

ETHICS, ECONOMICS AND COMMON GOODS

N° 18 (2), JULY - DECEMBER 2021.



Ethics, Economics and Common Goods, n. 18, Jul-Dec 2021, is a peer-reviewed, open access, scientific research journal, edited and published in electronic format, semi-annually. Website: ethics-and-economics.com. E-mail: alejandro.gutierrez@uteq.edu.mx. Reservation of rights to the exclusive use of the name: in process. ISSN: in process. Responsible editor: Manuel Alejandro Gutiérrez González. Co-editor: Miguel Cruz Vásquez. Date of last modification: 26-02-2022. The concept of the published article is the responsibility of each autor and does not necessarily represent the position of the editor of the publication.

ISSN: in process

ETHICS, ECONOMICS AND COMMON GOODS

N° 18 (2), JULY - DECEMBER 2021.

July - December 2021



GENERAL INFORMATION

Ethics, Economics and Common Goods Journal aims to be a space for debate and discussion on issues of social and economic ethics. Topics and issues range from theory to practical ethical questions affecting our contemporary societies. The journal is especially, but not exclusively, concerned with the relationship between ethics, economics and the different aspects of the common good perspective in social ethics.

Social and economic ethics is a rapidly changing field. The systems of thought and ideologies inherited from the 20th century seem to be exhausted and prove incapable of responding to the challenges posed by, among others, artificial intelligence, the transformation of labor and capital, the financialization of the economy, the stagnation of middle-class wages, and the growing ideological polarization of our societies.

The journal Ethics, Economics and the Common Goods promotes contributions to scientific debates that combine high academic rigor with originality of thought. In the face of the return of ideologies and the rise of moral neopharisaisms in the Anglo-Saxon world, the journal aims to be a space for rational, free, serious and open dialogue. All articles in the journal undergo a process of double anonymous peer review. In addition, it guarantees authors a rapid review of the articles submitted to it. It is an electronic journal that publishes its articles under a creative commons license and is therefore open access.

NATURE OF CONTRIBUTIONS

Research articles, research reports, essays and responses are double-blind refereed. To be published, articles, reports, essays must obtain favorable opinions. Responses, however, may be accepted with a single positive opinion and rejected with a single negative opinion. The journal is biannual and publishes two issues per year, in June and December. At least one of these two issues is thematic. The journal is pleased to publish articles in French, English and Spanish.

Further details regarding this paragraph are given in the Editorial Notes.

ESSENTIAL IDENTIFICATION

Title: Ethics, Economics and Common Goods
Frequency: Semi-annual
Dissemination: International
ISSN online: in process
Place of edition: Mexico
Year founded: 2003



DIRECTORY

Editor in charge
Manuel Alejandro Gutiérrez González

Associate Editor
Miguel Cruz Vásquez

Design
Cecilia Urrea Flores

EDITORIAL BOARD

María Teresa Herrera. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla*. México

Jérôme Ballet. *Université de Bordeaux*. Francia

Kevin Lompo. *Université d'Ouagadougou*. Burkina Faso

Mathias Nebel. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla*. México

Patrizio Piraino. *University of Notre Dame*. United States of America

Shashi Motilal. *University of Dehli*. India

SCIENTIFIC BOARD

Alain Anquetil. *ESSCA*. France

Alejandra Boni. *Universitat Politècnica de València*. España

Andrew Crabtree. *Copenhagen Business School*. Denmark

Byaruhanga Rukooko Archangel. *Makerere University*. Uganda

Clemens Sedmak. *University of Notre Dame*. United States of America

David Robichaud. *Université d'Ottawa*. Canada

Des Gasper. *International Institute of Social Studies*. Netherlands



Flavio Commin. *IQS School of Management*. España
François- Régis Mahieu. *Fonds pour la recherche en éthique économique*. France
Javier María Iguíñiz Echevarría. *Universidad Pontificia de Lima*. Perú
Jay Drydyk. *Carleton Univeristy*. Canada
Jean Marcel Koffi. *Université de Bouaké*. Côte d'Ivoire
Jean-Luc Dubois. *Institute de recherche sur le Développement*. France
Jérôme Ballet. *Université de Bordeaux*. France
John Francis Díaz. *Chung Yuan Christian University*. Taiwan
Mahefasoa Randrianalijaona. *Université d'Antananarivo*. Madagascar
Marianne Camerer. *University of Capetown*. South Africa
Mario Biggeri. *Università di Firenze*. Italia
Mario Maggioni. *Università Cattolica di Milano*. Italia
Mario Solis. *Universidad de Costa Rica*. Costa Rica
Michel Dion. *Université de Sherbrooke*. Canada
Mladjo Ivanovic. *Northern Michigan University*. United States of America
Motilal Shashi. *University of Dehli*. India
Óscar Garza Vázquez. *Universidad de las Américas Puebla*. México
Óscar Ibáñez. *Universidad Autónoma de Ciudad Juárez*. México
Patrick Riordan. *University of Oxford*. United Kingdom
Pawel Dembinski. *Université de Fribourg*. Switzerland
Rebecca Gutwald. *Ludwig-Maximilians Universität*. Deutschland
Sandra Regina Martini. *Universidade Ritter*. Brasil
Simona Berreta. *Università Cattolica di Milano*. Italia
Stacy Kosko. *University of Maryland*. United States of America
Steve Viner. *Middlebury College*. United States of America
Luigino Bruni. *Università Lumen y Sophia*. Italia
Pedro Flores Crespo. *Universidad Autónoma de Querétaro*. México
Mathias Nebel. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla*. México
Felipe Adrián Vásquez Gálvez. *Universidad Autónoma de Ciudad Juárez*. México



INDEX

ARTICLES

- Les ambiguïtés axiologiques et normatives du leadership 7
Michel Dion
- Identifying the Theoretical Foundations for Common Good Leadership 41
Cynthia M. Montaudon-Tomas, Manuel Alejandro Gutiérrez-González, Ingrid N. Pinto-López & Claudia Malcón-Cervera.
- Design and Validation of a Scale to Evaluate Common Good Leadership 80
Claudia Malcón-Cervera, Cynthia M. Montaudon-Tomas, Ingrid N. Pinto-López & Manuel Alejandro Gutiérrez-González.
- Leadership for the Common Good on Economic and Administrative Students in the State of Queretaro, Mexico. 110
Manuel Alejandro Gutiérrez-González, Jana Mejía-Toiber, Cynthia Montaudon-Tomas, Claudia Malcón-Cervera & Ingrid Pinto-López.
- Common Good Leadership in Business School Students at a Private University in Puebla, Mexico. 129
Cynthia M. Montaudon-Tomas, Ingrid N. Pinto-López, Manuel Alejandro Gutiérrez-González & Anna Amsler.
- A Common Good Approach to Structural Forms of Poverty 169
Mathias Nebel

ESSAYS

- Tres visiones de la excelencia: a propósito de *The Tyranny of Merit* 189
de Michael Sandel
Juan Pablo Aranda

Universidad y bien común: Breve crítica a la *tiranía del mérito* de Sandel 206
Pedro Flores Crespo

BOOK REVIEW

Sandel, M., *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* UK: ALLAN LANE, 2020, 272 PP 218
Patrick Riordan SJ



ESSAYS



TRES VISIONES DE LA EXCELENCIA:

A PROPÓSITO DE THE TYRANNY OF MERIT DE MICHAEL SANDEL.

THREE VISIONS OF EXCELLENCE: ON MICHAEL SANDEL'S THE TYRANNY OF MERIT.

Received: November 2021 I Accepted: January 2022

Juan Pablo Aranda*

RESUMEN

El presente trabajo pregunta sobre la idea de excelencia en las sociedades democráticas, a la luz de una revisión crítica de la última obra de Michael Sandel, The Tyranny of Merit. Propongo que el relativo silencio de Sandel sobre la excelencia no debe interpretarse como una sugerencia de que esta es antitética a la democracia cuando, en realidad, le es absolutamente necesaria. La excelencia, cuando se le entiende desde una perspectiva no meritocrático-económica, se constituye en motor de creatividad, de crítica y discusión, de cambio, elementos sin los cuales la democracia se estanca en un status quo que termina reificando la opinión mayoritaria, aplastando la diferencia y el derecho al disenso. Asimismo, sugiero que el pensamiento de Alexis de Tocqueville integra, por un lado, la noción cristiana de excelencia como donación y entrega para el bien común y, por el otro, la crítica que hará Nietzsche a la modernidad, exigiendo un tipo de excelencia que restituya a lo sublime su lugar las sociedades democráticas.

ABSTRACT

This paper asks about the idea of excellence in democratic societies in light of a critical review of Michael Sandel's latest work, The Tyranny of Merit. I propose that Sandel's relative silence on excellence should not be interpreted as suggesting that excellence is antithetical to democracy when, in fact, it is absolutely necessary to it. Excellence, when understood from a non-meritocratic-economic perspective, is the engine of creativity, of criticism and discussion, of change, elements without which democracy stagnates in a status quo that ends up reifying the majority opinion, crushing difference and the right to dissent. Likewise, I suggest that the thought of Alexis de Tocqueville integrates, on the one hand, the Christian notion of excellence as donation and dedication for the common good and, on the other, Nietzsche's critique of modernity, demanding a type of excellence that restores the sublime to its place in democratic societies.

JUL - DEC 2021

*He holds a bachelor's degree in political science from ITAM, a master's degree and a doctorate in the same discipline from the University of Toronto.

UPAEP

Email: juanpablo.aranda@upaep.mx



“Por todas partes veo puertas más bajas: quien es de mi especie puede pasar todavía por ellas sin duda—¡pero tiene que agacharse!

(Nietzsche, *Así habló Zaratustra*).

“Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación”

(Kierkegaard, *La Época Presente*).

Vivimos un tiempo caracterizado por los contrastes. De un lado encontramos el paso firme y acelerado de la tecnología y su creación de comodidad, al tiempo que dejamos atrás a cientos de millones de seres humanos que no alcanzan a obtener el mínimo; el conocimiento humano alcanza cimas de extraordinaria sofisticación sólo comparable a la explosión de la posverdad y la cultura de *fake news* que imponen a la ciencia misma una interrogación escéptica; frente a los grandes desarrollos del espíritu humano descansa, a veces inadvertido, esa pulsión niveladora que quiere hacer de la igualdad un mantra autoritario y no, como fue soñado por los teóricos de la democracia, el motor de toda auténtica libertad; opuesto al ideal de la excelencia que ha estado presente en toda la historia de las democracias occidentales, encontramos hoy al “mérito” como pobrísimo sucedáneo.

El presente trabajo pretende analizar las condiciones de posibilidad de la excelencia en sociedades democráticas dominadas actualmente por el ethos meritocrático. Para ello, analizo en primer término la más reciente obra de Michael Sandel, *The Tyranny of Merit*, donde el filósofo norteamericano arremete brillantemente contra dicho ethos, proponiendo que, lejos de promover una sociedad justa, dicha doctrina genera resentimiento y división social. No deja de extrañar, empero, que Sandel guarde silencio sobre el ideal de excelencia y su potencial correctivo para sociedades democráticas. A fin de proponer un correctivo a la sociedad denunciada por Sandel, propongo tres modelos de excelencia, a saber, la excelencia cristiana, la crítica de Nietzsche al cristianismo y a la democracia y, finalmente, la crítica de Tocqueville a la democracia, que considero puede formularse como una síntesis del ethos cristiano basado en el bien común y la exigencia nietzscheana de excelencia en la creatividad y la tensión de las fibras del espíritu.

A lo largo de este trabajo entenderé la noción de “mérito” desde una perspectiva inmediatista y remunerativa, esto es, como la debida recompensa a aquellos que se han hecho acreedores a la misma, mientras que la excelencia presupone un estado de vida más que un “logro”, un crecimiento espiritual producto del constante ejercicio de las facultades humanas en torno a un ideal, un concepto más cercano a la eudemonía aristotélica. Sin duda alguna, la democracia liberal presupone la diversidad de ideales, lo que de ninguna forma debe entenderse como opuesto a la excelencia sino como uno de sus necesarios efectos. La excelencia a través de la homogeneidad aparece, pues, como un oxímoron. El mérito, en cambio, presupone ciertos estándares, reglas, o paradigmas a través de los cuáles discriminar entre lo meritorio de aquello que carece de mérito, de



forma tal que, al final, una sociedad meritocrática no puede sino caer en la trampa de la nivelación que denunciara Kierkegaard en *La Época Presente*.

I

La importancia de Michael Sandel en la discusión pública sobre igualdad, economía e individualismo en democracias postseculares es innegable. Desde la publicación de *Liberalism and the Limits of Justice*, el filósofo norteamericano se ha posicionado como una de las voces críticas al liberalismo más importantes en la actualidad. En dicha obra, Sandel sugiere la imposibilidad lógica que existe en la filosofía de John Rawls de reconciliar el yo desvinculado, a partir del cual la posición original es capaz de generar principios de justicia, y la robustez comunitaria que su doctrina necesita para garantizar que dichos principios funcionen adecuadamente. La exigencia, en *A Theory of Justice*, de trabajar con “una concepción de la comunidad en sentido constitutivo” (Sandel 2000, 201) es, a su vez, cancelada por el rechazo procedimental que desviste al yo de cualquier rasgo auténticamente humano—cualquier deseo, doctrina comprensiva, sentimiento, lealtad, amor—pues todos ellos no pueden considerarse como constitutivos del agente desde una óptica deontológica. Por ende, sentencia Sandel, “[I]o que sucede en la posición original no es después de todo un contrato, sino la conquista de la autoconciencia de un ser inter-subjetivo” (168). El liberalismo rawlsiano, en resumen, topa con una aporía: o bien sostiene su kantismo estrictamente y renuncia a una comunidad en sentido auténtico, o bien renuncia a la primera y adopta una visión robusta de comunidad, abandonando la primacía de la justicia y su distinción respecto de lo bueno.

En sus más recientes obras, Sandel explora de forma detallada las problemáticas que surgen de la (exacerbada) aplicación del modelo liberal en nuestras sociedades. En *What Money Can't Buy*, Sandel sugiere que el dogma economicista, según el cual la monetarización de un bien no altera la esencia del mismo, es falso, sugiriendo, en cambio, que “el mercado es un instrumento, pero de ninguna forma inocente. Lo que comienza como un mecanismo de mercado se convierte en una norma de mercado” (Sandel 2013, 61). Así sucede, por ejemplo, con el “mercado” que ha surgido de la necesidad de reservar espacios en el Congreso norteamericano, donde lobistas, demasiado ocupados como para hacer fila, pagan a mendigos y pobres para apartar su lugar, generando una práctica que termina por erosionar la lógica republicana así como el ethos igualitario del sistema democrático, devolviendo al final ciudadanos de primero y segundo rango, aquellos que importan más o menos que otros a causa de su estatus económico o posición de poder (21-24, 33-35). De igual forma, la idea de pagar a los niños por leer libros puede parecer efectiva a primera vista, pero, si ponemos atención a la estructura de incentivos que genera, observamos que estos programas debilitan la auténtica recompensa, a saber, la satisfacción, el gusto por la literatura, la presencia de lo sublime producida por las bellas artes (51-55), sustituyéndola por el deseo de una retribución económica. Sandel advierte, pues, del peligro de la estrategia—que bien podemos calificar de *neoliberal*—de diseñar, implementar y juzgar todo proceso social a partir de la lógica del mercado, pues corremos el riesgo de mercantilizar lo que por su propia esencia no es mercantilizable, o bien desechar ciertos bienes que se resisten a esta transformación.



En *The Tyranny of Merit*, la obra que nos ocupa aquí, Sandel arremete contra uno de los pilares del imaginario norteamericano, a saber, la noción de “mérito”. El argumento de Sandel puede partirse en dos: primero, “se duda de que ni la más impecable meritocracia... pueda ser realmente una sociedad justa”. En la segunda objeción, lo que preocupa es que, “aunque llegara a ser equitativa, una meritocracia nunca podría ser una sociedad buena, pues tiende a generar soberbia y ansiedad entre los ganadores, y humillación y resentimiento entre los perdedores, actitudes discordantes con el florecimiento humano y corrosivas para el bien común” (Sandel 2020, 157).

La sociedad meritocrática es el sustrato teórico del American Dream, la doctrina que establece que aquel que trabaje con dedicación, poniendo los medios para su crecimiento personal, será recompensado por la sociedad norteamericana con movilidad social ascendente. En sus orígenes, esta ética del trabajo y su recompensa formaron un mecanismo escatológico diseñado para resolver la crisis de ansiedad puritana generada por el esfuerzo de vivir el principio luterano de sola fidei al tiempo que buscaban evitar su consecuencia principal, a saber, el dilema de la predestinación (54-58). Apoyado en el monumental trabajo de Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Sandel afirma que los puritanos encontraron en el éxito profesional no solo una recompensa al trabajo duro, sino un signo de predestinación divina.

No obstante, el aparato meritocrático norteamericano no ha dejado de insuflar ese tufillo teopolítico sobre esta sociedad, hoy ampliamente secular, que si bien ha dejado de percibir el éxito como unción y predilección divinas, mantiene hasta nuestros días ese pathos de distancia que ensoberbece a unos y humilla a otros: a los primeros los hace sentir seguros y, más importante, merecedores de su dicha, convencidos de que no deben nada a nadie, que han llegado a donde están por su esfuerzo y nada más; a los segundos les confirma, día a día, que su condición es resultado de su incapacidad, el rotundo fracaso de convertirse en miembros productivos y exitosos de la sociedad.

Sandel estima que una sociedad así tiene nulas posibilidades de atender al bien común. Tal como R.H. Tawney sugiere, “[l]a felicidad individual no requiere únicamente que los hombres tengan la libertad de ascender a nuevas cotas de confort; también exige que sean capaces de llevar una vida de dignidad y cultura, tanto si ascienden como si no” (289). El bien común exige, necesariamente, ir más allá de la máquina meritocrática.¹ Apoyados en la tradición personalista, esto supone trascender al individuo para encontrar a la persona, entendida como criatura ontológicamente incompleta, esto es, contingente y dependiente o, en palabras de Alasdair MacIntyre (1999, 8), reconocer que “las virtudes de agencia racional independiente necesitan estar acompañadas, para su adecuado ejercicio, por lo que llamaré virtudes de reconocida dependencia”. En palabras de Martin Buber (1996, 59):

¹ Vale explicar aquí el uso que doy a las nociones de “bien común” y “bienes comunes”, que sigue de cerca el trabajo que sobre el término ha hecho Mathias Nebel. Entiendo la idea de “bien común” en sentido teleológico, como el horizonte hacia el que se mueve una sociedad bien ordenada, regida por los ideales de la justicia, la fraternidad y el respeto a la dignidad humana. A fin de dinamizar esta idea, entiendo por “bienes comunes” aquellos que se producen dinámicamente en comunitarias saludables, a saber, educación, cultura, trabajo, educación, estado de derecho (ver Beretta y Nebel 2020).



Cuando confronto a un ser humano como mi Tú y le dirijo la palabra básica Yo-Tú, entonces ya no es él cosa alguna entre otras cosas, no consiste este en cosas.

Ya no es Él un Él o Ella, limitado por otros Él o Ella, un punto en la red mundial del espacio y tiempo, ni una condición que puede ser experimentada o descrita, un bulto informe de cualidades. Sin vecinos ni costuras, él es Tú y satura todo el firmamento. No es que ya no exista nada aparte de él; sino que todo lo demás vive a través de su luz.

La trampa meritocrática trastoca la lógica personalista de Yo-Tú y la consecuente construcción del Nosotros comunitario, estableciendo algo más parecido al estado de naturaleza hobbesiano, dominado por la competencia por recursos escasos, la lucha por el reconocimiento y la gloria, y la profunda desconfianza respecto del otro, con la diferencia de que, mientras que en la hipótesis de Hobbes no existe autoridad alguna para determinar lo tuyo y lo mío, lo justo y lo injusto, en nuestras sociedades la meritocracia está regulada por el principio neoliberal, esto es, por el aparato disciplinar (Kotsko 2018, Brown 2019) que traduce cualquier fin, cualquier ideal, cualquier pensamiento, a la lógica utilitaria, desechando cualquier cosa que no se ajuste a su principio o, peor, como vimos en el análisis de *What Money Can't Buy*, mutando la esencia misma del bien para ajustarlo a dicha lógica.

Que una importante cantidad de teóricos, políticos, activistas sociales y ciudadanos muestre preocupación por la hegemonía económica nos muestra la importancia de la crítica de Sandel. Que hoy la crítica de Marx al trabajo vuelva a ocupar un lugar central en la ciencia social, mostrando los peligros de un sistema económico que *descarta* a unos y *explota* a otros a fin de satisfacer el deseo ilimitado de un puñado de privilegiados; que la movilidad social esté estancada, convirtiendo el *American Dream* en nada más que un cuento de hadas, un mito para contener la justificada desesperación de millones que saben que, independientemente de su esfuerzo, los momios están fuertemente en su contra (Reeves 2014); que, lejos de generar bienes comunes, entendimiento y armonía internacional, las sociedades ricas actualmente optan por cerrar sus fronteras, generando sentimientos xenofóbicos y supremacistas en su interior, todo ello debe ser suficiente para tomar en serio la crítica de Sandel.

II

Si bien la crítica de Sandel es urgente, no deja de generar algunas preguntas. En particular, aquí me interesa preguntar por el problema de la excelencia, palabra que leemos rara vez en su obra, apareciendo de forma intermitente en la discusión sobre el ideal de la antigua *polis* griega, así como asociado hoy día con el ideal universitario. No pretendo sugerir que Sandel desprecia la excelencia como componente de la democracia, sino simplemente advertir sobre la relativa ausencia del término en su obra para, posteriormente, mostrar su importancia en nuestras sociedades, así como su radical diferencia respecto de la noción de "mérito", que Sandel correctamente denuncia.



En la antigua democracia ateniense la excelencia estuvo asociada a la noción del ciudadano. El jefe del *oikos*, liberado de la necesidad material por un sistema de producción por esclavos y siervos, asume el papel de ciudadano que le permite participar de la actividad humana por excelencia, a saber, la política. La excelencia del ser humano es, para la democracia ateniense, la participación cívica. La célebre oración fúnebre de Pericles, recogida en el libro segundo de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, nos ofrece un extraordinario ejemplo de esto: “Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad”. El ideal griego de la excelencia encontrará ecos en el republicanismo de Cicerón, Séneca y, después, Maquiavelo y Rousseau, quienes consideran que es en el trabajo por la república, por la ciudad, donde los individuos libres alcanzan la gloria.

El segundo modelo de excelencia que aparece en la obra de Sandel surgió de la Cristiandad. Desde su concepción en la Edad Media y hasta nuestros días, la universidad ha sido imaginada como sitio de una excelencia distinta a la del ciudadano. La excelencia propia del universitario es aquella que nace de la búsqueda apasionada de la verdad. Dos características son fundamentales para entender este ideal. Primero, que se trata de una búsqueda y no de una captura: la verdad última, (“Verdad”, con mayúscula) es esencialmente inabarcable en su totalidad por la razón humana, lo que no quita que el camino hacia ella, la aproximación al ideal sea suficientemente sublime como para dedicarle nuestra vida entera. Segundo, en tanto que el individuo es limitado—no sólo por ser razón humana sino en tanto que sujeto constreñido por el tiempo y el espacio—la búsqueda de la verdad sólo puede entenderse como una actividad colectiva, como diálogo sincero y fraterno—gobernado, como sugiere Habermas, por el compromiso de someterse a nada más que la autoridad de los mejores argumentos. La universidad ha planteado siempre, indefectiblemente, una marcada diferencia entre la búsqueda de sabiduría y la ignorancia, entre argumentación y mera opinión, entre ilustración y superstición.

Evidentemente, Sandel reconoce la vigencia e importancia de ambos ideales—el primero defendido desde su postura republicana (Sandel 1984), el segundo desde su propia experiencia como profesor en una de las universidades más prestigiosas del planeta. Y, sin embargo, en su discusión sobre el mérito se observa un curioso silencio sobre la idea de excelencia (Sandel 2020, 208-209, 222-224). Precisamente por ser Sandel quien escribe, uno esperaría encontrarse con una crítica al mérito *desde* la excelencia, como antídoto a la reducción utilitarista que el neoliberalismo quiere imponer sobre las sociedades democráticas. En las tres secciones siguientes recorro tres sendas que permiten reconocer el rol político que juega la excelencia en una democracia. La excelencia no sólo no es antitética a la democracia, sino que le es absolutamente necesaria. La excelencia, cuando se le entiende desde una perspectiva *no* meritocrático-económica, se constituye en motor de creatividad, de crítica y discusión, de cambio, elementos sin los cuales la democracia se estanca en un status quo que termina reificando la opinión mayoritaria, aplastando la diferencia y el derecho al disenso. Mi propuesta, en



síntesis, es que el pensamiento de Alexis de Tocqueville integra, por un lado, la noción cristiana de excelencia como donación y entrega para el bien común y, por el otro, la crítica que hará Nietzsche a la modernidad, exigiendo un tipo de excelencia que restituya el lugar de lo sublime en las sociedades democráticas.

III

El cristianismo supuso una ruptura radical respecto de la Antigüedad y el excepcionalismo judío. En la prédica de Jesús y la reflexión de los apóstoles—principalmente en las epístolas paulinas—encontramos elementos radicalmente igualitarios y universalistas (Mt 21:43; Mc 16:15; 1 Tim 2:4; Gal 3:28), al tiempo que una crítica a la religión civil y la fundación de la sociedad secular (Lc 20:25).

Ninguna figura tiene mayor centralidad en la tradición occidental que la de Jesús, el nazareno que iniciara una auténtica revolución moral en el Mediterráneo que se extendería velozmente a todo el orbe, siendo especialmente influyente en la cultura occidental. El ministerio de Jesús se coloca en las antípodas del modelo del mesías político esperado por muchos judíos de su época. En particular, el grupo zelota, al cual pertenecía Judas Iscariote, tenía una marcada tendencia política, buscando liberar al pueblo de Israel del yugo romano por medio de las armas. Contrario a lo que escritores como Reza Aslan sugieren (2013), Jesús optó por un camino distinto al de las armas y la confrontación. Como asegura el historiador Martin Hengel (1973, 71-85), Jesús eligió consistentemente vendar las heridas antes que infligirlas; el reino que anuncia no puede, pues, entenderse desde una programática sociopolítica o militar, sino como don gratuitamente concedido por Dios. Lejos de ser un líder que amasa poder político para derrocar el dominio tiránico, Jesús se ofrece a sí mismo como ofrenda, como sacrificio último y definitivo, al tiempo que figura al novio que celebrará nupcias con la humanidad toda (Pitre 2018).

La excelencia cristiana está cifrada en términos paradójicos. La debilidad se torna fortaleza y la sabiduría necesidad; Dios se burla de la certeza y fortaleza humanas, proponiendo un sistema valoral radicalmente distinto que Nietzsche considerará la tergiversación moral más importante de la historia humana, a partir de la cual la moral de esclavos reemplazó aquella de amos (La Genealogía de la Moral I.10). En efecto, en Jesús se opera una auténtica revolución, pero no, como Nietzsche sospecha, una alimentada por el resentimiento, sino por la constatación y reconocimiento de lo divino escondido en el sufriente. Frente al pathos de distancia antiguo, según el cual “[l]o noble se angustia de acercarse a lo innoble, pues teme ser contaminado para siempre y arrastrado”, Max Scheler (1998, 63-64) asevera que en la inversión del movimiento



amoroso hecha por el cristianismo,

el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores—y ello sin la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de “humillación”, en este rebajarse a sí propio, en este “perderse a sí mismo”—con la convicción de hacerse igual a Dios.

La excelencia cristiana implica, pues, la inserción de la dimensión mesiánica en la vida diaria, como una cuña que abre un resquicio a través del cual un hilo de luz trascendente se cuela en la inmanencia. El mesianismo no clausura las realidades humanas; esto es, el cristianismo no supone una liberación aquí ahora del dolor, sufrimiento y la opresión sino, por el contrario, implica el debilitamiento de la fuerza y el control de las estructuras de pecado humanas, para abrir espacio a la libertad en Cristo. Esto es, precisamente, lo que Pablo aconseja:

Cada uno en el estado en que fue llamado, en él se quede. ¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te dé cuidado; pero también, si puedes hacerte libre, procúralo más. Porque el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo [...].

Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto; resta, pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa (1 Cor 7: 20-22; 29-31).

En el mensaje paulino encontramos, pues, tanto la urgencia escatológica de quien atiende la voz que anuncia que “el tiempo está cerca” (Ap, 22:10), que mueve al cristiano a estar en vela (Mt, 24:42-51), como la peculiar forma en que el cristiano está en el mundo: como un peregrino que nunca está “en casa” (Mt, 8:20) pero que, no obstante, está obligado a transformar las realidades terrenales. Esta transformación es posible porque el cristiano no se aparta del mundo, sino que, más bien, lo transforma con una praxis energética que no busca resolver de una vez y para siempre los problemas del mundo, sino subvertir la “inteligencia” del mundo, sustituyéndola por la “locura divina” (cf. Jn, 3:16).

IV

En Friedrich Nietzsche se juega el drama del fin de la modernidad. Nietzsche es, sin lugar a duda, el crítico de la modernidad—que él entiende como un producto del cristianismo—más original y potente. Los virulentos ataques de Nietzsche al cristianismo



más original y potente. Los virulentos ataques de Nietzsche al cristianismo excluyen explícitamente a Jesús. Él fue, en cierto sentido, el único cristiano que ha existido (*El Anticristo*, §39). Lo que Nietzsche ataca como "cristianismo" no es la doctrina de Jesús, sino la resentida apropiación de sus enseñanzas por parte de Pablo. Mientras que Jesús "sólo hablaba de lo que había en su interior más profundamente: 'vida' o 'verdad' o 'luz' son sus palabras para lo más íntimo", Pablo resiente el asesinato del Señor, que rápidamente se convierte en una sed de venganza contra sus verdugos:

Sólo entonces se abrió el abismo: "¿quién lo ha matado?, ¿quién era su enemigo natural?"—esta pregunta irrumpió como un rayo... Es evidente que la pequeña comunidad no entendió precisamente lo principal, lo ejemplar en ese modo de morir, la libertad, la superioridad sobre todo sentimiento de ressentiment—¿signo de cuán poco de él llevo a entender! (El Anticristo, §40).

A partir de este momento, se abandonó el mundo interior del nazareno, favoreciendo en su lugar una lucha activa, un esfuerzo conscientemente deshonesto por tergiversar el orden moral, que Nietzsche traza genealógicamente:

Ahora puedo escuchar realmente lo que han estado diciendo todo el tiempo: "Nosotros, los hombres buenos, somos los justos"; lo que desean lo llaman no represalias, sino "el triunfo de la justicia"; lo que odian no es su enemigo, ¡no! odian la "injusticia", odian la "impiedad"; lo que creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza (—"más dulce que la miel" la llamaba Homero), sino la victoria de Dios, del Dios justo, sobre los impíos; lo que les queda por amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus "hermanos en el amor", como ellos dicen, todos los buenos y justos de la tierra (La Genealogía de la Moral I.14).

Esta es la rebelión de los esclavos en la moral, que nace del resentimiento, una pasión que surge cuando la sed de venganza—respuesta inmediata a la agresión—se enfría y se pospone por debilidad o miedo. Esta incapacidad, esta sumisión al poder envenena el alma de la persona y engendra un sentimiento amargo y enfermo, el resentimiento.

El cristianismo es a la vez débil y extremadamente fuerte. Su fuerza proviene del hecho de que toda religión surge de un sentimiento de poder. Por ello, Pablo es considerado un "genio del odio", así como alguien cuya sed de poder era insaciable. Su debilidad proviene, sin embargo, del tipo de creencias que alimenta el cristianismo, que son totalmente contrarias a lo que enseñó Jesús. El ethos cristiano se vuelve pura negación: "se niega el ideal noble: la belleza, la sabiduría, el poder, el esplendor y la peligrosidad del "hombre" tipo: el hombre que se fija metas, el "hombre del futuro" (La Voluntad de Poder, §221).

Pero, ¿cuál es el programa de Nietzsche, qué visión de la excelencia defiende? En



primer lugar, Nietzsche no es un deísta ni el fundador de una nueva religión. Pero, por otro lado, su crítica al cristianismo no es una crítica a la religión como tal, sino a una religión que niega la vida. Más cerca de la triple metamorfosis del camello, el león y el niño de Zaratustra, Nietzsche se lamenta amargamente: “¡Casi dos mil años y ni un solo dios nuevo!” El hombre ideal de Nietzsche es, pues, un creador de valores, un artista. No obstante, Nietzsche no puede establecer un programa concreto, sino apenas intuir un nuevo tipo de ser humano, abriendo un espacio en el que vuelve a ser posible una crianza de otro tipo. Nietzsche no intenta construir una doctrina consistente sobre el nuevo ser humano; al contrario, utiliza diferentes religiones y tradiciones para crear un contraste o, en sus propias palabras, para tensar de nuevo el arco. Esta parece ser la razón por la que Nietzsche siempre parece darnos algo que en otros lugares toma con la otra mano, la razón por la que temía ser comprendido (Más allá del bien y del mal, §290).

Si Nietzsche promueve el *Übermensch* como una especie más fuerte, como un “tipo superior que surge y se conserva en condiciones diferentes a las del hombre medio” (La Voluntad de Poder, §866), y si los signos de la fuerza y el poder son la independencia, la capacidad de autolegislación y la creatividad, entonces se deduce que cualquier receta para llegar a ser “quienes somos” resulta imposible. Además, la idea de llegar alguna vez a ser quienes somos está ausente en el pensamiento de Nietzsche, pues “¿cómo podría ocurrir que nos encontráramos a nosotros mismos?” (La Genealogía de la Moral, §1).

Prescribir lo que debe ser entendido por una especie superior subsumiría inmediatamente a toda la especie a la mentalidad de rebaño. Nietzsche sólo puede apuntar hacia una dirección que, sin embargo, está siempre por descubrirse: pide un renacimiento y una revalorización de la naturalidad, de la voluntad (de conocimiento, de poder) y de la belleza. Quiere una revitalización de las tensiones.

La crítica de Nietzsche encuentra su blanco principal en el burgués moderno, en el individuo que ha sufrido el proceso aplanador y nivelador de la revolución democrática, que postula la igualdad como el valor por excelencia. El espíritu aristocrático, la nostalgia por la excelencia, se muestra aquí con toda su fuerza: bajo el peso del ideal igualitario, la democracia tiende, ineluctablemente, a trabajar con un mínimo común denominador cada vez menos exigente, menos sublime, menos arriesgado. En la búsqueda de respeto por la diferencia y el derecho de todos, la democracia termina por debilitar a la sociedad, cortando el paso a todo tipo de auténtica grandeza, de quien desconfía por principio. El costo, pues, que se paga por prevenir la tiranía es, en nuestra actualidad, la pérdida de grandeza, de excelencia, de una aristocracia espiritual, una que nada tiene que ver con la caricatura norteamericana—que correctamente denuncia Sandel—que no deja de celebrar la mediocridad y el conformismo, atrapada por un igualitarismo exacerbado que asfixia todo intento de trascender.



V

Es en el espíritu atormentado de Alexis de Tocqueville donde asistimos al extraordinario encuentro de los ideales cristiano y nietzscheano. El aristócrata francés, que vive el cambio de página desde el Antiguo Régimen hacia la democracia, concentra en su persona las tensiones de su época. Al final de *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville confiesa estar “lleno de temores y esperanzas” (II.IV.8:679). Una revolución estaba transformando las condiciones sociales en Europa y en el extranjero, hasta el punto de que era imposible saber qué permanecería y qué se borraría del Antiguo Régimen. Tocqueville admira la democracia, pero lamenta la pérdida de ese pathos de distancia que Nietzsche considera responsable de todo lo que es grande y elevado en el mundo. Por muy triste que fuera esta pérdida de grandeza, empero, Tocqueville reconoce que “la calidad puede ser menos elevada, pero es más justa, y en su justicia reside su grandeza y belleza” (II.IV.8:678).

La pasión por la igualdad lleva al ser humano a detestar la idea de seguir a otro ser humano. Esto, porque la igualdad no tiene que ver con la riqueza material, sino que se basa en la idea de que la persona que está a mi lado no es mejor que yo para dar respuesta a la pregunta por la vida buena (I.II.7:228). De la igualdad de condiciones se deriva el deseo de no ser gobernados por nadie y de ser independientes de los demás. Sin embargo, cuando este deseo se lleva al extremo, la pasión por la igualdad puede desbordar los límites de la vida en común, empujando hacia la anarquía.

Tocqueville se apresura a calificar este peligro como poco común en los regímenes democráticos. La razón por la que la anarquía rara vez es un problema para la democracia es que este régimen político tiende a debilitar a sus ciudadanos antes que empoderarlos. El derrocamiento de todo el poder político, condición previa para lograr la igualdad absoluta, exige una tremenda energía de los individuos, una energía raramente presente en los regímenes democráticos. Surge una poderosa dialéctica: nuestros esfuerzos por ser iguales acaban despojándonos de todo poder, reduciéndonos a un número, el enésimo elemento de un molde sin rostro ni un nombre:

A medida que las condiciones se igualan, cada individuo se vuelve más parecido a sus semejantes, más débil y más pequeño, y crece el hábito de dejar de pensar en los ciudadanos y considerar sólo al agregado. Los individuos se olvidan y sólo cuenta la especie (II.I.7:417).

En definitiva, liberándonos del yugo de un amo, acabamos aplastados por el peso anónimo de la masa. Es precisamente su carácter anónimo, la imposibilidad de identificarla en un caso concreto, lo que hace que la masa sea ubicua y omnipotente.

Esta pequeñez e impotencia del individuo democrático frente a la masa es producida por la combinación de dos factores. El primero es el hecho de que, en la democracia, donde reina la igualdad, el peso político relativo de un solo individuo es casi insignificante.



Este fenómeno lo describe Tocqueville como la omnipotencia de la mayoría (I.II.7:233). El segundo factor tiene que ver con las consecuencias psicológicas de la debilidad del individuo. Privado de un soberano personal, el poder democrático habita en todos. Sin embargo, esta identificación de la soberanía y el pueblo exige un mecanismo capaz de evitar la atomización del poder, lo que Rousseau llama la “voluntad general” en contraste con la “voluntad de todos”. En otras palabras, para que el poder siga siendo eficaz, hay que encontrar una solución que impida que el poder se pulverice, volviéndose estéril.

El potencial tiránico de la mayoría se hace sentir especialmente en la opinión pública, que lo impregna todo con una voz autoritaria. Es a través de la autoridad de la opinión pública como se establecen las costumbres y se impregnan todos los aspectos de la vida. El individuo, debilitado por el número de sus iguales, se ve obligado, no por la fuerza física sino por medio de una fuerza más suave y sutil, a aceptar la voluntad de la mayoría (II.I.2:399).

Hasta aquí, Tocqueville está de acuerdo con Nietzsche: la democracia tiende a rebajar la mínima exigencia al ciudadano, acabando con una sociedad mediocre, esclavizada por la opinión de la masa. La respuesta que da Tocqueville a este problema no es, como Nietzsche, una huida a la ciudad interior sino el establecimiento de más tensiones que opongan contrapesos a las fuerzas individualizantes y masificadoras. Es, pues, a través de tres instituciones, que el francés busca una respuesta, a saber, la familia, la participación en asociaciones y la religión. Aquí sólo puedo extenderme en la tercera, que es la que engancha su preocupación por la excelencia con el cristianismo. Baste decir que la participación en asociaciones muestra la armonía entre deseo privado (toda institución persigue unos objetivos en lugar de otros) y espíritu público (pues las instituciones se dan cita en el espacio público, donde a través del diálogo generan bienes comunes, lo que Tocqueville llama *l'intérêt bien entendu*. La familia democrática sigue una lógica hegeliana, suplantando la autoridad y la utilidad política del matrimonio por el amor, estrechando los lazos naturales y colocando a la mujer en su centro, entendiéndola como maestra de hábitos del corazón.

Tres ideas principales definen la posición de Tocqueville sobre la religión. En primer lugar, la religión es una institución fundamental de la democracia porque “no se puede establecer el reino de la libertad sin el de las costumbres, y las costumbres no pueden fundarse firmemente sin las creencias” (Introducción, 10). La religión es “guardián de las costumbres” (I.I.2:40), gobierna los corazones de los seres humanos, no sus cuerpos; es decir, el poder de la religión es general, suave, indirecto e independiente del poder político, y por esa misma razón no puede ponerse nunca del lado de ninguna facción específica. Convencido de los numerosos peligros que entraña el matrimonio entre la religión institucionalizada y un régimen político, como ocurría en la Francia del Ancien Régime, Tocqueville aboga por una clara separación entre las esferas de la Iglesia y del Estado.



En segundo lugar, la religión contrarresta la inquietud y ansias individuales, imponiendo “un control saludable sobre el intelecto” (II.I.5: 409). Toda religión, continúa Tocqueville, “coloca el objeto del deseo del hombre fuera y más allá de los bienes mundanos y eleva naturalmente el alma a regiones muy por encima del reino de los sentidos” (II.I.5:410), imponiendo al mismo tiempo obligaciones hacia la humanidad. La religión, para Tocqueville, es innata al ser humano (I.II.9:273). De ello se desprende, lógicamente, que la capacidad y la necesidad humanas de mirar más allá del mundo de los sentidos—materialidad, comodidad, placer sexual—es, en el análisis de Tocqueville, tan natural como la necesidad humana de alimentarse. Sin los controles que la religión ejerce—combinados, por supuesto, con una crisis de la política local, la vida asociativa y la familia—una sociedad libre puede descarrilar hacia el individualismo o el despotismo: “Por mi parte, dudo que el hombre pueda sostener al mismo tiempo una completa independencia religiosa y una entera libertad política. Me lleva a pensar que si no tiene fe debe obedecer, y si es libre debe creer” (II.I.5:409).

En tercer lugar, aunque cualquier religión, considerada desde el punto de vista institucional, es beneficiosa para la democracia, algunas religiones son más compatibles con ella que otras. Para Tocqueville, sorprendentemente, el catolicismo es el mejor compañero de la democracia. Tocqueville temía que, si el catolicismo se volvía suficientemente poderoso, volvería a su viejo afán de dominación, es decir, a la Cristiandad. Sin embargo, veía en el protestantismo el germen del deísmo y, a partir de ahí, del descreimiento. En cualquier caso, lo que Tocqueville admiraba en el catolicismo y extrañaba en el protestantismo es una noción sólida de mediación por la autoridad. Mientras que Lutero rechazaba todo tipo de mediación entre el creyente y Dios, el catolicismo conserva un complejo sistema de mediaciones que, como vimos con las asociaciones, está presente en toda democracia sana.

Al tiempo que Tocqueville lamenta la desaparición de la excelencia, de la grandeza que sólo puede alcanzar un sujeto educado en la persecución de los grandes ideales antes que la comodidad burguesa, el francés encuentra en la religión un mecanismo fundamental para no sólo mantener la salud democrática, sino para arrancar a los seres humanos de la pura inmanencia, esto es, del inmediatez del deseo y la necesidad, para dirigir su mirada a horizontes más sublimes. Si bien en Tocqueville no encontramos un retorno a la excelencia, sino más bien una discusión sobre su salida en sociedades democráticas, sí logramos percibir una visión de la religión y, específicamente, del cristianismo, desligada del resentimiento y, por el contrario, constitutiva de la vida pública.

Quizá el ideal nietzscheano sea imposible para la mayoría de los individuos de una sociedad, demasiado preocupados por sobrevivir en el día a día como para interesarse por la excelencia. No obstante, podemos distinguir dos espacios de excelencia claramente delimitados. Por un lado, en Tocqueville el burdo egoísmo es convertido en espíritu comunitario que, no obstante, no abandona nunca al individuo, oponiéndose por ende a



cualquier colectivismo. La constatación de la *posibilidad* de salvarse de la tentación inmediatista es ya motivo de celebración. Pero, segundo, la vida misma de Tocqueville nos muestra que la excelencia aristocrática—entendida en términos espirituales antes que sociopolíticos, por supuesto—es no sólo compatible con la democracia, sino que en ella puede encarnar, una y otra vez, la figura de Sócrates, el gran crítico de la democracia, el tábano por excelencia (Platón, *Apología* 30e).

VI

En la sesión introductoria de su curso *Justice*, Michael Sandel explica el riesgo existencial que supone el estudio de la filosofía:

El autoconocimiento es como la pérdida de la inocencia: no importa qué tal molesto lo encuentres, nunca puede ser des-aprendido. Lo que hace esta empresa difícil al tiempo que emocionante, es que la filosofía moral y política es una historia el final del cual desconocemos, pero lo que sí conocemos es que es una historia acerca de nosotros mismos...

Es necesario aceptar la posibilidad de que la filosofía política nos convierta en peores ciudadanos antes que mejores, o hacernos peores ciudadanos antes de permitirnos mejorar. Esto se debe a que la filosofía es una actividad que nos distancia e incluso nos debilita... La filosofía nos distancia de las convenciones, de los presupuestos y de las creencias grabadas en piedra (<https://bit.ly/2VQ6oRm>).

La filosofía es un camino solitario que, paradójicamente, presupone el diálogo. En la comunión de espíritus, que Aristóteles llama “amistad”, las ideas germinan y penetran las mentes y corazones, sin que de aquí pueda trazarse ningún paralelismo entre la íntima experiencia de cada uno con la verdad. La filosofía aliena al sujeto con su comunidad, expulsándolo de la caverna y forzándole a emprender el lastimoso camino en pos del conocimiento auténtico, esa profilaxis de la vista que retira las cataratas y abre la puerta al conocimiento de la verdad, aun si eso que llamamos verdad, como ideal, sea esencial e ineluctablemente inalcanzable.

Sandel, no hay duda, es absolutamente consciente de la importancia de la excelencia. Su vida atestigua, precisamente, esta vocación por la verdad. Y, sin embargo, al término de la lectura de su última obra, uno se queda con un sabor de boca mixto: por un lado, la obra es un sólido ataque contra el ethos neoliberal que pretende ya no sólo convertir toda idea, virtud o ideal en su homónimo monetarizado, sino que hoy pugna por un mundo radicalmente suma-cero, donde los ganadores son asociados con la virtud y el mérito y los perdedores con la vagancia, estulticia y desgano; por otro lado, uno no puede sino extrañar a los grandes personajes de la historia, la excelencia de aquellos que, rompiendo paradigmas y desafanándose de la masa, brindaron su genio a fin de parir una estrella.



Nuestro tiempo se ha vuelto evidentemente chato y soso. En lugar de ideas tenemos el culto a la opinión y, en fechas recientes, la sugerencia de la absoluta imposibilidad de entender la experiencia del otro, con lo cual cada uno se convierte en una mónada inescrutable y, por ende, incomunicable; en lugar de la virtud, la vulgarización de la libertad como mantra multiusos; en palabras de Allan Bloom (2012, 230): el lugar de Dios “ha sido arrebatado por lo sagrado. El amor fue muerto por los psicólogos. Su lugar ha sido tomado por el sexo y las relaciones significativas... No debería sorprendernos que una nueva ciencia, la tanatología, o la muerte con dignidad, está en camino a dar muerte a la muerte misma”.

La excelencia, no hay que dudarlo, siempre corre el riesgo de arrasar con el débil, con el mediano y el menos-que-sobresaliente. La tentación de la arrogancia, no hay que olvidar, es la primera tentación reconocida por la tradición judeocristiana. Y, sin embargo, si tuviéramos que elegir entre los riesgos derivados de la excelencia y aquellos que proceden de la masificación y estupidización de la sociedad, ¿no habría que apostar siempre, firmemente, por los primeros? Más aun, si consideramos la corrección toquevilleana a la crítica de Nietzsche a la moral de esclavos de la burguesía moderna, ¿no es evidente que es no sólo posible, sino absolutamente necesario, para la democracia, contar con espacios privilegiados para la excelencia, donde el cultivo de la razón en busca de la verdad, así como la formación de una sensibilidad a lo sublime, estén completamente libres del estercolero utilitarista?

Quisiera cerrar con la figura de Sócrates, el fundador de la filosofía moral y política occidental, que muriera condenado por la democracia ateniense, acusado de pervertir a la juventud y adorar a dioses distintos a los de la ciudad. Dos momentos del proceso contra Sócrates me son especialmente caros. Primero, en la *Apología*, Sócrates explica la función social del filósofo como aquella del tábano con el animal de granja: el filósofo es el molesto recordatorio, el zumbido insistente que impide que una ciudad se sienta demasiado a gusto consigo misma y con sus valores. Aquel que es excelente no debe—o, al menos, no necesariamente—convertirse en gobernante o líder, sino en una voz permanentemente crítica, recordatorio, testigo y verdugo que constantemente retrotraiga a la ciudad a las verdades fundamentales que le dan cohesión. Segundo, en el *Critón*, cuando Sócrates está en la cárcel, su amigo Critón le comunica que ha planeado su fuga para evitar que este tome la cicuta. La respuesta de Sócrates es conmovedora: no es lícito al ciudadano, que se ha beneficiado de las bondades de la ciudad, rebelarse contra las leyes de su ciudad cuando estas no le benefician. Sócrates es al mismo tiempo un acérrimo crítico de la ciudad y un ciudadano ejemplar.

Algo similar encontramos en el cristianismo, religión que arranca por completo al creyente de su ciudad, convirtiéndolo en extranjero, y al mismo tiempo exige obediencia a la autoridad (Rom 13:1-7), respeto y una actitud de permanente solidaridad y ayuda para con todos (Rom 13:8-14). Y si bien la crítica de Nietzsche contra la democracia no



permite reconciliación alguna, también es cierto que, en su trato personal, en el día a día, Nietzsche fue un hombre de modales, de sensibilidad artística y nunca de escándalo y agitación política. Quizá sea en el lamento de Tocqueville, finalmente, que podamos encontrar la fórmula para una excelencia auténticamente democrática, que asuma la igual dignidad de todos y cada uno de los seres humanos al tiempo que reconoce un pathos que, lejos de ensoberbecer, compromete y, lejos de humillar, enaltece. En esta fórmula, no cabe duda, nos va la supervivencia misma de nuestras débiles sociedades democráticas.

*Juan Pablo Aranda**

REFERENCIAS

- Aslan, R. (2013). *Zealot. The life and times of Jesus of Nazareth*. New York: Random House.
- Augustine (2014). *The City of God against the Pagans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beretta, S. y Nebel, M. (2020) *Rivista internazionale di scienze social*, 4: 367-381
- Bloom, A. (2012). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Buber, M. (1996). *I and Thou*. New York: Touchstone.
- Hengel, M. (1973). *Victory over Violence. Jesus and the Revolutionists*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kotsko, A. (2018). *Neoliberalism's Demons. On the Political Theology of Late Capital*. Stanford: Stanford University Press.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals*. Chicago: Open Court.
- Nietzsche, F. (2000). *El Anticristo. Maldición sobre el Cristianismo*. Madrid: Alianza.
- . (1989). *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. New York: Vintage.
- . (1989). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. New York: Vintage.
- . (1968). *The Will to Power*. New York: Vintage.



- Pitre, B. (2018). *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*. New York: Image.
- Plato (2002). *Five Dialogues. Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*. Indianapolis: Hackett.
- Reeves (2014). "Saving Horatio Alger. Equality, opportunity and the American Dream." *The Brookings Essay*. <https://brook.gs/3hNzt7I>.
- Rousseau, J. (2007). *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*. Madrid: Tecnos.
- Sandel, M. (2020). *La Tiranía del Mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* México: Debate.
- . (2013). *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- . (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- . (1984). "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory* 12(1): 81-96.
- Scheler, M. (1998). *El resentimiento en la moral*. España: Caparrós.
- Tocqueville, A. (2000). *Democracy in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. México: Porrúa.