

HUMANISMO

Graciano González R. Arnaiz
Prof. De Ética y Racionalidad Práctica
Universidad Complutense de Madrid

Hasta tiempos muy recientes, el debate sobre esta controvertida cuestión del humanismo ha sido uno de los asuntos filosóficos por excelencia. Pero, a día de hoy, la actualidad del tema no está clara, ni tan siquiera para la propia filosofía. Tan es así, que la filosofía que vive siempre de anunciar su fin y de preguntarse, una y otra vez, por el sentido de lo que piensa, ha decretado su final - fin del humanismo – como tema que da -que- pensar. Esta peculiar situación filosófica del humanismo no se compadece, o cuando menos resulta sorprendente, si se la compara con la afanada contribución de los filósofos a una crítica de la sociedad en la que habitamos, tachándola de sociedad deshumanizada, o directamente inhumana. Y todavía resulta más sorprendente esta contribución filosófica al ‘fin’ del humanismo, cuando el término ha pasado a nuestro acervo cultural como distintivo de una tensión sostenida por dotar de contenido y de calidad *humanas* a las diversas actividades llevadas a cabo por distintas personas e instituciones – en el ámbito de la justicia, de la empresa, de la medicina, de la educación, de las ingenierías, de la política... - que tienen encomendada la realización o la canalización de las más variadas prácticas sociales en las que llevan a cabo hoy su vida hombres y mujeres de carne y hueso.

Este sorprendente *décalage* entre el decretado fin del humanismo y su continua demanda, nos permite situarle, de nuevo, como cuestión que da-que-pensar y, así, proponerlo como tema filosófico, al margen de las derivas postmodernas del tema. Pero, me gustaría añadir, que el humanismo no se agota en la filosofía, en el sentido de que no es una cuestión exclusiva suya. De la misma manera que la sociedad tecnológica, en toda su complejidad económica, política y cultural, no es algo que tiene que dilucidar, en exclusiva, la *ciencia* o la *técnica*. La ventaja del humanismo, no obstante, es su peculiar situación mediadora en la misma medida en la que se le reclama como el crisol en el que se han de medir todos aquellos discursos que hablan de *calidad* y de *sentido* para expresar la valía – bondad o valor- de las diversas actividades en las que hombres y mujeres llevan a cabo su vida de una manera digna de ser llamada humana.

Considerado así, el humanismo es una categoría a integrar, de manera urgente e ineludible, para que las *prácticas sociales*, en tanto que conjunto de actividades individuales y colectivas, tengan un significado humano y humanizador.

Esta peculiar veta ética del humanismo es la que reclamamos aquí, para definirle como un *espacio moral* de referencia en el que encuentran sentido y significación, tanto las realizaciones individuales como colectivas.

1.- Un humanismo en la ciudad: la perspectiva humanista

Puestos en esta tesitura, nos preguntamos en qué medida esta reivindicación del humanismo *puede servir* para dar contenido y sentido a las complejas y diversas realizaciones llevadas a cabo por hombres y mujeres en lo que podríamos denominar sociedad tecnológica.

Cierto que el tono de la pregunta puede dar la impresión de que buscamos una salida de tinte puramente pragmatista, en abierta confrontación con la veta más holista que tiene el humanismo; al que consideramos como uno de los descriptores que identifican, para bien y para mal, lo que se denomina tradición continental de la filosofía, en oposición a la tradición anglosajona. Pero, por otra parte, elimina cualquier tentación de tipo formalista, en el peor sentido del término.

Haríamos bien, por tanto, en no ceder a la tentación de llevar a cabo su contrario, a saber: un discurso abstracto – no quiero decir metafísico - del humanismo. Pues, a fuer de no pragmatistas, terminaríamos recabando un discurso altanero e inservible y, en ese sentido, un discurso ideológico y legitimador de lo que hay o se da; y, si se me permite la expresión, un discurso poco humanizador o, directamente, inhumano, como tantas veces se ha hecho en nombre del propio ‘humanismo’. Tal vez el sentido de la proclama filosófica del fin del humanismo no sea otra cosa que la denuncia del mismo por no ser lo suficientemente humano.

Pues bien, con todas estas cautelas, recuperamos un concepto amplio de **humanismo** como descriptor preferido de las, mal llamadas, Ciencias del Hombre. Y así, en vez de pleitear con las diversas concepciones filosóficas contemporáneas, que desde Heidegger lo han puesto en entredicho, me voy a fijar en una variable del mismo como es la de la **perspectiva humanista** que está más en candelero, en la medida en la que es una de las polémicas más fructíferas que se plantean en el terreno de la moral institucional.

Describiremos, pues, previamente los rasgos más sobresalientes de nuestra sociedad en lo que atañe al tema en cuestión, para después ver en qué medida una visión humanista puede, o no, incorporarse con urgencia y sentido a dicha sociedad que es el lugar en el que llevamos a cabo nuestra vida como hombres y mujeres.

2.- Una sociedad para un hombre y un hombre para una sociedad

Desde la consideración humanista, lo primero que salta a la vista en un somero análisis de nuestra sociedad, es la armonización tal lograda que parece darse entre el prototipo de sociedad en el que estamos y la imagen de hombre que funciona en ella. Al punto, de que pese a todas las disidencias que se producen en el interior de la propia sociedad, ninguno de nosotros parece dispuesto a ceder al disfrute de un cierto grado de bienestar; a mantener unos determinados niveles de vida; a rodearse de una serie de artefactos entre los que discurre nuestra vida y, finalmente, a cultivar una determinada actitud presentista ligada al ocio y al disfrute de un conjunto de bienes a los que hoy hemos llegado tras un largo y tortuoso camino.

Denostar o lamentar estos aspectos porque introducen hábitos individuales y egoístas, me parece una consideración, cuando menos, apresurada. Pues una condena así, nos llevaría a comparar sociedades; y esto, en el nivel de las actitudes, es poco menos que inviable y, además, resultaría difícil condenar por egoísta a una sociedad en la que por más que persistan en ella hábitos individuales, nunca como en la actualidad han surgido actitudes solidarias tan potentes y organizadas en los más variados movimientos sociales.

No obstante, lo que sí llama la atención de este peculiar *ahormamiento* que se da entre la estructura social que tenemos y la imagen de hombre que funciona, es el progresivo cambio que se ha ido operando en las estructuras de la legitimación – política - y del

sentido –moral- de ambas perspectivas. Las dos, consideradas por nosotros, como los pilares en los que se sostiene el *humanismo*.

Hasta tal punto es así, que si tuviéramos que trazar el mapa de los diversos derroteros que ha seguido esta peculiar relación entre individuo y sociedad en el plano de la legitimación y del sentido, a partir de la Modernidad, entiendo que podríamos aludir, a fuer de esquemáticos, a unos pasos que escenifican y ponen luz a nuestra actual situación.

Destacaré tres momentos a los que considero puntos básicos para dar cuenta de dicho cambio progresivo.

a.- El primer gran gestor de la legitimación del orden y de la autoridad en la sociedad y del sentido del hombre fue el ‘contexto de lo religioso’. A este respecto, es de gran importancia destacar el papel de Lutero y el protestantismo. Pues al introducir ‘la libre interpretación’ permitió el ascenso al primer plano del individuo como único intérprete de ‘la Palabra’, propiciando así la caída de toda una cosmovisión, de signo teocéntrico. Una cosmovisión basada en los valores de la autoridad y de la tradición, que constituían la referencia básica del Antiguo Régimen. Los derechos del hombre y del ciudadano, que aparecen reformulados a través de los valores de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad, son los referentes ya secularizados de unos ‘valores humanos’ a los que toca llevar a cabo una tarea de legitimación que, a trancas y barrancas, va abriéndose paso.

b.- El segundo gran gestor de la doble consideración de sentido y legitimidad de las actividades humanas, en un orden cronológico, es el ‘ámbito de lo político’. Para este paso, resulta crucial el nacimiento de una *nueva* ciencia - la Sociología-; una ciencia capaz de *explicar* el orden social y de coordinar una cosmovisión alternativa a la propuesta por la Religión, como factor y fuente de legitimación y de sentido. El concepto de democracia, como forma de organización del poder y la consideración del individuo como ciudadano participante en ella, son las dos figuras en las que se centra este segundo aspecto.

Toda la consideración del ‘método positivo’ y de la nueva ‘cosmovisión científica’ está orientada a establecer un espacio social en el que el individuo pueda hacerse y llevar a cabo su vida. De ahí la primacía de lo social como lugar en el que individuo había de integrarse sin desmerecer el riesgo de su desaparición, en el sentido de irrelevancia.

c.- El tercer gran gestor de este ahormamiento entre sociedad tecnológica e imagen de hombre requerida, ha sido, sin duda, el ‘factor económico’ que siempre ha permanecido como dormido en el seno de los dos anteriores, pero que aparece con toda su fuerza en los finales del siglo pasado. Son de destacar dos notas que le hacen entrar, con todo el derecho, en el club de los ‘donadores de legitimación y sentido’. La primera nota tiene que ver con el fenómeno de la producción que va adquiriendo una enorme importancia al ir unido con el industrialismo, como configurador de un modelo de organización social. Todos los desajustes que se han producido merced a la estructura que adquiere dicha producción, con el fenómeno del capitalismo y sus virulentas denuncias por el marxismo, no han hecho más que irle configurando para proponerle como estructura ‘final’ de legitimación y de sentido. La segunda nota está en relación con los ‘nuevos modos de ser’ que se van generando merced a esta estructura y que propician una imagen del hombre, descrita como *homo oeconomicus*.

Dicha imagen está basada en la satisfacción de sus deseos merced a la progresiva producción y consumo de unos productos apetecidos como bienes en un contexto de intereses en conflicto. Por eso aquí, la competitividad es la nota descollante de una organización social llamada a dirimir los conflictos generados entre intereses

contrapuestos; una competitividad basada en poner a disposición de los individuos mayores y *mejores* bienes que les satisfagan.

La sociedad de consumo y el estado del bienestar son los referentes ‘de sentido’ de esta sociedad que se escenifican en unos ‘modos de vida’; ejemplos perfectos de conjunción entre la salvaguarda de unos ideales individualistas y la estructura democrática de organización social, con el mercado como lugar de paso.

Pues bien, a día de hoy, la perfecta armonización de este ‘modelo económico’ y de lo que nos gusta llamar, ‘giro tecnológico’, al que entendemos como complementación entre ciencia y técnica, confirma el vigor y la vigencia de una estructuración social y de unos modos de vida en sintonía, merced a la producción y consumo de bienes en los que se visualizan las maneras de ser y de estar de los agentes sociales.

En una situación así, es difícil imaginar que algo venido de fuera pueda distorsionar esta sintonía tan perfecta, salvo que ese ‘algo’ pueda servir para apuntalar lo que ya se da.

Para el humanismo, o mejor, para la perspectiva humanista, esta situación es dilemática. Pues el humanismo, o es un producto expúreo en el seno de una sociedad avanzada que ya produce bienes sin necesidad de ninguna legitimación o sentido venida del exterior – de fuera de ella misma - ; o se convierte en un complemento de esa ‘política de bienes’ y servicios en el que está especializada esa sociedad que denominamos sociedad tecnológica.

A nuestro entender, todo el problema del lugar de las humanidades en el proceso de educación, consiste en romper esta situación dilemática para convertirla en situación conjuntiva. Es decir, pasar de una situación en la que la cuestión es, **o** humanidades **o** tecnología, a otra en la que se plantee humanidades **y** sociedad tecnológica. Plantear lugares de paso entre una y otra es el objetivo de nuestro trabajo.

3.- Las categorías del humanismo en la sociedad tecnológica: maneras de ser

En todo este proceso, el humanismo como categoría ética *desde y contra* la que se ha vertebrado lo más granado de nuestra tradición filosófica continental, y del que se han ocupado, y preocupado, las ciencias humanas, ofrece unas actitudes o alternativas que, como tales, puede, y debe, asumir una perspectiva que pueda llamarse, de verdad, humanista en el sentido de dinamizadora de lo humano.

En este sentido, los rasgos que aporta el humanismo como referente de lo que hemos denominado perspectiva humanista, se podrían agrupar en los siguientes:

a.- Una manera de preguntar y de interrogarse

Aquí, la perspectiva filosófica adquiere un lugar relevante en la medida en la que posibilita, frente a lo que se lleva o lo que aparece como dado, el resurgir de la interrogación, del ‘por qué’ – referente privilegiado del ponerse a pensar - en el que cohabitan la posibilidad de ‘lo nuevo y lo distinto’; la apertura crítica de la racionalidad y la dimensión de la *proyectividad* como capacidad de las personas – no ya de los actores económicos - para desarrollar su acción. Lo que, en términos filosóficos, se llamaría ‘dar cuenta’ de ella.

El tenor *subjetivo* de esta perspectiva, como no podía ser menos cuando hablamos de personas, se compagina, y bien, con los valores de apertura y de no-violencia entendidos como exigencias cognitivas y éticas de unos ‘modos de vida’ competitivamente humanos y humanizadores. Por eso, el imperativo categórico, por emplear términos kantianos, en una situación así es *no dejar de pensar y no dejarse pensar* como reverso de la vieja proclamación ilustrada de ‘atreverse a pensar’.

En una sociedad de la información donde los conocimientos están disponibles para ser ‘manejados’ y listos para ser utilizados, la tentación es dejarse llevar, como sinónimo del dejar de pensar. Expertos de todo tipo y condición están listos para ocupar la vacante dejada por esta falla del pensar.

No está de más recordar aquí, como lo hemos hecho más arriba, que un exceso de información ha de ser compensado con la reflexividad y el aparato sistemático como complementos ineludibles para una adecuada visión del mundo.

b.- *Una manera de estar en el mundo*

Cuando hemos hablado de modos de vida, lo que pretende visualizar esta perspectiva para la formación humanista, es la conexión que ha de tener una determinada manera de ser, con el modo de tener de insertarnos en la realidad. En otras palabras, no se pueden separar maneras de ser y visiones del mundo.

Hoy, nadie, en su sano juicio, hablaría de una cosmovisión única, definitiva y ‘final’. Pero esto, no sólo no nos impide, sino que nos urge a plantear *puntos de partida* en los que se explicita, de una manera insólita, la interrelación entre la capacidad del hombre y de la sociedad para poder hablar de máxima proyectividad en la generación de bienes generales.

Unos agentes incapaces de visión general, en el sentido apuntado anteriormente; y una sociedad avanzada que no la contenga, producirán bienes sí; inclusive una multiplicidad de bienes inconmensurable para lo que hasta ahora hemos conocido. Pero esos bienes jamás serán *generales*, en la misma medida en la que ambos – sociedad y bienes – no tienen posibilidad de interacción por carecer de perspectiva general. He ahí descrito uno de los déficits de moralidad de la sociedad de consumo.

Por eso, en esta situación, el imperativo que traduciría *la manera humana* de estar en el mundo es *el derecho de las personas a tener una visión general* que se manifiesta en el ‘deber moral /reivindicación’ por parte de cada uno a *hacer su propia vida*. Un imperativo que requiere para su despliegue la obligación, también moral, de *no dejarse vivir* como reverso requerido para la propia expresión completa de dicho imperativo.

Curiosamente, sólo cuando las personas y las sociedades incluyen en su acervo cultural y personal esta posibilidad de sostener una visión general es cuando pueden germinar valores como los de la *tolerancia*, sin que ésta sea mera indiferencia social, y el *respeto* como reconocimiento del derecho a la diferencia. Valores no lejanos de la consideración cognitiva de la ‘humildad intelectual’ que proponía Popper como uno de los rasgos básicos del sentido de la racionalidad o de la valía del racionalismo.

c.- *Una manera de proyectarse*

La proyectividad, como modo específico de entender la característica distintiva de una sociedad avanzada, compagina en su seno los dos rasgos anteriores: el de la visión del mundo, basada en la reflexividad, en el aspecto sistemático y la información, y el de la ‘orientación’ de los proyectos de acción por relación con la misma. Ambos aspectos serían impensables, e imposibles, sin una consideración de la dimensión proyectiva como dimensión antropológica básica, es decir, la consideración del hombre como *ser capaz de...*

Siendo esto así, una formación humanista es aquella que recaba como tarea constante la posibilidad de orientarse en la acción. Posibilidad avalada por el sesgo proyectivo que nos define y nos constituye como actores – también económicos y como personas. Nadie asegura que tal orientación no signifique, a menudo, cambiar de rumbo. Pero eso no es identificable, sin más, con una vida sumida en la desorientación, o con el permanente estar desnortado de una sociedad que reclama el nihilismo como horizonte.

Por eso, aquí, el imperativo es *orientarse en la acción* como actividad de una racionalidad que tiene que ser práctica, pues asume la tarea de pensar actividades y flujos de acción en las que se ventilan cuestiones de sentido y de legitimación de las mismas.

Ya hemos aludido a criterios cuando hemos hablado de *bienes generales* en los términos de maximización de la proyectividad que al reclamarse como característica antropológica expresa virtualidades humanas ineludibles. Pero sería pertinente añadir, para concretar, que la expresividad humana de la proyectividad toca valores como los de la responsabilidad, o los de la solidaridad y el testimonio que adquieren un nuevo reconocimiento desde esta perspectiva.

Pues sólo cuando alguien es capaz de orientar la acción, puede manifestar unos niveles de compromiso con lo que lleva a cabo en términos de ‘hacerse responsable’ de lo que hace o dice y, a la vez, de superar una visión idiosincrática en sus proyectos de acción y de ‘dar cuenta’ de lo que piensa en términos de verdad como testimonio – distinto al valor de verdad como consenso -.

d.- *Una manera de hacer más mundo y de hacerle más habitable y humano*

Probablemente, éste podría ser considerado como lema propio y arquetipo de una sociedad avanzada. Hacer más mundo y hacerle más humano. Esta doble consideración material - *hacer más mundo* -; y formal - *hacerle más humano* - pone de manifiesto un ‘fin’ posible, en el sentido teleológico del término, para nuestra sociedad especializada en proveernos de bienes. Y, a la vez, expondría la validación de un ‘deber’ inexcusable, en el sentido deontológico, para los actores económicos de la susodicha sociedad avanzada, a saber: hacer bienes que sean buenos, es decir, que merezcan la pena y que sirvan para satisfacer necesidades que nos humanicen.

En cualquier caso, ambos aspectos se complementan y se necesitan porque es la única manera que tienen de convalidarse como ‘gestores’ de sentido y de legitimidad de lo que podría llamarse, en verdad, *sociedad avanzada*.

De manera que puede decirse que una sociedad tecnológica será avanzada, en la medida en que haga realidad o encarne, en términos de tensión, el momento teleológico de la producción de bienes; y junto con él, el otro momento deontológico de la consideración ‘general’ de esos bienes que tienen ya, como de suyo, una virtualidad humanizadora, incluido su valor de ‘utilidad’, desde luego, - pero con el propósito decidido de contribución a una vida buena.

Esta variable solidaria que incluye, como propia, la consideración ecológica, propone como imperativo la tarea de *hacer un mundo más habitable – y, en consecuencia, más humano – para las personas que lo habitan y que pudieran habitarlo en el futuro*. Vemos así reflejada la formulación del imperativo ético de la responsabilidad para con las generaciones futuras que, en este contexto, alcanza un grado tal de concreción que le resta ‘formalidad’ y le pone ‘materialidad’ a través de la reivindicación de producir y poner a disposición de los agentes unos ‘bienes generales’ en virtud de la propia fuerza de la proyectividad.

Por eso, de la misma manera que hemos abogado por mantener en tensión el momento teleológico y deontológico, es el momento de considerar relacionados el momento material, es decir, la producción de bienes y el momento formal; a saber: que dichos bienes sean generales – con vistas a superar una visión sesgada del sentido y de la legitimidad de una relación entre visión y ‘orientación’ de los cursos de acción en detrimento de uno de ellos.

Entender la proyectividad como capacidad de ‘futurizar’, que la filosofía ha tematizado frecuentemente con el término *utopía*, es uno de los valores a los que la formación

humanista no puede renunciar so pena de olvidarse de uno de los rasgos que más y mejor configuran la manera de ser hombres y mujeres, tal y como nos entendemos hoy en día. Sin esa capacidad inventiva e imaginativa, el ser humano no sería tal, pero tampoco lo sería la sociedad tecnológica que nos toca vivir. Todo lo que habría de exigirse a la filosofía es un cambio de rumbo en la concepción del término *utopía*, para en vez de significar **programar el futuro** – que fué el gran error del marxismo – asumir la tarea más humilde de **preparar el futuro**, en virtud de la propia virtualidad de la proyectividad para proveer de bienes generales. En un contexto así es donde los términos **dignidad y respeto**, con los que la filosofía y las humanidades han identificado el humanismo, pueden venir a la idea para hacer realidad lo que de ‘mejor’ hay en el hombre.

La lectura ‘positivada’ de la dignidad, llevada a cabo en los Derechos Humanos y en sus diversas variables de lectura, culmina su significación más destacada cuando trata de aplicar y de traducir el valor de la *dignidad* a los distintos contextos en los que se lleva a cabo una determinada realización personal para que pueda ser tildada de ‘realización humana’. Esto explica la pertinencia de la consideración de las ‘generaciones’ en los modos de entender los Derechos Humanos.

4.- El fin del humanismo: la persona como ‘gestora’ del sentido y las ‘sociedades de personas como ‘gestoras’ de la legitimidad

A decir verdad, toda esta provisión de rasgos – criterios- derivados de lo que hemos denominado humanismo, convergería en la proclama o exigencia de hacer de los actores (individuales o colectivos) ‘expertos’ en ellos mismos. Dicho de otra manera, la cuestión del humanismo no es otra que la de convertir a los distintos actores en **sujetos morales**; en seres capaces de ‘dar cuenta’ de sí mismos, desde sí mismos, en contextos de interacción e interrelación. Por eso el lenguaje y la comunicación son sus temas recurrentes.

Pero si tuviéramos que traducir esta aseveración de tinte más filosófico, por otra más en consonancia con lo que llevamos dicho hasta ahora, no resultaría sospechoso sostener que el ‘fin’ del humanismo, como copartícipe de donación de legitimidad y sentido en una sociedad cibernética, altamente tecnologizada, tiene que ver con hacer de los actores sociales ‘gestores’ de esos dos pilares en los que se asienta una determinada construcción social: la interacción y la interrelación.

Cuando un actor social - predominantemente económico- es capaz de interrelacionar una visión del mundo y una ‘ordenación’ de sus acciones en concordancia con dicha visión, estamos hablando de una ‘capacidad de gestión’ en la que interactúan la dimensión de la reflexividad, del sistema y de la información. Y cuando esta interrelación se da, es cuando podemos hablar de la conversión de los actores en **personas**. Por eso, nada tiene de extraño definir la persona como aquel agente que es capaz de ‘gestionar’ el sentido a través de la generación de ‘bienes’ con vistas a satisfacer unas necesidades; necesidades que no pueden no ser sino personales, pero que no son ‘privatistas’ o meramente ‘egoístas’, en la medida en que pasan por el filtro de la reflexividad, del sistema y de la información.

De igual manera, cuando en una sociedad estos agentes interactúan para generar ‘bienes generales’, jamás podrá definirse a ésta en los términos de sociedad egoísta o corporativista, ni menos aún como sociedad cerrada. Todo lo que sucederá es que las condiciones de la reflexividad, del sistema y de la información, en lugar de situarse en el terreno de la interrelación ‘personal’, adoptarán la forma de un ‘intercambio comunicacional’ – cuyo tema es la dimensión de la comunicación – como lugar de ‘gestión’ del sentido y de la legitimidad de aspiraciones, de necesidades o de productos,

que tienen que conservar, al menos como tensión, una estructura universal de solidaridad, de la presencia de los otros como interlocutores potencialmente reales.

En este sentido, un contexto interactivo así descrito, puede ser denominado, con razón, **una sociedad de personas** porque es capaz, en el seno de una comunicación no distorsionada, de postular ‘bienes generales’, como categoría de bienes que desbordan el término de ‘bienes públicos’, por el ‘plus’ de calidad o de excelencia humana que introducen y por la dinámica de ‘generalización’ para todos que amparan. En otras palabras, una sociedad de personas será aquella que es capaz de considerar ‘lo bueno para ella’ como digno de ser considerado como ‘bueno’ para todos y, en ese sentido, digno de ser extendido a todos.

En una situación así, cobra sentido decir que nadie tiene la exclusiva de la interpretación de lo humano. Pero en virtud de una declaración como ésta, ningún discurso, sea éste técnico, científico, filosófico, religioso... puede quedar excluido de la convocatoria para decir su visión sobre el hombre. Es más, requieren ser con-vocados a decir lo que de ‘mejor’ han pensado para verbalizarle; para expresar su consideración de vida buena, de una mayor y mejor calidad de vida, que es otro de los descriptores de una sociedad humanista.

En este contexto, objetivo institucional de la educación es preparar a los agentes para ser capaces de ‘gestionar’ su vida involucrándose en las tareas propias de una **sociedad de personas**. Para este cometido, las humanidades son un punto de referencia que merece la pena recuperar so pena de ampararnos en una sociedad de expertos que solucionen los problemas de sentido y legitimidad de todos a ‘su’ manera. Aquí lo determinante no es que los expertos planteen ‘una’ manera. Están en su papel. Lo que no es de recibo es que *su* manera sea la manera definitiva – única - de solucionar las cuestiones de sentido y de legitimidad que, en cuanto tales cuestiones, han de ser ‘gestionadas’ por las personas o por las sociedades de personas.

Por eso, no está de más recabar de la filosofía un cambio de perspectiva en la consideración del humanismo. Y en vez de considerarlo como una ‘reserva patrimonial’ de las esencias humanas, comenzar a comprenderlo desde la perspectiva genealógica de tener que hacerlo y rehacerlo constantemente en unos contextos de innovación. Y, a su vez, una sociedad tecnológica, definida por la proyectividad, haría mal en no considerar toda esta serie de referentes de legitimidad y de sentido que hemos ido descubriendo en el humanismo como matriz cultural en la que se ha ido construyendo la denominada Europa continental. Pues en la misma medida en que los desconsiderara, estaría negando su propia capacidad para proveer de bienes generales a las personas que la habitan. Y eso, cuando menos, es una cuestión que no puede no dar mas que pensar, convirtiéndose así en una cuestión filosófica. Tal vez, la cuestión filosófica por excelencia.

BIBLIOGRAFIA:

- HANNA ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.
MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
EMMANUEL LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid 1998.
PAUL RICOEUR, *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid 1996.
MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1971.

