Universalization of the Human. The History of *Humanitas*

JACINTO CHOZA

ABSTRACT

In this paper we review the different ways in which the concept of the *humanitas* has been understood, as a sustenance for humanistic ideals, through different epochs, from its origins in Classical Antiquity, to the present day. This general glance at some of the central aspects of the *humanitas* allows to draw a panoramic view of the different models of humanism that have characterized some specific epochs, especially the Renaissance. A brief analysis is also made of some of the antihumanist positions that emerged in Modernity, or of the criticisms that some contemporary authors have held against the very concept of Humanism.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:
31–May–2019
Accepted:
31–October–2019
Published Online:
30– September–2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Humanism
Anthropocentrism
Civism
Rationalism
Individualism

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

J. Choza (✉)
Universidad de Sevilla, Spain
e-mail: jchoza@us.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 10, Sept. 2019, pp. 0-00
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

© The author(s) 2019. This work, published by Disputatio [www.disputatio.eu], is an Open Access article distributed under the terms of the *Creative Commons License* [BY–NC–ND]. The copy, distribution and public communication of this work will be according to the copyright notice (https://disputatio.eu/info/copyright/). For inquiries and permissions, please email: (✉) boletin@disputatio.eu.

La universalización de lo humano. Historia de la *Humanitas*

JACINTO CHOZA

§1. Cuestiones previas

AL ABORDAR AHORA, A COMIENZOS DE SIGLO XXI, el tema del humanismo, surgen espontáneamente preguntas, tanto a los estudiantes como a los lectores reflexivos. ¿Podemos proponer un ideal de humanismo?, ¿podemos evitar hacerlo?, ¿dónde y cuándo ha estado más cerca de la realización?

A comienzos del siglo XXI, ¿resulta aceptable dar la vida por un ideal de humanismo?, ¿resulta lícito morir por él?, ¿y matar por él?

¿Qué componentes tendría un ideal así? ¿Es igual un ideal de humanismo y una utopía? ¿Tienen alguna función las utopías?, ¿inspiran confianza, o desconfianza, quienes proponen utopías?

¿Cuáles son actualmente los mayores riesgos de deshumanización?

§ 2. Modelos y propuestas de humanismo

Los seres humanos pertenecen a una especie que necesita definir sus límites con otras especies y el alcance de sus recursos y capacidades para saber quiénes son y para ser lo que son. El hombre es un animal que necesita saber lo que es para serlo, aunque sea con un saber pre–reflexivo, natural. Y así aparece en las diferentes culturas, desde las más elementales hasta las más complejas, que son siempre modelos de humanismo.

En no pocas culturas paleolíticas la palabra que se usa para decir «hombre» es la misma que se utiliza para designar a la propia tribu. Así «mundurucu» y «comanche» significa a la vez «hombre» y «miembro de la tribu de los mundurucu » o «de los comanches». Correlativamente, los que no pertenecen a la propia tribu son frecuentemente designados con una palabra que significa «no ser hombre» o «no saber hablar» como es el caso de término griego *bárbaro*,

o con una palabra que significa a la vez «extranjero» y «enemigo», como es el caso del vocablo latino *hostes*

Formular un concepto de hombre que albergue al propio grupo y a todos los demás requiere un trabajo, arduo y prolongado. Mediante él los humanos se definen a sí mismos, identifican a los grupos que quedan incluidos dentro de ese concepto e identifican a los que excluyen. Pero ese trabajo nunca está definitivamente concluido, pues hay que volverlo a hacer cada vez que se producen cambios culturales de máxima envergadura, como es el de nuestro momento histórico.

Por eso en las últimas décadas del siglo, cuando la conciencia del cambio de época es más viva, hay tanta Antropología filosófica, tantas descripciones de la situación del hombre y de lo humano y tanta reflexión sobre ello. El mundo moderno ha quedado atrás y el mundo nuevo aún no se ha configurado y hay que configurarlo, por lo cual vivimos en una situación de indefinición, de preludio y de cambio de una envergadura semejante a la de comienzos del neolítico o de comienzos de la edad media.

En los momentos de consolidación de la revolución neolítica, Ulises vive en un mundo poblado de dioses, ninfas, cíclopes, sirenas, magas, gigantes, antropófagos, adivinos, desconocidos, enemigos y compatriotas, en un mundo en el cual las fronteras entre lo humano y lo sobrehumano, lo natural, lo sobrenatural y lo demoniaco, lo real y lo ficticio, no están trazadas y tiene que establecerlas él.

Tras el hundimiento del mundo antiguo, en los momentos del medievo en que se gestan el mundo cristiano y el mundo moderno, Parsifal habita también en un universo repleto de arcángeles, demonios, ogros, gnomos, elfos, brujas, y almas en pena, donde la frontera entre lo humano, lo divino y lo satánico tiene que trazarla él mismo para saber quién es y dónde está.

Nosotros nos encontramos también en un escenario en el que pululan mentes electrónicas, robots, animales artificiales patentados, replicantes, clónicos, transgénicos, trasplantados, extraterrestres, hombres virtuales, y quizá agonizantes espíritus de montañas y bosques, todos los cuales disuelven las fronteras cuidadosamente levantadas desde el siglo XVI o quizá desde el siglo V antes de Cristo.

Tales fronteras nos permitían distinguir entre lo natural, lo sobrenatural y lo antinatural, lo real y lo imaginario, lo humano y lo extrahumano, pero tras los cambios científicos y técnicos del último siglo se han hecho inoperantes. Se han quedado anticuadas y ya no orientan, y por eso nos vemos obligados a dibujar

otras nuevas para saber quiénes somos «nosotros», dónde vivimos, y quiénes son «ellos», los no humanos, cómo son y dónde viven.

Las viejas fronteras mantenían un mundo bien definido y seguramente interpretado, pero cuando ese orden establecido y su correspondiente metafísica se disuelven, hay que recurrir de nuevo a los criterios inmediatos de la geografía para diferenciar entre terrestres y extraterrestres, los que están aquí y los que están allí, o a los de la sociología para distinguir a los que son amigables de los que son hostiles. Se percibe entonces que las fronteras metafísicas y las sociológicas son, en su punto de partida, fronteras geográficas.

La frontera geográfica entre lo humano y lo extrahumano estuvo un tiempo en los confines del Mediterráneo, en ese lugar que los griegos llamaron Tartesos y los árabes Al–Andalus. Donde Hércules había puesto sus dos columnas para sujetar la bóveda del cielo y donde moría cada tarde el sol devorado por las sombras e impotente para vencerlas después de su carrera olímpica por el firmamento. Allí se encontraba el paso por el que Ulises había bajado al Hades infernal.

Posteriormente estuvo en medio del Atlántico, donde los hombres del medievo decían que se abría la catarata que precipitaba en el abismo a los que osaban alejarse de las costas seguras, donde habían muerto sin que se volviera a saber de ellos todos los que habían tenido la osadía de querer saber y de creer que podían enfrentarse al caos.

A finales del siglo XX, también nuestros relatos mitológicos que emergen en el cine y en la literatura, hablan de unos límites donde el hombre arriesga todo su ser, de ese punto en que la ciencia y la técnica hacen frontera con la moral y la religión, y que la más conocida de nuestras epopeyas occidentales, *La guerra de las Galaxias*, denomina el reverso tenebroso de la fuerza.

La geografía y la cosmología de cada época dibujan siempre sobre sus cartas los lugares donde la tierra se une con el cielo y con el infierno. El cielo es la suprema felicidad prometida y esperada y el infierno la inversión de todo lo noble y bueno en su más pavoroso contrario.

Son estas experiencias de la vida, estas historias transmitidas y estudiadas, con los modelos de humanismo que contienen, las que permiten luego una reflexión filosófica y una sistematización ontológica de los momentos de lo humano, de sus inicios y de su descomposición, que constituyen lo que se puede llamar propuestas de humanismo. En la perspectiva de esa reflexión y esa sistematización de los modelos que son las propuestas, es donde surge, no ciertamente el saber sobre lo humano, pero sí el saber sobre los humanismos.

Pues bien, en la sistematización ontológica de los momentos de lo humano que surgen en la experiencia vivida y en sus expresiones épicas, aparecen al menos tres niveles bien diferenciados que dan lugar a tres sentidos e incluso tres definiciones de lo humano.

1) El nivel de la generación o construcción de lo humano, el orden constitutivo. En este orden se dice de un ser vivo que es humano si ha nacido de mujer, si está hecho con los mismos materiales que los demás, si funciona como los demás. Cuando hay deficiencias en el orden constitutivo se dice que lo que ha surgido no es un ser humano sino un monstruo, un animal monstruoso o un organismo viviente indefinible y no identificable, como por ejemplo la criatura Frankenstein.
2) El nivel del mero funcionamiento del cuerpo viviente como organismo viable y efectivamente adaptado, el orden operativo social y cultural. Cuando hay deficiencias en este orden operativo social y cultural, se dice que nos encontramos con un ser humano en el que no hay ningún rastro de humanidad sino solo de animalidad. Que es como un animal, salvaje e incivilizado como Victor de l'Aveyron y, en general, como todos los casos de niños criados por animales y que han crecido al margen de un medio social y cultural propiamente humano.
3) El nivel de la corrección educativa, del comportamiento y de la vida responsable, el orden operativo moral. Cuando hay deficiencias en este orden operativo moral, decimos que nos encontramos con individuos que son inhumanos, en el sentido de que son malvados, perversos o degenerados.

La suficiencia en los tres órdenes da lugar a lo humano en sentido pleno, y la excelencia en ellos apunta a lo sobrehumano o a lo divino. Las insuficiencias, en cambio, dan lugar a lo infrahumano, lo inhumano, lo animal, lo monstruoso, lo satánico.

Hay una gradación y una cierta continuidad entre los tres órdenes, que queda reflejada también en el lenguaje. En efecto, al hombre malvado y degenerado se le llama también animal salvaje y ser monstruoso. Como si hubiese una circularidad entre los tres órdenes y el tránsito de uno a otro pudiera producirse fácilmente o incluso inadvertidamente.

Tanto los modelos como las propuestas de humanismo implican una comprensión de lo humano y de sus límites, de las fronteras más allá de las cuales se deja de ser humano y se es más o menos que hombre.Los modelos y las propuestas de humanismo correspondientes a cada cultura son las formas en que los grupos humanos se han comprendido a sí mismos en diferentes tiempos y lugares, y los modelos y propuestas que se han realizado en la cultura occidental corresponden a las formas en que los hombres de diferentes épocas y diferentes contextos de nuestra cultura se han comprendido a sí mismos.

En todos los casos los modelos y las propuestas se hacen con arreglo a los tres niveles mencionados con los significados que se han dicho. Las definiciones y las formas de identificación de lo humano son delimitaciones frente a lo infrahumano, a lo sobrehumano y a lo extrahumano. Por eso la comprensión de lo humano es solidaria de la comprensión de lo sublime y lo divino por una parte, y de lo terrorífico e infernal por otra.

Como puede advertirse, la concepción y comprensión del hombre es siempre la formalización de un campo de fuerza valorativo, la definición y distribución de los valores en un ámbito que en virtud de esa definición y distribución pasa a llamarse «mundo», «universo» o simplemente «realidad».

§ 3. El humanismo griego de Aristóteles. Lengua y libertad como claves de lo humano

El humanismo es una concepción del hombre que, desde su inicio, ha estado esencialmente vinculada al lenguaje, y que se inicia propiamente a partir del momento en que el hombre se define, por referencia al lenguaje, como animal que tiene lenguaje, *Zoón lógon échon* , *animal rationalis*, animal racional. Es por referencia a esta definición como se crea el vocablo bárbaro, que designa precisamente a los que no saben hablar y más bien balbucean, ba–ba–ba[1].

En la época heroica, feudal, el ideal humano no se cifra en el dominio del lenguaje, sino en la fuerza física y en el valor. Ese es el héroe que ensalza Homero y el que canta Píndaro, y ese héroe puede medirse con cualquier forastero sin que se ponga en duda la igualdad de ambos. Ulises compite con los feacios en las mismas condiciones que con los pretendientes en lo que se refiere a igualdad de «especie», porque en la época homérica los hombres todavía no son «animales racionales», sino que son los que «suplican a los

[1] Cfr. Carlos García Gual, «Identidad y mitología. Apuntes sobre el ejemplo griego», en *Identidad humana y fin del milenio*, Actas del III Congreso Internacional de Antropología filosófica, Barcelona, 1998, en Thémata, 23, Sevilla, 1999.

dioses y comen pan de trigo»[2]. Correlativamente, todavía no hay «bárbaros», todavía no hay «subespecies» inferiores a los hombres en cuanto que no saben hablar. De hecho, en Homero no se encuentra la palabra «bárbaro».

Pero cuando el hombre se define por el lenguaje, entonces empieza a haber semi–hombres o casi hombres, definidos así desde el punto de vista político y ético, y cuyo estatuto metafísico resulta problemático porque entonces las fronteras metafísicas están empezando a ser más netas que las geográficas y sociales, y más «fiables».

Así Aristóteles establece una gradación de lo humano que va desde los bárbaros y esclavos (los esclavos son los bárbaros hechos prisioneros en guerra o en incursiones piratas) en la posición más lejana, pasando por los niños, que son hombres en potencia, las mujeres, que son «varones frustrados», los campesinos y artesanos, y, finalmente los hombres libres, que son los que «hablan», es decir, los que toman los acuerdos sobre el gobierno de la ciudad, la *polis*.

Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esfuerzan por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas eran las más relevantes. Así, en la polémica del siglo XVI entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el carácter «humano» y «personal» de los indios americanos, el punto de referencia es la metafísica porque si los indios son personas ontológicamente, entonces tienen un derecho de propiedad como los demás fieles, pero no si no son «personas». Pero para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tenía tanta relevancia como la tuvo después[3], y desde luego no tenía tantas implicaciones jurídico–políticas

Dentro del contexto socio–cultural de la Grecia clásica es donde Aristóteles hace su propuesta de humanismo, como despliegue de la tópica de la *humanitas* dentro de la *polis* desde el punto de vista ético educativo. Con ello no hace sino recoger reflexivamente lo que vive la sociedad ateniense y, en general, griega, y elaborarlo de un modo sistemático, y con ello sistematiza los valores éticos que tienen vigencia en la Grecia clásica. Hay una cierta correspondencia entre la tópica sociológica y política de la *humanitas*, tal como aparece en la *Política*, y tal

[2] Cfr. J. Choza y P. Choza, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996. Cfr. Rodríguez Adrados, *Introducción a Homero*, Labor, Barcelona, 2 vols. 1984.

[3] Cfr. Higinio Marin, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007, cap. 1, Cfr. Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, Alianza, Madrid, 1987, libro 1.

como aparece en la *Ética a Nicómaco*, pero no es el momento de abundar en el tema[4].

El término humanismo no se conoce en la Grecia clásica. En su lugar se utiliza otro que es el que los romanos traducen por «humanismo» y que es «paideia». «Paideia» se puede traducir también por «pedagogía» o por «educación», y designa la práctica mediante la cual los niños son llevados desde su condición inicial a la de adultos capaces de una vida responsable, virtuosa y feliz[5].

La «paideia» alude a una gradación en las formas de ser humano, que se puede sistematizar, y que proporciona una tipología o una tópica de la *humanitas* que Aristóteles formula de la siguiente manera[6].

A) En el nivel *sobrehumano* sitúa un tipo:

1) El *héroe*, hombre ejemplar, casi divino, hombre divinizable o divinizado.

B) En el nivel *humano* sitúa tres tipos:

2) El hombre *prudente*. Es el que posee ciertas cualidades positivas, ciertas virtudes, mediante las cuales controla sus impulsos y es dueño de sí mismo. Es lo que actualmente llamaríamos el ciudadano ejemplar, el individuo *responsable*, el «padre de familia» como tipo ideal, etc.

3) El hombre *lábil*. Es el que no se controla y lo sabe. A este tipo corresponden los hombres que se comportan mal esporádicamente, los delincuentes ocasionales. Son los hombres a los que se reconoce la dignidad humana mediante las garantías legales del delincuente. Pueden dar razón de sí y de sus actos y por eso se les pide que la den. Pueden ser juzgados y responder en los juicios. Actualmente lo llamaríamos *el hombre débil o frágil* pero no haríamos una diferenciación tajante entre este y el hombre responsable. Tendemos a pensar que en cualquier persona responsable y normal puede manifestarse la fragilidad y la debilidad humana.

4 Dicha correspondencia puede interpretarse como una herencia de la sociología organicista de Platón, lo que tiene su relevancia para un estudio del humanismo, pero que ahora nos apartaría de la línea argumental de este estudio.

5 La obra clave, clásica, y no superada en muchos aspectos sobre este tema es la de Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura*. F.C.E., Madrid, 1990.

6 Sigo a Higinio Marín, *La antropología aristotélica como Filosofía de la Cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993, cap. 1.

4) El hombre *depravado* o *degenerado*. Es el que no se controla y no es consciente de su descontrol. En este tipo entran los hombres que no pueden responder por sí en un juicio, y que necesitan que lo hagan en su nombre, además de un abogado, un psiquiatra. En esta clase entrarían determinado tipo de psicópatas, drogadictos, etc. Actualmente los llamaríamos *incapacitados* de un cierto nivel.

C) En el nivel *infrahumano* coloca un tipo:

5) El hombre *brutal* o *monstruoso*. No es el degenerado, sino más bien el que no ha llegado a generarse del todo como humano. Corresponde a lo que actualmente llamaríamos incapacitados congénitos, a los que se les reconoce como personas a tenor del artículo 30 del *Código Civil*, y también a lo que llamamos seres monstruosos y que a tenor del citado artículo 30 no serían reconocidos como humanos[7].

La «paideia» es el conjunto de prácticas y enseñanzas mediante las cuales se procura llevar a los niños hacia los niveles más altos de lo humano y «salvarlos» de los más bajos. «Paideia», pues, como «humanismo» quiere decir educación, ideal educativo, pues en ningún caso el humanismo se presenta como un saber «meramente teórico».

La racionalidad alcanza su nivel adecuado en la *polis* griega, y se mantiene como tal en virtud del control de las pasiones mediante la razón porque el exceso de las pasiones daña o incluyo destruye el principio de la racionalidad. Ser hombre quiere decir ser racional, ser racional quiere decir controlar los excesos, o incluso buscar el medio entre los extremos (este es más bien el rasgo distintivo y específico de la ética aristotélica), de manera que no se puede ser hombre en un sentido pleno, no se puede ser racional, si no se adquiere un cierto grado de virtud y un cierto grado de saber, lo cual se alcanza por el cultivo de lo que después se llamarían «las letras».

[7] «El nacimiento determina la personalidad [...]" (*Código civil*, Art. 29). «Para los efectos civiles, sólo se reputará nacido el feto que tuviera figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno» (Art. 30). El código evita entrar en la polémica filosófica sobre la noción de persona, y quiere mantenerse al margen de las polémicas en torno al aborto y en torno a la cuestión de si el feto es o no 'persona'.

Este saber es el que hace al hombre ser humano porque lo hace racional y lo hace libre, como dice Aristóteles en la *Metafísica*[8], y esta es la esencia de la *humanitas*, desde su primera propuesta por parte de Aristóteles, hasta la última por parte de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, a pesar de las críticas de Heidegger a los humanismos metafísicos. El lenguaje y la libertad determinan el ideal de la *humanitas*. ¿Por qué el saber hace libre al hombre, y en concreto el saber que llaman los griegos *episteme* y *sophía*?

La *episteme* no es ciertamente lo que después se llamarían letras, pues comprende también, y especialmente, las ciencias, y la *sophía* excede y engloba por igual las ciencias y las letras, pero es todo ese saber el que le permite al hombre poseer la realidad y poseerse a sí mismo, y es esa posesión la que constituye la libertad. Esclavo es el poseído por otro, y libre es el poseído por sí mismo, según otra fórmula aristotélica para la libertad.

Esta tópica de la *humanitas*, que Aristóteles elabora en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, tiene un cierto carácter estático, pues establece que los individuos pertenecen a un tipo o a otro en virtud de una dotación natural, es decir, por nacimiento. Incluso la diferencia entre el hombre responsable y el débil, queda adscrita también al nacimiento en cuanto que Aristóteles sostiene (y en este punto Santo Tomás le sigue) que hay unos hombres que tienen más facilidad que otros para la virtud.

La «paideia» griega no tiene por objeto llevar a todos los hombres a la perfección moral y a la felicidad propia de los héroes y de los hombres más ejemplares. Eso no fue así en la época homérica ni tampoco en la clásica, donde el ideal del héroe y sus virtudes había sido sustituido ya por el ideal del hombre que se controla mediante la razón y que se gobierna mediante los acuerdos, como se ha dicho[9].

La «paideia» tenía por objeto hacer alcanzar lo que entonces se definía como la excelencia de lo humano a los varones que habían nacido en libertad en el seno de la *polis*. Eso se lograba ciertamente mediante las actividades que tenían como instrumento o herramienta propia la palabra, y no la lanza y la espada como en la época aristocrática, ni el arado o las guadañas ni las monedas o los cartabones como los campesinos, artesanos y comerciantes.

[8] Aristóteles propone una formula nunca superada: «se dice de alguien que es libre cuando es causa de sí mismo», *Metafísica*. I, 1, 982 b 25.

[9] Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007, cap. 1. «Humanismo aristocrático».

La fluidez y permeabilidad de unos niveles de lo humano respecto de otros, y por tanto la ampliación de la «paideia» hasta su universalización, corresponden a propuestas de humanismo posteriores.

§ 4. El humanismo romano de Cicerón. Las *letras* y la acción como claves de lo humano

La tópica de la *humanitas* que elabora Cicerón unos dos siglos más tarde no es esencialmente diferente de la de Aristóteles, solo que los *topoi*, los lugares, no son niveles sociales en correlación con categorías metafísicas, sino fases históricas que un mismo grupo humano puede recorrer. Y si Aristóteles no apela abiertamente a la sociología al sistematizar el humanismo ateniense, Cicerón sí se refiere explícitamente a la historia al exponer el humanismo romano.

«Conseguiré mejor mi propósito si os muestro cómo nació y creció nuestra república, y luego, ya formada, estable y fuerte, que si, como hace Sócrates en la obra de Platón, yo mismo me imagino una»[10]. Y así, se goza en exponer que las otras repúblicas, «habían sido siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes, como Minos en Creta, Licurgo en Esparta,» etc., mientras que «nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad», con lo cual, con «la experiencia de la realidad prolongada por mucho tiempo» se supera a los ingenios individuales más altos que puedan haber existido[11].

Además de afirmar la supremacía del saber acumulado históricamente, de la tradición, frente al saber especulativo, también Cicerón afirma la primacía del quehacer práctico sobre el saber teórico. Por eso la primacía que Aristóteles atribuye al punto de vista de lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano (punto de vista teórico o «metafísico»), el romano la atribuye al punto de vista de lo que puede ser de diversas maneras y depende de lo que el hombre haga (punto de vista práctico o «ético–político»).

En este sentido, a la declaración de que «todos los hombres desean por naturaleza saber»[12] con que Aristóteles abre su *Metafísica*, y a su insistencia en la superioridad de la filosofía, Cicerón opone su tesis de que todos los hombres

[10] Cfr. Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984, p. 87.

[11] Cicerón, *op. cit.* pp. 86-87.

[12] Aristóteles, *Metafísica*, I,1, 980 a 1.

desean por naturaleza mandar y su afirmación de la superioridad de la política. «El género humano tiene por naturaleza tanto instinto de fortaleza, y recibió tan gran apetencia de defender el bien común, que esta virtud [del valor] ha superado siempre todos los halagos del ocio gustoso»[13]. Y aquí es relevante el hecho de que Cicerón utilice la expresión «el género humano», frente a Aristóteles, que utiliza la expresión «todos los hombres». Indica que el romano tiene una idea de la unidad de la familia o de la estirpe humana, que el griego no tenía.

Precisamente por eso, «el ciudadano que es capaz de imponer a todos los demás, con el poder y la coacción de las leyes, lo que los filósofos con sus palabras, difícilmente pueden inculcar a unos pocos, debe ser más estimado que los maestros que enseñan tales cosas»[14].

Pero entonces a eso ya no se le llama «paideia», «pedagogía» ni «educación». Ahora a ese proceso se le llama «civilización» o sencillamente «humanización», al contenido y a las formas que se inventan y transmiten en su recorrido se le llama «humanismo», y al ideal que se pretende alcanzar *«humanitas»*.

De este modo, en la perspectiva de Cicerón la «paideia» griega sufre algunas transformaciones relevantes. No es la enseñanza por la que se conduce a la excelencia a los varones nacidos libres, sino que es el proceso de la historia de Roma desde Rómulo y Numa hasta Julio Cesar y el propio Cicerón, y a lo largo del cual un grupo de salvajes es conducido hasta la forma más alta de civilización. Pero además, también a lo largo de ese proceso, todo el género humano es humanizado por el procedimiento de ser romanizado.

Grecia no tuvo una legitimación tan alta para la constitución de su imperio marítimo, porque no tenía la idea de la unidad del género humano, ni, por tanto, el ideal de una meta única para todos los hombres. Por eso helenizar, aunque era la cúspide de lo humano, no era una cúspide exigida por la naturaleza de todos los grupos sociales, ni un deber moral vinculante para los atenienses, como sí lo fue para Roma. Inicialmente el *ius civile*, el derecho de los ciudadanos romanos, no era el que debía reconocerse a los demás hombres, a los que se les reconocía su derecho propio el *ius gentium*, pero a partir de la época imperial ambos convergieron hasta constituir uno y el mismo derecho.

[13] *Voluptas otiumque*, «ocio gustoso», es el ideal epicúreo que Cicerón combate. Cfr. Op. cit, pp. 36, nota 15. La gran exposición ciceroniana de la superioridad de la política se encuentra en el libro VI de *Sobre la república*, que recoge el «Sueño de Escipión», el texto político de la antigüedad más comentado y estudiado en la posteridad.

[14] Cicerón, *op. cit.* p. 37.

El ciclo de la *humanitas*, tal como lo expone Cicerón en el libro II *Sobre la República* es, pues, un proceso que comprende también cinco momentos. En él hay tres fases progresivas y a partir de la tercera las dos fases terminales se bifurcan en dos direcciones, una culminante y la otra regresiva.

1) El *salvajismo*, que es la fase inicial de los hombres, corresponde en la historia de Roma al reinado de Rómulo. A esta fase pertenecen los sacrificios humanos, el rapto de las sabinas, las guerras de conquista y colonización, y la divinización de los reyes. Los antiguos, más incultos, creían que la fase inicial del mudo era la de los hombres más sabios, la de los héroes, que descendían directamente de los dioses y permanecían en el trato con ellos. Pero, según Cicerón, cuando los saberes han alcanzado un cierto desarrollo se comprende que el comienzo es lo más imperfecto[15].
2) La *civilización*, que es la fase o el nivel en que los hombres han dulcificado su carácter y sus modales y han adquirido la disciplina del trabajo. Corresponde en la historia de Roma al reinado del primer sabino, Numa Pompilio[16]. Tal suavización del carácter y tal disciplina se alcanzan generalmente mediante la guerra, pues es la obediencia a los jefes, los ejercicios de adiestramiento y el cálculo de la acción bélica, lo que disciplina a los salvajes primitivos.

   Numa «les enseñó cómo podían abundar en toda clase de bienes mediante el cultivo del campo, sin necesidad de saquear y robar botín; y les infundió el amor al sosiego y la paz, con lo que se favorece el desarrollo de la justicia y la lealtad, gracias a las cuales se protege especialmente el cuidado de la agricultura y la recogida de las cosechas»[17]. Asimismo, «introdujo los mercados, juegos y toda clase de celebraciones para reunirse, con cuyas instituciones *humanizó* y amansó los ánimos de las gentes, *inhumanos* y feroces por la afición a la guerra»[18].
3) La *prosperidad social*, que es el nivel que se alcanza, a partir de la convivencia pacífica y los hábitos disciplinados, mediante el trabajo, el

[15] Cfr. Cicerón, *op. cit.*, pp. 87-97, historia y valoración del reinado de Rómulo. El momento de salvajismo lo identifica Cicerón especialmente en el episodio del rapto de las sabinas

[16] *Op. cit*. pp. 97-102

[17] *Op. cit*. p. 98.

[18] *Op. cit.* p. 99, las cursivas son mías.

comercio y las buenas leyes. Es el periodo que comprende los reinados de Anco Marcio y Tarquinio. «En ese momento [del reinado de Anco Marcio] la ciudad se hizo más civilizada, gracias al injerto de una cultura importada; en efecto, vino a fluir desde Grecia en esta ciudad, no un mediocre riachuelo, sino el caudaloso río de la educación en las artes»[19]. Ese es el momento en que los hombres alcanzan las cotas más altas de libertad, que, por una parte, «no consiste en tener un dueño justo [como pueden tener los esclavos], sino en no tener dueño alguno», como no lo tienen los hijos, que son los *liberi* por antonomasia[20], y, por otra, consiste en saber, y en el saber supremo, la prudencia (política), que es el tipo más alto de dominio. A partir de esa tercera fase el proceso se bifurca en dos líneas diferentes, ascendente una y descendente la otra.

4) La sabiduría y *opulencia*, que es el nivel propio de los cultivadores de los saberes pero, sobre todo, propia de los políticos y militares. En efecto, ellos son los que más se asemejan a los dioses en la tarea que les es más propia, a saber, hacer el bien. Es el periodo de Servio Tulio y sucesores[21].

5) La *degeneración* en el lujo y la tiranía, que es la fase en que la *humanitas* empieza a descomponerse. Desde la situación de prosperidad y riqueza, los individuos y los grupos humanos se encaminan hacia la disolución de las costumbres, la inoperancia de las leyes y la perversión del poder político en la tiranía. Para Cicerón corresponde a las últimas figuras de la monarquía y al advenimiento de la República, que significa un nuevo comienzo o el comienzo de una nueva historia de Roma.

Tanto para Aristóteles como para Cicerón lo humano se constituye diferenciándose de lo animal y asemejándose a lo divino, y se destruye o degenera distanciándose de lo divino y asemejándose nuevamente a lo animal, que se asimila a lo brutal, lo monstruoso y lo demoníaco. Pero Aristóteles lo expresa en términos estáticos y Cicerón en términos dinámicos, tal como lo vuelve a formular en plena Ilustración el último de los humanistas italianos,

[19] *Op. cit.* p. 102

[20] *Op. cit.* p. 108, nota 227.

[21] *Op. cit.* p. 104 ss.

Gianbattista Vico. «La naturaleza de los pueblos al principio es ruda, después severa, más tarde benigna, luego delicada y finalmente disoluta»[22].

Todavía Cicerón añade un matiz a su humanismo que estaba apenas esbozado en la obra aristotélica. Aquello mediante lo cual los hombres alcanzan la excelencia es el desarrollo de las actividades para las cuales la herramienta específica es el lenguaje, pues el lenguaje es lo que permite a los hombres ponerse de acuerdo, llegar al consenso sobre lo que es bueno y malo, mejor y peor para todos ellos.

Eso también lo formuló así Aristóteles. La palabra es aquello que distingue a los hombres de los animales, porque, a diferencia de la voz, que comparte con ellos y que sirve para expresar el placer y el dolor, la palabra sirve «para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre»[23].

El matiz que añade Cicerón explícitamente es que ese lenguaje que humaniza es el que cuenta la historia y el que formula las leyes, pero no el que calcula la superficie de las tierras de labor o la producción anual de las mismas. El lenguaje por el que se alcanzan las cotas más altas de lo humano son las letras, el lenguaje propiamente dicho, y no los números. Porque las matemáticas las utilizan también los animales (por ejemplo, cuando se trata del cálculo requerido para algunas actividades técnicas, como la elaboración de las conchas de los moluscos, construcción de colmenas, etc), y porque inducen a la evasión respecto de los asuntos que verdaderamente importan a los hombres (por ejemplo, cuando se trata de teoría pura como es la astronomía). Las letras, en cambio, son las que permiten dilucidar qué es lo bueno y lo malo para el hombre, lo mejor y lo peor, y lo que permite organizar sus vidas en relación con ello. «O no podemos, de estas cosas [astronomía, adivinación del futuro, etc.] saber nada, o, si sabemos mucho, no podemos hacernos mejores ni más dichosos con este conocimiento»[24].

22 G. Vico, *Ciencia Nueva*, libro I Sección II, De los elementos, LXVII, Tecnos, Madrid, 1995, p. 138. Sigo ahora parte del prólogo de mi libro *Los otros humanismos*, Eunsa, Pamplona, 1994.

23 Aristóteles, *Política*, 1253 a 16-17.

24 Cfr. Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984. Libro I, pp. 59.

§ 5. El humanismo renacentista. El estilo como clave de lo humano

La edad media es la edad de la descomposición del Imperio romano, y todo lo que ello significaba de civilización: descomposición o disolución de la vida urbana, del comercio, de la escritura, de la moneda, etc. No es que, de pronto, la civilización desapareciera, por una de las involuciones más interesantes de la historia humana. Caída de Roma quiere decir estancamiento del proceso civilizador en la parte menos desarrollada del imperio, a saber, el cuadrante noroeste. La mitad oriental permanece intacta, y la mitad sur, lo que había sido imperio cartaginés (incluida la Hispania), absorbida posteriormente en el imperio islámico siguen manteniendo los niveles más altos de civilización.

Pero ese territorio del cuadrante noroeste, un milenio después de las invasiones del norte de África y de la muerte de San Agustín, vio emerger lo que actualmente conocemos como la Europa heredera de Grecia y Roma y matriz de la denominada civilización occidental. La alta edad media, desde la caída de Roma hasta el siglo XI, es el periodo de descomposición y estancamiento mencionado, pero la baja edad media, desde el siglo XI al XV, es el periodo de reconstitución del tejido urbano y, con ello, de recuperación del comercio, el dinero, la escritura, etc., y del nacimiento de la individualidad tal como ahora la conocemos. Es el periodo del nacimiento de instituciones tan claves para el mundo occidental como las universidades y la banca.

Uno de los factores de ese proceso fue la tarea civilizadora y «humanizadora» del cristianismo, que no dio lugar a ninguna corriente que recibiera el nombre de «humanismo cristiano», pero que sí se hace presente de un modo muy vivo en lo que se llama el «humanismo renacentista».

El modelo de la *humanitas* romana, con su sentido de la universalidad, es recogido por el cristianismo, que reproduce la dicotomía griego–bárbaro y romano–gentil en la forma de la dicotomía fiel–infiel. La plenitud de lo humano se sigue encontrando igual que antes en la participación en lo divino, pero ahora en lo divino hay una peculiar exigencia de llevar a todos los infieles a esa plenitud, exigencia que se denomina salvación o redención, lo cual no se había dado en Grecia, y se había esbozado en Roma con un sentido menos perentorio y menos vinculante.

Si el humanismo griego tenía como objetivo educar, el objetivo del romano era civilizar o romanizar y el del medievo cristiano era evangelizar o cristianizar. Inicialmente esto no se lleva a cabo contando con flotas bien pertrechadas ni con disciplinadas legiones, sino con pequeños grupos de monjes y presbíteros, que se adentran en territorios apenas urbanizados o despoblados, que

establecen sus ermitas, abadías, monasterios y conventos como campamentos–base, y que desde ahí predican el evangelio, cultivan los campos y transmiten los saberes que poseen. En relación más o menos amistosa con señores y reyes bárbaros, los clérigos asumen la tarea de humanizar, que culmina siempre con la de evangelizar bautizar e instruir.

Ese tipo de hombres y ese tipo de actividades es lo que poco a poco da lugar a la regeneración del tejido urbano, a medida que aumenta la población europea, la riqueza y el comercio. En ese tejido urbano es donde nacen las universidades y en esas universidades es donde nace lo que se llama *la escolástica.*

La escolástica nace y se desarrolla dondequiera que la actividad intelectual de producción y difusión del saber concentra su atención en las herramientas del conocimiento, es decir, en los métodos, los sistemas de clasificación, las terminologías, la ortodoxia lógica y epistemológica, más que en los fenómenos y acontecimientos que pueden y deben ser estudiados. Es decir, la escolástica es un saber y un lenguaje que nace, crece y se desarrolla muerto, sin conexión con la vida de los que lo cultivan ni con los problemas de la sociedad en que se cultiva, y por eso su ámbito propio es el académico, o sea, las universidades, que son los museos, los archivos, las plantas envasadoras y distribuidoras del saber ya ganado. Las universidades son también los centros del saber todavía no ganado, pero a la tarea de conquistar ese saber nuevo concurren con otras instituciones y otros individuos no siempre institucionalizados.

En todas las época hay escolásticas, porque cada vez que se descubre un nuevo campo de fenómenos y acontecimientos para estudiar, y se estudian, posteriormente se sustantivizan y se reifican los métodos de estudio, las terminologías, las clasificaciones, etc., y el saber institucional, o sea, la ciencia normal oficial, se ocupa de eso ya averiguado y de sus procedimientos, aunque tengan poca o ninguna utilidad para abordar los fenómenos y acontecimientos que realmente están afectando a la sociedad. Así en el siglo XX constituyeron una escolástica la dialéctica, el positivismo, la fenomenología, el psicoanálisis, el marxismo, el estructuralismo, la filosofía analítica, y se mantuvieron como métodos sustantivados, o como procedimientos aplicables a aquellos procesos para los cuales se inventaron, aunque tales procesos hubieran dejado de existir o aunque persistieran con una relevancia mínima para las épocas posteriores.

Pues bien, la escolástica medieval llegó a presentar los rasgos negativos de toda escolástica por una razón muy comprensible, y es que desde su inicio tuvo que arreglárselas con una lengua ya muerta, el latín, y con un saber ya muy escolastizado, la filosofía griega. Y eso por la sencilla razón de que, para los

monjes y frailes, es decir, para los clérigos, estudiar y comprender el cristianismo que tenían que enseñar y transmitir significaba estudiarlo en latín o griego. Porque esas eran las lenguas en que había empezado a estudiarse y explicarse al principio, y porque en los territorios bárbaros donde la evangelización se desarrollaba las lenguas habladas carecían de escritura y de tradición literaria y científica. Por eso el latín fue la lengua de las universidades, ya estuvieran en Bolonia, París, Oxford, Colonia, Salamanca o Coimbra, porque cuando esas instituciones se crearon aún no existían como lenguas el italiano, el francés, el inglés, el alemán, el español ni el portugués.

En esa situación, el saber de máxima relevancia entonces, la teología, se elaboró muy al margen de la vida social, cosa que no había ocurrido en los primeros siglos del cristianismo, bajo la Roma imperial, mientras el latín era aún lengua viva, lengua popular y lengua culta.

El mensaje evangélico había sido anunciado en los siguientes términos. «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt. 11, 27// Luc. 10, 22). «Le dice Felipe: "Señor, muestranos al Padre y nos basta". Le dice Jesús: "¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: 'Muéstranos al Padre'? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras"» (Io. 14, 8–10).

Sin embargo, el modo en que la Iglesia y la teología han propuesto dicho mensaje para ser aceptado y confesado es este: «Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas; ese tal sea anatema»[25].

¿Qué ha pasado para que se haya podido crear tanta distancia entre una y otra manera de decir *lo mismo*, si es que, en efecto, se dice realmente lo mismo?

Los grandes maestros son siempre creadores, y no incurren en escolasticismo, por eso Anselmo, Buenaventura, Alberto, Tomás, Scoto y Ockham, descubren siempre, innovan siempre y enseñan siempre, aunque utilicen el instrumental escolástico. Pero no se cuentan entre los «humanistas» porque no tienen un proyecto político educativo como el que tuvo antes Cicerón o como el que tuvieron después Erasmo, Lutero, Moro o Nebrija.

[25] II Concilio de Constantinopla, V ecuménico, 553, Denzinger, 213.

Se llaman «humanistas» aquellos clérigos o laicos que, dentro o fuera de las universidades y centros institucionales del saber oficial, en primer lugar, tienen un conocimiento máximo del hebreo, griego y latín que les permite acercarse directamente a las «letras», sin mediación de traductores, en segundo lugar, tienen un conocimiento máximo de las lenguas vivas, que les permite adoptarlas como lenguas escritas, y, en tercer lugar, pueden pasar a ellas la sabiduría de las «muertas». Es decir, pueden acercarse al saber de los antiguos como si estuviera vivo, vivirlo y trasmitirlo de manera viva a sus contemporáneos para que lo vivan también.

Semejante arte requiere una gran maestría y dominio para conocer la gramática de los idiomas muertos, pero, sobre todo, para crear la gramática de los idiomas vivos que todavía no la tienen, que es lo que hace Lutero con el alemán, Montaigne con el francés, Nebrija con el español y Moro con el inglés. Y, por otra parte, requiere maestría y dominio no inferiores en el arte de recoger vivo un saber y transmitirlo vivo para que otros a su vez lo vivan, y que se conoce desde antiguo con el nombre de retórica. Por eso la retórica fue arte predilecto para los humanistas, especialmente para Erasmo.

Esta tarea sí que constituyó ya, en estos y otros hombres de su época, no ya un proyecto político y educativo, sino incluso revolucionario e imperial[26]. Se puede conseguir que los hombres sean humanos, que sean cristianos, y que sean cultos, si se les enseña a hablar, a leer y a escribir. Pero estos humanistas son traductores, que se proponen humanizar mediante la traducción, y no pueden querer ni exigir que no se ponga en juego lo que al traducir inevitablemente se pone.

¿Se puede transmitir la palabra de otro hombre, o la de Dios, sin comprenderla, sin hacerla propia del que transmite? ¿Se puede hacer propia sin que deje de ser original de su autor? Por otra parte, transmitir el mensaje de Dios, ¿requiere hacerlo con los mismos elementos y cosas, con los mismos símbolos, con las mismas letras y los mismos sonidos? ¿Es mejor transmitir las acciones y los dichos como se produjeron o de manera que ahora se puedan comprender? Cuando no se puede atender por igual a ambas exigencias, ¿a qué se le debe dar prioridad y cómo?, ¿a la intención del hablante?, ¿a la interpretación de los oyentes?, ¿a la objetividad del discurso y de la acción?, ¿a la comprensión del sentido?, ¿a la transmisión de la cosa física?

Casi como respondiendo a estas preguntas antes de que se formulen, los humanistas del Renacimiento proponen como modelo ideal el hombre que

[26] Cfr. Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 100 ss.

abarca todo lo que puede, las letras y las artes (*artes ad humanitatem*), según un estilo personal irreductible al de cualquier otro, un individuo único e irrepetible con un estilo único e irrepetible.

El objetivo de este humanismo renacentista no es simplemente llevar a todos los hombres hacia esa sabiduría. Es más bien llevar a cada grupo y sobre todo a cada individuo singular al saber más completo posible para que cada uno lo entienda según su arte, es decir, según su estilo o, para decirlo con la tremenda fórmula de la época, según su conciencia. Eso es lo que proclama Lutero de un modo conflictivo, pero es también, exactamente, lo que proponen Erasmo, Moro y Montaigne de un modo discreto y aceptable. En eso estriba la humanidad del hombre, y ese es el saber que le lleva a ser más humano y más cristiano. Por eso el humanismo renacentista puede llamarse, con pleno derecho, humanismo cristiano.

Ese es el modo en que el punto de vista ciceroniano queda recogido y expresado una y otra vez por los humanistas del Renacimiento. Así lo proclama Juan de Maldonado, en su *Oratiumcula* de apertura de curso de 1545 en Burgos: «Jóvenes ya formados o por formar: que nadie, nadie, os lo suplico, os borre la convicción y la certeza de que las letras son la única prueba de que se es verdaderamente hombre»[27].

Las propuestas del humanismo renacentista tienen lugar en el momento en que se rompe la unidad sociocultural del cristianismo occidental. Dicha ruptura implica unos cambios de tanto alcance como para provocar una nueva delimitación y redistribución de los valores y, por tanto, la generación de un nuevo mundo. En el orden geográfico, la extensión del mundo se amplía a dos o tres veces la conocida en el medievo, y en el orden cosmológico mucho más. Además, en el orden religioso el cristianismo, que había estado identificado con la unidad cultural y geográfica de la cristiandad, se refracta en una pluralidad de versiones que se enfrentan entre sí generando sangrientas luchas.

Antes de que se pueda abarcar en una síntesis unitaria toda esa novedad y toda esa diversidad, los hombres del Renacimiento han hecho ya su propuesta de humanismo, una propuesta que presenta ciertas diferencias respecto de las anteriores, y que se caracteriza por la combinación de cierta particularidad con cierta universalidad.

El humanismo renacentista es una proclamación de la primacía de las letras, pero ahora las letras no son solamente las lenguas vivas que hablan ellos y las

[27] Texto citado por Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993, p. 181.

gentes con quienes viven, sino las lenguas griega y latina, lenguas escritas o muertas, donde se contiene la suprema sabiduría de los hombres y el supremo saber que Dios les ha comunicado. La propuesta se concreta en volcar ese saber y esa formación de los antiguos junto con la revelación de Dios, expuestos en unas lenguas que en el pasado fueron universales y que tienen un valor único y universal, en unas lenguas particulares correspondientes a grupos y culturas delimitados geográficamente, y en unas conciencias individuales que acogen y valoran individualmente lo transmitido.

§ 6. El humanismo ilustrado. Ciencia y conciencia individual como claves de lo humano

La tarea de señalar cual es la plenitud de lo humano en esos nuevos mundos que abre el Renacimiento es la que asume para sí la Ilustración, que se define a sí misma como un humanismo.

> La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de una minoría de edad de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no proviene de un defecto del entendimiento, sino de la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude*! Atrévete a saber[28].

La propuesta ilustrada de humanismo tiene la universalidad que tenía la romana, la urgencia mesiánica de cumplimiento que tenía la cristiana, y el enfoque hacia la soberanía del individuo singular que tenía la renacentista. Pero donde el Renacimiento no percibía posibilidad de síntesis ni ideal formulable y válido para todos, la Ilustración encuentra uno que, al menos como procedimiento, proporciona la unidad perdida de la cristiandad, a saber, la racionalidad científica.

La racionalidad científica se presenta como el modo de funcionamiento correcto de la razón, como el procedimiento para obtener un saber seguro en el que puedan concordar todos los hombres, y como el camino para aprender y practicar un comportamiento moral y cívico mediante el cual los hombres puedan abandonar la ignorancia, la superstición y, en definitiva, la miseria tanto espiritual como física.

[28] I. Kant, *Qué es la Ilustración*, en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 57.

El humanismo Ilustrado tiene como objetivo la emancipación. Los niveles infrahumanos de los que libera y salva a los hombres son, como en el caso de los humanismos anteriores, el salvajismo de la superstición y las venganzas sangrientas, la animalidad brutal de lo inmoral y lo incivil, y la ignorancia y estrechez de los analfabetos y los rudos.

Pero la cota suprema hacia la que quiere elevar al género humano entero no es el nivel heroico, ni el nivel divino, sino estrictamente el nivel humano, porque el hombre es un fin en sí mismo, porque el hombre es el valor supremo. Ese es el modo en que Kant reformula la cuestión evangélica «¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?», ¿qué podría obtener el hombre a cambio de sí mismo que fuera más valioso que él?[29]

Ese nivel supremo de lo humano es ciertamente el nivel de lo santo, que ahora aparece no como el valor más propio y genuino de la religión, sino de la moral. Pero a su vez, la moral no es algo que provenga de una revelación divina ni que resulte implantada por unos imperativos religiosos.

La moral está implantada en la razón de todo ser racional o, lo que para Kant es lo mismo, de todo ser personal. Es la normativa que señala el modo en que las personas tienen que comportarse para ser personas, para no destruirse a sí mismas como personas. Por eso el que obedece a la ley moral no obedece a nadie más que así mismo, y obedeciéndose a sí mismo lo que hace es liberarse de lo inhumano, emanciparse y alcanzar la mayoría de edad propia del hombre que se gobierna a sí mismo.

Las cotas supremas de lo humano no vienen dadas ya por la religión, en nombre de la cual los hombres han librado durante varios siglos las más crueles y sangrientas luchas, sino en nombre de la moral, que puede ser aprendida y enseñada ateniéndose los hombres a la racionalidad científica.

Una vez que Grecia, Roma y la Cristiandad pertenecen al pasado, la interpretación pública de la realidad no se establece ya en términos religiosos, sino en términos científicos. La racionalidad científica puede proclamar no solamente una ciencia verdadera y válida para todos, sino también una ética y una política de similar amplitud. Además, incluso puede señalar unos límites racionales a la religión traspasados los cuales nos encontraríamos con sectas fratricidas o con fundamentalismos anacrónicos.

El objetivo ahora no es romanizar ni evangelizar, sino emancipar, que se concreta en algo que tiene el mismo contenido y significado que tenía el

[29] Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 187.

vocablo griego «paideia», a saber, educar, formar para la vida ética y política, y eso es escolarizar y democratizar.

Dado que el humanismo ilustrado tenía el mismo contenido que el griego, la misma amplitud que el romano y la misma motivación y fuerza mesiánica que el cristiano, pero excluyendo explícitamente la dimensión religiosa de todos ellos, su realización se encauzó en el orden político según programas que tenían precisamente esas características de contenido, amplitud y fuerza, y que conocemos con el nombre de ideologías políticas[30].

Las ideologías políticas, quizá el fruto más genuino de la Ilustración, son las fuerzas que, partiendo de la proclamación de la libertad individual o de la solidaridad y justicia social, han configurado el mundo actual según el humanismo liberal y el humanismo socialista. Su diferencia estaba sobre todo en los medios, pero no en los contenidos, no en los objetivos finales y tampoco en la urgencia revolucionaria de realización.

El contenido y los objetivos del humanismo ilustrado, que eran instrucción, saber, libertad y democracia para todos, se han logrado en el siglo XX más allá de lo que cualquier ilustrado del siglo XVIII se atrevió a pensar o incluso a soñar, y quizá también más allá de lo que cualquier revolucionario del siglo XIX y comienzos del XX se propuso proclamar.

En efecto, probablemente nunca unos ideales se han realizado tan plenamente, primero en el orden político y jurídico, y después en el orden social y económico. En el orden jurídico y político, la primera formulación de los derechos del hombre, tuvo lugar con la Independencia de los Estados Unidos, en la Declaración de los Derechos del Buen Pueblo de Virginia, de 1776. La segunda formulación, en la Revolución francesa, de 1789, como Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Finalmente, la tercera formulación, fue la proclamación de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en 1948.

Por lo que se refiere al orden social y económico, la realización de los Derechos Humanos tuvo lugar a lo largo del siglo XX primero en los países europeos y americanos, posteriormente en los asiáticos, y quedaron una porción de países árabes y la casi totalidad de los países africanos, en los que se logró una proclamación puramente teórica.

[30] Para un tratamiento amplio de este tema, cfr.A. Pagden, La ilustración y sus enemigos, Península, Barcelona, 1997.

Al igual que en el caso del humanismo romano y el humanismo cristiano, el humanismo ilustrado realizó sus objetivos, y con ello generó un mundo nuevo en el cual sus criterios de delimitación de lo humano y su tópica de la *humanitas* ya no eran suficientemente clarificadores y orientativos.

La incidencia de nuevos factores, en virtud de las cuales el mundo resultaba de nuevo ampliado demográfica, geográfica, sociológica y cosmológicamente, pusieron de relieve las limitaciones del modelo ilustrado de humanismo. Por otra parte, y debido a los efectos contraproducentes surgidos del desarrollo científico y tecnológico de ese mismo modelo, el humanismo ilustrado perdió la posición hegemónica que había tenido durante tres siglos, cedió ante las críticas de que fue objeto en el siglo XX, y en su lugar surgieron los humanismos alternativos posteriores a la modernidad.

§ 7. El debate del siglo XX sobre el humanismo. Antropocentrismo y biocentrismo

A diferencia de los anteriores, el humanismo ilustrado no tiene como contenido «las letras», sino «la racionalidad científica», que no es exactamente lo mismo. La racionalidad científica está más cerca del «lenguaje» de los números y de eso que Cicerón llamaba saber puramente teórico, que del conocimiento acerca de lo que es justo e injusto, que emerge más bien en «las letras».

Después de tres siglos de hegemonía de la racionalidad científica, con una débil presencia de «las letras» en la interpretación pública de la realidad, en el siglo XX empiezan a percibirse algunas consecuencias alarmantes.

En las primeras décadas se percibe que la ciencia, considerada como el único modo de conocimiento seguro y verdadero, no brinda ninguna orientación sobre lo que el hombre debe preferir en el orden ético y político. Y se percibe, además, que la ciencia ha generado un mundo perfectamente racional y, por eso, desencantado, en el que está muy lograda la eficiencia para las acciones técnicas y en el que aparece confuso o desaparece el sentido de la existencia humana. Es lo que proclama Max Weber en 1918 en sus conferencias sobre la vocación a la ciencia y la vocación a la política[31], después de haber dedicado mucho trabajo a estudiar la acción humana desde el punto de vista de la comprensión, de lo que los hombres comprenden de sí mismos y de lo que pretenden hacer.

[31] Cfr. Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1989.

Paralelamente, desde 1900 en que aparecen las *Investigaciones lógicas* hasta 1938 en que publica *La crisis de la ciencia europea*, Edmundo Husserl busca las condiciones y las formas de la verdad en la razón científica, en la actitud puramente teórica, donde no hay lugar para las propuestas humanistas, y en el conocimiento que se pone en juego en la vida ordinaria, donde los hombres valoran y deciden, y legitima las formas del conocimiento ordinario con su amplio y rico saber sobre lo humano. Abre así el ámbito de la existencia humana corriente, de la vida ordinaria, como dotado de recursos para un saber propio y genuino de lo humano. Es lo que marca la culminación de la fenomenología y la expansión del existencialismo.

La mayoría de las críticas a la modernidad ilustrada se centran en el hecho de que la racionalidad científica es un saber sobre los medios, que proporciona un poder creciente sobre la naturaleza, a la vez que absorbe la atención del hombre, cada vez más concentrada en el tener y el poder y cada vez más olvidada del ser, de su ser.

«La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, que los conoce en la medida en que puede manipularlos[...] Conoce las cosas como materia o sustrato de dominio»[32]. En el planteamiento ilustrado también el ideal del hombre es asemejarse a lo divino, pero la esencia de lo divino ha sido interpretada también como poder y dominio y nada más. El hombre alcanza su identidad como «imagen y semejanza del poder invisible», pero de este modo su sí mismo queda reducido a una máscara abstracta e impenetrable. Lo que el hombre sabe de sí mismo como puro poseedor es simplemente que quiere seguir poseyendo, pero no quién es ni para qué.

En esta perspectiva la crítica a la modernidad ilustrada se desarrolla, primero, como crítica del capitalismo, y, después, como revisión del marxismo. En ese contexto, el existencialismo emerge como el genuino humanismo, como el saber que surge en la indagación sobre la existencia humana de cada individuo, sobre el modo de ser verdaderamente uno mismo y sobre la libertad para serlo.

La crítica de la fenomenología y el existencialismo a la razón ilustrada no solamente es una crítica al modelo ilustrado de humanismo, sino a todo modelo de humanismo que se presente como un proyecto público, político o religioso, de llevar al género humano a una determinada plenitud.

El existencialismo aparece así no solo como un humanismo, sino también como el campo adecuado donde tienen que probar su legitimidad los

[32] Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, pp.64-65.

humanismos que se habían configurado según parámetros ilustrados, y especialmente el marxismo, que a su vez mantenía un prolongado duelo con el cristianismo.

El marxismo se presentaba como alternativa frente al cristianismo, al que excluía como humanismo porque alienaba al hombre haciéndole mirar al más allá y disuadiéndole de su realización en el orden social.

Pero el existencialismo denunciaba al marxismo porque se centraba en los objetivos históricos y en la sociedad como colectivo, en un momento en que las propuestas públicas colectivas ya no eran viables.

Durante tres décadas aproximadamente, desde los años 40 a los años 60, se hace masiva, pública e inesquivable, en el espacio abierto por el existencialismo, la presencia de las propuestas de humanismo formuladas hasta entonces, que se debaten entre las diferencias individuales y la universalidad, y que en cierto modo concluye con la universalización de la diferencia. A esa época pertenecen obras ya clásicas como *Humanismo integral*, de Maritain (1936), *El existencialismo es un humanismo*, de Sartre (1945), *Carta sobre el humanismo* de Heidegger (1947), *Humanismo y terror*, de Merleau–Ponty (1947), *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno (1947), *Humanismo y Cruz*, de Panikkar (1953), *Marxismo e individuo humano*, de Adam Schaff (1965), y especialmente *Las palabras y la cosas*, de Foucault (1966), con su proclamación de la muerte del hombre.

El debate del siglo XX sobre el humanismo forma parte del debate del siglo XX sobre la modernidad y el proyecto ilustrado, y forma parte de la crítica del siglo XX a toda la filosofía occidental desde sus inicios en la escuela de Atenas. Se refleja en él la imposibilidad de reponer los proyectos públicos de educación, civilización, cristianización y liberación una vez que, con la declaración universal de los derechos humanos de 1948, quedan logrados, al menos formalmente, todos los objetivos e ideales contenidos en los programas anteriores, y una vez que, con el despliegue de la fenomenología, las concepciones teóricas y metafísicas del hombre quedan marginadas frente a las concepciones existenciales.

La emancipación de las conciencias individuales, se proclamó primero en el orden religioso a partir del Renacimiento, y se alcanzó efectivamente tras largos siglos de lucha, en el orden religioso y en todos los órdenes sociales y culturales, al fin de la modernidad. Esas conciencias individuales, que cada vez se experimentaban más autónomas, quedaron unificadas durante la modernidad mediante los proyectos universales y públicos propuestos por las ideologías políticas, pero una vez alcanzados todos sus objetivos, y siendo imposible

encontrar nuevas metas universales, quedaron nuevamente abocadas, como en el Renacimiento, a propuestas singulares diferenciadas y legitimadas otra vez por la propia conciencia, en lo que podría llamarse la universalización de la diferencia característica de la posmodernidad.

Esa situación se ha denominado fin de las ideologías, fin de la historia, fin de los grandes relatos, fin del arte y, finalmente, muerte del hombre, todo lo cual es expresado de modo contundente y sintético por Ray Bradbury en esa descripción, diagnóstico y pronóstico de lo que acontece a finales del siglo XX: el futuro ya no es lo que era. Pero el momento positivo de esa situación, las nuevas formas de humanismo posteriores a la modernidad, no quedan desde luego recogidas en esas expresiones. Corresponden a los desarrollos heideggerianos.

§ 8. Heidegger y el antihumanismo

De todas las obras sobre el humanismo producidas en el siglo XX, las que tienen más repercusión posterior y más relevancia son las de Horkheimer y Heidegger.

La de Horkheimer marca el inicio de una escuela filosófica, la teoría crítica de la sociedad, que es el último vástago del pensamiento dialéctico marxista. Ese enfoque inspira, por una parte, las propuestas de humanismo proclamadas en los movimientos contra–culturales de la segunda mitad del siglo, desde Woodstock hasta *El hombre unidimensional* de Marcuse, y, por otra parte, el ideal del consenso en el diálogo libre de dominio propuesto por J. Habermas.

La obra de Heidegger recoge las propuestas del siglo XIX de Kierkegaard y Nietzsche, por una parte, las del siglo XX de Husserl y Weber por otra, y entronca con lo que podríamos llamar el humanismo privado de la época helenística y del mundo romano.

Al faltar los programas del humanismo público emerge con fuerza el humanismo de la interioridad, que propone, ante todo, encontrarse a sí mismo, recuperarse de la alienación, y encauzarse en una vida verdaderamente humana. Esta es la propuesta del existencialismo, pero para comprenderlo en su entronque histórico hay que volver a la época romana, y describir el arco que va desde San Agustín a Heidegger.

El humanismo de la interioridad nace también en función del lenguaje y a partir de él, pero en virtud de un enfoque diferente. Hay un giro en la comprensión del lenguaje desde Platón a Agustín, y es precisamente que Agustín hace pasar el valor del lenguaje por un acto de comprensión que

acontece en el seno de la intimidad de la persona. Al hacerlo, desarrolla una fenomenología de la vivencia de la verdad, y, por eso, de la vivencia de la confusión y de la incertidumbre. Lo verdadero y lo falso, más que una cualidad objetiva de las proposiciones, es un acontecimiento de la interioridad[33]. Platón nunca había analizado así la diferencia entre lenguaje, pensamiento y subjetividad, ni la autonomía de cada uno respecto de los otros.

La relación que Agustín pretende mantener con «aquel secreto oráculo» que habita en su interior y le enseña a percibir lo verdadero, se parece a la que Sócrates mantuvo con el suyo, pero en lugar de desarrollarla en la línea de descubrir la estructura de la realidad, la esencia de las cosas, como después harían Descartes y Hegel, la desarrolla en la línea de un asumirse a sí mismo vitalmente, es decir, en la línea de una analítica existencial dialógica. En el análisis de esos itinerarios interiores de Agustín descubre Heidegger el sentido del perderse, alienarse, encontrarse a sí mismo y recuperar la propia vida.

> El ser de la vida consiste también de algún modo en ser tenido: cuanto más experimenta la vida que lo que está en juego en su plena realización propia es ella misma, su ser. El «más» encuentra su «medida» en el sentido del ser de la «vida» misma, la vida [..] es algo cuyo ser *encuentra su fundamento* en un tenerse–a–sí–mismo radical, un ser tal que sólo prevalece y se despliega plenamente en su facticidad histórica[34].

Heidegger descubre en Agustín el modo más radical y profundo de habérselas uno consigo mismo de cuantos se han dado en la historia, siendo él mismo el comienzo de esa historia del yo que llega hasta nosotros. Agustín encuentra que le va la existencia y la eternidad en su vida, de un modo peculiarmente complejo y hondo, porque es capaz de ver la vida, la historia, la eternidad, la intrascendencia y la trivialidad como aquel conjunto de medios en los que el yo se expresa y se hace, pudiendo hacerse en todas esas versiones.

La vida hay que asumirla de alguna manera, más o menos responsablemente, y darle algún contenido, algún destino más o menos noble, más o menos elevado. Y eso acontece inevitablemente en un vivir que consiste en nuestro habérnosla con lo placentero, con el mundo que nos rodea y con el juicio y valoración de los demás hagan sobre uno, cosas todas que no son

[33] Esa es también la crítica de Kierkegaard al entusiasmo ilustrado por la verdad objetiva, que encuentra su formulación más clara en estos versos de A. Machado: «Tu verdad, no. La verdad./ Y ven conmigo a buscarla./ La tuya, guárdatela». A ello el danés opone su tesis de que si la verdad no es algo que puedo llamar mía, que puedo vivir, entonces me da igual que sea verdad como que no lo sea.

[34] M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid,1997, p. 136.

prescindibles, que suministran mucho placer y que a la vez le distraen a uno de sí mismo, que le alienan.

Rousseau también había descrito ese fenómeno de extraviarse en lo mundanal, en la superficialidad de la vida, en el ámbito de lo públicamente interpretado, como Heidegger lo llama, y había caracterizado a su modo a quienes se alienan de esa forma. Son esos que solicitan siempre de los demás lo que no son capaces de buscar y encontrar en y por sí mismos, y por eso no tienen más que «un exterior engañoso y frívolo: honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha»[35].

Agustín y la tradición medieval le habían dado otro nombre a esa alienación. A la persecución de un placer que no reporta dicha ni felicidad le habían llamado concupiscencia de la carne, a la búsqueda de un conocimiento que no proporciona sabiduría le habían llamado concupiscencia de los ojos, y al esfuerzo por conseguir un honor y un reconocimiento que no está en correspondencia con la virtud, con la verdadera valía interior, le habían llamado soberbia de la vida.

Heidegger, siguiendo a Agustín, denomina a la alienación según los tres géneros de la *tentatio*, caída. Pero señala, al igual que Agustín, que ahí donde está la posibilidad de la caída, está también la posibilidad de la verdad de uno mismo, la posibilidad de un encontrarse y tenerse a uno mismo desde sí mismo y por sí mismo.

Cuando Agustín entra en su interior y se encuentra a sí mismo, lo que encuentra es una grandeza que le desborda, a la que describe como «luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento»[36], y que otras veces designa con un solo nombre, «Dios».

Heidegger piensa que el final de las ideologías, de la historia, de los grandes relatos y del hombre, en definitiva, de la metafísica, es también el final de Dios, o bien que es, empleando la frase que Nietzsche acuñó para describir el mismo fenómeno, la muerte de Dios, en la medida en que Dios aparecía como un personaje o una figura más de esos grandes relatos y de esas ideologías. Por eso cree también que sólo después de haberse encontrado uno consigo mismo, con el verdadero ser de uno mismo y de las cosas, puede uno encontrarse con Dios

[35] J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985, p.286.

[36] San Agustín, *Confesiones*, I, 13, 21.

en tanto que el Dios vivo, y no en tanto que el Dios de las demostraciones y los grandes relatos.

El humanismo de la interioridad es un humanismo que señala la manera de encontrarse uno a sí mismo, y, a partir de ahí, la manera de encontrar, por tanteos, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo que salva y lo destructor. Es un humanismo que deja de lado los conceptos metafísicos de «animal racional», «sustancia», «persona» y «sujeto», con los que se ha definido al hombre desde la actitud teórica, científica, y empieza a comprenderlo como vida biográfica, tiempo, como existencia, según lo que en fenomenología se denomina la actitud natural. Eso es lo que Heidegger se propone hacer en *Ser y Tiempo* y en la obra posterior, describir al hombre y comprenderlo no como sustancia, sino como vida en el tiempo, que puede alienarse o ganarse.

En 1947, en la *Carta sobre el humanismo*, establece como centro y eje del nuevo humanismo la prioridad de la realidad, del ser, la primacía del conocimiento del ser, no mediante el despotismo de la racionalidad científica, sino mediante la escucha atenta a lo que son las cosas en sí mismas y mediante su expresión en la palabra poética.

La propuesta de Heidegger es construir de nuevo la lógica, la ética, la cosmología, la antropología y la religión, de un modo ajustado a la existencia singular de cada hombre, o, mejor, desde una existencia singular atenta al verdadero ser de las cosas, renunciando a la pretensión de dominio de la racionalidad científica, del pensar técnico o del pensar metafísico, y renunciando a una actitud arbitraria y caprichosa.

Ante tan radical vuelta al principio el propio Heidegger duda de si se debe seguir llamando a ese programa humanismo y deja en suspenso su pregunta. «Lo que hay que hacer es poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico»[37].

Formulado así, parece que semejante humanismo no tiene mayor relevancia práctica ni mayor alcance teórico. Pero esa formulación le da cuerpo y forma a una actitud que aparece también en la proclamación del primado absoluto de la naturaleza y en la propuesta del humanismo ecológico, en las críticas posteriores a la modernidad ilustrada, y en el punto de arranque de los movimientos posmodernos, con sus propuestas de afirmación de la particularidad, y del primado del lenguaje y la interpretación, al modo de los humanistas del Renacimiento. Por eso también la actitud y el pensamiento de

[37] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 72. Cfr. Jacinto Choza, *Lectura de la 'Carta sobre el humanismo'*, en Thémata, nº 32, Sevilla, 2004.

Heidegger, con o sin influjo directo sobre otros pensadores, está presente en la renovación que tiene lugar en el siglo XX en el campo de la teología, la ética y la lógica.

Pero ahora ninguna de esas renovaciones, ni tampoco la renovación de la noción de *humanitas*, tienen el carácter de un proyecto educativo, político ni religioso. Veamos finalmente por qué.

§ 9. Humanismos del siglo XXI. Humanismo dialógico y humanismos alternativos.

Una vez desaparecido el humanismo público, el humanismo de la interioridad es el que lo reemplaza, y asume la tarea de congregar la gran diversidad de las conciencias individuales. Ese es el reto con el que se inicia el humanismo del siglo XXI.

El humanismo de Heidegger no es, con toda su radicalidad y originariedad, lo bastante amplio e inocente como para no admitir contrapropuestas. De entre todas las que se le han hecho, la más relevante y fecunda en el plano del humanismo es la que proviene de la tradición hebrea del pensamiento dialógico, que arranca de Buber y Ebner y que tiene la última expresión del siglo XX en Levinas y en su obra *Humanismo del otro hombre*.

El reproche de Levinas a Heidegger se refiere a la tendencia al individualismo que hay en un planteamiento que establece el primado de la autenticidad. El humanismo dialógico se presenta así como el que aboga por los derechos y las exigencias de los demás, de los que no tomaban parte en lo nuestro, de los que existían en otros mundos que, a finales del siglo XX, entran en contacto cada vez más estrecho con el nuestro. Con o sin influjo directo de Levinas, el humanismo dialógico abre planteamientos que comparten algunos humanismos feministas y multiculturales. La formalización del campo de fuerzas valorativo, la definición y distribución de los valores mediante los que se constituye el mundo y se orientan los hombres en él, que es lo característico de los humanismos anteriores, no tiene que ser realizada solo por los varones, ni sólo por los de nuestra cultura occidental. Puede ser realizada también por las mujeres, y por los hombres y mujeres de otras culturas.

Pero los humanismos dialógicos, ecológicos, feministas, o multiculturales, ante las transformaciones del mundo y novedades abiertas en el umbral del siglo XXI por la biotecnología, la neurotecnología, la informática, las comunicaciones, etc., se encuentran en la misma situación de desconcierto que el humanismo de la interioridad.

Todos esos humanismos son humanismos genuinos porque pensar, actuar y decidir en el ámbito abierto por tales novedades, cuando no están dados los fines, los objetivos, ni, consiguientemente las normas, es lo propio de la condición y de la existencia humana. Así lo ha enseñado la filosofía en general desde siempre y la filosofía de la existencia del siglo XX de un modo muy señalado. Pero ahora ha desaparecido esa tópica de la *humanitas* elaborada por Aristóteles y aceptada por los humanismos posteriores, que describe el arco que va desde la animalidad más brutal hasta lo divino, pasando por la degeneración, la normalidad y el heroísmo.

Como Heidegger, Sartre también profundizó en la disyuntiva weberiana de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, para sostener que no hay a priori un «conocimiento del bien y del mal». Eso es lo que la serpiente bíblica prometió a Eva, lo que ella y Adán quisieron y lo que les precipitó a su caída (*Génesis*, 3, 5–7). Eso era también lo que Zeus quería asegurarse al retener a Atenea a su lado.

Pero el conocimiento del bien y del mal, en absoluto, es propio exclusivamente de Dios. A los hombres corresponde un conocimiento del bien y del mal solamente relativo, el del bien y el mal propios de un estado de cosas, de un orden establecido, a partir del cual se puede determinar lo que es bueno y malo y se pueden dictar normas. Ese es el asunto de la ética. Pero cuando se vive en un periodo en que el orden previamente establecido se ha disuelto, se trata de establecer un orden en cuyo contexto puedan surgir normas. Entonces eso ya no es asunto de la ética, sino de un humanismo que ha de generar una nueva tópica de la *humanitas*, y una o varias nuevas lógicas, éticas, cosmologías, y teologías[38].

El humanismo heideggeriano, que contrapone la sabiduría a la técnica, y la ontología fundamental a la ética, considerada ésta como una técnica más, propone como modelo a un hombre que, como ha sugerido P. Sloterdijk, comparte no pocos rasgos con el superhombre de Nietzsche. Está más allá del bien y del mal, pero no porque desprecie el orden establecido, sino porque tal orden se ha disuelto, y eso se percibe de un modo particularmente claro en el ámbito de las nuevas tecnologías[39].

El superhombre es el hombre de las nuevas tecnologías, y especialmente el de la biotecnología. Con ello Sloterdijk no está proponiendo un retorno a las

[38] Esa es básicamente la propuesta de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Cfr. J. Choza, *Lectura de la «Carta sobre el humanismo»*, en «Thémata», 32, Sevilla, 2004.

[39] P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.

técnicas eugenésicas del nazismo, como se malentendió tras su conferencia de 1997, en el 50 aniversario de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, y como él mismo aclaró más tarde.

Que el hombre de la biotecnología es el superhombre significa que, ante un hacer tecnificado, para cuya regulación no hay fijados fines, objetivos ni normas suficientes, lo mejor que se puede proponer es la meditación ante el misterio del ser y de la existencia. Pero significa también, que de esa meditación, por ser sapiencial, se nutre el aliento moral para acertar cuándo hay que actuar y elegir sin un conocimiento del bien y del mal.

Un ejemplo, para acabar, puede clarificar algo más la situación. La película *Vencedores y vencidos*, protagonizada por Spencer Tracy, relata las tensiones y problemas que surgieron en el juicio de Nürenberg, cuando unos jueces aliados juzgaron la conducta de los nazis. La defensa argumentaba precisamente en base a los sistemas normativos vigentes en Alemania, y esa defensa se veía apoyada todavía porque en los medios intelectuales de occidente imperaba entonces el positivismo jurídico.

El juez pronunció una sentencia condenatoria que no justificó apelando a ninguna norma (no la había), ni a ninguna ética, sino apelando a la ontología fundamental. Dijo afirmar para la posteridad la convicción de que el hombre es responsable de sus actos, la tesis de que el hombre es un ser libre.

Ese es el recurso en los momentos de vacío normativo, de disolución de un orden dado, el más radical de los humanismos, a saber, lo que Heidegger llama ontología fundamental. El superhombre que representa Spencer Tracy no es ninguna bestia rubia, es el hombre que anda a tientas y no sabe si ha hecho bien o mal hasta que, después, la íntima voz de su conciencia le confirma que ha acertado con lo que el hombre es, y con lo que es bueno y malo, y se lo ratifican las conciencias de sus familiares y conciudadanos. Esas son las claves del humanismo del siglo XXI, la autenticidad en la expresión de lo que uno percibe y comprende, y la relación dialógica con los demás hombres hasta encontrar «lo conveniente y lo bueno para la ciudad»[40]

[40] El presente trabajo es el capítulo 2 del libro *Historia cultural del humanismo*, Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009. Se reproduce aquí con autorización del autor y por invitación de los editores de *Disputatio*.

REFERENCIAS

CICERÓN, Marco Tulio. (1984). *Sobre la República.* Trad. de Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos.

HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval.* Trad. Jacobo Muñoz. Siruela, Madrid: Siruela.

HORKHEIMER, Max y adorno, Theodor W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración.* Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.

KANT, Immanuel (1958). "Qué es la Ilustración". En *Filosofía de la historia.* Buenos Aires: Nova.

RICO, Francisco (1993). *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid: Alianza.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1985) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza.

SLOTERDIJK, Peter (2000). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el Humanismo».* Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Siruela.

VICO, Giambattista (1995). «De los elementos». En: *Ciencia Nueva*, libro I Sección II, LXVII. Trad. Rocío de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos.

NOTES ON CONTRIBUTOR

JACINTO CHOZA es catedrático de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla, España. Fundador y director desde 1983 de *Thémata. Revista de Filosofía*. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Navarra. Sus áreas de investigación son principalmente la filosofia de la cultura, antropologia filosofica, filosofia del arte y filosofia de la religion, centrándose especialmente en temas de antropología filosófica enfocados tanto desde el punto de vista bio-psicológico como histórico-sociológico. Ha publicado libros como: *El culto originario, la religión paleolítica* (Sevilla: Thémata, 2016); *La privatización del sexo* (Sevilla: Thémata, 2016); *Filosofía de la cultura* (Sevilla: Thémata, 2013); *Historia cultural del humanismo* (Madrid: Plaza y Valdés, 2009); *Metamorfosis del cristianismo: ensayo sobre la relación entre religión y cultura* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003); *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad* (Madrid: Rialp, 1991).

CONTACT INFORMATION

Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, Campus Ramón y Cajal. C/ Camilo José Cela s/n., Sevilla 41018, España. e–mail (✉):jchoza@us.es · iD: http://orcid.org/ 0000-0002-2492-7172.

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Choza, Jacinto (2019). «La universalización de lo humano. Historia de la *Humanitas*». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 00–00.