

ARCHIVO HISTÓRICO



El presente artículo corresponde a un archivo originalmente publicado en **Ars Medica, revista de estudios médicos humanísticos**, actualmente incluido en el historial de **Ars Medica Revista de ciencias médicas**. El contenido del presente artículo, no necesariamente representa la actual línea editorial. Para mayor información visitar el siguiente vínculo: <http://www.arsmedica.cl/index.php/MED/about/submissions#authorGuidelines>

Humanismo: Historia y permanencia

Francesco Borghesi Sgoluppi

Prof. Titular, Fac. de Historia, Geografía y Ciencias Políticas

Pontificia Universidad Católica de Chile

Me propongo presentar en conjunto algunos puntos de vista sobre el concepto humanismo dispuestos en una sucesión lógica de las secuencias históricas. Una exposición descriptiva más que asertiva, no neutral por cierto, que no pretende aleccionar: proponer un modelo de humanismo no está en mis intenciones, entre otras cosas porque no está en mis convicciones. El itinerario que voy a seguir es uno de los tantos posibles, aunque para mí tenga un grado de interés mayor que otros. Termina en una débil conclusión, lo que en nuestros tiempos de asertos fuertes no deja de tener inconvenientes.

El primer problema de su definición es originado por la polisemia, la variedad de significados del término. El modelo de definición general de humanismo postula una visión antropocéntrica del mundo fundada en la racionalidad y libertad del espíritu humano como fundamento de su autonomía, de su sentido y de su apertura al mundo. El hombre es su propio horizonte. Si bien se puede dar un principio de acuerdo sobre esta definición, el modelo, sin embargo, cobra realmente significado en sus diversificaciones y contextualizaciones históricas. Y aquí también comienzan las dificultades, que hacían preguntarse a Heidegger en su 'Carta sobre el humanismo'^a si era verdaderamente necesario mantener tal palabra. Si se tiene la curiosidad y la paciencia de reseñar las sucesivas encarnaciones históricas del vocablo, se verá que de la mencionada definición general todo será controvertible, incluso el concepto mismo de hombre. Sin embargo, todos estos humanismos tienen un común denominador: son prescriptivos, proponen un deber ser, perseguido a través de un inalcanzable proceso de realización. Hagamos un rápido elenco.

- El modelo griego de hombre *kalokagathós*, bello y bueno, un ejemplar de extracción aristocrática, debe ser formado a través de una *paidéia*^a, es decir, de un proceso educativo que lo hará digno de llegar a ser *métron pánton chremáton*, *medida de todas las cosas*: una meta rigurosa, acabada y enérgica, con pocas probabilidades de ser realizada.
- La traducción de *paidéia* al mundo romano es *studia humanitatis*, el estudio de las disciplinas humanas. Aquí tampoco el hombre es dado: debe ser formado para alcanzar su plena *humanitas*, cuyo don es la *virtus*, un conjunto de atributos sobre todo ético-prácticos, que continua y modifica a la vez el proyecto griego de hombre.
- El movimiento cultural que más comúnmente identificamos con el humanismo es que el surge en Italia en los siglos XIV y XV. Después del largo eclipse medieval, el hombre recobra una centralidad enraizada en su pertenencia al mundo de la naturaleza y de la historia. Su inspiración en la cultura clásica, particularmente en la romana, significa el retorno a la legitimidad natural, a la morada mundana extraviada en los siglos de la trascendencia.
- Marx, con el humanismo socialista, encuentra al hombre, más que en los individuos excepcionales a los que había mirado el Renacimiento, en el hombre social. En la

sociedad se realiza la naturaleza del hombre a través de la satisfacción de sus demandas naturales, tanto las básicas como las culturales. Solo, el individuo es una abstracción, como había dicho Hegel.

Al humanismo existencialista se aludirá más adelante.

Atendiendo ahora al fundamento, a la finalidad y a las connotaciones de estas distintas versiones de humanismo, no es difícil advertir que esta posición, unificada a primera vista sólo en virtud de un nombre común, lo está también por una suerte de tendencia al cuestionamiento destructivo y nihilista de las estructuras teóricas que parecen obstaculizar o superar la centralidad del hombre como tal. Bajo esta perspectiva, sería oportuno poner entre paréntesis la tradicionalmente benévola interpretación de humanismo como el lugar de encuentro y de armónico equilibrio entre razón, moralidad y sentimiento, valores y ciencia, espíritu y naturaleza, y considerarlo no diversamente de otros, como 'racionalismo^a, 'materialismo^a, 'subjetivismo^a, cuya desinencia extrema y distorsiona el sentido de su radical; en fin, como la hipertrofia del concepto de humano.

Sin extenderse demasiado, propondré algunos ejemplos históricos de esta afirmación.

- En la democrática y próspera Atenas de mediados del siglo V a.C. tiene lugar el mayor proceso de deconstrucción que se haya producido en el mundo clásico, por obra del nacimiento retórico-filosófico que llamamos 'sofística^a, cuya lema -ya lo sabemos- es una de las formulaciones más absolutas de humanismo: *el hombre es la medida de todas las cosas*. Bajo su luz -como hará más de dos siglos después la Ilustración- el mundo debe ser replanteado, liberado de las construcciones mitológicas que lo atestán y obstruyen, de los prejuicios sociales y de la legalidad consuetudinaria que lo paralizan. Sin dioses y sin historia el hombre será finalmente *mensura sui*, medida de sí mismo. Se podría seguir paso a paso la devastación sistemática ejercida sobre el legado de la tradición:
- El conocimiento despojado de objetividad y abandonado al juicio del sujeto que percibe y piensa, limitado a la percepción del mero fenómeno, carece de criterios discriminativos que distingan verdad de falsedad; cada individuo tiene derecho a su verdad, todas las experiencias subjetivas, en términos de verdad, se equivalen.
- Igual proceso en el ámbito del bien y de la justicia, que por lo tanto dejan de valer como norma absoluta de conducta ética. En el contexto político, justo es lo que conviene a la mayoría -reunida en la asamblea de la ciudad- y por lo tanto, a su gobierno: lo cual es decir que la justicia coincide con los intereses de quienes en la ciudad detentan el poder. Trasímaco en la República de Platón, terminará afirmando que la justicia es la careta del poder.
- La ley, desacralizada en su origen y en su vigencia, se reduce a una convención, a un tácito pacto social en función de la preservación de la comunidad a la que rige. En la práctica, sin embargo, es un vínculo que los poderosos imponen a los dominados, pero que no vincula a quienes lo detentan.
- Dios es abandonado a la esfera de la opinión subjetiva; la posición más frecuente y cómoda es el agnosticismo. No es infrecuente en el ámbito político el empleo de la

religión como *instrumentum regni*, lo que significa transferirla a la categoría de lo útil. Si la profesión de ateísmo se da raramente, se debe a que es socialmente impopular y legalmente peligrosa.

El discurso -que llamamos 'Epitafio'^a- pronunciado por Pericles en un momento alto del poderío ateniense-, es tan bello y bien elaborado como arrogante: es la apología de su tiempo y de su brillante generación, sin alusiones ni a un Dios ni a la historia. Es un discurso humanístico, en el sentido que hemos dado al término, no menos célebre del diálogo de los Melios, referido por Tucídides en el libro V, ejemplo de un presuntuoso y despiadado darwinismo político.

Es éste un mundo en el que el originario estado de la naturaleza continúa existiendo y potenciándose mediante un engañoso pacto social que legitima y da fuerza coactiva a los viejos apetitos que habían sido domesticados por el mito y la tradición. El mundo del siglo V constituyó para el *lógos* relativista de los sofistas una cota de cara fácil: era un mundo construido casi enteramente sobre la base del pensamiento mítico y sobre la veneración del pasado, tan fáciles de destruir como difíciles de reemplazar.

La guerra del Peloponeso, con su trágica conclusión, marco el fin del solipsismo sofista: será, entonces, la vuelta a la *ph_ sis*, el orden universal y necesario de la naturaleza, con todas las derivaciones que la suelen acompañar: el retorno al derecho y a la ética natural, a la teodicea (teología natural), a las ideas innatas, a la noción de evidencia y de verdad objetiva, a la posibilidad de un saber fundacional: cuanto bastará para paliar, hasta el surgimiento de los grandes sistemas metafísicos del siglo IV a.C., el vacío de certezas, de valores y fines que había acompañado al antropocentrismo de la sofística.

- Un segundo ejemplo, el Humanismo renacentista, visto sólo a la luz de nuestro específico interés. En el campo del pensamiento filosófico, este humanismo se presenta como un movimiento algo vago, dominado por el cansancio y la rebelión, como fermento más impugnador que creador. Son frecuentes, sobre todo en los primeros humanistas, las expresiones de fastidio y de menosprecio contra la 'barbarie de la escolástica gótica de la Edad Media'^a, contra los dialécticos y los teólogos sobrevivientes que representaban un pasado odioso y risible. Reitera, en cambio, su reafirmación, vinculada a su admiración por el mundo clásico, del carácter mundano y terrestre del hombre; su reivindicación de la libertad como instrumento imprescindible para el desarrollo de su naturaleza; su concepto de naturaleza humana, caracterizada por límites tan amplios y mal definidos que diluyen y vanifican el concepto mismo. Recuerdo, con este propósito, a pesar de su obviedad, el fragmento de Pico della Mirándola procedente de su *Oratio de hominis dignitate*: 'El Óptimo Artífice...hizo al hombre como obra de naturaleza indefinida y poniéndolo en el corazón del mundo, le habló así: No te he dado, Adán, ni un puesto determinado ni prerrogativa alguna, con el fin de que obtengas y conserves el lugar y las prerrogativas que deseas según tu deseo y tu consejo. La naturaleza determinada de los demás seres está contenida en las leyes prescritas por mí. Tú, en cambio, te la determinarás, sin ninguna barrera que te constriña, según tu arbitrio, o cuya potestad te entregué. No te hice ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como libre y soberano artífice, te plasmases y te esculpases a ti mismo según la forma que tú hubieses elegido previamente. Podrás degenerar en las cosas inferiores, que son

los animales; podrás regenerarte, según tu voluntad, en las cosas superiores, que son divinas^a Envolviéndola en el mito de la creación, el autor sostiene, pues, la tesis de la versatilidad y de la ilimitada capacidad de desarrollo del hombre, abstraído a las determinaciones restrictivas del concepto de naturaleza como orden y necesidad ineludibles. Principio *in fieri* que se determina a sí mismo, el concepto de hombre, esbozado por la sofística, redefinido por el Renacimiento, será el supuesto de las futuras fórmulas adoptadas por otros humanismos. La fe en el carácter providencial de la historia, que durante el Medioevo cristiano había significado la presencia, la intervención y la guía de Dios en las vicisitudes humanas, es substituida por las exigencias de una libertad que puede franquear los límites de la escala natural y establecer autónomamente su propio sentido y su fin. La abierta indefinición del ser del hombre, proclamada por el Renacimiento como exaltante y jubilosa promesa de transformarse en el demiurgo de su propio destino, es sucesivamente englobada por los grandes sistemas de la edad moderna, tanto metafísicos como empíricos, que definen, alteran y determinan lo que el mismo creador - a juicio de los humanistas- se había abstenido de hacer.

- Un tercer ejemplo, que solo esbozo. Aunque el humanismo marxista, a mi juicio, difiera bajo muchos aspectos de los movimientos que lo precedieron con este nombre, al punto que me atrevería a calificarlo, junto al humanismo cristiano, como un pseudohumanismo, tiene en común con ellos la exigencia de liberarse, -como los sofistas, del mito y los renacentistas, de la escolástica- del sofocante aparato metafísico -léase hegelismo- de cuya matriz se había formado. Aquí cabe sólo recordar la crítica devastadora ejercida por el marxismo sobre los productos culturales, que en su terminología, constituyen la supraestructura, así como su posterior hipoteca, consignada bajo el nombre de 'sociología del conocimiento', sobre el saber histórico social.

Propongo un último eslabón en esta cadena de ruptura de límites y de desarticulación de sistemas omnicomprendidos de la realidad. En 1946, un Sartre ya alejado de los temas desesperados de su primera filosofía, publicó *El existencialismo es un humanismo*: La vida del hombre se identifica con su libertad, no sujeta a determinismo alguno; no es una planta cuyo futuro está escrito en su semilla (recuérdese a della Mirándola: *los brutos al nacer llevan consigo del seno materno, todo lo que tendrán; sólo al hombre se le ha concedido ser lo que quiere*). Para Sartre el hombre es lo que proyecta ser; la existencia precede a la esencia, que por lo tanto no es susceptible de ser explicada en referencia a una naturaleza humana dada, y puesto que no existe un sujeto trascendente que la funde, no se dan tampoco valores y normas en condición de legitimar nuestra conducta: no tenemos pues ni en nosotros (en una naturaleza que no poseemos), ni fuera de nosotros (en un Dios que no existe), ni justificaciones ni excusas ni asideros. Puesto que está solo, el hombre está condenado a ser libre. Una vez arrojado en el mundo, es responsable de todo lo que hace. El existencialista no pensará tampoco que el hombre pueda encontrar ayuda en un signo que le sea ofrecido en la tierra a manera de orientación (los signos que provienen de la historia, de la sociedad, de la ciencia): para Sartre el hombre descifra él mismo el signo en función de su propio proyecto. Sin apoyo ni referente alguno, el hombre está condenado a inventarse constantemente. Para el existencialismo, pues, y no solo el de Sartre, sino también para Jaspers y, con alguna reserva, para Heidegger, el hombre no puede ser definido en términos de naturaleza, de esencia. Y si tiene una esencia, ésta es su existencia. 'Existencia'^a es el término para describir un ser que se transforma continuamente, que se autocrea sin cesar. El ser-en-el-

mundo del hombre, no es el de la realidad, sino el de la posibilidad; un ser que proyectándose en sus posibilidades, da significado al mundo, proyecta el mundo como suyo.

En la citada *Carta sobre el humanismo*, Heidegger sostiene textualmente que *todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica*. La frase tiene sentido en el ámbito de su doctrina del ser; fuera de ésta, la afirmación tiene un valor limitado: el de asignar siempre una perspectiva teórica a cualquier interpretación del ser del hombre que quiera tener algún sentido contextual. Más bien afirmar que, si por humanismo entendemos, como queda dicho, toda filosofía que hace del hombre la medida del ser y que centrándose en sus posibilidades y límites, proceda según éstos a delimitar su problemática, diría que tales filosofías han tratado más bien de deshacerse en máxima parte del bagaje metafísico preexistente.

No deberíamos considerar casual que una época como la nuestra -a partir, por ejemplo, de la crisis de la filosofía hegeliana- que más que ninguna otra se ha preocupado e investigado sobre el hombre como tal, y su destino, en una multitud de aspectos desconocidos hasta hace poco, esté asistiendo a lo que gráficamente se ha llamado la autofagia de la filosofía, su progresiva erosión teórica y temática. Nuestro humanismo actual, nuestra preocupación por el hombre, parece ser el de los antropólogos, sociólogos, deontólogos, lingüistas, etc, no por cierto el de las disciplinas metafísicas.

Al destierro de la metafísica ha seguido la detección de sus posibles infiltraciones. La imagen de sí y del mundo, verdadero reino del hombre, debía presentarse en su descarnada desnudez, libre hasta donde es posible, de las inevitables incrustaciones de la historia, del temor, de la voluntad de poderío. Es un recuento que termina por arrastrar al tribunal de la crítica a conceptos considerados hasta entonces insospechables. 'El objeto^a, por ejemplo: su ocaso, comenzado ya con los análisis de las primeras corrientes empíricas, proseguido con la degradación de *nómeno* a fenómeno por Kant, ha llegado muy cerca de su disolución en nuestros días con las teorías neoempiristas, historicistas y hermenéuticas. El ocaso del 'sujeto^a ofrece un episodio ejemplar, aunque no conclusivo, con la teoría de la 'escuela de la sospecha^a de Ricoeur; sus palabras la resumen claramente: *El filósofo educado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son como parecen; pero no duda que la conciencia no sea como parece a sí misma: en ella sentido y conciencia del sentido coinciden*. Los 'maestros de la escuela de la sospecha^a, es decir Marx, Nietzsche y Freud, han destruido también esta certeza. Después de la duda cartesiana sobre la cosa, toca ahora dudar de la conciencia. La duda ha penetrado en el corazón mismo de la fortaleza cartesiana: la conciencia es 'falsa^a conciencia. Para Marx no es la conciencia lo que determina el ser, sino el ser social el que determina la conciencia; para Nietzsche es la voluntad de poderío la clave de las mentiras y de las máscaras; para Freud, en fin, el Yo es siervo sometido a otros patrones: el Ello, el super-yo y la realidad o necesidad.

Por último, en este juicio a la metafísica, la denuncia de Nietzsche de la muerte de Dios, significa ante todo el fin de las estructuras estables del ser y de la metafísica, de los principios, de los fundamentos del conocimiento, del concepto de evidencia y del destino último, del sentido unitario de la historia y de la idea de mundo como totalidad. La frase de Nietzsche quiere ser la constatación de algo que se había verificado ya, en muchos de sus términos, con el surgimiento mismo de la filosofía moderna.

La reflexión filosófica que quiera en el futuro afrontar el tema del hombre, no podrá ignorar estos puntos de llegada, aunque no sea para atenerse necesariamente a ellos. A partir de la crisis de los grandes sistemas filosóficos omniscientes y omnicomprendidos, tanto la filosofía como las ciencias particulares han llevado a cabo una tarea de revisión crítica de los legados supuestamente perennes que nos ha transmitido un pasado tal vez excesivamente ansioso de seguridad y de duración o demasiado vinculado a fines ideológicos de los que a menudo no tuvo clara conciencia.

En conclusión: la posición filosófica que llamamos humanismo no tiene significado unívoco. Depende en forma determinante de sus diversas contextualizaciones históricas, que permiten llegar a definiciones de lo humano que poco tienen en común. Toda filosofía, así como todo sistema de cultura, de ética, de religión, toda historia o antropología tienen sus propios humanismos. O, mejor dicho, no hay un capítulo en esas ciencias que pueda ir bajo el nombre de humanismo, porque todos son, por entero, ciencias del hombre; y hasta la misma teología revela sobre el hombre no menos de lo que revela sobre Dios.

Es comprensible que seamos renuentes a estas versiones que significan casi siempre abandono o exclusión de principios que han fundado largamente nuestra visión de la realidad. Sin embargo, abandono y exclusión han sido la condición de nuestra historia, que si bien está en parte tan grande construida con los dones de la tradición, por otro lado se ha podido mantener viva y operante para nuestra proyectabilidad mediante el proceso de continuo reexamen de nuestros legados a la luz de nuevas situaciones. Nuestra humanización es un proceso, no un hallazgo. Y los modelos de humanidad que sucesivamente construimos -que llamamos humanismos- son solo fórmulas heurísticas para avanzar en la búsqueda de ámbitos de moralidad, racionalidad y de libertad, que confiamos sean siempre más abiertos.

No hablo de humanismo cristiano porque no entra en la definición de humanismo que hemos dado. La filosofía cristiana de la historia da razón de esta exclusión: eso es, como decía Hegel, historia sagrada, no humana.