitud que pervivió en Grecia y Roma impedía su realización teórica ya que, a pesar de algunos tímidos acercamientos desde el cosmopolitismo estoico, siempre pesó la concepción aristotélica de su naturalidad (*fisei douloi*, esclavos por naturaleza). Los esclavos no lo eran por pura convención (*nomos*), sino también porque la Naturaleza en sí preveía hombres para mandar y hombres para ser sujetos pasivos de obediencia.⁴

Frente a la tesis ya rebatida de Villey y Bastit, los derechos subjetivos dimanantes y nutrientes de la dignidad no surgieron con Ockham y su nominalismo medieval, sino que se debieron a un proceso gradual, complejo y lento de teorización en torno a la naturaleza humana y sus supuestas leyes rectoras.⁵ En ese proceso, y en la historia misma de la concepción humanista de la dignidad, la doctrina española del Renacimiento juega un papel esencial y a veces poco reconocido, al menos por nuestros compañeros europeos. Maestros como Antonio Pérez Luño o Ignacio María de Lojendio⁶ han puesto en valor las aportaciones de la Escuela de Salamanca y de autores como Vitoria, Suárez, Mariana, De las Casas⁷ o Molina en la configuración seminal de un concepto mínimo de *dignitas*. Este va naciendo ya en la plena Edad Media y en las obras de los grandes escolásticos parejo al debate nominalista, en efecto, pero cuando de verdad cobra forma es con la irrupción renacentista y con la sugestiva amalgama que se da en los países de la Contrarreforma. El Renacimiento es la antropologización del saber y de sus múltiples destinos, y cuando surge

4. M. A. García Mercado, «El problema de la esclavitud en Aristóteles», *Pensamiento*, vol. 64, 2008, pp. 151-165.

5. C. Casanova Guerra, «Guillermo de Ockham y el origen de la concepción nominalista de los derechos subjetivos», *Caurensia: revista anual de ciencias eclesológicas*, n° 11, 2016, pp. 113-119.

6. I. María de Lojendio, *Las fuentes intelectuales de las declaraciones de derechos*, Athenaica, Sevilla, 2017.

7. M. Beuchot, «El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas», *Revista portuguesa de filosofía*, vol. 52, 1996, pp. 87-95; *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994.

y se despliega en los nacientes Estados modernos que acogen como bandera la defensa del catolicismo, provoca un choque de placas teóricas que converge en figuras como las antedichas.⁸ Las tendencias inmanentistas del Renacimiento, que pretendían dotar de una autonomía y centralidad al ser humano, se entrelazan en los monasterios e iglesias de la Europa católica con la necesidad de reafirmar la primacía trascendente de Dios y el carácter sagrado del hombre. Carácter sagrado que a primera vista, sí, refuerza el giro antropocentrista, pero que está estrechamente conectado a un vínculo que se entiende inalterable entre Dios y la persona. Una tensión que se reproduce en paralelo, como apunta Russell, entre la nueva centralidad del ser humano y la conciencia renacentista de la amplitud del Universo y la insignificancia de nuestra presencia física en él.⁹

La humanización de Dios y la divinización de la persona es un proceso que puede apreciarse en cualquiera de nuestras grandes pinacotecas si están ordenadas cronológicamente. Las representaciones medievales del Dios cristiano son al inicio mayestáticas, serias, autoritarias. Es Dios Padre omnipotente sentado en un trono, imperturbable, mientras dicta el destino y la justicia a los hombres. Conforme avanza la Edad Media y nos adentramos en el primer Renacimiento, Dios Hijo, Cristo, va cobrando cada vez más protagonismo mientras la representación misma se suaviza. Ya no posee la estabilidad bizantina de los límites, ya no es autoritario. Poco a poco se humaniza, tal y como lo hizo el propio Dios en Cristo.¹⁰ La figura de la Virgen, asimismo, está más presente, y no como madre

8. Para el pensamiento humanista del Renacimiento, P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

9. B. Russell, *Historia do pensamento occidental*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2016, p. 275.

10. Respecto a las problemáticas teológicas y teóricas que se derivan de este doble proceso, J. M. Castillo, *La humanidad de Jesús*, Editorial Trotta, Madrid, 2016, especialmente pp. 61-89. El autor de la obra que tiene el lector entre manos ha sido muy influido, en toda su concepción teórica, por las contribuciones de este pensador español, en especial las referidas a la «teología de la inmanencia» y a la necesidad de articular la fe en la ética de la misericordia.

de Dios, sino como madre de todos, o madre universal. Cuando llegamos al Renacimiento pleno nos encontramos la dulzura de quienes son representados como si fueran humanos ideales, no Dios. El primer Barroco recoge esta naturalidad y la Sagrada Familia, como la de Murillo, ya es solo una familia normal de Sevilla, con las asperezas de la vida en sus manos y con el encanto de la intimidad del hogar. Dios se ha humanizado por completo, el ser humano se ha divinizado hasta el final. Como dice Javier Roiz: «la antropología cristiana promueve la elevación de cualquier *homo* a la misma dignidad trascendente del Cristo, su igual y líder salvador, e instaura por tanto la deificación del hombre».¹¹ No es de extrañar, por su parte, que García Gibert encuentre en Píndaro el antecedente más remoto de la fundamentación de la dignidad humana, pues fue el griego uno de los primeros en reflejar poéticamente esta en su relación, en tanto reflejo, con la divinidad.¹² Y Maritain, centrándose en los primeros tiempos de la modernidad humanista, afirma: «La convicción del valor de este ser humano que es imagen viva de Dios, el sentido de la abundancia del ser, la alegría del conocimiento del mundo y de la libertad, el impulso hacia los descubrimientos científicos, el entusiasmo creador y la dirección por la belleza de las formas sensibles en la época del Renacimiento, proceden inextricablemente de fuentes naturales y cristianas».¹³

Pues bien, de aquel choque de tendencias (inmanentismo/trascendentalismo) se deduce la dignidad humana como mejor fórmula para ilustrar que el ser creado lo ha sido a «imagen y semejanza de Dios» (Génesis, I, 26). La trascendencia de su inmanencia, la especial naturaleza que reviste, hace del hombre una criatura única dotada de voluntad y de libertad, de una libertad que el Dios católico permite y ampara como arbitrio autónomo que ha de convivir con la Gracia, pero sin que esta anule a la primera (Luis de Molina). Esa

11. J. Roiz, «Leo Strauss: ¿un pensador perverso?», *Revista de Estudios Políticos*, nº 110, 2000, p. 46.

12. J. García Gibert, *Sobre el viejo humanismo*, op. cit., pp. 26-27.

13. J. Maritain, *Humanismo integral*, op. cit., p. 52.

tensión se une a la pervivencia de la última escolástica española y sus debates medievales, como los del nominalismo, lo que se ilustra a la perfección en Vitoria, que había estudiado en París bajo la batuta de Joannes Mair, seguidor de Gerson y Ockham. El filósofo español, al centrarse en el concepto de *dignitas*, lo terminaría asociando a la posibilidad de recibir daño e injuria, estableciendo con ello un criterio universalista sin distinción de etnias o procedencias culturales.

Por su parte, Suárez, bebiendo de una «visión completa e integral del ser humano»,¹⁴ elabora una distinción sumamente interesante para el objeto mismo de este libro y que es relativamente desconocida en la actualidad. Uno de los problemas básicos de todo el pensamiento medieval había consistido en intentar dilucidar cómo podían compaginarse las leyes y categorías universales, *per se* inmutables, con el permanente cambio que se producía en sus concreciones reales y mundanas. El jesuita granadino, al centrar sus preocupaciones en la naturaleza humana y al converger en él y en su tiempo la tensión inmanencia/trascendencia apuntada, intentará salvar la contradicción mediante la defensa de la univocidad de la ley natural y la formulación de una teoría que se desprende del principio tomista de analogía, que utilizaremos en más de una ocasión en este estudio para entender la noción humanista de unidad. Así, frente a la univocidad (permanencia igual de lo inmutable) y la equivocidad (primacía de lo cambiante y de las diferencias), el principio de Santo Tomás reconoce la unidad única y última de todas las relaciones, pero al mismo tiempo la diversidad subordinada de estas y su adaptación, y concreción, a las realidades y necesidades de sus sujetos y destinatarios. Las diferencias son relevantes, como lo son las diversas identidades y aspiraciones particulares, pero no pueden considerarse nunca aisladamente ni se les puede dotar de una entidad tal que desvirtúe el fondo del que proceden y en el que se reflejan. Sobre este principio Mauricio Beau-

14. A. C. Wolkmer (Coord.), *Fundamentos do Humanismo Jurídico no Ocidente*, Fundação José Arthur Boiteux, Editora Manole, Florianópolis, 2005, p. 69. Un análisis de la aportación de Suárez en pp. 68-83.

chot, por ejemplo, ha elaborado su famosa construcción de la hermenéutica analógica, de gran predicamento en el pensamiento crítico latinoamericano.¹⁵

Siguiendo este principio, Suárez dirá que solo hay una naturaleza humana, inmutable, y está presente en el fondo de todos los seres humanos por serlo y por ser hijos de Dios, aun cuando ni siquiera conozcan su Verdad revelada. Sin embargo, las formulaciones de la ley natural inmutable serán tan abiertas que permitirán en todo momento que de ellas se desprendan principios, valores y reglas de actuación concretos que sí están sometidos al cambio y que responden a las circunstancias y demandas históricas del momento. De una regla de la ley natural, como la que implica hacer el bien y no el mal, se pueden derivar conductas concretas pero variables que se acojan a la amplitud de aquella y que, estando en todo caso reflejadas en la misma, puedan ir adaptándose a una realidad que no cesa de cambiar. La labor de concreción de este segundo bloque de principios, subordinado a la ley natural inmutable o directamente incrustado en ella, es la que en gran medida deben asumir los gobernantes y legisladores con su derecho positivo, creando así el derecho humano no natural pero sometido a la invariabilidad del natural en una posición de clara jerarquía.¹⁶ Esta subordinación analógica es la que, precisamente, llevará al padre Mariana a elaborar su teoría del tiranicidio, recogiendo el testigo secularizador de Marsilio de Padua y de su temprana división legitimadora entre pueblo y *rex*. Ley natural inmutable, pues, que ha de ser respetada por las concreciones cambiantes de su propia amplitud. Los seres humanos participan así de una suma armonía, de un todo coherente y unitario y del que nutren su dignidad intrínseca, pero ese principio de unidad primera permite el pluralismo y el cam-

15. M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 2005; *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004. Una explicación externa de la misma en G. Saavedra Ramírez, «La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot», *Revista de Filosofía*, vol. 35, n° 2, 2000, pp. 23-40.

16. A. C. Wolkmer (Coord), op. cit., pp. 74-77.

bio. Estamos ante la «unidad en la diversidad» propia del humanismo, como veremos posteriormente, que ahora se proyecta sobre la idea misma de dignidad.

El giro antropocentrista del Renacimiento, anunciado ya en el pensamiento tardomedieval, es consustancial al humanismo que florece en su tiempo, puesto que ambos ponen a la persona en el centro de la acción, del pensamiento y de la vida. No es casualidad que donde el humanismo renacentista tiene más fuerza sea en los países del sur de Europa y católicos, pues es en ellos donde la necesidad de articular la nueva tensión entre el trascendentalismo de una religión que aún no se abandona, y el inmanentismo que ahora se abraza, ha de ser canalizado en una nueva concepción de lo político y de la naturaleza humana que se cree subyacente al mismo. La *Oratio de hominis dignitate* (1486), del gran humanista italiano Pico della Mirandola, es en este sentido el cénit de la concepción católico-renacentista de la dignidad, siendo su influencia constante y decisiva para la posteridad de la gran tradición humanista, especialmente en sus manifestaciones hispanas.¹⁷ En la *Oratio*, escrita como cierre de una *disputatio* que finalmente no tuvo lugar por el rechazo papal, Pico considera la dignidad como un valor consustancial a la misma existencia humana y fundamentada en el libre albedrío, que es la característica unívoca que define al ser humano, a todos sus miembros sin distinción. Entre la animalidad del resto de seres vivos y la divinidad neoplatónica de la perfección se encuentra el hombre como justo medio aristotélico, que puede tender, en ese libre uso de sus capacidades que le proporciona su arbitrio, a aquella perfección ideal en un camino de formación y virtud (el «novelista de sí mismo», que decía Ortega). La clave es la utilización para tal fin de la palabra como expresión de su libertad, del *logos* en tanto instrumento de elevación espiritual progresiva. El ser humano no nace ni bueno ni malo, sino que se hace una cosa u otra dependiendo de su libre voluntad y de cómo esta se plasma retóricamente, mediante la palabra, en un proyecto de vida

17. F. Rico, *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en la cultura española*, Destino, Barcelona, 2005, p. 97 y ss.

que ha de ser necesariamente social. La palabra no tiene valor si no se confronta, si no se pronuncia delante del otro en el contexto de una comunidad que posibilita su ejercicio y su destino, voluntario, de virtud. La alteridad la dota de sentido y perfila sus límites y barreras en su diferencia, erigiéndose de este modo en un contrapeso necesario para la unidad y universalidad de la *dignitas*, que solo puede proyectarse plenamente en el conflicto de su carácter complejo. Como dice Gregorio Luri, «el ser que es capaz de comprender el significado de los pronombres personales es la persona»,¹⁸ y tales pronombres se pronuncian en el ejercicio retórico de la palabra y la comunicación con el otro en el seno de la comunidad. Como se ve, Pico parte tanto del comunitarismo y el finalismo aristotélico como del espiritualismo neoplatónico heredado de San Agustín para elaborar así una idea universal de dignidad humana desprendida del trascendentalismo, inmanente pero no materialista, autónoma pero no individualista, secular pero no atea. Este carácter dinámico de la concepción¹⁹, esta convergencia de tradiciones y de herencias antiguas, son ilustrativas del Renacimiento, de ese periodo único de nuestro pasado que permitió eclosionar el pleno humanismo y sus más prístinas expresiones.

El nuevo universalismo de la *dignitas hominis*, cultivado de distinto modo e intensidad en el resto del pensamiento occidental pero partiendo siempre de ese sustrato humanista asentado por Pico, será el que dé sustento a las primeras declaraciones de derechos y, por ende, a los primeros experimentos constitucionales que las sucedieron.²⁰ Las teorías religiosas vistas, con su fondo puramente teológico, contenían un potencial secular que los autores de la Ilustración, sobre todo a través de la vía de Pufendorf y Grocio, sabrán aprovechar. Locke, Diderot, Condorcet... el espíritu mismo de la Revolución francesa, se nutrirán del manantial inagotable de una concepción universalista de la dignidad humana, que ahora se convierte en el centro del

18. G. Luri, *La imaginación conservadora: una defensa apasionada de las ideas que han hecho del mundo un lugar mejor*, Ariel, Barcelona, 2019, p. 121.

19. A. Heller, *El hombre del renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, p. 456.

20. I. María de Lojendio, op. cit.

que parte y al que intenta tender la acción política. Recordemos que la Declaración de Independencia de los Estados Unidos sigue ligando estrechamente los derechos naturales de la persona con «el Creador», o que la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano fue presentada en su impresión siendo sostenida por ángeles. Al decir del gran Lope de Vega:

Este vínculo noble de las cosas
celestes y terrestres, tan fecundo
que encierra en sí, como pequeño mundo,
tantas naturalezas prodigiosas...

2. LA ASPIRACIÓN A LA PERFECCIÓN Y EL CULTIVO DE LA VIRTUD PÚBLICA EN LIBERTAD

En la enciclopédica obra de Ernst Bloch, *El principio esperanza*, el autor alemán nos recuerda con su peculiar estilo que el ser humano adolece de una eterna búsqueda por la satisfacción espiritual, lo que conlleva en él una tensión permanente entre sus deseos de conservación y estabilidad, y los de su propia perfectibilidad y desarrollo. Sé que para muchos lectores «espiritual» tendrá una connotación excesivamente religiosa, pero no es mi pretensión aquí quitársela ni destacársela. Al utilizar este adjetivo me refiero al conjunto de posibilidades no utilitarias que despliega el entendimiento en su relación compleja con la realidad que lo circunda y que funda su propia sociabilidad. La persona, al ser inacabada, presenta una tendencia hacia el otro, para el otro, que le lleva a «soñar despierta» y a fraguar con el prójimo utopías que den rienda suelta, en tanto instrumentos de trabajo y marcos de referencia para la acción, a esa pretensión ínsita de perfección y mejora en el campo de las relaciones complejas con los demás.²¹ Y lo hace además usando la palabra, el resultado plástico de su libre albedrío, como argüía Pico en su

21. E. Bloch, *El principio esperanza*, Trotta, 3 vols., Madrid, 2007.

famosa *Oratio* al vincularla con la propia *humanitas* y sus deseos de enriquecimiento espiritual.

El humanismo es consciente de esa necesidad inherente de la persona, pero en vez de colmarla con lo material, con el reino de las cosas, intenta reconducirla por la vía de la cultura en su sentido normativo. El cultivo de las perfecciones humanas está estrechamente ligado, así, con el cultivo mismo de lo creado por lo humano, de la herencia cultural de la que somos portadores y siempre penúltimos testigos. El conocimiento de la historia, de la literatura, del arte o de la filosofía, se erige de este modo en la mejor arma del humanismo para que su objeto de preocupación, el ser humano en sí, sea capaz de encontrar e identificar la unidad de su dignidad. La *paideia* griega o la *humanitas* romana de raíz ciceroniana están en la base de esta concepción unitaria, pues aquí sí el peso de los antiguos es decisivo, aun antes de la simbiosis cristiana que se produjo sobre sus contribuciones. Cicerón la vinculaba aún a la *romanitas*, porque pensaba que solo en el seno de lo romano podía darse esa tendencia a la perfectibilidad desde la cultura. El sentido de la dignidad personal del otro, de su peculiaridad como ser diferenciado, convivía para Cicerón con la conciencia de su copertenencia en la comunión más amplia de lo romano, quedando excluidos quienes no tuvieran esa condición. La vinculación de la necesidad de perfeccionamiento espiritual con la comunidad en el sentido aristotélico era evidente: conociendo la historia común y el relato de los grandes héroes que habían forjado con su ejemplo y valentía la República romana, era como para Cicerón podía alcanzarse la virtud (*eruditio et institutio in bonas artes*).²² La visión humanista que es posible mantener en torno al patriotismo rezuma aquí, de un patriotismo firmemente atado a la defensa de la comunidad en tanto solo en esta, y a través de la cultura y la palabra, el ser humano puede conseguir mayores cotas de perfección *en libertad*. Hasta hace no mucho los escolares británicos tenían que aprenderse el célebre poema de Macaulay sobre la virtud de los antiguos y el valiente Horacio que defendió el legado de sus padres:

22. R. H. Barrow, *Los romanos*, FCE, México, 2014, pp. 14-15.