

# El poder, las humanidades y el poder de las humanidades

*The power, the humanities,  
and the power of the humanities*

---

AQUILINO POLAINO-LORENTE\*

**Resumen:** La aportación de esta colaboración se inicia con unos berves trazos acerca de cómo se ha entendido el poder a lo largo de la historia, para apelar a la necesidad de racionalizar el poder, de acuerdo con la ética. A continuación se estudia la función de las humanidades y su especial relevancia en la actual “cultura de la sospecha”.

A la pregunta de si es misión de las humanidades contribuir a la reconstrucción moral de la sociedad, se contesta afirmativamente. Para este propósito, y fundado en la filosofía personalista, el autor propone un proyecto para el nuevo personalismo, cuyas líneas maestras serían las siguientes: una idea acerca del hombre, la fe en Dios, la solidaridad humana, el amor a la verdad y la ausencia de temor a la libertad.

**Palabras clave:** Personalismo, sociedad globalizada, racionalidad del poder, humanismo, banalización de la política, autoridad y potestad, ética y política, cultura de la sospecha, autorrealización personal, un proyecto para el personalismo.

**Abstract:** The contribution of this collaboration begins with a few bragging about how power has been understood throughout history, to appeal to the need to rationalize power, according to ethics. The role of the humanities and their special relevance in the current “culture of suspicion” are discussed below.

To the question of if it is mission of the humanities to contribute to the moral reconstruction of society, the author answers affirmatively. For this purpose, and based on personalistic philosophy, the author proposes a project for the new personalism, whose main lines would be the following: an idea about man, faith in God, human solidarity, love of truth and absence of fear of freedom.

**Keywords:** Personalism, globalized society, rationality of power, humanism, banalization of politics, authority and power, ethics and politics, culture of suspicion, personal self-realization, a project for personalism.

Recibido: 05/07/2016  
Aceptado: 22/11/2016

---

\* Catedrático Emérito de Psicopatología. Email: aquilinopolaino@gmail.com

## 1. Introducción

Es probable que sea un atrevimiento por parte del autor de esta ponencia abordar los anteriores contenidos precisamente en un congreso sobre el personalismo. Trataré de explicar algunas de las razones que me indujeron a tomar tal decisión.

En primer lugar, la lamentable situación actual del poder y las nefastas consecuencias que de él se derivan para las personas. En segundo lugar, la crisis y la casi extinción de la enseñanza de las humanidades en el actual contexto universitario y social. Por último, la eclosión en mi fuero interno de algunas preguntas que traslado a continuación a quienes puedan interesar.

¿Cuál es el puesto del personalismo en una sociedad globalizada? ¿Puede desarrollarse la persona en plenitud, una vez extinguida la formación humanística? ¿Es posible acaso concebir al hombre sin apelar a su humanidad? ¿Cuál es la función de las humanidades en una sociedad individualista y deshumanizada, en la que se ha fragmentado lo “común” de las personas? ¿Para qué sirven las humanidades? ¿Disponen de poder las humanidades? ¿Compete a las humanidades iluminar a los gobernantes con tal de salvar lo humano? ¿Podrá hacerlo el personalismo?

Cada vez que repienso estas preguntas me reafirmo más en la pertinencia y exigencia de estas cuestiones en una reunión sobre el personalismo. Sirva como justificación a mi osadía las características apuntadas por Burgos acerca del “personalismo como una filosofía nueva”, especialmente la séptima: “la filosofía como medio de interacción con la realidad cultural y social”<sup>1</sup>.

## 2. El poder

Antes de estudiar las relaciones entre las humanidades y el poder, parece conveniente tratar de entender qué es el poder. El poder se manifiesta de una forma extrema e inhumana en la tiranía, por lo que tal vez sea conveniente hacer cierta indagación sobre ello.

El *Hierón* de Jenofonte es una excelente obra donde estudiar la tiranía del poder. En ella se relata un diálogo imaginario entre Hierón, tirano de Siracusa, de 478 a 467 a. de C., y el poeta Simónides de Ceos.

---

<sup>1</sup> J. M. BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000, pp. 180-194. En otra de sus obras, más reciente, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, p. 285, escribe: “el personalismo apareció como un instrumento adecuado y oportuno para dar forma a ese impulso moral a nivel socio-político. De este modo, importantes líderes e incluso enteras formaciones políticas se inspiraron en sus postulados”.

En Jenofonte, siguiendo a Leo Strauss<sup>2</sup>, “la libertad se consideraba el objetivo de la democracia, en tanto que distinta en particular de la aristocracia, cuyo objetivo se decía que era la virtud. [...] Para determinar la actitud de Jenofonte hacia la tiranía mejor<sup>3</sup>, tal como la caracteriza Simónides, hemos de considerar la relación que guarda la tiranía mejor, no con la libertad, sino con la virtud. Solo si la virtud fuera imposible sin libertad, la exigencia de libertad estaría absolutamente justificada desde el punto de vista de Jenofonte”.

El poder suscita en la mayoría el sometimiento y, en no pocos, la admiración. Los poderosos son siempre importantes. Algunos identifican el poder con la sabiduría. “Los que tienen éxito –escribe Strauss– en adquirir poder tiránico, y en conservarlo, por poco tiempo que sea, son admirados como hombres sabios y afortunados: la habilidad específica que capacita a un hombre para convertirse en tirano o seguir siéndolo es identificada popularmente con la sabiduría. [...] El contexto sugiere que, según Hierón, los sabios, en tanto que sabios, tienen un propósito diferente de los propósitos de los valientes y de los justos. [...] Los sabios tienen otra meta que los enemigos típicos de la tiranía, que se interesan por la restauración de la libertad [los valientes] y la posesión de buenas leyes”<sup>4</sup> [los justos].

Según esto, los sabios no se interesan por la libertad ni por la justicia. Una afirmación esta que se contrapone a lo que sostendrá Platón en su *República*<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> L. STRAUSS, *Sobre la tiranía*, Encuentro, Madrid 2005, pp. 111-112. Como afirma Leonardo Rodríguez Duplá, en la presentación de esta obra, “De hecho, Strauss estaba persuadido de que el totalitarismo contemporáneo no es sino una variante de la tiranía clásica, una variante cuyas diferencias específicas son la técnica moderna y la ideología” (cit. p. 11). Cfr. también L. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama, Madrid 1970.

<sup>3</sup> “La auténtica dictadura puede ser legítima; pero si es auténtica, consiste solo en un momento de *poder sin régimen* para la posterior y pronta recuperación del *régimen político del poder*. En sentido estricto, la expresión ‘régimen dictatorial’ es una contradicción en los términos”. A. CRUZ, *Ethos y Polis*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 419. Cfr., en este punto, A. LÓPEZ-AMO, *El poder político y la libertad*, Rialp, Madrid 1957.

<sup>4</sup> L. STRAUSS, cit., p. 67.

<sup>5</sup> “El servicio más grande –escribe Strauss, siguiendo a Platón– no puede ser prestado más que por los Sabios, que son los únicos que tienen el discernimiento suficiente para otorgar a cada uno lo que merece o lo que es bueno para él. En un Estado verdaderamente justo o no tiránico, todo el control estará, por tanto, en manos de los Sabios, y la jerarquía social corresponderá exactamente a la jerarquía del mérito. [...] Supongamos que los sabios no quieren gobernar. Es muy improbable que los ignorantes obliguen a los sabios a gobernarlos. Pues los sabios no pueden gobernar como sabios si no tienen un poder absoluto o si son en algunos sentidos responsables ante los ignorantes. [...] Por tanto, lo que pretende ser gobierno absoluto de los sabios será, en realidad, gobierno absoluto de los ignorantes. [...] La difusión entre los ignorantes del genuino conocimiento adquirido por los sabios de nada serviría, pues, al difundirlo o diluirlo, el conocimiento se transforma inevitablemente en opinión, prejuicio o mera creencia. [...] El gobierno absoluto de los

Para Platón, el saber político tenía que ser perfecto y eterno (ausencia de debates, deliberaciones enfrentadas, etc.). Un saber opuesto a lo que es la misma acción política. Como afirma Cruz Prados<sup>6</sup>, “el mismo Platón se encontró con la paradoja de que llevar a la práctica esa “verdad de la polis” exigía contar con un poder absoluto, con un tirano: el poder que ese saber debía eliminar”.

La brevedad de esta ponencia me condiciona a dar un salto de gigante en la historia del pensamiento para observar cómo Maquiavelo entiende el poder.

“En cualquier ciudad –escribe Maquiavelo– hay dos inclinaciones diversas, una de las cuales proviene de que el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes; y la otra, de que los grandes desean dominar y oprimir al pueblo”<sup>7</sup>.

En el capítulo XV de *El Príncipe* (“De las cosas por las que los hombres, son alabados o censurados”), Maquiavelo muestra su anhelo y nostalgia por la virtud clásica, pero rechaza la vida contemplativa. El abandono del ideal contemplativo le conduce a un cambio radical en su concepto de sabiduría. En Maquiavelo la sabiduría se divorcia de la moderación, y la virtud moral es reemplazada por la virtud política.

Pero vuelve a plantearse, otra vez, la cuestión del poder y la virtud, del poder y la sabiduría. “Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos –se lee en *El Príncipe*–, que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace, para estudiar lo que sería más conveniente hacerse, aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella”.

Y pone fin a este capítulo con las siguientes palabras de aviso al príncipe: “Pero no temas incurrir en la infamia ajena a ciertos vicios si no puedes fácilmente sin ellos conservar tu Estado; porque, si se pesa bien todo, hay una cierta cosa que parecerá ser una virtud, por ejemplo, la bondad, clemencia, y que, si la observas, formará tu ruina, mientras que otra cierta cosa que parecerá un vicio formará tu seguridad y bienestar si la practicas”. Al fin se ha optado por el vicio frente a la virtud, con tal de sostenerse en el poder<sup>8</sup>.

---

ignorantes es menos deseable que su gobierno limitado: los ignorantes deberían gobernar sometidos a la ley” (cit., pp. 238-239).

<sup>6</sup> A. CRUZ, *Ethos y Polis*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 100.

<sup>7</sup> N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, capítulo IX.

<sup>8</sup> El lector puede estudiar los consejos del florentino a los poderosos en los capítulos XVII (“De la severidad y clemencia, y si vale más ser amado que temido”), XIX (“El príncipe debe evitar ser despreciado y aborrecido”), XXI (“Cómo debe conducirse un príncipe para adquirir alguna consideración”) y XXIII (“Cuándo debe huirse de los aduladores”).

La actual situación política en los países democráticamente avanzados es –afortunadamente, aunque no en todos– muy diferente, no así el halo de misterio que envuelve al poder y la ambición política. En efecto, el deseo de reconocimiento, prestigio y autoridad envuelve todavía al hombre político, aunque ese reconocimiento se exprese hoy en otros términos, como éxito, popularidad y dinero. En este punto estamos muy lejos de transformar la *motivación del poder* por la *motivación del servicio*. No parece que pueda afirmarse hoy que la virtud del buen gobernante consista en hacer felices a los gobernados, sin sufrir su envidia.

En la situación actual, es preciso añadir algunas cuestiones más en relación a qué es el poder. En primer lugar, la confusión existente acerca de la necesaria separación entre los tres poderes, que recomendara Montesquieu<sup>9</sup>.

En segundo lugar, el crecimiento del vigoroso tejido de las interacciones, cada vez más tupido y soterrado, entre ámbitos diferentes. Hoy podría afirmarse que la política se ha economizado y la economía se ha politizado; que la judicatura se ha politizado y la política se ha judicializado; que apenas si puede distinguirse entre derecho público y derecho privado; que el bien común se ha extinguido en la boca de los poderosos y solo nos queda el “interés general”, aunque es poco probable que alguien sepa qué significa exactamente este término.

Y, en tercer lugar, el hecho de que la misma crisis política ha condicionado la disolución de la política en opinión. Como ha señalado Bernard-Henry Levy, los políticos “ya no gobiernan, escuchan. Ya no proponen, se someten. Y en vez de manipular, como hacían antaño, a una opinión de la que eran dueños invisibles, ahora es la opinión quien les gobierna, les persigue y, a fin de cuentas, les humilla y les derriba”.

El poder ha perdido su centro de gravedad, mientras el discurso político se ha banalizado al transformarse en apenas un guirigay de comadres. Las cámaras de diputados, al perder su norte, han dejado de ser el hogar de la política. Nada de particular tiene que, en situaciones como estas, el debate acerca de las cuestiones públicas se haya refugiado en otras ágoras y mentideros.

La banalización de la política la ha transformado en mera “política virtual”. Si la política no se regenera, corre el riesgo de sufrir algunos de los grandes males que afectan a su propia esencia:

---

<sup>9</sup> CH. DE S. MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, Alianza, Madrid 1990.

(1) que los políticos y la política sean mal vistos –un mal menor del que puede resultar un mal mayor– y anden desprestigiados de boca en boca;

(2) que la política cambie tanto de escenario que las cuestiones públicas no se diriman ya en el ágora, sino en los palacios de justicia. Es decir, que la política se justicialice. Este otro error hace daño a todos: a los ciudadanos, a la política y a la justicia, sin que ninguno de ellos se beneficie;

(3) que la política devenga en mercancía, en arma arrojadiza, en entretenimiento solo útil para curiosos y desocupados, en márketing consumista, en almoneda de uso común en las lenguas de los maledicentes y en las plumas de los sediciosos.

En las actuales circunstancias, este último mal es el más cercano y próximo, aunque también es sostenido por los dos anteriores e incluso, todos ellos juntos pueden potenciarse recíprocamente y llegar a configurar un fatal triunvirato.

### 3. La necesidad de la racionalidad del poder

El poder ha sido confundido por algunos con la fuerza. De aquí la pertinencia de recordar la vieja distinción entre *auctoritas* y *potestas*<sup>10</sup>.

La autoridad tiene que ver con confianza, seguridad, responsabilidad y garantía racional del poder. La potestad, en cambio, se entiende como fuerza, como poder ilimitado. Sin embargo, desde Hobbes<sup>11</sup> son numerosos los autores que no admiten esta distinción.

La autoridad hace referencia a la legitimidad del poder, aunque para ello tenga que servirse de la potestad. De hecho, sin esa legitimidad de la autoridad, el poder tiende a minimizarse y/o desaparecer. La autoridad es, pues, condición necesaria del poder. Sin embargo, su naturaleza no es fácil de definir<sup>12</sup>, especialmente en la actualidad, una vez que se ha exal-

<sup>10</sup> Á. D'ORS, *Ensayos de teoría política*, EUNSA, Pamplona 1979. Para una ampliación e historia de esta distinción orsiana puede consultarse R. DOMINGO, *Teoría de la "auctoritas"*, EUNSA, Pamplona 1987.

<sup>11</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, Alianza, Madrid 1989. Es muy recomendable para profundizar en este autor la lectura de los capítulos VI, X y XIV de la obra de J. R. RECUERO, *La dialéctica de la libertad. Libertad moral y libertad política*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003.

<sup>12</sup> Se admite entre los autores clásicos que "la autoridad es algo menos que una orden y algo más que un consejo". Esta es la base de la política, en clara oposición al déspota que, como afirma Bernard Crick (*In Defence of Politics*, Penguin Books, 1984) "disfruta del poder, pero aborrece la política".

tado la autonomía personal, la libertad como algo absoluto, y el rechazo de la verdad (el imperio del relativismo<sup>13</sup>).

La autoridad es garantía racional del poder, por cuanto, como dice Aristóteles<sup>14</sup>, el poder político es el mando sobre hombres libres e iguales. El gobierno ha de ser conforme con la naturaleza del gobernado, si tiene como fin la realización y mejora de la vida en común de los ciudadanos. Es la igualdad de los ciudadanos la que exige precisamente de esa legitimidad del poder político. Lo que hace racional al poder es la razón o criterio que se han dado los ciudadanos respecto de la autoridad que los gobierna.

La persona que detenta esa autoridad trata de hacer con su ejercicio político una comunidad política, fin que no acontecerá de no generar un orden social con su actividad. Si los ciudadanos no se unieran para la realización de algo común, el poder no surgiría. De esta forma, la voluntad política no es sino voluntad para conseguir lo que la comunidad quiere alcanzar.

Es esa voluntad del gobernante la que potencia y es fuente de orden para lo común. De aquí que el poder genera orden (estabilidad y regularidad en lo común), en la medida en que se ordena y autolimita a sí mismo, a fin de tomar decisiones sobre lo colectivo. Habrá tanto más orden cuanto mayor sea la voluntad racional del gobernante de hacer cumplir lo que se ha dispuesto acerca de lo común. El poder ordenado no consiste tanto en tomar decisiones como en preservar el cumplimiento de lo común.

La racionalidad del poder es la racionalidad práctica de la voluntad que a su vez ordena las medidas decididas de forma que sean las más adecuadas para la consecución del bien común de la sociedad.

Nada de particular tiene que una persona experimentada en la crítica política, como Havel<sup>15</sup>, haya tenido que salir en defensa de los políticos al afirmar lo que sigue: “Queda descartada la conclusión de que sea injusto dedicarse a la política porque nos hace inmorales por principio. La política representa uno de los campos de la actividad humana que impone mayores exigencias al sentimiento moral, a la capacidad de autorreflexión crítica, a la auténtica responsabilidad, al tacto y al buen

---

<sup>13</sup> A. POLAINO-LORENTE, *Antropología e investigación en las ciencias humanas*, Unión Editorial, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Francisco de Vitoria”, Madrid 2010.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1277b 7; *Ética a Nicómaco*, 1160 b 28.

<sup>15</sup> Václav Havel salió de la cárcel en la primavera de 1989, y fue presidente de Checoslovaquia el 29 de diciembre de 1989.

gusto, a la capacidad de sensibilizarse con el alma de los demás, al sentido de moderación, a la humildad. Es un empleo apto para hombres especialmente modestos. Para hombres que no se dejan engañar. [...] Por eso, solo deberían dedicarse a la política personas con un espíritu alerta especialmente desarrollado. Personas excepcionalmente perspicaces ante el ofrecimiento ambiguo de autoconfirmación existencial que les tiende”<sup>16</sup>.

#### 4. Política y Ethos

El hombre es un ser necesitado de seguridad. Satisfacer esta necesidad perentoria en los hijos, desde el nacimiento a la sepultura, es una de las funciones más relevantes de la familia. El hombre no puede vivir solo; necesita de los demás. Esas necesidades cambian a lo largo de la vida. En las etapas en que las personas están más desvalidas (nacimiento, infancia, vejez), la necesidad de seguridad se hace más acuciante. Si esta no se satisface, la vida parece porque, por sí misma, no es sostenible.

En este punto la misión de la familia es superior y anterior a la del Estado<sup>17</sup>. Con todo, el Estado es insuficiente y demasiado artificial para sustituir a los padres en la educación familiar. Es preciso que la sociedad se estructure de tal modo que esa misma organización contribuya a proveer de seguridad al hombre.

Allí donde hay desorden, el caos está cerca. Es misión del Estado velar por el orden y la seguridad de sus ciudadanos. A la seguridad se opone la incertidumbre. El hombre está siempre situado, pero la situación en que se encuentra no está asegurada, sino que es cambiante y muy versátil. El hombre anticipa el futuro y se lo imagina o trata de configurarlo desde el presente. De alguna forma, prevé lo que está por suceder, a fin de acomodarse y adaptarse a ello con el menor esfuerzo posible.

La política puede pasar, qué duda cabe, por situaciones de inestabilidad. Pero estas etapas han de ser breves. Si se prolongan, la confianza de los ciudadanos comienza a resquebrajarse y emerge la inseguridad. La incertidumbre engruesa el espesor de la vacilación. Si la incertidumbre se generaliza, eclosiona la perplejidad y comienza la involución: del orden al caos. Pero el caos, como es sabido, tiene una sola vía de salida para, antes o después, retornar al orden: los regímenes totalitarios.

---

<sup>16</sup> V. HAVEL, *Discursos políticos*, Espasa-Calpe, Madrid 1995, en especial pp. 157-164.

<sup>17</sup> Aunque esta razón en modo alguno autoriza al Estado a inhibirse de ayudar a las familias.



La desconfianza cunde cuando las personas se sienten observadas por el ojo del “gran hermano” del Estado, que vigila y archiva todo y, de momento, por nada más. Las nuevas tecnologías han armado al Estado, que extiende su monopolio (cada vez con mayor profundidad y extensión) sobre la intimidad de las personas. Luego decidirá en cada caso, con mayor o menor acierto, qué corresponde a lo público y qué a lo privado.

Como sostiene Tocqueville, “tras haber atenazado así entre sus potentes manos a cada individuo, y haberle petrificado a su guisa, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera; cubre su superficie con una red de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más originales y las almas más vigorosas no podrán abrirse camino para sobrepasar a la masa; no quebranta las voluntades, pero las ablanda, las pliega y las dirige; raramente obliga a actuar, pero se opone sin cesar a que se actúe; no destruye nada, impide que nazca; no tiraniza nada, molesta, comprime, enerva, agota, embrutece, reduce a cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industrioses, cuyo gobierno es el pastor”<sup>18</sup>.

El fundamento de la política está en la ética<sup>19</sup>. Pero lo que une a las personas no es una “ética a la carta”. Ninguna ética a la carta –especialmente si es *light*– es suficiente para aglutinar las voluntades en torno a una convivencia pacífica. Una vez llegados al artificial consenso ético, forzado por las circunstancias, cualquier cambio de opinión o de esas mismas circunstancias causa la fragmentación y disolución del consenso. Los consensos éticos tienen una vida muy corta, con independencia de que se cumpla o no con lo consensuado.

Lo que da densidad y fundamento a la *ética política* son, precisamente, las creencias religiosas. Son estas y no el mero consenso ético –superficial, porque no puede ser de otra forma– las que vinculan, unen y *religan* las voluntades humanas a una realidad más elevada: la *communio personarum*, la comunión de las personas<sup>20</sup>.

Sin convicciones morales profundas, en lugar de pueblo, comunidad e instituciones lo que se origina son agregados de personas, mixturas y mescolanzas, eso que hoy algunos tratan de encubrir con los términos de biodiversidad y multiculturalismo.

---

<sup>18</sup> Cfr. A. TOCQUEVILLE, *De la democracia en América*, Alianza, Madrid 1985, vol. II, 4 parte, capítulo VI.

<sup>19</sup> Una exposición sistémica, clásica y clara puede encontrarse en A. CRUZ, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona 1999, (especialmente, en lo que se refiere a esta cuestión, los capítulos III, IV y V).

<sup>20</sup> R. GUARDINI, *Escritos políticos*, Palabra, Madrid 2011, pp. 209-331.

La cercanía entre las personas y su adherencia –siempre provisional– a ciertos intercambios económicos no es razón suficiente para converger en una cosa común. De aquí, la *crisis de identidad* –la mayoría de los europeos no se identifican con “lo europeo”– y el acrecerse del *individualismo*<sup>21</sup>.

Acaso por esto, las personas buscan al Estado en un lugar diferente, en la relación con lo real, que es donde está lo que les une: las referencias para la identidad. Esto es lo que les permite reconocerse como personas y en lo que se enraíza su peculiar estilo de vida. Es la ética la que humaniza al Estado. En esto consiste la humanización del Estado.

“Cuando se hunde la religión de un pueblo –escribe Tocqueville–, la duda se apodera de las facultades más elevadas de la inteligencia y paraliza a las otras casi enteramente. [...] Un estado semejante siempre enervará las almas, aflojará los resortes de la voluntad y preparará a los ciudadanos para la servidumbre. [...] Casi no hay nación humana, por muy particular que se la suponga, que no nazca de una idea muy general que los hombres han concebido de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza de su alma y de sus deberes hacia sus semejantes. Es imposible hacer que estas ideas no sean la fuente común de la que mane todo lo demás”<sup>22</sup>.

A lo que apostilla Negro Pavón: “hay en la historia épocas dominadas por la estupefacción, la estupidez a las que aludió Ortega. En el Bajo Imperio Romano los hombres empezaron a volverse estúpidos, lo que denota la corrupción del lenguaje. ¿Habrá entrado la civilización europea en una época estólida? [...] La religión, decía Lord Acton y repetía Dawson, es la clave de la historia y, por ende, de las culturas y las civilizaciones. Y la unidad de Europa como una civilización se la da la fe cristiana común”<sup>23</sup>.

“La Europa moderna –escribe Dawson– se ha acostumbrado a ver en la sociedad algo fundamentalmente referido a la vida presente y a las necesidades materiales, relegando la religión a un papel de influjo sobre la vida moral del individuo”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 1994; CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, Barcelona 1991.

<sup>22</sup> Cfr. A. TOCQUEVILLE, *De la democracia en América*, Alianza, Madrid 1985, Vol. I, 1ª parte, capítulo V.

<sup>23</sup> D. NEGRO, cit., p. 46.

<sup>24</sup> CH. DAWSON, *Los orígenes de Europa*, Rialp, Madrid 1991, pp. 131-132.

Pero lo que mantiene la cohesión social no es principalmente el consenso económico ni la autoridad civil del Estado, sino la lealtad entre las personas, lealtad que se asienta en la confianza de tener una convicción común<sup>25</sup>.

La función social de la religión no es hoy un problema sociológico o intelectual, sino político. Desde el punto de vista estrictamente político, el problema de la religión remite al *ethos*, un concepto prepolítico, luego devaluado y acaso posteriormente asumido como una cuestión social más.

El tema que motivó el diálogo entre Ratzinger y Habermas en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004 fue precisamente este: Los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal<sup>26</sup>. Siguiendo a Romero<sup>27</sup>, lo que Habermas sostiene es que el Estado constitucional democrático se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar, por lo que tiene que encontrarlos en otros lugares: en tradiciones religiosas y normativas que no dependen de él. Conviene aceptar, pues, que los fundamentos del Estado que se buscan encuentran su humus, entre otros lugares, en la tierra de las tradiciones religiosas.

“El problema de Europa, insiste Ratzinger, no es solo de índole jurídica, sino primariamente ético en el ejercicio del poder: A Europa –concluye Romero Pose– le urge ante la pérdida de la fundamentación ética en la ciencia, frente a la cuestión no resuelta, cuál es la relación derecho-poder, derecho-justicia y los presupuestos del derecho (relación natura-ratio) y ofrecer elementos que sirvan de apoyo y fundamento para todos”<sup>28</sup>.

## 5. Las humanidades<sup>29</sup>

El término humanista, de raíz italiana, se emplea ya en el siglo XVI y remite al modo en que Cicerón concibe al hombre que se dedica a la cultura<sup>30</sup>. Humanista es la persona que ha sido educada de acuerdo a la

<sup>25</sup> Cfr. G. WEIGEL, *Política sin Dios*, Cristiandad, Madrid 2005.

<sup>26</sup> Cfr. J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006.

<sup>27</sup> Cfr. E. ROMERO, *Europa: De la controversia sobre sus raíces a la crisis sobre su futuro*, Unión Editorial, IIES “Francisco de Vitoria”, Madrid 2007.

<sup>28</sup> E. ROMERO, cit., p. 41.

<sup>29</sup> Algunas de las ideas aquí expuestas sobre las humanidades proceden de una antigua colaboración mía, con el título de “¿Para qué sirven hoy los Estudios de Humanidades?”, en un curso sobre *Filosofía para un tiempo nuevo*, organizado por La Federación Libre de Asociaciones de Padres de Alumnos de Guipúzcoa, celebrada el 24 de Abril de 1990 (texto mimeografiado y no publicado).

<sup>30</sup> “Al llamar a su cultura ‘humanidad’, Cicerón no pensó en la filantropía, como algunos doctos han interpretado, aunque esta palabra fuese apreciada debidamente por los griegos, que fueron quienes inventaron la palabra. El sentido más específico que Cicerón

tradición de la *paideia* griega, es decir, conforme a lo que al hombre le hace crecer y desarrollar sus capacidades propiamente humanas.

El término *humanista* se recupera en la Italia de 1538 y a su alrededor se constituye luego el espíritu del renacimiento<sup>31</sup>. El *humanista* es el hombre que se consagra al estudio de las artes liberales (retórica, gramática, filosofía, historia, etc.), que son las que afectan a lo más general de la condición humana. La tradición italiana se sustenta sobre todo en el estudio de las obras ciceronianas. Entre los humanistas de la primera hora se incluyen a Nicolás de Cusa (*De docta ignorantia*, 1440), Erasmo (*Elogio de la locura o encomio de la estulticia*, edición y traducción a cargo de Pedro Voltes. Introducción de Juan Antonio Marina, Madrid, Espasa-Calpe, colección Austral, 2008, 16ª ed.), Marsilio Ficino (Larrea Barona, J., *La antropología de Marsilio Ficino*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1991), Montaigne (*Ensayos I*. Introducción, traducción y notas de Marie-José Lemarchand, Gredos, Madrid 2005), Pico de la Mirandola (*De la dignidad humana*, Editora Nacional, Madrid 1984) y otros autores (Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires 1951).

En la etapa renacentista –como reacción a la antropología medieval–, algunos pusieron el énfasis en la eclosión de la autonomía y libertad humanas, y en el olvido de su ser y de la naturaleza humana (antropocentrismo).

Más tarde, a principio del siglo XIX, Niethammer (*Der Streit des Philanthropismus un des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*. 1988) introduce el concepto de *humanismo* para recuperar la importancia del estudio de la lengua y los autores clásicos. Una forma, mejor que cualquier otra, de afrontar los problemas del hombre de carne y hueso, y no del “hombre en general”, que es apenas una abstracción inexistente.

A lo largo de la historia se han dado interpretaciones muy diversas de las “humanidades”, en función de los diferentes hermeneutas que de ellas se ocuparon: en el pasado siglo, los filósofos de la sospecha (Freud, Marx y Nietzsche), los existencialistas (Sastre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989, 1ª ed. en 1946; y Heidegger (*Carta*

---

dio a la palabra *Humanitas* en muchos pasajes de sus obras es el educativo. [...] Cicerón entiende por esta palabra las artes y las letras de los griegos, en cuanto representan el ideal griego del hombre expresado en ellas. Cicerón atribuye al espíritu griego un influjo humanizante, ayuda al hombre a descubrir su verdadero ser, y con esto a formar su personalidad”. W. JAEGER, *Teología y humanismo*, Rialp, Madrid 1964.

<sup>31</sup> Cfr. P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México 1993.

sobre el humanismo, Alianza, Madrid 2000, 1ª ed. en 1947) y, en la actualidad, los estructuralistas (Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1964; Foucault (*Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1990; y Lacan, *De los nombres del padre*, Paidós, Madrid, 1998), y los constructivistas (Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Madrid 1990; y Derrida, *Políticas de la amistad: seguido del oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998). No sería justo omitir aquí otros autores de la segunda mitad del siglo XX que, siguiendo la obra heideggeriana, han optado por reivindicar la verdadera esencia del hombre apelando al lenguaje como la “casa del ser” (Gadamer, *Movimiento fenomenológico*, Síntesis, Madrid 1990; Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid 1993; Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1994, etc.).

## 6. Las humanidades en la cultura de la sospecha

Lo propio de las humanidades es generar una actitud básica de confianza, en la que pueda darse el encuentro, el diálogo y la transmisión de conocimientos. En ausencia de un ámbito de confianza no es posible la eclosión del pensamiento humanístico. Así lo exige, como una necesidad irrenunciable, las naturales relaciones interpersonales. Tal vez sea esta una de las poderosas razones para entender la actual crisis de las humanidades. A lo que parece, en una cultura de la sospecha no es posible que haya un lugar para las humanidades.

Observemos esta cultura de la sospecha. En el actual horizonte se vigoriza la duda mientras crece la desconfianza. El tiempo humano de la confianza se ha derrumbado y estamos en un nuevo tiempo: el del “instante” inconsistente, fugaz, desvertebrado y desvinculado de cualquier “antes” y “después”. La duda vuelve siempre, especialmente cuando la persona no se fía ya de su propio conocimiento.

¿Cómo confiar en otro, una vez que el otro ha sido expulsado de la memoria? ¿A quién apelar, entonces, si Dios ha muerto? De ser así, solo permanece la soledad y el aislamiento, que siguen a la ruptura. Pero los nuevos problemas generados por la actual civilización científico-técnica continúan y son cada vez más apremiantes, sin que se vislumbre en el horizonte una salida pronta y satisfactoria.

Cuando *todo vale*, es que ya no hay nada que valga. El relativismo conduce al nihilismo, mientras cunde la desmoralización. Cabe refugiarse en la obsesiva búsqueda del placer. Pero ¡es tan precaria –apenas un instante– la satisfacción que proporciona!, que el mundo comienza a transformarse

en un desierto. En efecto, *¡Crece el desierto! (Die Wüste wächst!)*, tal y como había profetizado Nietzsche, a propósito del nihilismo<sup>32</sup>.

La crítica de Nietzsche ataca, voraz y desordenadamente, la totalidad del árbol epistemológico de la ciencia. Frente a la exaltación de la ciencia y la fe en el positivismo, Nietzsche descalifica la idolatría del hecho<sup>33</sup>. “Los hechos –en su opinión– son siempre estúpidos porque tienen necesidad de un intérprete. Por eso, las teorías son las únicas inteligentes. “El ‘progreso’ es simplemente una idea moderna, es decir, una idea falsa”<sup>34</sup>.

Surge así un marco antropológico y social caracterizado por el recelo, la suspicacia, la inferencia errónea, la supervisión, la observación inquisitorial, la exigencia proteccionista; en pocas palabras, por las consecuencias nocivas de un voluntarismo irracional ajeno a la persona.

¿Es esto acaso la educación en la libertad? ¿De qué depende el resultado final del educando? ¿De la exigencia personal y libre o de la supervisión cautelar, impositiva y desmotivadora? ¿Persevera la persona por la propia autoexigencia o por el sometimiento a la estrecha vigilancia del poder anónimo?

Esto prueba el poderoso alcance destructor de la perversa estructura de la sospecha. ¿Qué sucede si una mujer es acusada por el ladrón de que ha sido infiel a su cónyuge, precisamente con él mismo? ¿Qué cónyuge aguanta este envite, sin que sea devorado por las actitudes de la sospecha, la desconfianza, las interpretaciones a favor de la hipótesis que, exactamente, nadie ha verificado? ¿Son solo atribuciones exploratorias acordes con la sospecha o más bien atribuciones confirmatorias causadas por aquellas?

La sospecha avanza con la parsimonia cartesiana de quien tiene la convicción –extraña convicción esta– de que la verdad se alcanza a través de la duda. He aquí el estatuto metodológico que fundamenta y alimenta la duda. Pero la duda tampoco cae del cielo, sino que hay que ganársela. La duda hay que producirla; pues hay muchos elementos de la realidad que no suscitan en nosotros duda alguna, sino más bien la certeza que hunde sus raíces en la evidencia.

<sup>32</sup> Sin duda alguna, Nietzsche es el profeta del nuevo tiempo nihilista. Su autodefinición profética –“no soy un hombre, soy una carga de dinamita”– ha emergido en el actual horizonte sociocultural, y puede llegar parcialmente a cumplirse, como una nueva edición a pesar de su aparente retraso.

<sup>33</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas*, trad. E. Ovejero. Madrid 1960.

<sup>34</sup> “Si la verdad entra en combate con la mentira milenaria, se producirán tales conmociones, tales temblores de tierra como jamás se habían soñado” (*ibid.*).

¿Cómo pasar de la evidencia a la sospecha? A través de la duda. Y ¿cómo suscitar la duda donde no la hay? Con la hipercrítica.

La crítica voraz es la cuna donde la realidad deviene dubitativa. La crítica es una especie de matización –fina y sutil o chabacana y zafia– que se introduce a hurtadillas en el discurso o argumentación del otro. La crítica injuriosa desvela, inventa, tergiversa o falsea la realidad. La injuria dice no a la realidad, niega la realidad, aunque solo sea respecto de ciertos aspectos para no levantar sospecha alguna.

El concepto de *autorrealización*, hoy tan manido, tiene su origen en el modelo antropocéntrico renacentista, que exaltaba, junto a una autonomía sin límite alguno, la libertad absoluta en el hacerse-a-sí-mismo del hombre.

Las palabras que siguen serían asumidas hoy por cualquiera de nuestros contemporáneos: “No te dimos ningún puesto fijo [...], ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué [...]. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo [...], te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión”<sup>35</sup>.

El texto anterior lo pone Pico en boca de Dios dirigiéndose al primer hombre. Según esto, el ser humano ha sido sustituido por el hacerse del hombre: un hacerse a sí mismo con independencia de la educación (*studiositas, studia humanitatis*), con independencia de humanizarse o no a sí mismo (proyecto vital conforme a la *dignitas humana*), y de “humanizar” el mundo a través de su acción.

Tanto influyen las humanidades que el modelo de “hombre autorrealizado”, antes descrito, está hoy de rabiosa actualidad. Nadie ignora su vigencia contemporánea (acaso se anhela como un nuevo estilo de vida), aunque sean muchos los que ignoran que este texto<sup>36</sup> fue redactado entre 1486 y 1487.

---

<sup>35</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignidad humana*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 105.

<sup>36</sup> Este texto lo preparó el autor para un debate en Roma que nunca llegó a celebrarse. El texto, sin embargo, circuló de mano en mano bajo el título *Oratio quaedam elegantissima*, hasta que fue editado en 1504, en Estrasburgo, con el título *Discurso sobre la dignidad*



Aquí todo se fía al “hacerse” con olvido del ser. El ser es la identidad; el “hacerse” está irremisiblemente vinculado al ser, pero también implica una cierta alteridad. Una alteridad que, si no es prolongación del ser (y es por él acogida), suele confundir hasta desnaturalizar a la persona.

Desde una perspectiva filosófica el supuesto que sostiene este modelo no es otro que el historicismo: resultando una alternativa que ha causado no pocos pesares al hombre y que se debate entre el *sustancialismo radical*, que considera que el ser del hombre coincide únicamente con una naturaleza que actúa de modo fijo y determinado, y el *fenomenismo historicista* que, disolviendo la naturaleza humana, entiende que el ser del hombre consiste únicamente en lo que cada uno hace de sí mismo en el tiempo.

El hombre tiene una naturaleza, pero no está ni definitivamente hecho ni acabado. El hombre tiene que hacerse pero desde su ser. “Debe decirse, pues, que el hombre –escribe Millán Puelles– tiene necesariamente historia, mas no que tenga una historia necesaria. La libertad humana hace posible esta situación aparentemente contradictoria. El hombre, por ser libre, actualiza y despliega su interna plasticidad de una manera libre, no puramente natural. [...] Pero esta libertad de nuestro ser, desde la cual se hace posible la historia, no está sobreañadida a la naturaleza humana. Se trata, por el contrario, de una libertad que esta naturaleza tiene. En la unidad metafísica del hombre, naturaleza y libertad constituyen un *unum* inseparable realmente idéntico. [...] El hombre es, según esto, un ser histórico por existir en él, además de su propia y determinada naturaleza, algo que excede indefinidamente a toda determinación y que, afectando de continuo formas nuevas, tiene una inagotable agilidad para superarlas”<sup>37</sup>.

Dada la agilidad y plasticidad omnímodas del ser humano, como acabamos de observar, resulta especialmente relevante para la vida humana que el hombre, cada hombre, tenga un proyecto de vida. El futuro no está escrito, lo que comporta un importante grado de imprevisión, de angustia; pero, a la vez, ese “no-ser-todavía”, en que consiste el futuro, posibilita y acompaña a la libertad humana que hace de la persona una naturaleza perfectible, abierta y con capacidad para enriquecerse con sus actuaciones.

---

*humana*, a pesar de que la palabra *dignidad* no aparece en ninguna parte del texto. Cfr. La traducción de Adolfo Ruiz Díaz, en “Revista Digital Universitaria”, 11, 11, UNAM, México, 1 de noviembre de 2010. (Comentarios de Ernesto Priani Saisó).

<sup>37</sup> A. MILLÁN, *Ontología de la existencia histórica*, 2ª edición, ed. Rialp, Madrid 1955, pp. 176, 194-195 y 206.



Al mismo tiempo, la persona en el transcurso de la vida reconfigura su ser histórico. La incertidumbre del futuro –y la capacidad de proyecto que frente al futuro cada hombre tenga– manifiesta a la persona en la unidad de su ser, un ser, sí sustancialmente permanente, pero accidentalmente perfectible.

## 7. ¿Qué es un proyecto?

En este punto, es mucho lo que tienen que aportar las humanidades y, más en concreto, el personalismo. A lo que parece, la desilusión comienza a estar arraigada en muchos de nuestros ciudadanos. Esta desilusión, sin embargo, no se limita al futuro, por incierto que este sea, sino que invade el presente del propio ser. El sinsentido de la vida se presenta así como un cáncer que produce metástasis anticipadamente.

Una persona desilusionada frente a sí misma y su futuro, forzosamente ha de estar desmotivada respecto de lo que puede hacer en el presente. El presente es el camino que, precisamente, anticipa y une al futuro. Una persona desmotivada disminuirá su esfuerzo y rendimiento en el ejercicio de llegar a ser la persona que quiere ser, que debe ser.

Esta desmotivación sostenida acaba con las expectativas de las personas, causa un espasmo en su memoria, paraliza sus iniciativas, agarrota cualquier posibilidad de su imaginación creativa e innovadora y acaba por bloquear su pensamiento.

Nada de particular tiene que hoy sean muchos los ciudadanos en los que ha disminuido mucho su capacidad de proyecto o en los que su único proyecto consiste en no tener proyecto alguno.

Pero, ¿qué es un proyecto? La noción de proyecto personal (*Entwurf*) ha hundido sus raíces en la filosofía contemporánea, a partir de la obra de Heidegger. Un proyecto personal no consiste en hacer un mero plan, según el cual se disponga lo que todavía no se ha hecho, lo que aún está por hacer. “El proyecto no es, por así decirlo, hacer cualquier cosa mientras uno se hace a sí mismo, porque uno no se hace a sí mismo haciendo cualquier cosa”<sup>38</sup>.

Un proyecto personal, tal como aquí se entiende, tiene mucho que ver con la vida, hasta el punto de concebir la vida como un proyecto, como una tarea, como una anticipación de sí mismo. Más que como

---

<sup>38</sup> J. FERRATER, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid 1979, vol. 3, pp. 2724 y 2725.

una realidad proyectante, un proyecto personal es el proyectarse de una realidad, de forma que la persona humana se decida a sí misma a través de lo que decide.

En última instancia, la capacidad de proyecto de una persona no es otra cosa que su disposición al servicio de su personalización. Tener un proyecto de vida consiste en saber a qué atenerse, tanto en lo que respecta al mundo en que se vive como a la personal existencia en que consiste la propia vida.

Tiene proyecto quien tiene ideales bien concebidos y es capaz de vertebrar su propia existencia, de acuerdo con una forma de vida por la que libérrimamente ha optado. Difícilmente podrá diseñarse una forma de vida si la imaginación está agostada, o si los valores que sirven a la orientación de la propia existencia están opacados o se han extinguido.

De aquí es fácil concluir la crisis histórica que hoy padecemos. Algunos ciudadanos han perdido el sistema de convicciones de la generación anterior, pero tampoco lo han sustituido por otro, por lo que su mundo se ha quedado sin armazón alguna.

En estas circunstancias, como escribe Ortega y Gasset, “el hombre vuelve a no saber qué hacer, porque vuelve de verdad a no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que en el mundo que se vivía se ha venido abajo, y de pronto en nada más. No se sabe qué pensar de nuevo, solo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles. Se siente profundo desprecio por todo o casi todo lo que se creía ayer, pero la verdad es que no se tienen nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales. Como aquel sistema de convicciones o mundo era el plano que permitía al hombre andar con cierta seguridad entre las cosas y ahora carece de plano, el hombre se vuelve a sentir perdido, azorado, sin orientación. [...] No existe eso que suele llamarse ‘un hombre sin convicciones’. Vivir es siempre, quiérase o no, estar en alguna convicción, creer algo acerca del mundo y de sí mismo [...]; el no sentirse en lo cierto sobre algo importante impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino. Todo lo que haga, sienta, piense y diga será decidido y ejecutado sin convicción positiva, es decir, sin efectividad; será un espectro de hacer, sentir, pensar y decir, será la *vita minima*, una vida vacía de sí misma, inconsistente, inestable. Como en el fondo no está convencido por algo positivo, por tanto no está verdaderamente decidido por nada [...]; mas para decidir

mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo”<sup>39</sup>.

Un hombre sin convicciones, sin proyectos, sin motivaciones es un hombre vacío y siempre pronto a escapar del mundo y a huir de sí mismo; un hombre que ha hecho de la confusión o el miedo su morada. ¿Pero puede el hombre huir del mundo, escapar de sí mismo? Ciertos comportamientos del hombre contemporáneo manifiestan que sí, que el hombre puede escapar del mundo, mientras se refugia en la droga, en el consumismo hedonista o en el sexo; pero ni siquiera entonces puede el hombre hurtarse a sí mismo y escapar de sí<sup>40</sup>.

¿Qué solución le queda al hombre entonces? ¿Qué puede hacer? En lugar de huir de sí mismo, el hombre puede correr hacia sí mismo, hacia su intimidad, adentrarse en el hondón de su vida interior y descubrir cuáles son sus convicciones para, desde allí, acrecerse y, apoyándose en esas convicciones personales, avanzar hacia adelante, transformando al mundo con sus propios proyectos.

Como ha podido advertirse, disponer de un proyecto personal de vida es algo muy importante, más aún, algo imprescindible para no extraviarse en el ámbito confuso de nuestra sociedad y alcanzar el indubitable fin que, individual y socialmente, cada hombre libremente se ha propuesto.

## **8. El poder de las humanidades**

¿Puede el Estado salvar al hombre? ¿En qué medida las humanidades pueden contribuir a iluminar el oscurecimiento del porvenir humano? ¿Pueden acaso enfrentarse al poder omnímodo del Estado? No, no parece que esta sea la solución.

Las humanidades, desde luego, no tienen poder, pero tampoco deberían ser calificadas de impotentes. Convengamos, por el momento, que los humanistas solo disponen del “poder de los sin poder”.

Conviene tratar de dilucidar de qué tipo de poder disponen las humanidades, cuál es el poder que les ha hecho sobrevivir hasta nosotros aunque, en esta última etapa, casi de forma agónica.

---

<sup>39</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Revista de Occidente*, Madrid 1967, pp. 100-104.

<sup>40</sup> Se ha sostenido que “la tragedia del mundo moderno no es que el hombre conozca cada vez menos el sentido de su propia vida, sino que esto le importa cada vez menos”.

“La tara primordial –puede leerse en la presentación del libro de Havel<sup>41</sup>– no es destruir lo que está mal, sino construir desde abajo una nueva persona y un hombre nuevo. La tarea más urgente y necesaria es la conversión del corazón del hombre. Es ahí donde anida el mal que hay que destruir, el cáncer que es preciso erradicar (Dostoievski: ‘Si yo fuera bueno, el mundo sería bueno’). El corazón convertido es el que puede propulsar la ‘revolución existencial’. Ese es el auténtico *poder de los sin poder*, el único camino para frenar el ‘totalitarismo rampante’ y emprender la *reconstrucción moral de la sociedad*”.

De otra parte, este “sin poder” de las humanidades –si se le compara con el poder de quienes están en la gobernanza de los pueblos– es un poder de más largo alcance y aún más vigoroso que este último, porque sus raíces no están en la democracia procedimental, sino *ab imis*, en lo profundo de la humanidad.

La solución a los problemas del hombre exige abordar con toda radicalidad las raíces profundas de la actual crisis de nuestro tiempo. “Terrible paradoja –continúa el autor anterior– es que mientras media humanidad comenzaba a llorar por la muerte de Dios, la otra mitad empezara a lamentarse por la muerte del hombre. [...] La muerte de Dios no puede ser una gloria para el hombre. Y no puede serlo porque la gloria de Dios no es la muerte del hombre, sino que este se convierta y viva: ‘la gloria de Dios es el hombre viviente, la vida del hombre es el conocimiento de Dios’ (cfr. *Adversus haereses*, 2, 155), decía San Ireneo de Lyon”.

## 9. Un proyecto para el personalismo

Lo que aquí se propone es un proyecto para la regeneración de las humanidades de las que resulta inseparable aunque distinguible el personalismo.

Se ha observado la urgente necesidad de que las personas opten por un proyecto personal de vida. Pero ¿cómo optar por un proyecto concreto?

Para que un proyecto sea viable, para que sea eficaz, ha de diseñarse de manera que satisfaga un mínimo de requisitos que lo hagan posible. Estos requisitos constituyen unas coordenadas, un marco de referencias que sirve de orientación al sujeto que diseña y elige ese proyecto.

---

<sup>41</sup> V. HAVEL, *El poder de los sin poder*, Encuentro, Madrid 1990, p. 9.

En el marco del personalismo, señalaré lo que, en mi opinión, constituyen los cuatro puntos cardinales de cualquier proyecto personal que sea propiamente humano.

### *9.1. La idea acerca del hombre*

Un proyecto, como el que aquí se ha mencionado, que incida fundamentalmente sobre el futuro del hombre, necesariamente ha de partir de la idea que se tenga de lo que es el hombre. La vida humana no es algo subsumible en solo lo material, ni tampoco se agota en la satisfacción de necesidades, sean estas elementales o más o menos sofisticadas.

Tampoco ninguna de las ideologías, a pesar de su pluralidad, logrará colmar el hambre de infinito, la sed de absoluto que hay en todo hombre.

El hombre tampoco puede ser medido solo por su rendimiento laboral y, mucho menos, por la mayor o menor cuota de poder que pueda alcanzar en el reparto social.

El hombre no es un ser reemplazable, sustituible, anónimo; el hombre –cada hombre, cualquiera que este sea– es un ser irrepetible, irreducible, insustituible, singular y siempre un sujeto entrañable.

Antes de concebir un proyecto personal hay que partir de lo que realmente es la persona. “Preguntaos a vosotros mismos –afirmaba Juan Pablo II– qué clase de personas queréis ser y queréis que sean los demás, qué tipo de cultura queréis construir. Haced estas preguntas y no tengáis miedo a las respuestas, aunque os exijan un cambio de dirección en vuestros pensamientos y fidelidades”<sup>42</sup>.

Importa mucho que, antes de hacer un proyecto, se responda a estas palpitantes cuestiones, de forma que no se subordine acomodaticiamen- te el modo de pensar al modo de comportarse, sino que sea la conducta la que se ajuste a lo que libremente se ha concebido.

El personalismo está comprometido con esta relevante cuestión personal. Sin su ayuda, resulta poco probable que el hombre alcance su propio destino. Con su ayuda –ahí reside el poder-sin-poder de que dispone–, contribuirá a que cada persona saque la mejor persona que lleva dentro, a la recuperación de las humanidades y a que los políticos asuman la ética en sus decisiones político-sociales.

---

<sup>42</sup> SAN JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la jornada mundial de la paz 1985*, “L’Osservatore Romano”, 23 diciembre 1984, p. 19.

## 9.2. La fe en Dios

Juan Pablo II se preguntaba: “¿Quién es nuestro Dios?”. Y respondía: “No podemos definir nuestra noción de hombre sin definir un Absoluto, una plenitud de verdad, de belleza y de bondad por la que nos dejamos conducir por la vida. Es verdad que el hombre ‘imagen visible de Dios invisible’ no puede responder la pregunta de quién es él o ella, sin afirmar al mismo tiempo quién es su Dios. [...] Hoy, las personas se ven expuestas a la tentación de rechazar a Dios en nombre de su propia humanidad. Donde quiera se ve este rechazo, las sombras del miedo extenderán su tenebroso manto. El miedo nace cuando muere Dios en la conciencia del hombre. [...] Allí donde Dios muere en la conciencia de la persona humana, se sigue inevitablemente la muerte del hombre, imagen de Dios”<sup>43</sup>.

La consideración únicamente antropológica de lo que es el hombre deja traslucir el carácter transhumano de la persona, de algo que no por estar más allá de la naturaleza humana es impropio de ella. Dicho con otras palabras: en todo hombre hay un *plus* sobreañadido, un carácter indeleble de “además”<sup>44</sup>, que le trasciende y en el que se trasciende. Misteriosamente, el hombre es más que el hombre. De esta forma, al descubrir en el hombre la trascendencia humana, el hombre se encuentra a sí mismo y acaba por enseñorearse de su propia autotranscendencia. Solo así, el hombre logra vencer la lisonjera e infeliz seducción de convertirse en lo que no es: en un ser clausurado cuyo origen y cuyo término es él mismo.

Sin Dios cualquier proyecto personal, por bien concebido que esté, está llamado al fracaso. Todo proyecto humano debe tener la pretensión de satisfacer el deseo de eternidad que late en la intimidad del ser humano. Ese deseo inevitablemente se frustra con la carencia de Dios.

## 9.3. La solidaridad humana

En cualquier proyecto humano han de intervenir los demás, tanto en su origen e inspiración como en su finalidad y realización. Los otros, la gente que nos rodea, son elementos constitutivos también de ese proyecto personal. No hay proyecto humano sin referencias humanas. Pues, como dice Gabriel Marcel, “una fuerza poderosa y secreta me asegura que, si los otros no existieran, no existiría yo tampoco”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>44</sup> Cfr. L. POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991.

<sup>45</sup> Cfr. G. MARCEL, *Etre et avoir*, París 1935.

Alguien podría afirmar (como ciertas personas individualistas que militan en el egotismo solipsista) que “mi proyecto es mío”. Y, efectivamente, así es. Pero en tanto que el bien, que cada vida humana significa, forma parte del bien común, y en tanto que con ese proyecto necesariamente se ha de construir el futuro –y el futuro por ser “todavía-no” pertenece a todos, también a los que vendrán luego–, el proyecto de cada uno está tejido con el entrecruzamiento de otras biografías y, en consecuencia, a todos nos pertenece.

Por otra parte, difícilmente llegaría la persona al autoconocimiento y a la autoposesión de sí misma con un proyecto individualista. Y es que el hombre es un ser abierto a los demás, un ser no clausurado, que necesita de los otros y comprueba que los otros también necesitan de él. Esta relación interpersonal conforma la propia biografía, a través de ese tejido relacional, ese quiasma intersubjetivo que constituye la solidaridad del “nosotros”. Pues, como escribe Millán Puelles, “el otro me es vivido en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por él”<sup>46</sup>.

Los proyectos de vida insolidaria conducen a la falsación e impostura del hombre pues, no siendo ningún hombre una isla, difícilmente podrá realizarse en solitario, aislado y de espaldas a sus iguales. “En las épocas de crisis –escribe Ortega– son muy frecuentes las posiciones falsas, fingidas. Generaciones enteras se falsifican a sí mismas, quiero decir, se embalan en estilos artísticos, en doctrinas, en movimientos políticos que son insinceros y que llenan el hueco de auténticas convicciones. Cuando se acercan a los 40 años, esas generaciones quedan anuladas, porque a esa edad no se puede ya vivir de ficciones: hay que estar en la verdad”<sup>47</sup>.

Esta solidaridad va más allá de las personas conocidas. Esta solidaridad se extiende a la entera sociedad, porque su fin y sentido es el bien común de toda la sociedad. Es aquí donde hunde sus raíces el ser social y la vocación política que definen a la persona.

Al personalismo compete también la formación y el desarrollo de esta condición humana.

#### *9.4. Sin miedo a la libertad y con amor a la verdad*

Otra referencia ineludible para construir un proyecto personal consiste en amar la verdad y en no tener miedo a la libertad personal y a

---

<sup>46</sup> A. MILLÁN, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, pp. 346 y ss.

<sup>47</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Revista de Occidente, 3ª ed., Madrid 1967, p. 101.

sus consecuencias. Con *amor a la verdad*, porque la incoherencia entre lo que se proyecta y lo que se es o se llegará a ser acabaría por destrozar el ser de quien lo proyecta. No es posible sostenerse en la trayectoria inconsecuente o inauténtica de un falso proyecto. El amor a la verdad hace más libre al hombre, pues le permite hacer pie, no desfondarse, y tomar impulso para desarrollarse en toda su estatura, al tiempo que satisface –no importa el precio del esfuerzo que haya de pagar por ello– el proyecto elegido.

*Sin miedo a la libertad* y a sus consecuencias, porque sin libertad no habría posibilidad de ningún proyecto personal. Se entiende aquí la libertad como compromiso. De forma inevitable, quien elige se compromete con lo elegido. De la misma forma que quien toma alguna determinación, a sí mismo se determina. Quien proyecta se compromete con lo proyectado. De lo contrario, ni el proyecto sería tal, ni la elección sería libre.

Solzhenitsyn acierta con el diagnóstico del actual error de Occidente cuando escribe: “El mundo occidental llega a un momento decisivo. En los próximos años se va a jugar la existencia de la civilización creada por él. Creo que no es consciente de ello. El tiempo ha erosionado su noción de libertad. Se han quedado con el nombre y fabricado una nueva noción. Han olvidado el significado de la libertad. Cuando Europa la conquistó en torno al siglo XVIII, era una noción sagrada. La libertad desembocaba en la virtud y el heroísmo. Y lo han olvidado. Esa libertad, que para nosotros sigue siendo una llama que ilumina nuestra noche, se ha convertido para ustedes en una realidad mustia y a veces decepcionante, porque está llena de oropeles, de abundancia y de vacío. Ya no son capaces de sacrificarse ni de comprometerse por ese fantasma de la antigua libertad [...]. En el fondo, piensan que la libertad se adquiere de una vez por todas y por eso se permiten el lujo de menospreciarla. Están librando una terrible batalla y actúan como si se tratara de un partido de ping-pong”<sup>48</sup>.

Todo proyecto supone, al menos como posibilidad, la respuesta a una interpelación, sea esta circunstancial o personal. El proyecto se entiende así como una respuesta a alguien respecto de algo. Pero se responde cuando previamente alguien ha cuestionado algo. Importa poco que la pregunta la haga alguien o la persona se la haga a sí misma. Importa poco que la pregunta surja al filo de un problema, una preocupación o una circunstancia social que reclama una solución. La finalidad del

---

<sup>48</sup> Cfr. A. SOLZHENITSYN, *L'Erreur de l'Occident*. Grasset. Paris 1980.



proyecto es, pues, contestar, darse a sí mismo una respuesta, ayudar a resolver un problema a otra persona u ofrecer una posibilidad de mejorar nuestro mundo o el mundo que se nos avecina.

De aquí que todo proyecto sea una propuesta de futuro y, en tanto que propuesta, posibilidad de transformar el mundo de hoy y de mañana.

De otra parte, todo proyecto se proyecta hacia los demás y proyecta a quien lo realiza; es decir, inevitablemente, el proyecto surge con una vocación solidaria y optimizadora, autotransformante de la persona y transformadora del mundo.

Como tal respuesta es solidaria, porque, aunque se conciba de forma egoísta y aisladamente<sup>49</sup>, incluso en ese caso atañe e interpela necesariamente a los demás, importa a los otros, tanto a los que son hoy, como a los que serán mañana. Es optimizadora, porque, si quien concibe al proyecto no se autoperfecciona con él, difícilmente podrá responder y solucionar el problema que lo suscitó. Dicho de otra forma, en cualquier proyecto personal importa más la autoperfección optimizadora de quien lo realiza y lleva a término –y también la de sus iguales–, que el mismo contenido en que el proyecto consiste.

El proyecto desvela también a la persona que lo concibió y llevó a cabo, puesto que su realización hace que descubra la certeza o no de los valores por los que optó, sus naturales limitaciones personales (que tal vez no tuvo en cuenta cuando lo diseñó), además del enorme esfuerzo que supone llevarlo a cabo, y en el que tal vez inicialmente apenas si reparó.

Por esto cualquier proyecto es siempre, como dice Juan Pablo II, “una peregrinación de descubrimiento, la más grande de las aventuras espirituales que la persona pueda afrontar”<sup>50</sup>.

Con las matizaciones que sea preciso hacer, podría afirmarse que, hasta cierto punto, la vida del hombre sobre la tierra vale lo que valen sus proyectos. Conviene no olvidar que bajo los proyectos, sosteniéndolos, se encuentran siempre los valores. Es decir, la vida del hombre sobre la tie-

---

<sup>49</sup> “Al cabo de unos pocos años –escribe Arendt al comienzo del prefacio a *Entre el pasado y el futuro*– se liberaron de lo que antes habían considerado una ‘carga’ y volvieron a entregarse a lo que –en ese momento lo sabían– era la irrelevancia ingrátida de sus cuestiones personales, una vez más separados del ‘mundo de la realidad’ por un *épaisseur triste*, la ‘opacidad triste’ de una vida privada centrada solo en sí misma”. H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 1996, p. 9.

<sup>50</sup> SAN JUAN PABLO II, cit., p. 19.

rra, vale lo que valen los valores que la sostienen y a los que esta, gratuita y libremente, se entrega.

Tanto más vale un proyecto, repito, cuanto más perfecciona al que lo concibe y realiza. Y esto no solo por las consecuencias externas (*ad extra*), que se generan al realizar cada proyecto y que acaso por ser públicas, evidentes y cuantificables, son a las que mayor relevancia concede la actual sociedad, sino también y sobre todo por las consecuencias internas (*ad intra*), íntimas, intransferibles que la puesta en práctica del proyecto genera en quien lo realiza.

En síntesis, la realización de todo proyecto no solo realiza a la persona que lo hace y le permite alcanzar la meta que se proponía, sino que en su transcurso y por su virtud configura a quien lo hace como quien es o como quien quiere y debe llegar a ser.

Pero, como el futuro es necesariamente continuación del presente, si no se atiende en el presente al compromiso del proyecto personal, se acabará hipotecando la futura y potencial capacidad de solucionar problemas. Esta exigencia se entiende aquí como una cuestión prioritaria y urgente. Prioritaria, porque constituye el horizonte posible desde el cual afrontar más eficazmente los problemas que nos afectan en la actual sociedad. Urgida, porque sin atenderlos, aquí y ahora, ¡ya!, considero imposible en la práctica remontar la crisis histórica en la que estamos inmersos.

Si el personalismo quiere ser coherente con su filosofía acerca de la persona, forzosamente ha de ayudar a las personas a conocerse a sí mismas y, de acuerdo con ello, a diseñar y luchar por el proyecto de vida por el que han optado. De aquí la urgencia y necesidad, en mi opinión, de que el personalismo asuma el reto de satisfacer lo que hoy más importa a las personas. Este es también el proyecto que yo deseo para el personalismo.

¿Qué sucede cuando en su propio horizonte la persona descubre el valor en que ella misma consiste? Sin duda alguna, su conducta cambia. Ante una poderosa motivación (y nada interesa más a la persona que ella misma), la persona se centra y profundiza, se apasiona y radicaliza; en una palabra, su conducta se activa.

Es decir, deja de comportarse como un fardo amorfo que no sirve para nada y que, muy a su pesar, estaba ahí arrinconado. Cuando descubre el valor que ella misma es y puede llegar a ser, se pone decididamente en marcha.

El comportamiento motivado es siempre un comportamiento atractivo, tenso, creativo, vibrante y sugerente. Por eso, quien está motivado por un proyecto suele manifestar un comportamiento apasionado. En mi opinión, una de las misiones del personalismo es la de ayudar a las personas a que se apasionen por su propio conocimiento. Basta con que busquen soluciones y amen los retos personales que en la actualidad tienen planteados. Porque es esto lo que forma parte de la realización del bien personal –del bien común– que todos anhelamos.

Una vez que se ha descubierto ese bien, solo queda ya hacer el bien, actuar en esa misma dirección. Es más libre quien opta por el bien, quien actualiza personalmente todo el bien que puede realizar, y mejora, progresivamente, en su actuación. Autoexigirse en esta tarea es fascinante, y no un mero deber añadido. Conocerse y autoexigirse constituye una valiosa ayuda para expandir y adensar la libertad personal frente a la ignorancia.

Respecto de los anteriores retos, no dispongo de otra sugerencia que la de arengar al filósofo personalista al cumplimiento de su misión. No me cansaría por eso de decirle: ¡Persigue el bien, llévalo a cabo, no te distraigas, no te adocenes, no seas conformista, no te inhibas y retraigas, no omitas ese esfuerzo, no seas perezoso! ¡Lánzate, persíguelo, no te des por vencido, sufre con valentía, soporta el peso de cada jornada, sostén lo mejor que puedas a quienes te piden ayuda, estrena tu trabajo de siempre con la misma ilusión que si fuera la primera vez!

Esta actitud es la más apropiada, a mi entender, para las personas que han optado por esa maravillosa tarea que es vivir para la verdad, para la verdad de servir y ayudar a quienes acaso todavía no la han encontrado.

