

EL HUMANISMO HISTÓRICO OCCIDENTAL

1. El retorno a los antiguos y el ideal de «humanitas»

El humanismo¹ renacentista se desarrolla en un arco de tiempo que aproximadamente se extiende desde la segunda mitad del siglo XIV hasta finales del siglo XVI. Para Italia, y en general para Europa, éste es un período de extraordinaria aceleración histórica en el que los acontecimientos se suceden a ritmo vertiginoso, produciendo radicales transformaciones políticas y espirituales.

Un tema de interminable discusión entre los historiadores es si el humanismo constituye una ruptura neta con respecto a la época medieval o si es la culminación de un proceso de maduración de temáticas filosóficas, religiosas, sociales, económicas, etc. que ya habían surgido en el Medioevo tardío. Indudablemente existen excelentes argumentos para sostener ambas interpretaciones, pero — más allá de la posición que se elija— ninguna reconstrucción histórica puede prescindir de la imagen que los protagonistas de aquella época tenían del propio tiempo y del significado que atribuían a sus obras. Este punto no da lugar a ambigüedades ya que la evaluación es unánime. En efecto, todas las grandes figuras humanistas perciben que el tiempo que les ha tocado vivir es especial: un tiempo en el que la humanidad, luego del largo sueño de barbarie del Medioevo, retorna a sus orígenes, pasa a través de un «renacimiento» entendido según la tradición mística, es decir, un «segundo nacimiento», una renovación total que le permite recobrar la fuerza, el ímpetu que sólo es posible encontrar en *el principio*. Por lo tanto, para la cultura del humanismo no se trata simplemente de desarrollar y completar las realizaciones de la época precedente, sino de construir un mundo y una humanidad completamente renovados, y esto —de acuerdo a la imagen del «renacer»— es posible sólo gracias a la muerte, a la desaparición del mundo y del hombre medievales.

Para la Edad Media cristiana, la tierra es el lugar de la culpa y el sufrimiento; un valle de lágrimas en el que la humanidad ha sido arrojada por el pecado de Adán y del que sólo es deseable huir. El hombre en sí no es nada y nada puede hacer por sí solo: sus deseos mundanos son solamente locura y soberbia; su obras, no más que polvo. El hombre puede aspirar sólo al perdón de un Dios infinitamente lejano en su perfección y trascendencia, que concede su gracia según designios inescrutables.

La concepción de la historia y la imagen del universo reflejan esta visión teológica. La historia no es la memoria de hombres, pueblos, civilizaciones, sino el camino de expiación que lleva del pecado original a la redención. En el límite extremo del futuro luego de los terribles prodigios de la Apocalipsis, vendrá el juicio tremendo de Dios. La Tierra, inmóvil y al centro del universo según la concepción tolomeica, está circundada por las esferas de los cielos planetarios y de las estrellas fijas que giran animadas por potencias angélicas. El cielo supremo, el empíreo, es la sede de Dios, motor inmóvil que todo lo mueve.

A su vez, la organización social coincide con esta visión cosmológica cerrada y jerárquica: los nobles y las clases subalternas de los burgueses y los siervos se encuentran rígidamente separadas y se perpetúan por vía hereditaria. En el vértice del poder están los dos guías del pueblo cristiano: el Papa y el Emperador, a veces aliados, pero a menudo enfrentados en duras luchas por la preeminencia jerárquica. La organización económica sigue el mismo esquema general. En el Medioevo, al menos hasta el siglo XI, también la economía es un sistema cerrado, basado en el consumo del producto en el lugar de producción.

La cultura del humanismo rechaza totalmente la visión medieval y, en su esfuerzo por construir una humanidad y un mundo completamente renovados, toma como modelo a la civilización clásica greco-romana. Así, el retorno al principio, el «renacimiento», es un retorno a los antiguos, un rescatar la experiencia de una civilización a la que se le atribuyen esas potencialidades originarias de la humanidad que el Medioevo cristiano había destruido u olvidado.

Al principio, el humanismo se manifiesta sobre todo como un fenómeno literario que apunta al redescubrimiento de la cultura clásica. Con Petrarca comienza la búsqueda de manuscritos antiguos olvidados en las bibliotecas de los conventos. Un siglo después de Petrarca, se llega a conocer del mundo latino al menos diez veces más de lo que se había conocido en un milenio. La llegada a Italia de numerosos

¹ El término «humanismo» ha sido acuñado en tiempos relativamente recientes: fue introducido (como Humanismus) a principios del siglo XIX por el pedagogo alemán D. J. Niethammer para indicar la importancia atribuida al estudio de la lengua y la literatura griega y latina en la educación secundaria. La palabra latina «humanista» aparece en Italia durante la primera mitad del siglo XVI con la acepción del literato que se dedica a los *studia humanitatis*. Cfr. P. O. Kristeller: *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979, págs. 21-22.

doctores bizantinos —primero en ocasión del Concilio de Florencia (1439) que debía sancionar la reunificación de las iglesias ortodoxa y romana, y luego con la caída de Constantinopla (1453)— renueva en Occidente el conocimiento del griego.

La literatura greco-latina, que de esta manera vuelve a la luz, se refiere a la vida terrena. Es una literatura que habla de los hombres de este mundo, radicalmente diversa a la literatura cristiana de los libros sagrados, de los padres de la Iglesia, de los doctores medievales, donde Dios y la vida ultraterrena constituyen el centro de todo interés. Es precisamente la contraposición de las *humanae litterae* a las *divinae litterae* lo que inicia la renovación cultural operada por el humanismo.

Sin embargo, los códices antiguos no habrían servido de mucho si la sociedad europea no hubiese sido capaz de mirar con nuevos ojos y con renovada curiosidad los vestigios del mundo antiguo. De hecho, en los humanistas se encuentra inmediatamente una actitud nueva en relación a las obras literarias descubiertas.

Antes que nada, está el amor por el texto, que se trata de reconstruir en su originalidad para liberarlo de las interpolaciones y deformaciones que generaciones de clérigos habían insertado con la intención de adaptarlo a la visión cristiana. El gran descubrimiento asociado a esta actitud (y que va de la mano de la introducción de la perspectiva óptica en la pintura) es la perspectiva histórica; el texto antiguo fielmente reconstruido permite percibir con extrema claridad la imposibilidad de conciliar al mundo greco-romano con el mundo cristiano. Por consiguiente, la conciencia de la diferencia entre pasado y presente se transforma, en el humanista, en conciencia del fluir de la historia que la visión medieval había anulado.

Por otra parte, los textos antiguos redescubiertos muestran una variedad extraordinaria de figuras de fuerte personalidad, orientadas a la acción, que no huyen ni desprecian el mundo, sino que viven en la sociedad humana y allí luchan por construir su propio destino. Estos individuos se convierten en los modelos a seguir, porque su modo de vida parece ser el más adecuado para responder a las exigencias y aspiraciones de una sociedad en rápido desarrollo, que siente profundamente la necesidad de elaborar nuevas formas de organización de la vida civil y nuevos instrumentos para dominar a la naturaleza.

Pero la cultura del humanismo no se reduce a una imitación artificial de los modelos del pasado. Por el contrario, su vitalidad consiste en la conciencia de que el regreso a los grandes ejemplos de la antigüedad sería totalmente vano si no diera lugar a una nueva orientación en la vida moral, artística, religiosa, política, etc. Para la cultura del humanismo, imitar a los antiguos significa sobre todo *educar* a los hombres nuevos como lo hacían los antiguos, cultivando las «virtudes» que ellos habían demostrado poseer en sumo grado y que habían expresado en la vida civil. Sólo con hombres así formados habría sido posible renovar verdaderamente la sociedad humana.

De este modo, el humanismo renacentista hace suyo aquel ideal, a un tiempo educacional y político, que figuras como Cicerón y Varrón habían propugnado en Roma en la época de la República: el ideal de la *humanitas*, palabra con que se tradujo al latín el término griego *paideia*, es decir, educación. En una confluencia rica de significados, *humanitas* llega a indicar el desarrollo, por medio de la educación, de esas cualidades que hacen del hombre un ser verdaderamente *humano*, que lo rescatan de la condición natural y lo diferencian del bárbaro. Con el concepto de *humanitas* se quiso denotar una operación cultural: la construcción del hombre civil que vive y opera en la sociedad humana.

El instrumento al que recurrió este «primer humanismo» occidental fue la cultura griega, a la que el mundo romano del siglo I A.C. se abrió velozmente y encontró sistematizada en los ciclos de estudio de las escuelas filosóficas del período helénico tardío. Estas escuelas tenían una orientación ecléctica, habiéndose ya extinguido la fase creativa del pensamiento griego. De todas maneras, a través de ellas llegaban al mundo romano las temáticas, los métodos de investigación y el lenguaje desarrollados por los grandes sistemas filosóficos de la tradición helénica. Es en instituciones de este tipo que, gracias al ejemplo de personajes relevantes como Cicerón, comenzó a formarse la nueva clase intelectual y política romana, asimilando un saber filosófico y una cultura poética y artística que la propia tradición había desatendido casi completamente. Fue precisamente del encuentro con los grandes modelos griegos que extrajo su linfa vital el espléndido florecimiento de la literatura latina en los dos siglos separados por el nacimiento de Cristo.

Luego, después de casi mil años de cultura cristiana, reaparece en Occidente el ideal de *humanitas*,

la confianza en el inmenso poder formador que la filosofía, la poesía y las artes ejercen sobre la personalidad humana, que fue característica de Grecia primero y de Roma más tarde, y en la que se identifica la esencia misma del humanismo renacentista. Ahora el instrumento educativo está dado por los grandes clásicos de

la literatura latina, y en segundo lugar —dado el limitado conocimiento del idioma— por los clásicos griegos. En ellos se basan los *studia humanitatis*. De aquí el nombre de *humanistas* atribuido a aquéllos que se dedican a estos estudios que, a principios del siglo XV en Italia, comprendían: gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral.

Sin embargo, es necesario tener siempre presente que para el humanismo del Renacimiento estas disciplinas no conforman un simple curso de estudios que transmiten un conjunto de nociones o fórmulas. Por el contrario, los *studia humanitatis* constituyen fundamentalmente un vehículo para la educación de la personalidad, para el desarrollo de la libertad y la creatividad humanas, y de todas esas cualidades que sirven para vivir felizmente y con honor en la sociedad de los hombres. En este sentido, los humanistas no son solamente literatos o eruditos, sino los protagonistas de un grandioso proyecto de transformación moral, cultural y política, un proyecto cuyo lema es *Iuvat vivere* (vivir es hermoso) que testimonia el optimismo, el sentimiento de libertad y el renovado amor por la vida que caracterizan a la época.

2. La nueva imagen del hombre

Toda la literatura del humanismo se concentra en exaltar al hombre y reafirmar su dignidad en oposición a la desvalorización operada por el Medievo cristiano. No obstante la diversidad de los temas, todos apuntan a un objetivo común: recobrar la fe en la creatividad del hombre, en su capacidad de transformar el mundo y construir su propio destino.

El ataque contra la concepción medieval es decidido y continuo. Una de las primeras personalidades del Humanismo, Gianozzo Manetti, critica en su libro *De dignitate et excellentia hominis* (La dignidad y la excelencia del hombre) precisamente una de las obras más representativas de la mentalidad medieval, el *De miseria humanae vitae* (La miseria de la vida humana), escrito por aquel diácono Lotario di Segni que más tarde, con el nombre de Inocencio III, sería uno de los papas más potentes de la Edad Media. A la miseria y degradación de la naturaleza del hombre, fácil presa de vicios y pecados, a la debilidad de su cuerpo, Manetti contrapone una exaltación del hombre en su totalidad de ser físico y espiritual. Pone de relieve la proporción, la armonía del organismo del hombre, la superioridad de su ingenio, la belleza de sus obras, la audacia de sus empresas. Los grandes viajes, la conquista del mar, las maravillas de las obras de arte, de la ciencia, de la literatura, del derecho, constituyen el mundo del espíritu humano. El reino que el hombre ha construido para sí mismo gracias a su ingenio. El hombre, además, no está sobre la Tierra como un simple habitante, criatura entre las criaturas: su posición es especial en cuanto Dios lo ha creado con la frente en alto para que contemplase el cielo y fuese así espectador de las realidades supremas. En el centro del pensamiento de Manetti está la libertad humana que, además de ser un don de Dios, es una continua conquista por la que el hombre lucha cotidianamente con su trabajo, llevando belleza y perfección a las obras de la creación. Por consiguiente el hombre no es un ser inerte y despreciable, sino el libre colaborador de la divinidad misma.²

Otra gran figura humanista, Lorenzo Valla, ataca en su diálogo *De voluptate* (El placer) uno de los aspectos centrales de la ética medieval: el rechazo del cuerpo y el placer. Remitiéndose a la concepción epicúrea, nuevamente conocida gracias al redescubrimiento de Lucrecio, Valla arremete en dura polémica contra toda moral ascética, ya sea estoica o cristiana, que lleve al hombre a humillar su cuerpo y a rechazar el placer. Para Valla toda acción humana —aun aquella que parece dictada por otros móviles— está motivada por fines hedonistas. Aún el aspirar a una vida después de la muerte se encuadra en este sentido.

¿Qué puede ser, en efecto, más hedonista que una vida celeste que las Sagradas Escrituras designan con la expresión *paradisus voluptatis* (paraíso del placer)? En el hombre no puede haber una oposición entre

cuerpo y espíritu, como no puede existir una parte buena y otra condenada a priori. El placer, lejos de ser un

pecado es más bien un don divino (*divina voluptas*). En el placer, la naturaleza se expresa con toda su fuerza y de la manera que le es más propia. Invirtiendo los términos del problema, Valla llega a afirmar que peca verdaderamente quien humilla y reprime la naturaleza que palpita en nosotros, rehusando el

amor físico y la belleza. Por lo tanto, el himno a la felicidad de Valla que exalta al hombre todo, no sólo supera el antiguo dualismo entre carne y espíritu, sino también el pesimismo de los antiguos epicúreos.³

² G. Manetti. *De dignitate et excellentia hominis*. Páginas elegidas y traducidas por E. Garin en: *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florencia 1942, págs. 230-243.

³ L. Valla. *De voluptate*. Páginas elegidas y traducidas por E. Garin en: *Filosofi italiani del Quattrocento*, op. cit., págs. 174 - 199.

León Battista Alberti —que fue filósofo, matemático, músico, arquitecto— es una de esas extraordinarias personalidades universales que la época del Renacimiento prodigó al mundo. El centro de sus reflexiones es uno de los más típicos temas humanistas: que la acción humana es capaz de vencer hasta al Destino. En el Prólogo a los libros *Della famiglia* (La familia)⁴, Alberti niega todo valor a la vida ascética, rechaza toda visión pesimista del hombre y otorga a la acción humana la más alta dignidad. El verdadero valor del hombre reside en el trabajo, que permite la prosperidad de la familia y la ciudad. Alberti invierte la ética medieval de la pobreza y la renuncia, afirmando que el florecer de las riquezas no sólo no va contra los principios religiosos, sino que es una clara demostración del favor divino. Además, la «virtud», entendida como fuerte capacidad de querer y obrar, como humana laboriosidad (también en los campos sociales y políticos), es superior al Destino mismo. Para Alberti, el hombre es causa de sus bienes y de sus males: solamente los estúpidos reprochan al Destino el origen de sus desgracias. El Destino o «Fortuna» es incapaz de condicionar totalmente la acción humana cuando ésta es virtuosa. Y si en algunos casos la

«Fortuna» parece superar a la virtud, esta derrota es sólo temporánea y puede tener una función educadora y creativa. Por consiguiente, en la concepción de Alberti no hay lugar para el retiro del mundo ni para la

sumisión del hombre al Destino; al contrario, la verdadera dignidad humana se manifiesta en la acción transformadora de la naturaleza y de la sociedad. El interés de Alberti, arquitecto innovador y teórico de la Arquitectura, se dirige también a la construcción de la ciudad ideal (otro constante tema humanista), en donde «la naturaleza se somete a las intenciones del arte». La ciudad ideal, hecha por el hombre y para el hombre según armónicas estructuras geométricas, es el lugar de la acción humana y también el lugar donde, a través del ejercicio de las virtudes sociales, es posible la verdadera glorificación de Dios.

Así es como ya en los primeros humanistas aparecen claros los grandes motivos de la exaltación del hombre y de sus capacidades creadoras, y la ruptura de la concepción medieval. Pero a fines del siglo XV, con el redescubrimiento de la filosofía platónica y de las doctrinas herméticas, la imagen del hombre se proyecta a una dimensión religiosa y adquiere valor cósmico.

Protagonista del movimiento neoplatónico y exponente central de la Academia florentina, fue Marsilio Ficino. Bajo la protección de Cósimo de Médicis, padre de Lorenzo, Ficino tradujo al latín todas las obras de Platón, de Plotino y varios textos de los neo-platónicos antiguos. Pero la obra que tuvo mayor importancia en la construcción del pensamiento filosófico del Renacimiento (y una gran resonancia en aquel tiempo) fue la traducción del *Cuerpo Hermético*, o sea el conjunto de obras que contiene la enseñanza de Hermes Trismegisto (el tres veces grande). Los manuscritos de estos textos llegaron a Occidente por interés de Cósimo quien disponía de agentes que buscaban y compraban los antiguos códices en el Imperio Bizantino.

Se puede comprender la importancia excepcional atribuida por el mundo humanista a las obras herméticas si se considera que Cósimo ordenó a Ficino dejar a un lado la traducción de Platón para dedicarse a éstas. Por lo tanto, la sabiduría de Trismegisto era considerada superior aún a la del «divino» Platón. La figura de Trismegisto adquirió tal popularidad que fue representada junto a Moisés en el gran mosaico que se encuentra en el ingreso a la Catedral de Siena.

Los textos herméticos, que contienen enseñanzas filosóficas, prácticas mágicas y alquímicas, según la crítica moderna fueron escritos probablemente entre el siglo II A.C. y el siglo III D.C. y son expresión de ambientes sincréticos greco-egipcios. Sin embargo, no es posible descartar que transmitan enseñanzas mucho más antiguas.⁵ Ficino y sus contemporáneos atribuyeron a estas obras una gran antigüedad y creyeron redescubrir en ellas la religión egipcia, o lo que es más, la religión originaria de la humanidad, que habría pasado luego a Moisés y a las grandes figuras del mundo pagano y cristiano: Zaratustra, Orfeo, Pitágoras, Platón y Agustín. Ficino llegó a creer que existió siempre, en todos los pueblos, una forma de religión natural que habría asumido aspectos diversos en las distintas épocas y en los diversos pueblos.⁶

Esta concepción resolvía el problema, tan sentido en aquellos tiempos, de la conciliación entre diferentes religiones (especialmente el Cristianismo y el Islam), y la cuestión de la Providencia divina para los pueblos

⁶ Cfr. F.A. Yates. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964. Cap.

que, por razones históricas y geográficas, no habían podido conocer el mensaje cristiano. De esta manera el

Cristianismo era redimensionado a una religión histórica, a una manifestación de la religión primitiva de la humanidad. Aún más, la verdadera raíz del Cristianismo debía ser buscada en aquella religión originaria y no en las formas barbáricas de la Iglesia medieval.

⁴ L. B. Alberti. *Opere volgari: Della famiglia. Cena familiaris. Villa*. Ed. por C. Grayson, Bari 1960, Vol. 1, págs 3-12.

⁵ Cfr. J. Doresse. *L'ermetismo di origine egiziana*. En *Storia delle Religioni*. Ed. por H.-C. Puech, Vol. 8, Roma-Bari 1977.

⁶ Cfr. F.A. Yates. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964. Cap.

Ficino es una figura filosófica compleja, preocupada sobre todo por conciliar la dignidad y la libertad del hombre, exaltadas por el primer Humanismo, con el problema religioso que aquel no había afrontado adecuadamente. Aun siendo el más decidido propagador del platonismo, no rechazó el cristianismo y hasta tomó las órdenes sacerdotales porque para él cristianismo y platonismo coincidían en su más profunda esencia. Sin embargo, precisamente partiendo del tema religioso, completó la obra de glorificación de la naturaleza humana hecha por los primeros humanistas y elevó al hombre casi al nivel de un dios.

Del neoplatonismo antiguo Ficino retoma la idea de la manifestación de la divinidad, el Uno, en todos los planos del ser, por un proceso de «emanación». No hay, por tanto, un abismo entre el hombre y la naturaleza por un lado y Dios por el otro, sino un pasaje ininterrumpido que va de Dios al ángel, al hombre, a los animales, a las plantas, a los minerales. El hombre está al centro de esta escala de seres y es el vínculo entre lo que es eterno y lo que está en el tiempo. El alma humana, punto medio y espejo de todas las cosas, puede contener en sí todo el universo.

Así es cómo se expresa Ficino: «¿No se esfuerza el alma para transformarse en todas las cosas, así como el hombre es todas las cosas? ¡Se esfuerza en manera maravillosa! Vive la vida de las plantas en su propia función vegetativa, la vida de los animales en la actividad sensible, la vida del hombre cuando con la razón trata las cuestiones humanas, la vida de los héroes investigando las cosas naturales, la vida de los

‘demonios’ en las especulaciones matemáticas, la vida de los ángeles en el indagar los misterios divinos, la vida de Dios haciendo por gracia divina todas estas cosas. Cada alma humana hace, de algún modo, todas

estas variadas experiencias, pero cada una según su forma. Y el género humano en su conjunto tiende a

transformarse en el todo, porque vive la vida del todo. Por esto tenía razón el Trismegisto en llamar al hombre un gran milagro».⁷

Es esta misma máxima, atribuida a Trismegisto, la que una de las figuras más singulares del Humanismo, Giovanni Pico della Mirándola, cita al comienzo de su oración sobre la *Dignidad del hombre*. Se trata de un texto que, por las intenciones propagandísticas con que fue escrito, puede ser considerado un verdadero «manifiesto del humanismo». Pico, que pertenecía a una rica familia principesca, había mostrado un precoz ingenio y una extraordinaria curiosidad intelectual. Conocía el griego, el árabe, el hebreo, el arameo; había estudiado a los grandes filósofos musulmanes y hebreos; la Cábala lo había fascinado. Con poco más de 20 años había tratado de recopilar y sintetizar toda la sabiduría de su tiempo en 900 tesis que, según su intención, debían ser discutidas públicamente en Roma por los más grandes doctos de la época, convocados a su cargo desde todos los rincones del mundo. Pero este extraordinario programa, que superaba los confines de las religiones y las culturas, y que apuntaba a la paz y la conciliación, fue inmediatamente congelado por la oposición eclesiástica. Algunas tesis fueron declaradas heréticas, el gran debate fue prohibido, Pico huyó a París donde fue arrestado por orden del Papa. Logró salvarse sólo gracias a la simpatía de la que gozaba en el ambiente intelectual y en la corte de Francia. Poco después, Pico se refugió en Florencia donde, bajo la protección de Lorenzo el Magnífico, pasó el resto de su breve vida.

La oración sobre la *Dignidad del hombre* había sido pensada como introducción al evento romano: se tendría que haber leído antes de comenzar los trabajos, a fin de dar dirección a la discusión y delimitar su horizonte. Al inicio de la oración Pico presenta su concepción del ser humano, y lo hace con un artificio retórico de gran efecto: Dios explica cómo ha creado al ser humano. He aquí el texto: «No te he dado un rostro, ni un lugar propio, ni don alguno que te sea peculiar, Oh Adán, para que tu rostro, tu lugar y tus dones tú los quieras, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies en leyes por mí establecidas. Pero tú, que no estás sometido a ningún límite, con tu propio arbitrio, al que te he confiado, te defines a tí mismo. Te he colocado en el centro del mundo, para que puedas contemplar mejor lo que éste contiene. No te creado ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que por tí mismo, libremente, a guisa de buen pintor o hábil escultor, plasmes tu propia imagen. Podrás degenerar en cosas inferiores, como son las bestias; podrás, según tu voluntad, regenerarte en cosas superiores, que son divinas».⁸

Así, para Pico el ser humano no tiene una «naturaleza» rígidamente determinada que condicione

sus actividades, como ocurre con los demás seres naturales. El hombre es fundamentalmente ausencia de

⁷ M. Ficino. *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIV, 3. Citado por G. De Ruggiero en *Storia della Filosofia*. Rinascimento, Riforma e Controriforma. Roma-Bari 1977. Vol. I, pág. 117.

⁸ G. Pico della Mirandola. *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*. Ed. por E. Garin, Florencia 1942, págs. 105-107.

condiciones, libertad, elección. El hombre puede ser todo: por libre elección puede colocarse en cualquier nivel del ser, puede degradarse hasta vivir como los animales o elevarse a un estado en el que participa de la vida divina. Es, por lo tanto, un puro existir que se construye a sí mismo a través de lo que elige.

Es difícil subestimar la importancia de una tal concepción de ser humano y la influencia que ésta ha ejercido directa o indirectamente hasta nuestros días, como aparecerá claramente en este ensayo. Esta concepción rompe con todo determinismo y coloca a la esencia humana en la dimensión de la libertad.

En la obra del humanista francés Charles Bouillé, *De sapiente* (el sabio) la glorificación del hombre alcanza quizás su máxima expresión. Bouillé, formado en el pensamiento de Ficino y Pico, afirma —siguiendo a sus maestros— que el hombre no posee una naturaleza determinada, sino que resume en sí todos los distintos grados del ser: existe como la materia inanimada, vive como las plantas, siente como los animales, y además razona y reflexiona. Gracias a esta capacidad el hombre se asemeja a la Naturaleza creadora. Pero no cualquier hombre es capaz de alcanzar este nivel, sólo el *sabio* puede hacerlo a través una paciente obra de autoconstrucción, gracias a su *virtud* y su *arte*. Aquí aparece con toda claridad el ideal de hombre que la cultura del humanismo ha siempre anhelado: *el hombre superior*, que supera a la

«naturaleza» de los hombres comunes, que se construye, eligiendo y luchando, una segunda «naturaleza», más alta, más cercana a la naturaleza de lo divino.⁹ En el ser humano existe esta posibilidad, como así también existe la posibilidad de detenerse en un grado inferior del ser.

Bouillé retoma y trasciende la equivalencia microcosmos-macrocosmos típica del hermetismo. El cosmos es todo pero no es consciente de lo que es; el hombre es casi nada, pero puede saber todo. Entre el hombre y el mundo descansa la misma relación que existe entre el alma y el cuerpo. El hombre es el alma del mundo y el mundo es el cuerpo del hombre. Pero la conciencia de sí, que el hombre confiere al mundo, humanizándolo en cierta medida, coloca al hombre por encima del mundo.¹⁰ Esta concepción, por el valor supremo que atribuye al hombre, bien puede ser considerada como «digno epígrafe de la filosofía del humanismo».¹¹

3. La nueva imagen del mundo

Todas las corrientes filosóficas del Renacimiento están saturadas de «naturalismo», pero en este caso el término asume un connotación especial, que nada comparte —es más, que es incompatible— con la concepción moderna.

El mundo natural no es —como en la visión científica actual— pura materia inanimada sujeta a leyes mecánicas y ciegas, sino un organismo viviente dotado de energías en todo semejantes a las del hombre. Infinitas corrientes de pensamiento y de sensaciones lo atraviesan, uniéndose a veces, y a veces oponiéndose entre sí. Al igual que el hombre, posee sensación e intelecto, siente simpatías y antipatías, placer y dolor. Según la concepción hermética, el universo es un gigantesco individuo dotado de un alma invisible que siente y conoce, el *alma del mundo*, y de un cuerpo visible, dotado —como el humano— de distintos órganos y aparatos. El universo es un *macroantropos*.

Por lo tanto, la clave para acceder a la comprensión del mundo natural está en *el hombre*. El hombre es el código, el paradigma del universo, ya que, como *microcosmos*, presenta las mismas características fundamentales. La estructuralidad, la armonía del cuerpo humano, el hecho de que todas sus partes se interrelacionan y desarrollan funciones complementarias, se reflejan en la solidaridad y la unidad del universo. Los distintos planos del ser en los que el universo se articula —los minerales, las plantas, los animales, los seres humanos, las inteligencias superiores— no están separados ni se ignoran recíprocamente: están unidos por hilos sutiles, por misteriosas *correspondencias*. Cierta estrella lejana, cierta piedra, cierta planta, a pesar de la diversidad y de la distancia que las separa, están ligadas entre sí por una relación aún más profunda y esencial que la que existe con otras estrellas, piedras o plantas de distinto tipo. Cada una, en su plano, es la manifestación de una *forma ideal*; cada una es el *signo* de un aspecto esencial de la naturaleza.

- ⁹ El tema hermético del *hombre superior*, que se autoconstruye y supera el común nivel humano, acerca las concepciones del humanismo europeo a las de otras filosofías tradicionales. Efectivamente, este tema es central en el Sufismo y el Induismo, entre otros.
- ¹⁰ Cfr. E. Cassirer. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927. Traducción italiana de F. Federici, Florencia 1935, págs. 142-148.
- ¹¹ G. De Ruggiero, op. cit., pág. 126.

El hombre, precisamente porque comprende en sí todos los planos del ser, por su naturaleza proteiforme

—una maravillosa síntesis del resto de la naturaleza— es capaz de seguir los hilos misteriosos que se extienden de un extremo al otro del Universo, de descubrir los influjos secretos que unen a seres aparentemente distintos y lejanos. Él puede leer en la naturaleza los signos que la mano de Dios ha escrito, como si fueran las letras del libro sagrado de la creación.

Pero además, si el alma y el intelecto actúan intencionalmente sobre el cuerpo humano, ¿por qué no deberían actuar también sobre el cuerpo del mundo, del cual el humano es una extensión? Si la Luna hace crecer las aguas, si el imán atrae al hierro, si los ácidos atacan a los metales, ¿por qué el hombre, que es todas estas cosas juntas, no puede ejercer una acción sobre cada aspecto de la naturaleza? Él puede conocer los odios y amores, las atracciones y repulsiones que acercan o separan a los elementos. Pero mientras estas fuerzas obran de manera inconsciente, el hombre puede usarlas y dominarlas conscientemente.

Así, el humanismo del Renacimiento concibe la relación entre el hombre —en este caso el hombre superior, el sabio— y la naturaleza, fundamentalmente como una relación de tipo animista, mágico. El sabio es un *magos* que, utilizando sus facultades intelectuales y anímicas, somete a las fuerzas de la naturaleza o coopera con ellas. Su *arte* puede acelerar, detener o transformar los procesos naturales cuyos secretos conoce. La astrología, la alquimia, la «magia natural» son las «ciencias» características de la época.

Es cierto que la astrología conlleva un fuerte elemento de determinismo y de fatalismo, y por esto fue ásperamente combatida por Pico que, en cambio, era favorable a la magia. Si el destino de los hombres, de los países, de las civilizaciones es dictado por los movimientos de los astros, que a través de sutiles vías llegan a determinar sus comportamientos, no hay lugar para la libertad en la gran máquina del Universo. Pero hasta las concepciones astrológicas del humanismo se conforman al espíritu de la época, poniendo en primer plano al hombre y su libertad. Así, el conocimiento de los influjos astrales es entendido como el comienzo de un proceso de liberación de la esclavitud que éstos imponen y, en un plano cósmico, aporta las pruebas de la solidaridad que une entre sí todas las partes del Universo.

La ciencia de los astros y de las leyes de la naturaleza implica el uso de las matemáticas. Pero este uso es bien diferente del que le dará la ciencia moderna. Fiel a la concepción pitagórica y platónica, el humanismo renacentista no concibe a los números y las figuras geométricas como simples instrumentos para el cálculo o la medición. Los considera entes en sí, expresiones de la verdad más profunda, símbolos de la racionalidad del Universo, comprensibles sólo a través de la facultad más característica del hombre: el intelecto. Así, el humanista Luca Pacioli, que redescubre la *divina proporción* o sección áurea, considera a la matemática —tal como lo hicieran Pitágoras y Platón— fundamento de todo lo existente. Se trata, por lo tanto, de una matemática mística y no de una ciencia que encuentra su legitimación en medir, proyectar o construir.

Por cierto, estos aspectos son también de fundamental importancia durante el Renacimiento. El hombre de esta época es eminentemente activo: intenta, prueba, experimenta, construye, impulsado por una ansiedad de búsqueda que lo lleva a poner en discusión y someter a verificación las certezas consagradas por la tradición secular. Este espíritu de libertad, de apertura, constituye la condición para la revolución copernicana y todos los grandes descubrimientos de la época. Pero en la base del trabajo técnico, del *arte*, subyace siempre la idea de un mundo natural que no se contrapone al hombre, sino que es su prolongación. Y es por esta razón que la actitud hacia las matemáticas y la técnica de Alberti, Piero della Francesca y Leonardo, que hicieron vastísimo uso de ellas, es substancialmente diferente a la del técnico y del científico moderno. La diferenciación entre alquimia y química, astrología y astronomía, magia natural y ciencia se desconoce en esta época y vendrá mucho más tarde. Aun Newton, en pleno siglo XVIII, escribe un tratado de alquimia... y los ejemplos de este tipo se podrían multiplicar.

Para el humanismo del Renacimiento existe en la naturaleza un orden matemático que puede ser descubierto y reproducido. Este orden es divino y reconstruirlo a través del arte significa «acercarse a Dios, haciéndose como Dios, creador de cosas bellas».

EL HUMANISMO CONTEMPORÁNEO

1. El humanismo marxista

Después de la Segunda Guerra Mundial, el «modelo» de marxismo que Lenin había instaurado en la Unión Soviética estaba sufriendo una dramática y profunda crisis, mostrando con Stalin el rostro de una despiadada dictadura. Es en este contexto que se desarrolla una nueva interpretación del pensamiento de Marx —en opocisión y como alternativa a la «oficial» del régimen soviético— que se conoce como

«humanismo marxista». Sus representantes sostienen que el marxismo posee «un rostro humano», que su problemática central es la liberación del hombre de toda forma de opresión y de alienación y que,

consecuentemente, es por esencia un humanismo. Un grupo bastante heterogéneo de filósofos pertenece a

esta línea de pensamiento. Los más representativos son: Ernst Bloch en Alemania, Adam Shaff en Polonia, Roger Garaudy en Francia, Rodolfo Mondolfo en Italia, Erich Fromm y Herbert Marcuse en los Estados Unidos.

Y es así entonces que, a partir de los años Cincuenta, con el desafío a nivel de interpretación teórica que el humanismo marxista lanza a la doctrina «ortodoxa» del régimen soviético, se asiste a un áspero enfrentamiento entre dos modos mutuamente excluyentes de entender el pensamiento de Marx. Pero tal situación no representaba una novedad o una anomalía en la historia del marxismo: al contrario, era casi una constante. El pensamiento de Marx ha conocido, durante el arco de su desarrollo y por diversos motivos, una amplia variedad de interpretaciones.¹²

En los años inmediatamente posteriores a la muerte de su fundador (1883), o sea en el tiempo de la Segunda Internacional (1889), el marxismo era interpretado prevalentemente como «materialismo histórico», al que se entendía como una doctrina «científica» de las sociedades humanas y de sus transformaciones, fundada en hechos económicos y encuadrada en el contexto más amplio de una filosofía de la evolución de la naturaleza desarrollada por Engels. Esta interpretación estaba teñida por el clima cultural de la época, dominado por el evolucionismo darwiniano y, más en general, por el positivismo. En este caso, la «cientificidad» que el marxismo se arrogaba era la de las ciencias empíricas, cuyo método y rigor pretendía extender al campo de la economía, la sociedad y la historia, antes dominados por concepciones «metafísicas», es decir, irracionales y arbitrarias.

En el siglo XX, la victoria de la revolución proletaria en Rusia y su fracaso en Alemania y en el resto de Europa Occidental impusieron la interpretación del marxismo elaborada primero por Plejanov y Lenin, y más tarde por Stalin. Esta interpretación entiende al marxismo fundamentalmente como «materialismo dialéctico», es decir como una doctrina filosófica materialista (se podría casi decir una cosmología) en la que la dialéctica —o sea el procedimiento lógico desarrollado por Hegel— juega un papel central: es, a un tiempo, la ley evolutiva de la materia y el método teórico-práctico que permite la compresión del mundo físico y de la historia, y que indica por lo tanto, cuál es la acción política correcta. Aquí la filosofía de la naturaleza elaborada por Engels —que en la interpretación precedente constituía solamente el marco filosófico para la obra sociológica y filosófica de Marx— deviene central y se superpone al materialismo histórico. También en este caso se entiende al marxismo como una «ciencia», pero no en el sentido de una disciplina propiamente experimental: se trata ahora de una ciencia filosófica considerada «superior», que se basa en la aplicación de las leyes de la dialéctica hegeliana a los fenómenos naturales, y que integra y supera a las ciencias empíricas. Con Stalin, el «materialismo dialéctico» se transforma en la doctrina oficial del partido marxista-leninista soviético y de los partidos comunistas que dependen de él.

Trataremos ahora de analizar las ideas en las que se basan estas dos interpretaciones del marxismo, que son las que han prevalecido históricamente.

El término «materialismo histórico» comienza a aparecer en las últimas obras de Engels quien, sin embargo, prefiere utilizar en general la expresión «concepción materialista de la historia». Cuando se

habla de materialismo histórico se hace referencia al análisis y a la interpretación de las sociedades humanas y de su evolución. La tesis fundamental que este término denota —enunciada por Marx y Engels en diversas obras— es que las producciones comúnmente llamadas «espirituales» (el derecho, el arte, la filosofía, la

¹² Cfr. sobre este punto el artículo de L. Colletti, *Marxismo* en *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Roma 1979.

religión, etc.) están determinadas, *en última instancia*, por la estructura económica de la sociedad en donde se manifiestan. El hecho histórico primario consiste, para Marx, en la producción de bienes materiales que permiten la supervivencia de los individuos y de la especie. Para poder hacer historia, los seres humanos deben antes que nada lograr vivir, es decir, satisfacer sus propias necesidades fundamentales: comer, beber, vestirse, disponer de una vivienda, etc.

Son estas necesidades primarias las que estimulan al ser humano a buscar, en el mundo natural, los objetos y los medios que le permitan satisfacerlas. La relación entre el hombre y la naturaleza —entendida como relación entre la necesidad humana y el objeto natural que la colma— es la base del movimiento de la historia. Se trata de una relación dinámica, dialéctica, que no desaparece una vez que una necesidad primaria ha sido satisfecha. De hecho, esta satisfacción y el instrumento adoptado para lograrla inducen nuevas necesidades y llevan a la búsqueda de nuevos medios para satisfacerlas.

La mediación entre estos dos polos opuestos, la necesidad y su satisfacción, —y, por lo tanto, entre hombre y naturaleza— está constituida, para Marx, por el trabajo. Es por medio del trabajo que el hombre crea los instrumentos con los cuales obtiene de la naturaleza los objetos que le son necesarios.

Toda época histórica se caracteriza por un determinado grado de desarrollo de las *fuerzas productivas*, expresión que define simultáneamente el conjunto de las necesidades y de los medios de producción (técnicas, conocimientos, hombres, etc.) empleados para satisfacerlas. A estas fuerzas se corresponden específicas *relaciones de producción*, de trabajo, que ligan entre sí a los hombres empeñados en la fabricación de los bienes materiales necesarios para la existencia.

Marx ha llamado *modo de producción* al conjunto dado por las relaciones de producción y las fuerzas productivas. El modo de producción es el verdadero fundamento de la sociedad, lo que determina su ordenamiento en las distintas articulaciones: jurídica, política, institucional, etc. Es a partir de esta base material (la *estructura*) que se desarrollan todos los fenómenos que comúnmente se relacionan con la conciencia o con el espíritu (la *superestructura*).

He aquí cómo Marx expresa este concepto fundamental en el prefacio de la *Crítica de la Economía Política* (1859) que contiene una exposición sintética del materialismo histórico: «En la producción social de su existencia los hombres se encuentran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, es decir, en relaciones de producción, que corresponden a un determinado nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual. No es la conciencia la que determina el ser de los hombres sino que, al contrario, es el ser social de los hombres el que determina su conciencia».¹³

En base a estos principios, Marx reconstruye la historia de las sociedades humanas a partir de las comunidades primitivas hasta la sociedad burguesa de su tiempo. Para Marx la historia está dada por la sucesión de diversos modos de producción a través de los cuales los seres humanos logran disponer de los bienes materiales necesarios para la subsistencia. El pasaje de un modo de producción a otro no sigue un proceso lineal, continuo, sino que al contrario, se da como ruptura del orden precedente, ruptura detonada por una dialéctica interna. Un modo de producción entra en crisis cuando sus elementos fundamentales — las fuerzas productivas y las relaciones de producción— se vuelven recíprocamente contradictorios. En ese momento se verifica una transformación revolucionaria y se establece un nuevo modo de producción. Con éste aparece también una «cultura» y una «conciencia» nuevas que suplantán a las anteriores. Marx dice al respecto: «A un cierto nivel de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción en vigor, o para utilizar un término jurídico, con las relaciones de propiedad con las que han marchado hasta ese momento. Luego de haber sido formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se transforman en obstáculos para las fuerzas productivas mismas. Llega entonces una época de revolución social. Con la modificación de la base económica, la enorme superestructura se derrumba por completo más o menos rápidamente».¹⁴

Este es el destino histórico de la sociedad burguesa fundada en el trabajo industrial, la propiedad privada de los medios de producción, la hegemonía del capital. Pero comparado con los modos de producción

¹³ K. Marx. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Traducción italiana de B. Spagnuolo Vigorita, Roma 1976, pág. 31.

¹⁴ Ibid.

precedentes (el medieval, el esclavista del mundo antiguo, etc.), el sistema capitalista presenta características particulares: está obligado a revolucionar continuamente las fuerzas productivas e imprimirlas un impulso enorme. El campo de acción del capitalismo se extiende ya al mundo entero: extrae las materias primas de los lugares más remotos y penetra con sus productos en todos los países, por aislados que éstos sean. Pero el capitalismo está minado por una contradicción insanable entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción: de hecho, el carácter social de los procesos productivos industriales —cada vez más acentuado— está en patente contraste con la propiedad privada de los medios de producción.

La fuerza que pondrá fin al dominio de la burguesía capitalista es la negación dialéctica, el espejo en negativo de todas las características de la burguesía: el proletariado. He aquí como Marx se expresa: «En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a un estadio en el cual se crean fuerzas productivas (las máquinas) y medios de relación (el dinero) que pueden sólo ser nefastos para la situación existente, que ya no son fuerzas productivas sino destructivas, y —hecho ligado a lo anterior— surge una clase que debe soportar todas las cargas de la sociedad, que se ve forzada a una posición de antagonismo extremo con las demás clases; una clase formada por la mayor parte de los miembros de la sociedad, y de la cual surge la conciencia de la necesidad de una revolución radical: la conciencia comunista...».¹⁵

Sin embargo, también la desaparición de la burguesía y la victoria del proletariado están determinados por las condiciones materiales de la sociedad y no por un impulso revolucionario puramente voluntario. Marx se expresa así: «Una conformación social nunca desaparece antes de haber creado todas las fuerzas productivas que es capaz de desarrollar; y las nuevas relaciones de producción, más elevadas, jamás logran reemplazar las precedentes antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan sido generadas en el seno de la antigua sociedad».¹⁶

De todas maneras, la victoria de la revolución proletaria está asegurada porque se inscribe necesariamente en la dinámica de la evolución histórica: ella instaurará un modo de producción —el comunismo— más avanzado que el capitalismo. Con la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción, el comunismo hará que las relaciones de producción sean conformes al carácter social de las fuerzas productivas. De este modo sanará la contradicción del capitalismo y dará a las fuerzas productivas mismas un nuevo y extraordinario desarrollo. Para Marx, con la creación de la sociedad comunista termina el proceso histórico, o mejor dicho, concluye la prehistoria de la humanidad y se inicia una fase radicalmente nueva de la existencia social humana.

Estas son, en breve síntesis, las ideas centrales del «materialismo histórico». De los textos que hemos citado (que han sido siempre considerados de central importancia para evaluar el pensamiento de Marx) parece emerger una concepción histórica modelada en base a un materialismo radical. No es sorprendente, entonces, que el marxismo haya sido interpretado, desde sus comienzos, con este preciso significado por muchos de sus analistas y seguidores. Y, efectivamente, en esta concepción, no hay nada que supere el rango de las fuerzas productivas, de las que dependen y derivan tanto la organización social como las manifestaciones espirituales del ser humano.

Claro está que una visión tal de la sociedad y de la historia exponía a numerosos problemas. En particular, la relación entre estructura económica y superestructura era muy poco transparente. Y no se trataba de un problema simplemente teórico, ya que involucraba directamente algunos aspectos políticos y organizativos fundamentales del movimiento obrero. Por ejemplo, ¿cuál era el rol de un aspecto superestructural como la «conciencia comunista» o revolucionaria, cuyo portador —según Marx— era el proletariado? Y ¿de qué modo actuaba esta «conciencia» sobre la estructura económica de la sociedad? En términos prácticos este problema se enunciaba así: ¿cómo y cuándo, en la fase de decadencia del capitalismo, el proletariado (o, mejor dicho, su parte más «consciente», o sea, el partido comunista) debía hacer uso de la violencia intencionalmente? En base a los escritos de Marx la respuesta no es clara. Por una parte Marx confiere al proletariado y a sus organizaciones un rol fundamental en la caída de capitalismo, pero por otra parte, en su teoría, este derrumbe parece ser el resultado de leyes intrínsecas que rigen el desarrollo del capital. Si se considera el análisis de la evolución del capitalismo así como Marx lo presenta en *El Capital*, se tiene la impresión de que el

¹⁵ K. Marx. *Deutsche Ideologie*. Trad. italiana de F. Codino, Roma 1969, págs.

¹⁶ 28-29.

proceso que llevará a la caída del régimen burgués está determinado por mecanismos inflexibles, reglas férreas, leyes casi cuantitativas como sucede en las

¹⁵ K. Marx. *Deutsche Ideologie*. Trad. italiana de F. Codino, Roma 1969, págs.

¹⁶ 28-29.

ciencias físicas. En efecto, Marx consideraba que su análisis del capitalismo era «científico», o sea dotado de la capacidad de previsión de las ciencias exactas. En este proceso rígidamente determinista, la conciencia comunista parece desempeñar un papel secundario.

Después de la muerte de Marx, la discusión sobre las formas de organización y de acción del proletariado en vista del «derrumbe inevitable» del capitalismo se exacerbó tanto que Engels mismo se sintió obligado a hacer algunas aclaraciones. En una famosa carta¹⁷, Engels explicó que la concepción materialista de la historia había sido mal entendida y que había sido un forzamiento el ver un determinismo absoluto y unidireccional de las fuerzas productivas sobre la conciencia y las superestructuras. Ciertamente la estructura económica constituye *en última instancia* el factor determinante del desarrollo histórico. Pero no es el único factor operante. Los diversos aspectos de las superestructuras, tales como las formas políticas de la lucha de clases, el ordenamiento jurídico de los Estados, y hasta las creencias filosóficas y religiosas, ejercen su influencia sobre el curso de los advenimientos históricos. Esta influencia no es decisiva, pero tampoco desdeñable: debe ser tomada en cuenta.

No obstante la aclaración de Engels, la cuestión de la relación entre estructura y superestructura nunca ha dejado de avivar la discusión teórica, fuera y dentro de los partidos marxistas. Surgió nuevamente, y en forma dramática, poco antes de la primera guerra mundial, cuando la Social Democracia alemana votó por mayoría la declaración de guerra de Alemania. El proletariado alemán —el más «consciente» y mejor organizado de Europa— tomó partido junto a la burguesía nacional en contra del proletariado de Francia e Inglaterra, que siguieron el mismo camino. Un elemento totalmente superestructural, como la identidad nacional, había prevalecido por sobre el interés «objetivo» de los distintos proletariados europeos que era unirse entre sí para combatir la opresión de las respectivas burguesías nacionales.

Por lo que concierne al término «materialismo dialéctico», es necesario aclarar que nunca fue utilizado por Marx para designar su concepción filosófica; su uso se hizo común a partir de Lenin y con Stalin —como dijimos anteriormente— llegó a denominar la doctrina oficial del partido marxista-leninista en el poder en la Unión Soviética.

El «materialismo dialéctico» es una construcción teórica elaborada casi exclusivamente por el marxismo ruso en base a las reflexiones sobre el mundo natural que Engels expone en varios escritos, en especial el *Antidühring* (1878) y *La dialéctica de la naturaleza*. Esta última es una obra incompleta y fragmentaria, a la que Engels se dedicó durante varios años en modo discontinuo, y que fue publicada en la Unión Soviética recién en 1925.

Engels, amigo de Marx durante 40 años y su colaborador en la redacción de varias obras, era un apasionado de la estrategia militar y demostraba gran interés por las ciencias, lo que lo llevó a relacionarse epistolarmente con numerosos investigadores. En el campo científico su interés se dirigía a la formulación de una filosofía general de los fenómenos naturales que explicase los grandes descubrimientos de su tiempo (la célula, la conservación de la energía, la evolución de las especies, etc.) y que concomitantemente constituyese un fundamento «objetivo», o sea «científico», de la concepción histórica de Marx.

Reconociendo el peligro de la fractura entre saber filosófico y saber científico, Engels criticaba el empirismo y el escaso interés en la filosofía que demostraban los científicos de su época, dedicados a la experimentación en campos limitados y separados entre sí, pero incapaces de justificar filosóficamente sus descubrimientos. De hecho, el mundo científico del siglo XIX en general seguía considerando la naturaleza como un conjunto de entidades fijas y aislables, que debían ser estudiadas separadamente, y explicaba las transformaciones naturales como interacciones mecánicas entre tales entidades fijas.

Engels consideraba a este mecanicismo ingenuo sólo como una mala filosofía, un residuo de la visión del mundo del Setecientos que impedía la comprensión del continuo devenir de la naturaleza, que Darwin había descrito brillantemente. Para Engels —gran admirador de Darwin— el mundo natural debía estudiarse como un conjunto de relaciones y de procesos dinámicos, como desarrollo evolutivo de estructuras que se influyen mutuamente. Para explicar la dinámica compleja de los fenómenos

¹⁷ Carta de F. Engels a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890. En: K. Marx e F. Engels. *Sul materialismo storico*, Roma 1958, págs.

naturales, Engels recurrió a las leyes de la dialéctica descubiertas por Hegel.

Hegel, revolucionando la lógica tradicional basada, a partir de Aristóteles, en los principios de identidad y no contradicción, había construido una nueva lógica dialéctica cuyo eje central era, precisamente, el principio de contradicción. Para Hegel, el carácter contradictorio de las ideas sobre la realidad no demuestra

¹⁷ Carta de F. Engels a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890. En: K. Marx e F. Engels. ***Sul materialismo storico***, Roma 1958, págs.

en modo alguno que éstas sean ilusorias. Al contrario, la contradicción es una propiedad esencial tanto de la realidad como del pensamiento.

Un concepto aparece en su identidad estática y totalmente separada de su contrario sólo a una conciencia intelectualista y abstracta. La lógica dialéctica muestra que los opuestos no son mutuamente indiferentes, sino que cada uno es lo que es, gracias a su relación de oposición a su contrario, y cada uno se define por ser, precisamente, lo que el otro no es. Cualquier concepto entendido como positivo implica su correspondiente negativo, la propia negación determinada: el bien existe sólo en cuanto superación de su contrario, el mal; la vida es tal sólo en relación a lo que constituye su negación, la muerte, etc. Así, una cosa nunca es sólo positividad, sino que contiene en sí la propia negatividad.

La razón misma tiene dos tareas fundamentales: una negativa de disolver, negándolos, los conceptos fijados y aceptados, y una positiva que consiste en reconocer que la oposición entre conceptos opuestos se supera y se resuelve en una unidad superior que contiene a ambos (la síntesis). Ésta a su vez está en relación con una nueva negación determinada (la antítesis) y así siguiendo.

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel muestra cómo este proceso dialéctico constituye el camino a través del cual la conciencia humana se eleva gradualmente desde las formas más ingenuas y «naturales» a formas más altas y complejas: autoconsciencia, razón y espíritu. Hegel reconstruye la distintas «figuras» del saber limitado y aparente (de aquí el término *fenomenología*) por las que pasa la conciencia en su evolución. Cada «figura» se transforma en su negación, a la que sigue una síntesis, una conciliación entre opuestos, que a su vez constituye el punto de partida para una nueva etapa, para un saber más completo que incluye el precedente. El proceso concluye cuando se llega al estadio en el que la conciencia, como «saber absoluto», reconcilia y supera la oposición entre la certeza (su saber) y la verdad, entre razón y realidad.

Engels acepta el esquema evolutivo de Hegel pero invierte el protagonista de la historia: lo que se desarrolla según una dinámica dialéctica no es un principio espiritual sino la materia. Para Engels, la naturaleza, incluyendo las especies vivientes y el hombre, es materia que encuentra en sí misma el motor del propio dinamismo. En este sentido, el materialismo dialéctico constituye una suerte de «fenomenología del antiespíritu».¹⁸

Esta inversión de la dialéctica hegeliana (o «enderezamiento» como dirá Engels con satisfacción) corresponde puntualmente a la operación de inversión efectuada por Marx a la concepción hegeliana de la sociedad y de la historia. Pero a diferencia de Marx —cuyas relaciones con la dialéctica hegeliana son ambiguas— Engels adopta conscientemente este procedimiento lógico y llega a reconocerle una validez positiva, «científica». Las leyes de la dialéctica natural son para él las mismas leyes del pensamiento: la dinámica del conocimiento es «espejo», reflejo de la dinámica de la realidad. Con esta síntesis entre idealismo y materialismo, entre Hegel y Darwin, Engels trata de salvar la fractura entre pensamiento filosófico y científico y de sentar las bases para la construcción de una nueva ciencia global que supere el especialismo de las ciencias empíricas y la visión exasperadamente analítica que éstas dan de la realidad natural.

Estas ideas son adoptadas por Lenin, que organiza y sistematiza las reflexiones dispersas de Engels, desarrollando en particular la teoría del «espejo» que este había apenas esbozado. Pero el punto más interesante reside en el hecho de que con Lenin la teoría de la evolución de la materia asume la precedencia sobre la concepción histórica de Marx, a la que sirve de base filosófica. Stalin reafirmará esta posición y la transformará en ortodoxia en su famoso opúsculo de 1938, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*.

Pero el materialismo dialéctico no se conciliaba bien con la concepción histórica de Marx, a la que pretendía legitimar: para Marx la relación dialéctica fundamental es la del hombre con la naturaleza, de la cual el hombre obtiene los objetos que le sirven para satisfacer sus necesidades. En el materialismo dialéctico, esta relación se desequilibra completamente, porque el hombre ha sido reducido a un epifenómeno, un producto secundario e innecesario de la evolución de la materia. Y el desarrollo de las sociedades humanas, que Marx trataba de explicar desde la prehistoria hasta el triunfo y la crisis de la burguesía europea, en el materialismo dialéctico no es más que un breve capítulo de la historia natural del mundo.

¹⁸ La expresión es de T. Adorno.

Además, equiparando las leyes del pensamiento a leyes «científicas», inmanentes a la naturaleza, la concepción de Engels resultaba ser tanto un idealismo cuanto un materialismo. En esta concepción, la distinción entre pensamiento y realidad tiende a desaparecer, exactamente como en la filosofía hegeliana que Engels había pretendido «enderezar». De hecho, si se dice que las leyes del pensamiento son un reflejo de las leyes de la realidad, bien se puede afirmar que las leyes de la realidad son un reflejo de las leyes del pensamiento. Paradójicamente, el materialismo dialéctico terminaba siendo una reproposición de la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán.

Resta aún por señalar que la capacidad heurística de la nueva «ciencia» dialéctica —que debía otorgar estructuralidad y una visión global a las ciencias empíricas— fue prácticamente nula. Ya Engels, pretendiendo aplicar las leyes de la dialéctica a todos los campos del saber, había llegado a forzamientos vistosos, aportando pruebas que eran demasiado genéricas o que fueron invalidadas por las investigaciones posteriores.

Para dar una idea de la arbitrariedad con la cual Engels utilizó el método dialéctico en el campo de las ciencias, baste el siguiente ejemplo en el que una de las tres leyes de la dialéctica que él derivó de las obras de Hegel —la «negación de la negación»— se aplica al álgebra: «Tomemos —dice Engels— una magnitud algebraica cualquiera, por ejemplo, a . Neguémosla y obtendremos — a . Neguemos esta negación

multiplicando $-a \times -a$: obtendremos así a^2 , es decir, la primera magnitud positiva pero a un grado más

elevado, o sea a a la segunda potencia».¹⁹

Mucho más lamentables se mostraron las aplicaciones dogmáticas del materialismo dialéctico soviético. Una de las más conocidas es la que intentó el biólogo Lysenko. Éste se encontraba en abierta polémica con los genetistas occidentales que sostenían la tesis de la invariabilidad del gene —entendido como factor hereditario determinante— a través de las generaciones. Según él, una teoría que postulase la fijeza de una estructura biológica era necesariamente falsa porque incompatible con el materialismo dialéctico. Lysenko aplicó a la organización del plan agrícola soviético sus propias teorías genéticas basadas en el materialismo dialéctico. Los resultados fueron tan desastrosos que al poco tiempo Lysenko desapareció de la escena política y científica.

Éstos son los aspectos fundamentales de la doctrina del materialismo dialéctico, cuya importancia creció en el movimiento marxista internacional a medida que aumentaba la fuerza política de la Unión Soviética. Como ya hemos visto, los escritos de Engels tuvieron un peso determinante en la elaboración de esta interpretación del marxismo. Pero su influencia fue también grande en la formación de la otra interpretación, la que ve al marxismo como una «ciencia» —en sentido positivista— de la sociedad y la historia.

En este punto se hace necesaria una aclaración. El rol desempeñado por Engels en la construcción de la imagen «científica» del marxismo hacia fines del siglo XIX se explica no sólo por el clima cultural de la época y el interés que este autor tenía en las disciplinas experimentales, sino también por el hecho de que las obras de Marx eran conocidas en forma muy parcial. En aquel entonces Marx era fundamentalmente el autor de *El Capital*, un escrito de economía política. Los textos propiamente filosóficos se reducían a los prefacios de *El Capital* y a otro famoso, aunque breve de 1859, aquel de *La crítica de la economía política* que, como hemos visto, contiene una síntesis del materialismo histórico. La mayor parte de los textos de la juventud que permiten entender la base filosófica y metodológica de Marx (*Crítica de la filosofía hegeliana del derecho publico*, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*) no fueron publicados antes de los años Treinta. Y sólo en esa década los críticos pudieron acceder a importantes textos de la madurez ya publicados, como los *Grundrisse* y la *Teoría de la plusvalía*. Y, como veremos detalladamente más adelante, es sobre todo en base a las obras juveniles que se construyó la interpretación humanista del marxismo.

Pero aun sin que se supiera de la existencia de estos textos, la línea interpretativa del marxismo como «ciencia» (ya sea en sentido positivista o dialéctico) comenzó a ser duramente criticada desde

principios de los años Veinte por algunos teóricos eminentes que operaban fuera de la Unión Soviética. G. Lukàcs, K. Korsch y más tarde A. Gramsci, cada uno a su modo, niegan decididamente que el marxismo sea una ciencia y que deba necesariamente derivar su propio método de las disciplinas experimentales. Para ellos, por el contrario, el marxismo es fundamentalmente una crítica a la sociedad burguesa y una doctrina de la

¹⁹ Fragmento del *Antidühring* de F. Engels citado por J. Monod como ejemplo de «proyección animística» en las ideas científicas, en *Le hazard et la nécessité*, trad. ital. de A. Busi, Milán 1970, pág. 42.

revolución social que se orienta a la liberación del ser humano de todas las alienaciones a las que el sistema capitalista lo ha condenado. La teoría de la alienación y del fetichismo de los bienes, patente en *El Capital* pero prácticamente ignorada por los comentaristas posteriores, con Lukàcs reaparece en primer plano como uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Marx.

En esta línea interpretativa —que recibe el nombre de «marxismo occidental»— el verdadero núcleo del pensamiento de Marx, el centro teórico que contiene la carga revolucionaria, está dado por la dialéctica. A ésta se la entiende como un método teórico-práctico para la comprensión de la historia y de la sociedad humanas, y que no se puede extender a la descripción del mundo natural así como lo entienden las ciencias empíricas. En este caso, la dialéctica adquiere las características de tales ciencias, es decir, se transforma en un mecanismo de causa-efecto, en una conexión determinista entre datos, entre hechos. La dialéctica, al contrario, postula la negación de un mundo históricamente dado: un mundo dividido, alienado, que debe ser superado y reconstituido en su unidad a través de la actividad revolucionaria. En este sentido, la dialéctica es incompatible con la lógica de las ciencias empíricas. Para Lukàcs esta lógica que despedaza el mundo en datos separados y desconectados es la misma lógica de la producción industrial del capitalismo, donde la división del trabajo se hace exasperada y donde el trabajador es transformado en objeto, en cosa, en «hecho natural». Pretender utilizar los métodos de investigación de las ciencias empíricas o una interpretación «científica» de la dialéctica para comprender la historia y la sociedad humanas es tergiversar el pensamiento de Marx.

Gramsci ataca duramente las teorías de Engels y de sus seguidores rusos en cuanto proyectan en el mundo de los hombres un determinismo que no existe. Los hombres están sí condicionados por un cierto modo de producción y por ciertas superestructuras pero, precisamente por ser hombres y no simples objetos naturales, pueden transformar su situación histórica a través de la toma de conciencia y de la práctica revolucionaria. Un evolucionismo vulgar, un determinismo naturalístico, como el que propone Engels, no podrá jamás explicar las transformaciones históricas. Gramsci llega a negar que el marxismo sea un materialismo y ataca la idea misma de «realidad» objetiva, que es el fundamento de las ciencias empíricas. Creer en la «realidad», en la objetividad del mundo —y en esto Gramsci se remite directamente a Hegel— constituye sólo el primer estadio cognoscitivo, estadio que corresponde a una conciencia ingenuamente «natural». «Objetivo» para Gramsci significa siempre «históricamente subjetivo», por lo que su visión no da lugar a teorías del «reflejo». Esencialmente, Gramsci ve en el marxismo un historicismo y un humanismo.

La reacción del marxismo soviético ante las ideas de Lukàcs y Korsch fue de total rechazo. El Quinto Congreso de la Internacional Comunista del año 1924 en Moscú las tachó de «revisionistas». Pero mientras tanto el panorama político europeo estaba cambiando radicalmente y, con la llegada al poder de los facismos en Italia y Alemania, el desarrollo del marxismo se interrumpía en dos de las tres áreas de mayor vitalidad. En la tercera, Rusia, el marxismo se transformaba con Stalin en una suerte de religión de Estado que legitimaba el sistema de poder de las cúpulas burocráticas del partido comunista soviético y, consecuentemente, de los partidos comunistas operantes en países capitalistas.

Pero la aparición de los textos de la juventud de Marx, y en especial de los *Manuscritos* (descubiertos casualmente en París), revelaba, sin lugar a dudas, el fuerte impulso humanista de Marx y una actitud crítica y libertaria que desacreditaban radicalmente a las burocracias de los partidos comunistas en el poder en aquel entonces. La posición que asumieron estas burocracias frente a los textos juveniles de Marx fue la de considerarlos obras aún inmaduras, ejercicios preparatorios para el desarrollo de un pensamiento que se habría manifestado plenamente sólo mucho más tarde. El espíritu libertario de estos escritos fue etiquetado de *ideología*, palabra que, en la terminología marxista, significa toda representación que oculta la verdadera realidad de los hechos, revistiéndola de imágenes falsas o ilusorias. Es precisamente a las ideologías, a las superestructuras (jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc.) que Marx contrapone su concepción materialista de la historia.

Para Marx, la producción de ideologías presupone ya la existencia de una fundamental división social del trabajo, o sea, la separación entre trabajo manual e intelectual. Es gracias a esta escisión que pueden constituirse los grupos de intelectuales de profesión que operan en campos especializados y que dan vida a estructuras institucionales más o menos complejas. La función de estas franjas intelectuales productoras de ideologías es principalmente la de esconder y justificar la división en

clases de la sociedad y la explotación

del trabajo manual. A partir de esta mentira de base, construyen una imagen invertida e idealizada de la realidad social e histórica.

En modo grotesco y sin ninguna capacidad de autocrítica, los intelectuales ligados a las burocracias del partido no dudaron en acusar de «ideología» al mismo Marx joven y contraponerlo al Marx «científico» de las últimas obras. Se llegó incluso a censurar sus textos juveniles y a ocultar pasajes enteros de los textos de su madurez.²⁰

Pero luego de la Segunda Guerra Mundial —y aquí retomamos el hilo del discurso inicial— comenzó a quedar en claro que el modelo ruso había producido, con el estalinismo, una dictadura monstruosa que infringía los derechos humanos fundamentales y las más elementales formas de libertad personal. Fue en este clima cultural que surgió en los ambientes filosóficos marxistas no ligados a las burocracias de partido un interés creciente por recuperar los aspectos humanistas del pensamiento de Marx. Y así se fue desarrollando la línea interpretativa del humanismo marxista, opuesta al «materialismo dialéctico» y, en general, a las interpretaciones del marxismo entendido como «ciencia» de la economía y de la historia.

Veamos entonces la concepción que Marx tiene del hombre y cómo él considera el humanismo en sus escritos juveniles.

A los 26 años, Marx critica el idealismo de Hegel —para quien el hombre era sólo un ser espiritual, una autoconciencia— y delinea su antropología en los *Manuscritos*. Según Marx, el hombre es ante todo un ente natural, material. Las distintas definiciones que da ponen de relieve este aspecto. Así el hombre: «...es el hombre real, corpóreo, plantado en la tierra firme y redonda, este hombre que espira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza...».²¹ Además «El hombre es inmediatamente un *ser natural*. Como ser natural, como ser natural viviente está en parte provisto de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es decir, es un ser natural *activo*, y estas fuerzas existen en él como disposiciones y facultades, como *impulsos*; él es en parte, en cuanto ser natural, objetivo, dotado de cuerpo y de sentidos, un ser *pasivo* condicionado y limitado, tal como los animales y las plantas: es decir, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, *objetos* esenciales, indispensables para actuar y reafirmar sus fuerzas esenciales».²²

Vemos entonces que el hombre vive en el horizonte del mundo natural del que recibe, tal como los demás seres sensibles, impresiones y condicionamientos, y en el que encuentra los objetos que satisfacen sus necesidades, objetos hacia los que lo dirigen sus impulsos internos, también ellos entendidos como fuerzas naturales. Y el mundo que lo circunda es un mundo real, objetivo. Esta concepción deriva claramente de Feuerbach quien, en polémica con Hegel, consideraba al hombre y al mundo como entes naturales objetivos.

Y sin embargo, en los *Manuscritos*, la distancia que separa a Marx del riguroso naturalismo de Feuerbach es ya incolmable. Para Marx, de hecho, «... el hombre no es solamente un ser natural; es también un ser natural *humano*, o sea un ser que es para sí mismo y luego *un ser que pertenece a una especie*; como tal él debe realizarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. *Por ello los objetos humanos no son los objetos naturales como se presentan en modo inmediato*».²³ Y «la naturaleza, considerada en forma abstracta, en sí, fijada en su separación del hombre, es para el hombre una total nulidad».²⁴

Vemos así que, a diferencia de los demás seres naturales, el hombre posee características que le son particulares: es también una conciencia (para sí) que se manifiesta como saber. No es solamente naturaleza. A su vez, los objetos naturales, aun siendo reales, no pueden ser concebidos en sí mismos, independientemente de las actividades de los hombres. La relación hombre-naturaleza no consiste por lo tanto en un «reflejo» fiel de la realidad natural en la conciencia humana —como sostendrán Engels y Lenin

—, o en un simple condicionamiento que la naturaleza ejerce sobre el hombre; se trata en cambio de una relación eminentemente activa, práctica.

²⁰ Para un análisis de las distorsiones del marxismo soviético, cfr. H. Marcuse. *Soviet Marxism*, New York 1958.

²¹ K. Marx. *Oekonomisch-philosophische Manuskrifte aus dem Jahre 1844*, trad. ital. de N. Bobbio, Torino 1968, pág. 171.

²² Ibid., pág. 172.

²³ Ibid., pág. 174.

²⁴ Ibid., pág. 185.

A través de su actividad consciente (el trabajo), el ser humano se «objetiva» en el mundo natural, acercándolo siempre más a sí, haciéndolo cada vez más similar a sí: lo que antes era simple naturaleza, ahora se transforma en un producto humano. Por lo tanto, si el hombre es un ser natural, la naturaleza es a su vez naturaleza humanizada, o sea transformada conscientemente por el hombre. Dice Marx: «...*Toda la así llamada historia del mundo* no es otra cosa que la generación del hombre a través del trabajo humano, nada más que el devenir de la naturaleza para el hombre».²⁵ «Es solamente en la transformación del mundo objetivo que el hombre se muestra realmente como un *ser perteneciente a una especie*. Esta producción es su vida activa como ser perteneciente a una especie. A través de ella, la naturaleza se revela como su obra y su realidad».²⁶

Por consiguiente, para Marx la especificidad del ser humano, su característica fundamental en cuanto perteneciente a una especie natural determinada, la especie humana, consiste en la transformación de la naturaleza por medio del trabajo. El hombre es, fundamentalmente, *homo laborans*. Varios aspectos de una tal concepción llegan a Marx directamente de Hegel. Éste había sostenido en la *Fenomenología del Espíritu* (aunque con una perspectiva distinta) que toda la realidad histórico-social, cultural y aun natural es un producto de la actividad de los hombres, una «objetivación» de la conciencia humana. También para Hegel el trabajo —que transforma contemporáneamente a la naturaleza y al hombre mismo— constituye la vida y la conciencia de la especie.

El otro aspecto fundamental (estrechamente ligado al anterior) de la antropología de Marx se encuentra en la afirmación de que el hombre es, por esencia, social: «El hombre es un ‘zoon politikon’ en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino también un animal que puede individualizarse únicamente en la sociedad».²⁷ «La esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales».²⁸

Por consiguiente, la esencia humana no reside en alguna característica que se pueda ubicar en el interior de un individuo aislado, en su conciencia. Por el contrario, ella se encuentra, por así decir, en su exterior, en la sociedad, en el conjunto de relaciones sociales que el hombre establece con sus semejantes. Colaborando entre sí para transformar a la naturaleza, los hombres construyen una especie de ser colectivo, social, comunitario. Y es sólo aquí que la esencia humana se manifiesta plenamente: «*El intercambio de actividad humana dentro de la producción misma*, así como el intercambio de productos con el otro, es equivalente a la actividad de la especie y al espíritu de la especie, cuya existencia real, consciente y auténtica, es la actividad social y la satisfacción social. Así como la naturaleza humana es la verdadera naturaleza comunitaria o el ser comunitario de los hombres, éstos a través de la activación de su naturaleza crean y producen un ser *humano comunitario*, un ser social que no es un poder abstracto, universal, opuesto al del individuo aislado, sino que es la naturaleza o esencia de cada individuo aislado, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza».²⁹

El hombre se transforma de ser natural en ser verdaderamente *humano* únicamente en la sociedad. Y sólo en la sociedad resulta comprensible y realizable la tarea que le ha sido asignada a la especie: la humanización de la naturaleza. «La esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre *social*: en efecto, sólo aquí la naturaleza existe para el hombre como *vínculo* con el *hombre*, como existencia de él para el otro y del otro para él ... sólo aquí la naturaleza existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Solamente aquí la existencia *natural* del hombre se ha vuelto para el hombre existencia *humana*; la naturaleza se vuelto hombre. Por lo tanto, la sociedad es la unidad esencial, plenamente realizada, del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo completado del hombre y el humanismo completado de la naturaleza».³⁰

De esta concepción derivan dos consecuencias, ambas de gran importancia. Ante todo, el hombre no posee una esencia posible de ser asimilada a un concepto abstracto y estático, que pueda ser determinada de una vez para siempre: siendo el conjunto de las relaciones sociales, la esencia humana es —

²⁵ Ibid., pág. 125.

²⁶ Ibid., pág. 79.

²⁷ Fragmento de una Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho* escrito por K. Marx en 1857. Citado por R. Mondolfo,

Umanesimo di

Marx, Torino 1968, pág. 337. También en *Grundrisse*, trad. it. di E. Grillo, Florencia, 1978, Vol. I, pág. 5.

²⁸ K. Marx. *Thesen über Feuerbach*, VI tesis. Traducción italiana de M. Rossi, Roma 1950, pág. 84.

²⁹ Texto inédito de los Manuscritos, MEGA, I, 3, págs. 535-536, citado por J. O'Malley en su Introducción a *Critique of Hegel's Philosophy of*

Right de K. Marx, Cambridge 1970, pág. XLIII.

³⁰ K. Marx. Manuskripte, trad. cit., pág. 113.

necesariamente histórica y cambia de acuerdo a la organización de la producción social, al proceso de humanización de la naturaleza.

La segunda consecuencia es que la sociabilidad natural del hombre no podrá manifestarse en su positividad mientras que el trabajo, la producción, estén organizados en forma no comunitaria, no solidaria. En tales condiciones, se manifestará siempre como *alienación*, como extrañamiento del hombre de sí mismo, de la sociedad, de la especie, de la naturaleza. He aquí como Marx expresa este concepto fundamental: «En tanto el hombre no sea reconocido como hombre y no organice el mundo humanamente, su ser social se manifestará en forma de alienación, puesto que su *sujeto*, el hombre, es un ser extrañado de sí mismo. Los hombres *son* este ser no en una abstracción, sino como individuos reales, vivientes, particulares. Tal *como* ellos son, así es por consiguiente este ser. Es, pues, una proposición idéntica [el decir] que el *hombre* se extraña a sí mismo y [el decir] que la *sociedad* de este hombre extrañado es la caricatura de su *real ser social*, de su verdadera vida de especie; que su actividad, por tanto, se le presenta como tormento, su propia creación se le presenta como una potencia extranjera, su riqueza como pobreza, el *vínculo esencial* que lo liga a los otros hombres como un vínculo inesencial; y que también la separación de los otros hombres se le presenta como su verdadera existencia ..».³¹

Marx descubre el origen de la alienación en la propiedad privada, que en la sociedad capitalista domina todos los aspectos de la vida individual y colectiva. El ser humano ha sido reducido al trabajo que es capaz de ofrecer, a la mercancía que produce. Así, él mismo se ha transformado en mercancía, en cosa. En su contra se yergue como un Golem un «poder social extraño», que no es otra cosa que el ser colectivo que por esencia los hombres siempre construyen, pero que, por el hecho de ser el resultado de una producción no comunitaria, domina como una fuerza independiente a los hombres que le han dado vida.

He aquí cómo Marx describe esta «guerra de todos contra todos» en la sociedad capitalista: «Cada hombre se las ingenia para procurar una *nueva* necesidad a otro hombre, para constreñirlo a un nuevo sacrificio, para reducirlo a una nueva dependencia... Cada uno trata de crear sobre el otro una fuerza esencial *extraña* para lograr con esto la satisfacción de la propia necesidad egoísta. Con la masa de los objetos crece, entonces, la esfera de los seres extraños a los cuales el hombre está sometido, y cada nuevo producto es un nuevo potenciamiento del recíproco engaño y de los recíprocos despojamientos. El hombre se hace mucho más pobre como hombre, tiene mucha más necesidad del *dinero* para apoderarse del ser hostil, y la potencia de su *dinero* está en proporción inversa a la masa de la producción; en otras palabras, su miseria crece en la medida en que aumenta la *potencia del dinero*».³²

Pero la alienación no se limita a la relación entre los hombres: ésta produce una escisión, una fractura en el interior de hombre mismo, alterando incluso su estructura perceptiva. «La propiedad privada nos ha vuelto tan obtusos y unilaterales, que un objeto es considerado *nuestro* solamente cuando lo tenemos y, por lo tanto, cuando existe para nosotros como capital o es por nosotros poseído, comido, bebido, llevado sobre nuestro cuerpo, habitado, etc., en síntesis, cuando es *utilizado* por nosotros... En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales, se ha instalado la simple alienación de *todos* estos sentidos, el sentido de *poseer*».³³

«...los *sentidos* del hombre social son *distintos* de los del hombre no social».³⁴

Para Marx es posible eliminar la alienación sólo suprimiendo su causa: la propiedad privada. Gracias a la negación de aquello que la había negado, la sociabilidad natural del hombre vuelve a manifestarse en su positividad y plenitud. Con una nueva inversión, el mundo invertido se endereza. Se restablece la humanidad del ser humano; se sana la escisión interna y se salva la fractura entre hombre y sociedad, especie, naturaleza.

«La abolición de la propiedad privada representa, entonces, la completa *emancipación* de todos los sentidos y de todos los atributos humanos; pero es una emancipación de este tipo precisamente porque estos sentidos y estos atributos se han vuelto *humanos*, subjetiva y objetivamente. El ojo se ha vuelto *humano* en el momento en que su *objeto* se ha transformado en un objeto social, *humano*, que procede del hombre para el hombre».³⁵

³¹ Fragmento de un comentario a *Elementos de Economía Política* de James Mill escrito por K. Marx en 1844-45, citado por R. Mondolfo en

Umanesimo di Marx, op. cit. pág. 340-341.

³² K. Marx. ***Manuskripte***, trad. cit. pág. 127.

³³ Ibid., pág. 116.

³⁴ Ibid., págs. 118-119

³⁵ Ibid., pág. 117.

Y ahora, veamos la definición más completa que da Marx del comunismo humanista: «El comunismo [se define] como supresión *positiva* de la *propiedad privada*, entendida como *autoalienación del hombre* y por lo tanto como real *apropiación* de la esencia del hombre a través del hombre y para el hombre; por esto [se define también] como regreso del hombre para sí, del hombre como ser *social*, o sea humano; regreso completo, hecho consciente, madurado dentro de toda la riqueza del desarrollo histórico hasta hoy. Este comunismo se identifica, en cuanto naturalismo que ha alcanzado la propia realización, con el humanismo; en cuanto humanismo que ha alcanzado la propia realización, con el naturalismo...».³⁶

Pero, para Marx, esta fundamental comprensión teórica no es suficiente como tal: debe ser actuada, puesta en práctica. La filosofía ya no basta más a sí misma, no vale más como modo de existencia. No hay que contentarse con interpretar el mundo, es necesario transformarlo. Es preciso que la filosofía se comprometa en actividades, que oriente la transformación del mundo, que llegue a ser praxis. Sin la praxis, la filosofía es nada.³⁷

Así entonces, con Marx la filosofía pasa a ser fundamentalmente acción (trabajo) y el filósofo, un revolucionario. Pero la acción humana, que niega y transforma las condiciones inhumanas del mundo, no sería posible si la evolución de la historia fuera el resultado de un rígido determinismo —como sostenían los materialistas antiguos y modernos— o de la astucia de la Razón universal que se sirve de los hombres como ingenua materia de la historia —como sostenía Hegel. Marx critica con fuerza ambas posiciones. Para él, el determinismo no es suficiente. La dinámica histórica nace de la unión entre el condicionamiento natural e histórico y la actividad humana libre, que trata de modificar este condicionamiento.³⁸

Esta concepción filosófica no es fácilmente definible como un materialismo en el sentido tradicional. Marx mismo aclara este punto en los *Manuscritos* cuando inicia la exposición de su antropología: «Vemos aquí cómo el naturalismo o humanismo, conducido a la propia realización, se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y es al mismo tiempo la verdad que une a ambos».³⁹ Pero, la concepción que emerge de las obras juveniles parece ser, según lo que Marx mismo afirma, un naturalismo que coincide con un humanismo, en el sentido de que si el hombre es un ser natural, la naturaleza es siempre naturaleza humanizada, es decir transformada por el trabajo social de la humanidad.

El humanismo marxista ha sido desarrollado sobre todo en base a estas ideas. No es sorprendente que los exponentes de esta línea interpretativa sostengan con vehemencia que no es correcto considerar al marxismo como un materialismo y que afirmen que la definición más adecuada es precisamente la de humanismo. He aquí cómo se expresa Mondolfo, el primer intérprete de Marx en sostener esta tesis: «... En realidad si examinamos sin prejuicios el materialismo histórico, tal como resulta de los textos de Marx y Engels, debemos reconocer que no se trata de un materialismo, sino de un verdadero humanismo, que coloca el concepto de hombre en el centro de toda consideración y discusión. Es un humanismo realista (*realer Humanismus*) como lo llamaron sus mismos creadores, que quiere considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta, comprender su existencia en la historia y comprender la historia como una realidad producida por el hombre a través de su actividad, de su trabajo, de su acción social, durante los siglos en los cuales se va desarrollando el proceso de formación y de transformación del ambiente en el que el hombre vive, y en el que se va desarrollando el hombre mismo, simultáneamente como efecto y causa de toda la evolución histórica. En este sentido consideramos que el materialismo histórico no puede ser confundido con una filosofía materialista... ».⁴⁰

Pero la interpretación humanista del pensamiento de Marx desencadena una durísima reacción por parte de los sostenedores de la «cientificidad» del marxismo. Uno de los más conocidos, el francés Althusser, escribe: «... el binomio 'humanismo socialista' encierra en realidad una extraordinaria desigualdad teórica: en el contexto de la concepción marxista, el concepto de socialismo es efectivamente un concepto científico, mientras que el concepto de humanismo es solamente un concepto ideológico».

A pesar de reconocer una fase humanista en el período juvenil de Marx, Althusser continúa:

«Desde

1845 Marx rompe radicalmente con toda teoría que fundamente la historia y la política en una esencia del hombre. Esta ruptura única comporta tres aspectos teóricos insolubles: 1) Formación de una

teoría de la

³⁶ Ibid., pág. 111.

³⁷ K. Marx. *Thesen über Feuerbach*. Tesis VIII y XI

³⁸ Ibid. Tesis III.

³⁹ K. Marx. *Manuskripte*, trad. cit. Pág. 172.

⁴⁰ R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, cit. Pág. 312-313.

historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos, conceptos tales como: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por obra de la economía, determinación específica de los otros niveles, etc. 2) Crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico. 3) Definición del humanismo como *ideología*». ⁴¹

Althusser sostiene, entonces, que en la producción de Marx existe un momento de ruptura y de cambio, una especie de conversión de una fase humanista a una estrictamente científica. Con la elaboración de los conceptos clave del materialismo histórico y la crítica de los humanismos filosóficos, Marx se colocaría más allá de cualquier concepción *ideológica*, o sea, no fundada sobre un análisis científico de los fenómenos económicos que son la base de la evolución histórica.

Ésta es la «teoría de los dos Marx» (el joven, todavía ideólogo y el maduro, verdaderamente científico), que substancialmente se alinea con la teoría «oficial» del partido marxista-leninista soviético. Las consecuencias que el filósofo francés deriva de esta posición son las siguientes: «Todo pensamiento que se remita a Marx para restaurar, de un modo u otro, una antropología o un humanismo filosóficos, no sería *teóricamente* más que polvo. Pero, prácticamente, erigiría un monumento de ideología premarxista que pesaría gravemente sobre la historia real y que podría arrastrarla a un callejón sin salida». ⁴² «Una (eventual) política marxista de la ideología humanista, o sea una actitud política con respecto al humanismo —política que puede ser rechazo o crítica, uso o sostén, desarrollo o renovación de las formas actuales de la ideología humanista en el campo *ético-político*—, una tal política no es entonces posible a menos que cumpla con la condición absoluta de estar fundada en la filosofía marxista, cuya premisa es el *antihumanismo* teórico». ⁴³

Es así que Althusser, haciéndose intérprete de lo que considera el pensamiento original de Marx, niega decididamente que el marxismo sea un humanismo. Por el contrario, considera que el marxismo, por ser una «ciencia» de la sociedad y de la historia, es necesariamente un antihumanismo. La relación política del marxismo con cualquier tipo de humanismo puede, desde este punto de vista, ser táctica, es decir que según las circunstancias puede comportar un rechazo o un apoyo, etc.; pero debe quedar siempre en claro que marxismo y humanismo son antitéticos.

De todo lo que hemos dicho hasta ahora resulta evidente cuán divergentes son las evaluaciones que los mismos marxistas han hecho del significado general de la obra de Marx. Y en años más recientes, el hecho de que su pensamiento pueda ser considerado un humanismo divide a los intérpretes en dos facciones irreconciliables. Es cierto que en la historia de la filosofía no faltan ejemplos análogos: basta pensar en la variedad de interpretaciones que de Aristóteles dio el mundo antiguo y el medieval. Pero, en general, aparecen nuevas interpretaciones de una doctrina cuando ésta comienza a operar en un contexto histórico- cultural distinto de aquél que le dio origen.

El aspecto singular, en el caso del marxismo, reside en el hecho de que dos interpretaciones opuestas aparecieron casi simultáneamente en el ámbito cultural originario. Como hemos visto, ya en el área de influencia alemana el marxismo ha sido entendido, por una parte, como una teoría materialista de la sociedad de tipo científico, fundada sólo en el estudio de relaciones deterministas de causa-efecto y por lo tanto carente, en cuanto ciencia, de juicios de valor y, por otra parte, se lo ha visto como una crítica de la sociedad burguesa alienada, crítica que, como tal, presupone una confrontación con un sistema de valores considerados superiores.

En el primer caso, la teoría de la alienación o la dialéctica misma se relegan al margen de la obra de Marx. En el segundo caso, son sus aspectos «científicos» los que se dejan de lado como elementos caducos y superados.

Pero si se analiza la cuestión con detenimiento, esta duplicidad interpretativa parece derivar de una ambigüedad de fondo que caracteriza a toda la obra de Marx. Como hemos observado, Marx ha combinado positivismo con idealismo, el reino de los hechos y las causas con el de los fines y los valores. Por un lado, ha intentado investigar los mecanismos y los nexos causales que operan en las formaciones económico- sociales y que producen su transformación; ha pretendido estudiar la sociedad humana como lo hace un investigador que escruta fríamente un fenómeno natural, describiendo con precisión y desapego sus características y leyes. Pero esta actitud, si es coherente, no permite juzgar a las distintas conformaciones

⁴¹ L. Althusser, ***Pour Marx***, París 1965, trad. ital. de F. Madonia, Roma 1967, pág. 202-203.

⁴² Ibid., pág. 205.

⁴³ Ibid., pág. 206.

económico-sociales en base a un ideal ético: el estudio de los nexos evolutivos entre especies de primates o de insectos sometidos a la presión del ambiente no puede comportar un juicio moral sobre las mismas.

Pero Marx, por otro lado, ha sido el filósofo de su tiempo que con mayor fuerza ha denunciado la alienación y la cosificación del hombre, su deshumanización en un mundo trastornado. Su indignación ante la explotación y la miseria del proletariado industrial, su desprecio por la hipocresía de la clase burguesa y de sus ideólogos, su llamado a la praxis consciente para la transformación de una realidad social inhumana constituyen una de las críticas morales más duras a la sociedad capitalista. En realidad, toda su concepción filosófica, está impregnada de una tensión ideal y de una promesa escatológica. Para Marx, el hombre que recorre el largo camino de la historia es una criatura mutilada, expropiada de su verdadera esencia: el trabajo social y solidario para humanizar la naturaleza. Porque el hombre es señor y dios; es el centro de la naturaleza. Pero esta historia de lágrimas y sangre, de extrañamiento y dominio, que es la historia de la humanidad, llegará a un término: al final de la Historia, la sociedad ideal, el reino de la libertad —el comunismo— sanará todas las laceraciones, reconciliando al hombre consigo mismo, con los otros hombres y con la naturaleza.

Es evidente que tanto la dimensión humanista cuanto la escatológica (que deriva claramente de Hegel) mal se concilian con la pretensión de describir científicamente los fenómenos económico-sociales, ya que se basan en juicios de valor, en fines, en lo que Marx mismo ha llamado *ideologías*.

Si este análisis es correcto, es posible decir en síntesis que Marx, por un lado, asimila el ser humano a un ente natural cualquiera y, por otro, lo coloca al centro de la naturaleza y de la historia como valor supremo. Marx oscila continuamente —a menudo incoherentemente— entre estas dos concepciones opuestas del hombre. En su esfuerzo por conciliarlas, Marx intenta demostrar que la historia, aunque se fundamente en rígidas leyes de necesidad, tiende a realizar un Fin Último: la libertad humana. Si se considera a estas dos concepciones del hombre en menoscabo una de otra, la doctrina marxista puede ser interpretada en dos modos divergentes: como materialismo o como humanismo. Si se la entiende como un materialismo, la doctrina marxista se expone a la misma crítica que Marx lanzaba contra la sociedad burguesa capitalista: el reducir el ser humano a objeto, a cosa. Efectivamente, como Sartre ha escrito en su polémica contra el marxismo interpretado de este modo: «Todo materialismo tiene por efecto el considerar a los hombres, incluso al materialista mismo, como objetos, es decir, como una suma de reacciones determinadas que en nada se distinguen de la suma de las cualidades y los fenómenos que conforman una mesa, una silla o una piedra».⁴⁴

Si, en cambio, se lo entiende como un humanismo, el marxismo ya no puede ser presentado como un ciencia, fundada sobre hechos y leyes de la sociedad y la historia, sino que puede sólo desempeñar el rol de una interpretación.

2. El humanismo cristiano

La interpretación del Cristianismo en clave humanista se desarrolla en la primer mitad de este siglo como parte de un vasto proceso —que comienza en el siglo pasado y se continúa hasta nuestros días— de revisión de las doctrinas cristianas a fin de adaptarlas al mundo moderno; un mundo con respecto al cual la Iglesia católica había adoptado, durante siglos, a partir de la Contrarreforma, una posición de neto rechazo o de abierta condena.

A partir del Renacimiento, la autoridad espiritual de la Iglesia, que por mil años había sido la depositaria de la visión cristiana en Occidente, fue declinando cada vez más en un crescendo de eventos epocales: la cultura del humanismo invierte la imagen que el cristianismo medieval había construido del hombre, la naturaleza y la historia; luego la Reforma protestante divide a los cristianos de Europa; en el Seiscientos y sobre todo en el Setecientos, las filosofías racionalistas, que se habían difundido entre las clases cultas, ponen en discusión la esencia misma del cristianismo. En el Ochocientos, las ideologías liberales o socialistas de trasfondo científico, que se desarrollaron paralelamente a la expansión de la revolución industrial, conquistan el rol de guía en la organización de la sociedad y en la definición de sus fines e ideales que hasta ese entonces había desempeñado la religión, dejándole a ésta un rol marginal. Finalmente, en

⁴⁴ J.P.Sartre, ***L'existentialisme est un humanisme***, París 1946, trad. ital. de G. Mursia Re, Milán 1978, pág. 84.

este siglo, la rápida difusión del ateísmo, que se transformó rápidamente en un fenómeno de masas, pone en peligro la sobrevivencia misma de la Iglesia como institución.

Para no dejarse arrollar, la Iglesia se vio obligada a abandonar progresivamente la visión del mundo que había heredado del Medioevo y la defensa del orden social ligado a ella. Este proceso de apertura y modernización sufrió durísimas resistencias, cambios de rumbo y replanteos.

En el tortuoso acercamiento de la Iglesia al mundo moderno, la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII de 1891 constituye un hito fundamental. Con esta encíclica la Iglesia se dio una doctrina social que pudiera contraponerse al liberalismo y al socialismo. En polémica con éste último, reafirmaba el derecho a la propiedad privada, pero atenuándolo con un llamado a la solidaridad entre clases en pos del bien común y a la responsabilidad recíproca entre individuo y comunidad. Contra el liberalismo y su *laissez faire* en materia de economía, la Iglesia invitaba al Estado y a las clases más fuertes a ayudar a los grupos sociales más débiles.

Después de la tragedia de la primera guerra mundial, en el clima de desilusión general frente a las ideas de progreso sostenidas por el socialismo y el liberalismo, la Iglesia pasó decididamente al contraataque. Y lo hizo tanto en el plano político, autorizando la formación de partidos de masas de inspiración cristiana, como en el doctrinario, proponiéndose como portadora de una visión, una fe y una moral capaces de dar respuesta a las necesidades más profundas del hombre de esta época.

Es en este intento de reproponer al mundo moderno los valores cristianos, debidamente actualizados, que se encuadra el Humanismo cristiano, cuyo iniciador puede ser considerado el francés Jacques Maritain.

Maritain había sido primero alumno de Bergson, y después había adherido al socialismo revolucionario. Insatisfecho de ambas filosofías, en 1906 se convirtió al Catolicismo. Fue uno de los exponentes más notables del así llamado «neotomismo», es decir, de aquella corriente de pensamiento católico moderno que se remite directamente a Santo Tomás de Aquino y, a través de él, a Aristóteles, cuya filosofía Santo Tomás había tratado de conciliar con los dogmas cristianos. A este punto cabe recordar que ya en el siglo pasado, otra encíclica de León XIII, *Aeterni Patris* de 1879 había afirmado que la filosofía de Santo Tomás era la que mejor se adaptaba a la visión cristiana.

Maritain, con una posición que se contrapone radicalmente a la tendencia más general del pensamiento moderno, da un salto hacia atrás, sobrevolando el Renacimiento y reconectándose con el pensamiento medieval. Y hace esto porque es precisamente en el Humanismo renacentista donde descubre los gérmenes que han llevado a la crisis y al resquebrajamiento de la sociedad moderna, de los cuales el nazismo y el estalinismo son la máxima expresión. Con esto él no pretende explícitamente revalorizar el Medioevo y la visión cristiana ligada a aquel período; su objetivo es restablecer —luego de la difícil experiencia del Medioevo— el curso de la evolución histórica del Cristianismo que, según su visión, ha sido interrumpido y obstaculizado por el pensamiento moderno, laico y secular.

En su libro *Humanismo integral*, examina la evolución del pensamiento moderno desde la crisis de la Cristiandad medieval al individualismo burgués del siglo XIX y al totalitarismo del siglo XX. En esta evolución Maritain ve la tragedia del Humanismo *antropocéntrico*, como él lo llama, que se desarrolla a partir del Renacimiento. Este Humanismo, que ha llevado a una progresiva descristianización de Occidente es, según Maritain, una metafísica de la «libertad sin la gracia». Con el Renacimiento, el hombre comienza a ver su propio destino y su propia libertad desligados de los vínculos de la «gracia», es decir, del plano divino. Para el hombre, la libertad es un privilegio que él pretende realizar por sí solo. Dice Maritain: «A él sólo le compete ya crear su propio destino, a él sólo le corresponde intervenir como un dios, mediante un saber dominador que absorbe en sí mismo y que supera toda necesidad, en la conducta de su propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del universo, abandonada a merced del determinismo geométrico».⁴⁵

Así, el hombre moderno que surge en el Renacimiento, lleva consigo este pecado de soberbia. Quiere prescindir de Dios y se construye un saber científico de la naturaleza que, a partir de Descartes, es considerada como una gran máquina para ser estudiada *more geométrico*, o sea según las leyes de la geometría. Pero una concepción tal de la naturaleza sólo puede llevar a una escisión entre hombre y mundo, y a un determinismo mecanicista que arrolla al hombre mismo. En efecto, a medida que la

razón substituye a Dios y el saber científico se extiende, la crisis interna del hombre se hace más profunda.

⁴⁵ J. Maritain. Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, Paris 1936. Trad. ital. de G. Dore, Roma 1980, pág. 75.

He aquí las etapas de esta decadencia progresiva del hombre moderno que, como Prometeo, se rebela ante Dios y, como Fausto, está dispuesto a todo con tal de arrebatarse los secretos de la naturaleza: «Con respecto al hombre, se puede notar que durante el primer período de la época moderna, ante todo con Descartes y luego con Rousseau y Kant, el racionalismo había construido de la *personalidad* del hombre una imagen soberbia y espléndida, indestructible, celosa de su immanencia y autonomía y, finalmente, buena por esencia. En nombre mismo de los derechos y de la autonomía de esta personalidad, la polémica racionalista había condenado toda intervención externa en este universo perfecto y sagrado. Ya fuera que tal intervención proviniese de la revelación y de la gracia, o de una tradición de humana sabiduría, o de la autoridad de una ley de la cual el hombre no fuese autor, o de un Bien soberano que solicitase su voluntad, o, finalmente, de una realidad objetiva que midiese y regulase su inteligencia».⁴⁶

Pero esta soberbia de la razón —que primero eliminó todos los valores tradicionales y trascendentes y luego, con el idealismo, absorbió en sí la realidad objetiva— ha generado ella misma su propia destrucción. Primero Darwin y después Freud asestaron los golpes mortales a la visión optimista y progresista del humanismo antropocéntrico. Con Darwin el hombre descubre que no existe discontinuidad biológica entre él y el mono. Pero no sólo esto: entre él y el mono ni siquiera existe una verdadera discontinuidad metafísica, es decir, no hay una radical diferencia de esencia, un verdadero salto cualitativo. Con Freud, el hombre descubre que sus motivaciones más profundas están dictadas en realidad por la libido sexual y el instinto de muerte. «Acheronta movebo», moveré el infierno, había dicho Freud, y con él la soberbia de la razón se hunde en la ciénaga de los instintos. Al final de este proceso dialéctico destructivo, ya se han abierto las puertas a los totalitarismos modernos, el fascismo y el estalinismo. Concluye Maritain: «Después de todas las disociaciones y los dualismos de la época humanista antropocéntrica ... asistimos a una dispersión y una descomposición definitivas. Lo que no impide al ser humano reivindicar más que nunca la propia soberanía, pero ya no más para la persona individual. Ésta ya no se sabe dónde está y se ve sólo disociada y descompuesta. Está ya madura para abdicar ... a favor del hombre colectivo, de aquella gran figura histórica de la humanidad de la cual Hegel ha hecho una teología y que, para él, consistía en el Estado con su perfecta estructura jurídica, y que con Marx consistirá en la sociedad comunista con su dinamismo immanente».⁴⁷

Al humanismo antropocéntrico así descrito, Maritain contrapone un Humanismo cristiano, que define como *integral* o *teocéntrico*. He aquí cómo se expresa: «Llegamos de este modo a distinguir dos tipos de humanismo: un humanismo teocéntrico, o verdaderamente cristiano, y un humanismo antropocéntrico del cual son responsables el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma... El primer tipo de humanismo reconoce que Dios es el centro del hombre, implica el concepto cristiano del hombre pecador y redimido, y el concepto cristiano de gracia y libertad... El segundo cree que el hombre es el centro del hombre y, por ende, de todas las cosas, e implica un concepto naturalista del hombre y de la libertad. Si este concepto es falso, se entiende por qué el Humanismo antropocéntrico merece el nombre de humanismo inhumano y que su dialéctica deba ser considerada *la tragedia del humanismo*».⁴⁸

La base sobre la que se apoya el Humanismo teocéntrico es una concepción del hombre «...como dotado de razón, cuya suprema dignidad consiste en la inteligencia; ... como libre individuo en relación personal con Dios, cuya suprema virtud consiste en obedecer voluntariamente la ley de Dios; ... como criatura pecadora y herida, llamada a la vida divina y a la liberación aportada por la gracia, cuya suprema perfección consiste en el amor».⁴⁹

Aquí vemos que la concepción que Maritain tiene del hombre es la concepción clásica de Aristóteles ("el hombre es un animal racional") interpretada en clave cristiana por Santo Tomás. El hombre no es pura naturaleza ni pura razón: su esencia se define en la relación con Dios y con su gracia. El hombre así entendido es una *persona*.⁵⁰

⁴⁶ Ibid., págs. 81-82.

⁴⁷ Ibid., pág. 83.

⁴⁸ Ibid., pág. 81.

⁴⁹ J. Maritain. *L'éducation à la croisée des chemins*, París 1947. Trad. ital. de A. Agazzi. Brescia 1969, pág. 19.

⁵⁰ Este término tiene una larga historia. El significado latino original es «máscara teatral» y, por extensión, llegó a significar «personaje», «rol». El estoicismo tardío la utilizó para designar al individuo humano en cuanto intérprete, en el drama del mundo, de un determinado rol que el destino le ha asignado.

Maritain distingue en la persona humana dos tipos de aspiraciones, las *connaturales* y las *transnaturales*. Mediante las primeras, el hombre tiende a realizar ciertas cualidades específicas que hacen de él un individuo particular. El hombre tiene derecho a ver colmadas sus aspiraciones connaturales, pero la realización de las mismas no lo deja completamente satisfecho porque existen en él también las aspiraciones transnaturales que lo impulsan a superar los límites de su condición humana. Estas aspiraciones derivan de un elemento trascendente en el hombre y no tienen derecho alguno a ser satisfechas. Si lo son, en algún modo, tal cosa sucederá por la gracia divina.⁵¹

Al humanismo teocéntrico así entendido, Maritain le confía la tarea de reconstruir una «nueva cristiandad» que sepa reconducir la sociedad profana a los valores y al espíritu del Evangelio. Pero esta renovada civilización cristiana deberá evitar repetir los errores del Medioevo, y en particular la pretensión de someter el poder político al religioso. Deberá, en cambio, preocuparse por integrar los dos tipos de aspiraciones humanas y amalgamar las actividades profanas con el aspecto espiritual de la existencia.

La interpretación cristiana que Maritain dio del humanismo fue acogida en forma entusiasta en algunos sectores de la Iglesia y entre varios grupos laicos. Inspiró numerosos movimientos católicos comprometidos con la acción social y la vida política, por lo que resultó ser un arma ideológica eficaz sobre todo contra el marxismo.

Pero esta interpretación recibió también críticas demoledoras de ámbitos filosóficos no confesionales. En primer lugar, se observó que la tendencia racionalista que aparece en la filosofía post-renacentista y que Maritain denuncia en Descartes, Kant y Hegel, se remonta precisamente al pensamiento de Santo Tomás. Esta tendencia, que llevará a la crisis y a la derrota de la razón, no es un producto del humanismo renacentista, sino más bien del tomismo y de la escolástica tardía: la filosofía cartesiana que se encuentra a la base del pensamiento moderno, en su racionalismo se reconecta mucho más con Santo Tomás que con el neoplatonismo y el hermetismo místico del Renacimiento. Correspondería buscar las raíces de la «soberbia de la razón» de la filosofía moderna en la pretensión del tomismo de construir una teología intelectualista y abstracta. Según estas críticas, Maritain cumplió con una obra colosal de mistificación y de camuflaje, casi un juego de prestidigitación filosófica, atribuyendo al Renacimiento una responsabilidad histórica que, por el contrario, compete al pensamiento medieval.

En segundo lugar, la crisis de los valores y el vacío existencial al cual ha llegado el pensamiento europeo con Darwin, Nietzsche y Freud no es una consecuencia del humanismo renacentista, sino por el contrario deriva de la persistencia de concepciones cristianas medievales dentro de la sociedad moderna. La tendencia al dualismo y al dogmatismo, el sentimiento de culpa, el rechazo del cuerpo y el sexo, la desvalorización de la mujer, el miedo a la muerte y al infierno son todos residuos del cristianismo medieval, que aun después del Renacimiento han influido fuertemente en el pensamiento occidental. Aquéllos determinaron, con la Reforma y la Contrarreforma, el ámbito sociocultural en el cual el pensamiento moderno se ha desarrollado. La esquizofrenia del mundo actual en la que Maritain insiste deriva, según estos críticos, de la coexistencia de valores humanos y antihumanos. La «dialéctica destructiva» de Occidente se explica entonces como un intento doloroso y frustrado por liberarse de valores en pugna.

3. El humanismo existencialista

Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, el panorama cultural francés se ve dominado por la figura de Sartre y por el existencialismo, la corriente de pensamiento que él contribuyó a difundir a través de su obra de filósofo y escritor, y de su *engagement* o compromiso político-cultural.

La formación filosófica de Sartre recibe principalmente la influencia de la escuela fenomenológica. Becado en Alemania en los años 1933-34, Sartre entra en contacto directo con el pensamiento de Husserl y Heidegger. Es precisamente en la fenomenología y en su método de investigación que Sartre encuentra los instrumentos para superar la filosofía académica francesa de su tiempo, fuertemente teñida de espiritualismo e idealismo, y hacia la que siente un neto rechazo.

La búsqueda de Sartre parte del campo de la psicología. Es más, su ambición juvenil es revolucionar

los fundamentos de esta ciencia. Sartre se siente profundamente insatisfecho con la sicología moderna, con su

⁵¹ J. Maritain. *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale*. New York 1944. Trad. ital. de R. Bartolozzi, Milán 1947. pág. 149.

planteo positivista y su pretensión de tratar a los fenómenos síquicos como si fueran fenómenos naturales, aislándolos, separándolos de la conciencia que los ha constituido. Para Sartre —que hace propia la posición de Husserl— la conciencia no es un simple contenedor de «hechos» síquicos, ni una suerte de espejo que pasivamente refleja, o deforma, la realidad externa; la conciencia es fundamentalmente *intencional*, activa, posee su propio modo de estructurar los datos sensibles y de construir «realidades» que, aun dependiendo de éstos, presentan características que les son propias y específicas.

La aplicación del método fenomenológico a temas de psicología se formaliza en tres ensayos: *La imaginación* (1936), *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939) y *Lo imaginario* (1940). Para Sartre no se trata de estudiar esta o aquella emoción, o de recoger datos sobre particulares comportamientos emotivos —como lo haría un psicólogo tradicional—, sino de ir a las estructuras fundamentales de la conciencia que permiten y explican el fenómeno emotivo. La emoción y la imaginación son tipos organizados de conciencia, modos particulares de relacionarse con el mundo, de atribuir un significado a las situaciones que se viven. Además, las imágenes mentales no son simples «repeticiones» de datos externos, de objetos, o de hechos; la función imaginativa, al contrario, revela la propiedad fundamental que tiene la conciencia de tomar distancia de las cosas, de trascenderlas, y de crear libremente otra realidad, como la actividad artística demuestra en sumo grado.

Pero Sartre no tarda en alejarse de Husserl por la importancia central que éste asigna a los aspectos lógicos y gnoseológicos en su investigación. Para Sartre, en cambio, es fundamental el estudio de la relación entre la conciencia humana real, existente, y el mundo de las cosas al que la conciencia, por su misma constitución, hace siempre referencia, pero por el que se siente limitada y oprimida. Siguiendo esta línea, Sartre se acerca siempre más a Heidegger y a su problemática ontológica y existencial, hasta llegar a una visión filosófica cuyo centro es la idea de una «complementariedad contradictoria» entre la conciencia (el *para sí*) y el mundo (el *en sí*).

Sartre reformula el concepto fundamental de la fenomenología —la *intencionalidad* de la conciencia — como *trascendencia* hacia el mundo: la conciencia *trasciende* a sí misma, se supera continuamente hacia el mundo de las cosas. Pero el mundo, a pesar de ser el soporte de la actividad intencional de la conciencia, no es reductible a ésta: es lo *otro* para la conciencia, es la realidad de las cosas y los hechos, realidad maciza y opaca, dada, gratuita. El mundo es absurdo e injustificable: está ahí, pero podría no estar porque nada lo explica; es contingente, pero sin embargo está allí, existe. O mejor dicho *ex-siste*, en el lenguaje sartriano, o sea emerge, asomándose a la conciencia.

Lo mismo vale para el ser humano: es contingente, está destinado a morir, podría no estar, pero no obstante existe, está allí, arrojado en el mundo sin haberlo elegido, *en-situación*, en un tiempo dado y en un lugar dado, con ese determinado cuerpo y en esa determinada sociedad, interrogándose «bajo un cielo vacío». Y *la náusea* es entonces esa sensación de radical desasosiego que la conciencia registra frente a lo absurdo y a la contingencia de todo lo que existe, luego de haber puesto en crisis, o *suspendido* según el lenguaje de Husserl, los significados y los valores habituales.

En *El ser y la nada* (1943), la conciencia es descrita en lacerante tensión con el mundo que la rodea (*el ser*) con el que se encuentra necesariamente en relación, pero con el cual no se siente jamás en armonía completa. La conciencia, que es libertad absoluta de crear los significados de las cosas, de las situaciones particulares y del mundo en general, está siempre obligada a elegir, a discriminar la realidad. Por su propia constitución, ella contiene en sí misma a *la nada* en cuanto continuamente niega, anula lo existente, proyectándose más allá de lo que ya está dado, de lo que ya está hecho, creando nuevos proyectos, nuevas posibilidades.

En esta tarea de incesante proyección y de auto-proyección que anula y reconstruye el mundo, el hombre es, por esencia, sus propias posibilidades; su existencia está de continuo puesta en juego por sus elecciones, proyectos y actos. Por lo tanto, lo que caracteriza a la realidad humana no es una esencia preconstituida, sino precisamente el existir, con un incesante preguntarse sobre sí misma y sobre el mundo, con su libertad de elegir y elegirse, con su proyección hacia el futuro, con su ser siempre más allá de sí misma.

Pero es justamente la libertad de elegir, esta libertad absoluta que es la esencia misma de la conciencia, la que genera *angustia*. En *El ser y la nada*, siguiendo tanto a Kierkegaard y como a Heidegger, Sartre define a la angustia como la sensación de vértigo que invade al hombre cuando éste

descubre su libertad y

se da cuenta de ser el único responsable de las propias decisiones y acciones. A diferencia del miedo, que se refiere siempre a un objeto, la angustia no tiene referencia precisa, sino que es más bien «miedo a tener miedo» o, como decía Kierkegaard, es «temor y temblor» frente a la indeterminación y a la complejidad de las alternativas de elección que se presentan en la existencia. Y es para huir de la angustia que anida en la libertad, para eludir la responsabilidad de la elección, que los hombres recurren a menudo a esas formas de auto-engaño que constituyen los comportamientos de fuga y excusa, o a la hipocresía de la *mala fe*, cuando la conciencia trata de mentirse a sí misma, mistificando sus motivaciones y enmascarando e idealizando sus fines. Es el modo de ser no-auténtico de los burgueses descritos despiadadamente algunos años antes en la novela *La náusea* (1938) y en la colección de cuentos *El muro* (1939).

Pero la conciencia, que es el fundamento de todo, por su propia contingencia no puede encontrar justificación para sí ni en el mundo ni en sí misma. En la conciencia se presenta entonces una dualidad —ineludible en cuanto constitutiva— que deja entrever un fondo indescifrable, de no-trasparencia: aun siendo libertad para crear nuevos posibles, libertad de dar significado al mundo, la conciencia no puede jamás conformar un significado definitivo, no puede jamás llegar a la cristalización de un valor.

En la conclusión de *El ser y la nada* se dice: «...el para-sí es *efectivamente* perpetuo proyecto de fundarse en cuanto ser y perpetua derrota de este proyecto».⁵²

En síntesis, para el Sartre de *El ser y la nada* la esencia de la conciencia humana está en el intento permanentemente frustrado de autofundarse, de anclarse. Pero ésta es una «fatiga de Sísifo», como dirá Camus, un perpetuo hacer y deshacer, un compromiso que es necesario asumir pero para el cual no ha sido prevista ni recompensa ni esperanza alguna, y al que la muerte, como *hecho* extremo, pone fin abruptamente. Por lo tanto, están la rebelión y la denuncia de la *mala fe*, pero todo «bajo un cielo vacío». En efecto, *El ser y la nada* no presenta ninguna propuesta positiva, no indica ninguna dirección para superar el jaque, el sin-sentido de la existencia. El libro concluye con la afirmación de que «el hombre es una pasión inútil» y con la admisión de que todas las elecciones posibles son equivalentes y, en última instancia, siempre negativas.

Estos temas del *existencialismo ateo* —como fue llamado— se hicieron muy populares y llegaron a transformarse en una verdadera moda en el clima de pesimismo y de desconcierto en el que se encontraba Europa después de la Liberación. Sartre, que había participado sólo marginalmente en la resistencia contra los nazis, «llevando alguna valija» —como él mismo dirá— se encontró dominando la escena político- filosófica francesa, junto al marxismo y al humanismo cristiano. Entre tanto, el horizonte político internacional se iba oscureciendo nuevamente con los primeros síntomas de la «Guerra Fría» entre la URSS y Estados Unidos, y nuevas amenazas de conflicto comenzaban a condensarse sobre la Europa dividida.

Fue así que, en el nuevo clima de post-guerra y en la confrontación con el marxismo, Sartre se esforzó por reelaborar su existencialismo, enfatizando principalmente los aspectos éticos y las implicancias intersubjetivas y políticas. El existencialismo se reformula como doctrina humanista, en cuyo centro están el hombre y su libertad, pero además invoca el compromiso militante en la sociedad y la lucha contra toda forma de opresión y alienación.

Una doctrina así estructurada debía servir como base para la construcción de una nueva fuerza política, para la apertura de una «tercera vía» entre el partido católico y el comunista. En particular, Sartre se dirigía a la izquierda francesa, proponiendo su existencialismo no sólo como filosofía anti-burguesa y revolucionaria, sino como filosofía de la libertad, en contraposición al marxismo y su visión determinista, que anula al individuo y a su especificidad. El marxismo, sobre todo en su versión leninista, era considerado por Sartre como totalmente carente de una visión coherente del hombre y de una teoría del sujeto agente.

Es entonces con esta intención que Sartre publicó, en el año 1946, *El existencialismo es un humanismo*. Este ensayo es una versión levemente modificada del texto integral de la conferencia que había dado un año antes en el Club Maintenant en París.

La conferencia había tenido el objetivo inmediato de responder a las acusaciones y a los malentendidos que circulaban con respecto al existencialismo en los ambientes de derecha y de izquierda. Los adversarios de derecha lo calificaban como una doctrina del absurdo y de la nada; atea, materialista, que mostraba los aspectos más crudos y sórdidos del ser humano, y en la cual las

relaciones interpersonales se configuraban como una tortura recíproca. Los adversarios de izquierda lo describían como una teoría decadente, un típico

⁵² J.-P. Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París 1943, trad. ital. de G. Del Bo, Milán 1965, pág. 744.

producto del idealismo pequeño-burgués que conducía al inmovilismo y a la resignación, y que, en su miope subjetivismo, no tomaba en cuenta los verdaderos factores de opresión que actúan sobre el ser humano real, o sea las diversas formas de dominio económico-social ejercidas por la sociedad capitalista.

Después de estos comentarios, necesarios para entender el cuadro filosófico-político en que Sartre se movía, veamos cómo él mismo presenta y defiende la tesis de que el existencialismo es un humanismo:

«Trataré hoy de responder a todas estas críticas dispares y es por ello que he titulado esta breve exposición

«El existencialismo es un humanismo». Muchos se maravillarán de que aquí se hable de humanismo. Veremos en qué sentido lo entendemos como tal. En todo caso podemos ya decir que entendemos por

existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad

y toda acción implican tanto un ambiente como una subjetividad humana».⁵³

Y más adelante precisa: «Nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas... No puede haber, en principio, otra verdad que ésta: *yo pienso, por lo tanto soy*. Esta es la verdad absoluta de la conciencia que se aprehende a sí misma. Toda teoría que considere al hombre fuera del momento en el cual él se alcanza a sí mismo, es antes que nada, una teoría que suprime la verdad, porque fuera del «cogito» cartesiano todos los objetos son solamente probables; y una doctrina de probabilidad que no esté sostenida por una verdad se hunde en la nada. Para describir lo probable es preciso poseer lo verdadero. Entonces, para que exista una verdad cualquiera, necesitamos una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de lograr, puede ser entendida por todos y consiste en aprehenderse a sí mismo sin intermediarios. Además, esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, es la única que no hace de él un *objeto*».⁵⁴

Pero a diferencia de lo que ocurre en la filosofía cartesiana, para Sartre el *yo pienso* remite directamente al mundo, a los otros seres humanos. Continúa Sartre: «De esta manera, el hombre que se aprehende a sí mismo directamente con el «cógito» descubre también a todos los demás, y los descubre como condición de su propia existencia. Él cae en cuenta de que no puede ser nada (en el sentido en que se dice que alguien es simpático, malo, o celoso) si los otros no lo reconocen como tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí mismo es necesario que la consiga a través del *otro*. El *otro* es tan indispensable para mi existencia como para el conocimiento que yo tengo de mí. En estas condiciones el descubrimiento de mi intimidad me revela, al mismo tiempo, al *otro* como una libertad colocada frente a mí, la cual piensa y quiere solamente para mí o contra mí. Así descubrimos inmediatamente un mundo que llamaremos la inter- subjetividad, y es en este mundo que el hombre decide sobre lo que él es y sobre lo que los otros son».⁵⁵

Luego Sartre pasa a definir lo que es el hombre para el existencialismo. Todos los existencialistas de distinta extracción, ya sea cristiana o atea, incluso Heidegger, para Sartre concuerdan en esto: que en el ser humano la existencia precede a la esencia. Para aclarar este punto, Sartre da el siguiente ejemplo:

«Cuando se considera un objeto fabricado, como por ejemplo un libro o un cortapapel, se sabe que tal objeto es obra de un artesano que se ha inspirado en un concepto. El artesano se ha referido al concepto de cortapapel y, al mismo tiempo, a una técnica de producción preliminar que es parte del concepto mismo y que en el fondo es una «receta». Por lo tanto el cortapapel es por un lado un objeto que se fabrica de una determinada manera y, por otro, algo que tiene una utilidad bien definida... Por lo que concierne al cortapapel, diremos entonces que la esencia —o sea, el conjunto de los conocimientos técnicos y de las cualidades que permiten su fabricación y su definición— precede a la existencia...».⁵⁶

Así, dice Sartre, en la religión cristiana, sobre la cual se ha formado el pensamiento europeo, el Dios creador es concebido como un sumo artesano, que crea al hombre inspirándose en una determinada concepción, la esencia del hombre, tal como el artesano común fabrica el cortapapel. En el Setecientos, la filosofía atea ha eliminado la noción de Dios, pero no la idea de que la esencia del hombre precede a

⁵⁷ Ibid., pág. 49.

su existencia. Según tal concepción, dice Sartre, «...esta naturaleza, o sea el concepto de hombre, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal: el hombre».⁵⁷

⁵³ J.-P Sartre. L'existencialisme est un humanisme, op. cit., págs. 42-

43.

⁵⁴ Ibid., págs. 83-

84.

⁵⁵ Ibid., págs. 85-

86.

⁵⁶ Ibid., pág. 47-

48.

⁵⁷ Ibid., pág. 49.

Pero «el existencialismo ateo que yo represento» —prosigue Sartre— «es más coherente. Éste afirma que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de ser definido por algún concepto: este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa en este caso que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre ante todo existe, se encuentra, surge en el mundo, y que luego se define. El hombre, según la concepción existencialista, no es definible, en cuanto al principio no es nada. *Será sólo después, y será como se habrá hecho*».⁵⁸

Y más adelante precisa: «...el hombre no es de otro modo más que como él mismo se hace. Este es el primer principio del existencialismo. Y es también aquello que se llama subjetividad y que se nos reprocha con este mismo término. Pero, ¿qué queremos decir nosotros con esto, sino que el hombre tiene una dignidad más grande que la piedra o la mesa? Nosotros queremos decir que el hombre en primer lugar existe, o sea que él es en primer lugar aquello que se lanza hacia un porvenir y aquello que tiene conciencia de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es, al comienzo, un proyecto que se vive a sí mismo subjetivamente; ...nada existe antes de este proyecto; ...el hombre, ante todo, será aquello que habrá proyectado ser».⁵⁹

Por lo tanto, el hombre no tiene una esencia determinada; su esencia se construye en la existencia, primero como proyecto y después a través de sus acciones. El hombre es libre de ser lo que quiera, pero en este proceso de autoformación, no tiene a disposición reglas morales que lo guíen.

Refiriéndose a uno de los inspiradores del existencialismo, Dostoievski, Sartre afirma: «Dostoievski ha escrito: 'Si Dios no existe, todo está permitido'. He aquí el punto de partida del existencialismo. Efectivamente todo es lícito si Dios no existe, y como consecuencia el hombre está «abandonado» porque no encuentra en sí ni fuera de sí la posibilidad de anclarse. Y sobre todo no encuentra excusas. Si verdaderamente la existencia precede a la esencia, no podrá jamás dar explicaciones refiriéndose a una naturaleza humana dada y fija; en otras palabras, no hay determinismo: el hombre es libre, el hombre es libertad».

Y continúa, «Por otra parte, si Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que puedan legitimizar nuestra conducta. Así, no tenemos ni por detrás ni por delante, en el luminoso reino de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Situación que creo poder caracterizar diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y no obstante libre porque, una vez lanzado al mundo, es responsable de todo lo que hace».⁶⁰ «El hombre, sin apoyo ni ayuda, está condenado en todo momento a inventar al hombre».⁶¹

Entonces, según lo que Heidegger había enseñado, el hombre está solo, abandonado en el mundo; además está obligado a elegir y a construirse en la elección. El abandono y la elección van junto con la angustia. Hay que decir que Sartre, en el intento de recalificar al existencialismo como un humanismo, se ha visto obligado a revisar este punto, dándole una distinta función al concepto de angustia, que tanta importancia tenía en su filosofía precedente. En *El ser y la nada*, Sartre había descrito la angustia como la sensación de vértigo que el hombre experimenta cuando reconoce que es libre y que debe asumir la responsabilidad de sus elecciones. En *El existencialismo es un humanismo*, el significado de angustia se traslada del ámbito subjetivo al intersubjetivo. La angustia pasa a ser entonces el sentimiento de «aplastante responsabilidad» que acompaña una elección que se reconoce no sólo como individual, sino que involucra a otros seres humanos, o aún a la humanidad toda cuando se trata de decisiones muy importantes y radicales.

He aquí cómo Sartre se expresa: «Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero con esto también queremos decir que cada uno de nosotros, eligiéndose, elige por todos los hombres. En efecto, no existe tan siquiera uno de nuestros actos que, creando al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre que nosotros juzgamos deba ser. Elegir ser esto en lugar de aquello es afirmar, al mismo tiempo, el valor de nuestra elección, ya que no podemos

⁵⁸ Ibid., págs. 49-50.

⁵⁹ Ibid., pág. 51.

⁶¹ Ibid., pág. 64.

⁶⁰ Ibid., págs. 62-63

⁶¹ Ibid., pág. 64.

jamás elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos».⁶²

Sobre estas bases Sartre construye su ética social de la libertad: «...Cuando en un plano de total autenticidad, yo he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que sólo puede querer, en circunstancias diversas, la propia libertad, he reconocido al mismo tiempo que yo sólo puedo querer la libertad de los otros».⁶³

Esta ética de Sartre no se funda sobre el objeto elegido, sino sobre la autenticidad de la elección. A diferencia de cuanto afirmaba en *El ser y la nada*, ahora, para Sartre no todos los comportamientos son igualmente carentes de sentido. No obstante él reafirme que para actuar no es necesario tener esperanza, la acción no es necesariamente gratuita, absurda o infundada. En efecto, es posible dar un juicio moral aunque no exista una moral definitiva y aunque cada uno sea libre de construir la propia moral en la situación en la cual vive, eligiendo entre las distintas posibilidades que se le ofrecen. Este juicio moral se basa en el reconocimiento de la libertad (propia y de los otros) y de la mala fe. Veamos cómo lo explica Sartre ahora: «Se puede juzgar a un hombre diciendo que está en mala fe. Si hemos definido la condición del hombre como libre elección, sin excusas y sin ayuda, quien se refugie detrás de la excusa de sus pasiones, quien invente un determinismo, es un hombre en mala fe».⁶⁴ «Pero se puede replicar: ¿Y si yo quiero estar en mala fe? Respondo: No hay ninguna razón para que usted no lo esté. Pero yo afirmo que usted está en mala fe y que la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe. Y, además, puedo dar un juicio moral».⁶⁵

Veamos ahora, en qué modo el existencialismo —que en el fondo es un intento por deducir todas las consecuencias de una posición atea coherente— llega a ser un humanismo. «...el hombre está constantemente fuera de sí mismo; sólo proyectándose y perdiéndose fuera de sí hace existir al hombre y, por otra parte, sólo persiguiendo fines trascendentes él puede existir; el hombre, siendo esta superación, y aprehendiendo los objetos sólo en función de esta superación, está en el corazón, en el centro de esta superación. No hay otro universo que no sea un universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta conexión entre la trascendencia como constitutiva del hombre (no en el sentido que se da a la palabra cuando se dice que Dios es trascendente, sino en el sentido del ir más allá) y la subjetividad (en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo, sino que está siempre presente en un universo humano) es lo que nosotros llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque le hacemos recordar al hombre que él es el único legislador y que precisamente en el abandono él decidirá sobre sí mismo; y porque nosotros mostramos que, no dirigiéndose hacia sí mismo, sino buscando siempre fuera de sí un objetivo (que es aquella liberación, aquella actuación particular) el hombre se realizará precisamente como humano».⁶⁶

Éstas son entonces las ideas fundamentales del humanismo existencialista, según Sartre las formulara en 1945-46. Pero el pensamiento de Sartre sufrió, en los años sucesivos, continuos reajustes y, a veces, mutaciones profundas en un difícil itinerario que llevó al filósofo primero a ser un «compañero de camino» del Partido Comunista francés y luego a asumir una posición de abierta ruptura con éste, después de la invasión de Hungría en 1956. Asimismo, varias de las ideas expuestas en *El existencialismo es un humanismo* fueron reelaboradas más tarde. Después del encuentro con el marxismo, que lo estimuló a hacer un análisis más profundo de la realidad social, Sartre pasó a sostener la idea de una libertad ya no absoluta, sino condicionada por un conjunto de factores sociales y culturales.

Él mismo admitió que las antítesis radicales de *El Ser y la nada* le habían sido impuestas por el clima de la guerra, en el cual no parecía posible otra alternativa que aquella entre *ser con* o *ser contra*. «Después de la guerra llegó la experiencia verdadera, la de la sociedad», o sea, la experiencia de una realidad compleja y ambigua, con matices y gradaciones, donde la relación entre situación dada y elección individual, entre libertad y condicionamiento, no es clara ni directa. En la entrevista dada a la *New Left Review* en 1969, Sartre llega a dar la siguiente definición de libertad: «Yo creo que un hombre puede siempre hacer algo diferente de lo que se haya hecho con él. Ésta es la definición de libertad que hoy consideraría apropiada:

⁶² Ibid., págs. 53-54.

⁶³ Ibid., págs. 99-100.

⁶⁴ Ibid., págs. 96-97.

⁶⁵ Ibid., pág. 98.

⁶⁶ Ibid. págs. 107-108.

esa pequeña diferencia que hace de un ser social completamente condicionado, una persona que no se limita a re-externalizar en su totalidad el condicionamiento que ha sufrido».⁶⁷

Aun con esta definición más restringida, Sartre no abandona el tema central de toda su filosofía: que la libertad es constitutiva de la conciencia humana. Y aun en los años Setenta, discutiendo con los *gauchistes* de la revuelta estudiantil del '68, Sartre —ya casi ciego— reafirma que los hombres no son jamás totalmente identificables con sus condicionamientos, que la alienación es posible precisamente porque el hombre es libre, porque no es una cosa.⁶⁸

Éste es, en rápida síntesis, el camino filosófico recorrido por Sartre. Camino sufrido, lleno de cambios y autocríticas, pero siempre «dentro de una cierta permanencia». Sartre debió continuamente responder a los ataques de los burgueses 'de bien', de los católicos y de los marxistas, pero las críticas más profundas y radicales al intento de dar una formulación humanista a su filosofía, las recibió de Heidegger, es decir, de aquél que había sido el inspirador de varios aspectos de su existencialismo.

4. Heidegger y la crítica al humanismo metafísico

Uno de los eventos decisivos en la formación filosófica de Heidegger se dio en 1916 cuando Husserl fue nombrado titular de la cátedra de filosofía de Friburgo, universidad en la que Heidegger se había graduado y donde ejercía como docente libre. En aquel entonces Husserl era ya un pensador muy conocido y respetado, y la fenomenología, un movimiento en rápido desarrollo que estaba generando gran interés. Ese mismo año Husserl nombró al joven Heidegger como su asistente e inició así un período de estrecha colaboración entre los dos durante el cual Heidegger contribuyó en modo decisivo al desarrollo de la fenomenología, no sólo a través de su investigación personal, sino también ejerciendo su influencia sobre la dirección de las investigaciones de Husserl. Este último solía describir la situación de la escuela fenomenológica en aquellos años en Friburgo así: «La fenomenología somos yo y Heidegger, nadie más».

En 1927, Heidegger —que ahora era profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Marburgo— publicó su obra fundamental *Ser y tiempo*, dedicándola a Husserl. Pero este trabajo selló la ruptura entre ambos, que fue explícita en ocasión del fallido intento de redactar juntos la voz «fenomenología» para la Enciclopedia Británica. Esta ruptura marcó asimismo una verdadera escisión de la escuela fenomenológica que Husserl hizo pública en 1931, atacando duramente lo que él dio en llamar «la filosofía de la existencia» de Heidegger.

En 1928 Heidegger fue nombrado sucesor de Husserl en la Universidad de Friburgo. Al asumir el nuevo cargo académico Heidegger leyó una ponencia que sería una de sus obras más conocidas y discutidas: *Qué es la metafísica*. En 1933, con la victoria política del nazismo, Husserl —que era judío— fue alejado del cuerpo de docentes de la universidad, y Heidegger nombrado rector de la misma. Un mes después adhirió al partido nazi. Esta adhesión duró menos de un año, porque ya en 1934 Heidegger renunció al cargo por disensión con las autoridades gubernativas al rehusarse a expulsar de la universidad a dos colegas antinazistas. Dejó entonces de ocuparse de política y entró en un período de reserva y silencio, interrumpiendo sus publicaciones que ya eran obstaculizadas por el régimen. Sin embargo dictó regularmente sus cursos universitarios, constantemente vigilados por los Servicios de Seguridad.

No obstante todo, su adhesión al partido nazi siempre arrojó sobre Heidegger una luz siniestra, una especie de estigma que, ciertamente, no ayudó a la comprensión de su filosofía y de la revolución por él producida en el pensamiento occidental.

Una vez finalizada la guerra, el Comando de las fuerzas de ocupación le prohibió ejercer la docencia hasta 1951. Al año siguiente la prohibición fue revocada y Heidegger comenzó nuevamente a enseñar, al principio en forma privada. A partir de ese momento publicó un gran número de ensayos, escritos sobre todo durante los años de silencio que siguieron a la publicación de *Ser y tiempo*. Estos ensayos testimonian un viraje que ha hecho hablar de una «segunda fase» del pensamiento de Heidegger y que aparece explícito en la *Carta sobre el Humanismo*, publicada en 1947 y de la que nos ocuparemos extensamente.

- ⁶⁷ Itinerary of a Thought: Interview with Jean-Paul Sartre, *New Left Review*, No. 58, Diciembre 1969, pág. 45.
- ⁶⁸ J.-P. Sartre. *On a raison de se révolter*, París 1974.

Ser y tiempo se inicia con un epígrafe que ilustra eficazmente la problemática; se trata del siguiente fragmento del *Sofista* de Platón: «Está claro que vosotros desde hace tiempo estáis familiarizados con lo que entendéis cuando usáis la expresión *ser*; también nosotros creímos un día haberlo comprendido sin lugar a dudas, pero ahora hemos caído en la perplejidad». Heidegger se pregunta si el significado de la palabra *ser* goza de mejor comprensión actualmente, si nos es claro lo que queremos decir cuando la utilizamos. La respuesta que él se da es que esto no sucede, sino que el problema mismo ha sido olvidado. En efecto, el hecho de no comprender el significado del término *ser* no crea en nosotros perplejidad alguna. Lo utilizamos continuamente pero jamás nos detenemos a analizarlo, jamás nos interrogamos sobre él. En general decimos «Esto es ...». continuando con una serie de predicados que definen el objeto que estamos examinando. Discutimos si una cosa es esto o aquello, pero nunca examinamos la palabra «es». Siendo el concepto más general y vacío de todos, el que se aplica a todos los *entes* (las cosas, los animales, los vegetales, nosotros mismos, etc.), el concepto de *ser* aparentemente elude cualquier tipo de definición. Su significado se pierde en el uso común.

En su larga historia, la filosofía ha dado distintas respuestas a la pregunta fundamental sobre el *ser*, y Heidegger declara que no pretende proponer una nueva respuesta. Visto que el problema mismo parece haber sido olvidado, lo que le interesa es re-despertar la comprensión del sentido de la pregunta. Ya el hecho de que el hombre se plantee qué es el ente (que pregunte: «¿Qué cosa es...?») presupone una comprensión «media y vaga» del *ser* del ente. Y es precisamente en base a tal comprensión que el hombre se pregunta sobre el *ser*. Por lo tanto la investigación sobre el significado del *ser* deberá partir de este ente que parece ocupar una posición privilegiada, es decir, deberá comportar una clarificación preliminar del *ser* del hombre.

Pero no se puede indagar sobre el *ser* —o la esencia— del hombre del mismo modo en que se indaga sobre todos los otros entes. En la tradición filosófica, cuando se habla de la «esencia» o la «naturaleza» de un ente, se hace referencia al conjunto de características específicas inherentes al ente y sin las cuales éste no sería lo que es. Pero para Heidegger el hombre no es jamás algo definitivo, terminado; el modo de *ser* que le es más propio es el *existir*, o sea, *poder ser*, el relacionarse constantemente con posibilidades. El hombre, «ese ente que siempre somos», no se presenta según el modo de *ser* de las cosas, el modo de la *realidad*, de la *objetividad*; el hombre se presenta como existencia, que es posibilidad, continua superación de lo dado. Decir que el hombre es constitutivamente *poder ser* o, en otras palabras, que su *esencia* es su *existencia*, equivale a decir que no posee una esencia en el sentido tradicional, una esencia dada y definida como la de las cosas.

Para Heidegger, entre el hombre y los demás entes existe una radical diferencia de esencia que no puede ser olvidada. Al contrario, si se reduce el *ser* humano a un ente cualquiera y se lo estudia como ente, como «cosa» —del modo en que lo hacen las ciencias que tienen por objeto al hombre (la antropología, la biología, la psicología)— se pierden sus características más propias y constitutivas. Esta diferencia representa precisamente el punto de partida de la *analítica existencial* que deberá hacer luz, paso a paso, con la profundización y el desvelamiento progresivos característicos del método fenomenológico, sobre las estructuras constitutivas del *ser* del hombre.

Por lo tanto, de un primer nivel de análisis surge que la esencia del hombre consiste en su existencia. Pero esta existencia no se da en abstracto, sino concretamente en un mundo constituido por cosas y por otros seres humanos. Así, la existencia es fundamentalmente estar-en-el-mundo. Heidegger designa la esencia humana con el término *Dasein* que significa literalmente «existencia», pero lo descompone en *Da-sein* que significaría «ser ahí», enfatizando de esta manera el carácter de la realidad humana como *ser* en el mundo y *apertura* al mundo.

Pero ¿qué debemos entender por «mundo»? Para Heidegger el mundo no es simplemente la sumatoria de todos los entes posibles, entendidos como cosas-en-sí, dotadas de realidad *objetiva*. He aquí uno de los puntos centrales de su pensamiento. Para Heidegger, la filosofía no ha logrado jamás explicar adecuadamente ni la vida ni la historia precisamente porque siempre ha concebido la realidad como *simple-presencia*, o mejor dicho —utilizando un término ya común al lenguaje científico y al cotidiano— como *objetividad*. Esta concepción, por una parte, presupone un sujeto separado que observe las cosas y, por otra, que las cosas mismas posean una naturaleza en-sí a las que el sujeto se esfuerza por acercarse a través de una mirada pura y desinteresada cuanto más posible, como se trata de hacer en las ciencias

exactas. Pero un análisis del significado de «mundo» muestra que originariamente las cosas se nos presentan no como objetos separados de nosotros, como cosas en-sí, dotadas de existencia objetiva. Las cosas se dan a nuestra experiencia sobre todo como instrumentos, en el sentido que siempre las incluimos de alguna manera en nuestra vida, dándoles un objetivo, refiriéndolas a un «proyecto». El mundo es entonces el horizonte dentro del cual utilizamos y damos significado a lo que encontramos, a aquello de lo que podemos disponer. En este sentido el mundo es una estructura constitutiva de la realidad humana.

La apertura del hombre al mundo se da a través de tres modos fundamentales: la «situación emotiva», la «comprensión» y el «discurso».

El hombre siempre experimenta su ser-en-el-mundo con una cierta disposición emotiva; su relación con las cosas no es nunca neutral, su actitud no es la de un «sujeto puro»; él *se siente* en el mundo. Por lo tanto, la «situación emotiva» es ya una aprehensión, una pre-comprensión del mundo. Sin embargo, el hombre no puede disponer de ella: la tonalidad afectiva que determina su modo de relacionarse con las cosas no depende de él. A través de esta apertura el hombre descubre que el aspecto fundamental de su existir lo elude. La situación emotiva lo enfrenta con su propia inexplicabilidad y finitud, con el hecho de *ser arrojado*, abandonado en el mundo.

Además, el hombre siempre tiene una «comprensión» del mundo, en el sentido de que está familiarizado con una totalidad de significados antes de encontrarse con los objetos que se le presentan. En cuanto *poder-ser*, el hombre está en el mundo fundamentalmente como «proyectante», y su conocimiento de las cosas es siempre una interpretación, o sea una inclusión de las mismas en un proyecto. Por lo tanto, la

«comprensión» no es algo que se obtiene conociendo a las cosas «así como son» (en-sí), sino que es siempre expresión de una relación ineludible con ellas. Tenemos siempre una comprensión-interpretación del mundo que, en cuanto proyecto, está sujeta a desarrollos y cambios.

El «discurso», finalmente, articula y concreta la situación emotiva y la comprensión.

A través de estas tres aperturas fundamentales, el hombre «cuida» a las cosas, a los otros y a sí mismo. El cuidar, el dedicarse-a, es el ser de la realidad humana en cuanto existencia.

Profundizando aún más el análisis, Heidegger reconoce en la *temporalidad* el sentido del *cuidado*. En otras palabras, lo que hace posible y comprensible que el ser humano entre en relación con los objetos, les dé un significado y los comprenda en un proyecto, reside en la temporalidad. Dice, en efecto, Heidegger:

«En la medida en que calcula, planea, provee, previene, el Ser-ahí [el ser humano], dice siempre, explícita o implícitamente: «después» ocurrirá esto, «antes de que» aquello haya sido llevado a cabo, «ahora» se debe rehacer lo que «entonces» no tuvo éxito».⁶⁹

Pero la *temporalidad* no es para Heidegger el tiempo como se entiende vulgarmente. En *Ser y tiempo* desarrolla un análisis de la concepción común del tiempo de extraordinaria profundidad. Al tiempo común se lo entiende como una sucesión de «instantes» y en esta sucesión se datan los acontecimientos. Así, el tiempo es concebido como una recta infinita, tanto en la dirección del pasado como en la del futuro, formada por tales puntos-instante. El punto-instante es siempre entendido como «ahora», por lo que también el pasado y el futuro se entienden sólo a partir de la experiencia del presente. Pero el «ahora» del presente es experimentado mientras se desliza hacia el pasado y tiende hacia el futuro. Por lo tanto «ahora» es necesariamente también un «hace poco» y un «dentro de poco». Por otra parte, si el pasado es entendido en función del presente, en función del «ahora», aquél es «ahora no más»; y a su vez el futuro, interpretado en función del «ahora», es «ahora no todavía».

La imagen del tiempo como sucesión infinita de puntos-instante, de «ahoras», surge cuando los «ahoras» del presente (que poseen las características descritas) son proyectados en el pasado y en el futuro. He aquí cómo Heidegger describe la concepción común del tiempo y el sentido que tiene su

aparición: «Antes que nada, el tiempo se presenta como una sucesión ininterrumpida de «ahoras». Cada «ahora» es ya también un «hace poco» o un «dentro de poco». Si la comprensión del tiempo se basa primariamente o exclusivamente en *esta sucesión*, no podrá nunca encontrar ni un fin ni un principio. Cada último «ahora», *en cuanto* «ahora» es siempre ya un «dentro-de-poco-no-más» y es por lo tanto tiempo en el sentido del «ahora-no-más», del pasado. Cada primer "ahora" es siempre un "hace-poco-no-aún" y es por lo tanto tiempo en el sentido del "ahora-no-todavía", o sea del porvenir. En consecuencia el tiempo es infinito "por ambas partes". Esta concepción del tiempo se mueve en el horizonte ~~fantástico de una sucesión~~, *en sí*

⁶⁹ M. Heidegger. **Sein und Zeit**, Halle 1927. Trad. ital. de P. Chiodi, Milán 1976, pág. 486.

*existente, de «ahoras» simplemente-presentes. ... Si «se piensa» en el «fin» de la sucesión de los «ahora» en el horizonte del ser-presente y en del no-ser-presente, tal fin no se puede jamás encontrar. A partir del hecho de que este pensar en el fin del tiempo se ve obligado siempre a pensar el tiempo, se deduce que el tiempo es infinito. ¿Pero en qué se funda la nivelación del tiempo-mundano y el encubrimiento de la temporalidad? En el ser mismo del Ser-ahí [del hombre] que hemos ya interpretado ... como cuidado. Arrojado y deyecto, el Ser-ahí está antes que nada y en general perdido en aquello que cuida. Pero esta perdición es la fuga en la cual el Ser-ahí se esconde frente a su existencia auténtica, o sea en presencia de la decisión anticipadora [de la muerte]. Esta fuga dominada por el cuidado es una fuga frente a la muerte, es decir un rechazo a ver el fin del ser-en-el-mundo [la existencia]».*⁷⁰

Así, para Heidegger, la construcción de esta imagen ilusoria de la temporalidad tiene su sentido en el intento de eludir el problema de la muerte. De todas las posibilidades que se le presentan al hombre —que, como hemos visto es fundamentalmente *poder-ser*— la muerte es la única ineludible, y por lo tanto constitutiva y propia del hombre.

La existencia es fundamentalmente ser-para-la-muerte. Frente a la angustia que la nada de la muerte produce, el ser humano tiene dos posibles vías: la primera consiste en perderse en el mundo, abandonándose en la banalidad cotidiana, en el *cuidado*, en los proyectos continuamente hechos y deshechos, logrados o frustrados. El hombre inventa así la ilusión del tiempo como sucesión infinita de «ahoras» que aleje el oscuro conocimiento de que su tiempo es necesariamente finito.

El presente, el «ahora», es siempre un «mientras»; está siempre en relación a algún objeto presente que es parte de un proyecto. El hombre llega así a comprender al ente como cosa-presente y a sí mismo como cosa-yo. Esta forma de vida inauténtica tiene como dimensiones la charla, la curiosidad y el equívoco; el sí mismo deviene el «se» impersonal y anónimo, el «se dice», «se cree», «se hace» porque, en el fondo, la muerte rechazada es siempre la muerte de los demás, nunca la propia. Es precisamente del «se muere» que nacen todos los otros «se». Vemos entonces que la relación cotidiana con el mundo del ser humano que rechaza su ser-para-la-muerte está marcada por esta inautenticidad, que Heidegger llama *deyección*, que literalmente significa deposición de material de deshecho, de descarte.

A la existencia deyectiva, Heidegger contrapone la posibilidad que el ser humano tiene de conquistar un modo auténtico de existencia. Éste se puede lograr sólo a través de la «decisión anticipadora» de la muerte. En esta decisión, el ser humano asume conscientemente la posibilidad de la muerte como la posibilidad que le es más propia. Llegando al centro de la angustia de la nada, el hombre se abre así a vivir auténticamente todas las otras posibilidades de la existencia. Descubrir, sin velos ni fingimientos, que uno es-para-la-muerte y que ha sido arrojado en el mundo significa descubrir lo que uno ha siempre sido. Por lo tanto, el hombre puede auténticamente haber-sido sólo en cuanto se descubre en su porvenir. El pasado surge, en cierto modo, del porvenir. Entonces, en el proyecto auténtico el hombre se anticipa o, como dice Heidegger, «ad- viene» a sí mismo, y en tal «ex-tasis», como él lo llama, define el pasado y el presente. En este sentido, «el fenómeno primario de la temporalidad originaria y auténtica es el porvenir».⁷¹

Heidegger nos exhorta a no considerar la temporalidad como algo que sucede en el tiempo, como se lo entiende comúnmente. Esta tendencia deriva simplemente de nuestro ilusorio concepto de tiempo. Lo mismo vale para los conceptos de pasado y futuro. ««Porvenir» no significa aquí un «ahora» *que todavía no* ha llegado a ser «actual» y *que llegará a serlo*, sino más bien el advenimiento al que llega el Ser-ahí [el hombre] en sí mismo en base a su poder-ser más propio. La anticipación [de la muerte] hace al Ser-ahí *auténticamente* adveniente, ya que la anticipación misma es posible solamente porque el Ser-ahí, *en cuanto existente*, ha, en general, ya siempre llegado a sí mismo, o sea, en cuanto en su ser, es, en general, adveniente».

⁷²

Dicho en términos más simples: la aceptación consciente de la muerte muestra al hombre su anticiparse, su proyectarse en el porvenir (usamos aquí palabras tradicionales) sólo porque el hombre ha sido siempre así. No se trata de una causa que produce un efecto, sino más bien de un des-

⁷³ Ibid., pág. 393.

velamiento, un trascenderse, un llegar a ser aquello que siempre se ha sido, porque «el sentido primario de la existencialidad es el porvenir».⁷³ Esto no significa, según el modo ingenuo de pensar el tiempo, que el futuro esté «antes» del

⁷⁰ Ibid., págs. 506-507.

⁷¹ Ibid., pág. 395.

⁷² Ibid., pág. 391.

⁷³ Ibid., pág. 393.

presente, en el sentido de un «antes» y un «después». Presente-pasado-futuro son, como dice Heidegger, co-origenarios y forman una unidad estructural.

La obra *Ser y tiempo* quedó inconclusa. El plan original contemplaba dos partes de tres secciones cada una. Heidegger escribió las dos primeras secciones de la primera parte, que —como hemos visto— analizan, respectivamente, la existencia humana y su sentido, que es el tiempo. La tercera sección, anunciada con el título de *Tiempo y ser* y que debía tratar el problema central, el del «sentido del ser en general», no fue nunca escrita. Heidegger mismo explicaría más tarde que no le había sido posible completar *Ser y tiempo* «por razones de lenguaje», en cuanto el lenguaje que tenía a disposición era, en el fondo, el tradicional de la filosofía, marcado por un error originario que impide expresar el sentido del ser.

Para Heidegger toda la historia del pensamiento occidental, comenzando con Platón y Aristóteles, ha concebido al ente como *simple-presencia* y esto ha oscurecido la conexión entre ser y tiempo, y entre los tres grados temporales. En este horizonte, la relación con los entes ha adquirido las formas de la existencia inauténtica y deyectiva, por lo que el lenguaje que ha expresado y expresa esta relación está necesariamente marcado por el olvido del ser. Por lo tanto no se puede expresar al ser con el lenguaje de la ontología tradicional, de la metafísica. Es por esto que, después de *Ser y tiempo*, la reflexión sobre el lenguaje tenderá a ocupar una posición siempre más central en el filosofía de Heidegger.

Sin embargo, el olvido del ser que seña toda la historia de la metafísica occidental no puede ser considerado simplemente un error filosófico. De hecho, si tal ha sido el modo en que el ser se le ha presentado al Ser-ahí durante el transcurso de la historia de Occidente, es porque *así* es el ser para el Ser-ahí en esta tradición cultural. No se ha tratado por lo tanto de un error, sino de un Destino. En el Destino de Occidente, el ser se manifiesta escondiéndose. Es en este horizonte que se aclara el significado de la tecnología. El mundo tecnológico, donde todo es instrumento, donde sólo hay entes, donde el ser ha sido oscurecido y completamente olvidado, constituye la más acabada expresión del pensamiento occidental y, al mismo tiempo, el punto de arribo de un modo de expresión del ser.

Como surge claramente de estos temas, que pertenecen ya a la «segunda fase» del pensamiento de Heidegger —la fase posterior al viraje de su pensamiento después de *Ser y Tiempo*— los términos de la relación entre el Ser-ahí y el ser aparecen invertidos. Ya no es el hombre quien indaga sobre el ser y se abre a éste, sino que es el Ser el que se abre al hombre. Y el lenguaje es el nuevo centro de esta relación; pero el que habla no es más el hombre, sino el Ser. Y la existencia, que había sido definida como ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte, ahora, en la *Carta sobre el Humanismo*, es definida así: «Yo llamo *ek-sistencia* del hombre a su estar en el traslucir [*Lichtung*] del Ser».⁷⁴

En esta ubicación existencial, en la cual entrevé la luz del Ser, el hombre oye el lenguaje del Ser. Sin embargo, como hace notar un conocido intérprete de Heidegger, «este lenguaje ontológico ya no es portador de significados humanos; es una especie de lenguaje sagrado, o de símbolo misterioso, una suerte de revelación del Ser en el silencio de toda palabra humana. El filósofo, en el sentido corriente del término, deberá callar para ser substituido por el «pensador» o el poeta. Ellos tendrán la palabra o, más bien, la palabra los tendrá a ellos. El poeta, confidente del Ser, habiendo aprendido a «existir en aquello que no tiene nombre», puede *nombrar* lo sagrado. En cuanto al pensador, él puede «decir» el Ser».⁷⁵

Con esta concepción del ser y del lenguaje, Heidegger se ubica conscientemente al término del pensamiento occidental, e idealmente se reconecta —saltando por sobre toda la metafísica, desde Platón en adelante— con los iniciadores de este pensamiento, los antiguos Presocráticos, que a menudo escribían en poesía y «decían el Ser como se recita religiosamente una fórmula sagrada».⁷⁶

Luego de esta rápida presentación del pensamiento de Heidegger, pasaremos a analizar la posición que el filósofo asume con respecto al humanismo, posición que, en el contexto del presente escrito, constituye el tema de mayor interés.

En 1946, la publicación del ensayo de Sartre *El existencialismo es un humanismo* causó un encendido debate y profundas controversias. En aquella ocasión un filósofo francés, Jean Baufret, escribió una carta a Heidegger en la cual hacía una serie de preguntas sobre este tema y, entre ellas, la de «cómo volver a dar

⁷⁶ Ibid., pág. 61.

⁷⁴ Heidegger escribirá de ahora en adelante Eksistenz en vez de Existenz y Seyn en vez de Sein para enfatizar el nuevo significado de estos términos.

⁷⁵ P.Thevenaz. ***De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?***, Neuchatel 1966. Trad. ital. de G. Mura, Roma 1976, págs. 60-61.

⁷⁶ Ibid., pág. 61.

significado a la palabra 'humanismo', disputada entre cristianos y marxistas, y ahora hecha propia también por el existencialismo sartriano.

Heidegger respondió a estas preguntas precisamente con *la Carta sobre el Humanismo* que fue publicada, con algunas correcciones, en 1947. En esta *Carta*, Heidegger traza una historia de la idea de humanismo desde la antigüedad griega hasta el presente, reconstruyendo los distintos significados que le han sido atribuidos. Cada uno de estos significados deriva de una determinación previa de qué cosa es lo humano, es decir, de cuál es la esencia del hombre. Es evidentemente la definición de esta esencia, la que traza el confín entre lo humano y lo inhumano.

El primer humanismo histórico, dice Heidegger, ha sido el que surgió en Roma en el tiempo de la República. Aquí el hombre humano que se contrapone al hombre bárbaro es el romano que ha incorporado la educación griega. Este humanismo tiene como ideal la *humanitas*, que es la traducción de la palabra griega *paideia*, educación. Se trata de la educación que se impartía en las escuelas filosóficas de la civilización griega tardía. A fines de la Edad Media, el humanismo italiano, que trata expresamente de reconectarse con Grecia y Roma, hará suyo este mismo ideal humanista. En este caso el hombre bárbaro, al cual se contrapone el hombre humano, es el hombre de la Edad Media. Todas las corrientes de pensamiento que, después del Renacimiento, tomaron como modelo a las civilizaciones griega y romana han reivindicado este concepto de humanismo.

Los otros humanismos (el marxista, el cristiano, el sartriano) no apelan en absoluto a la antigüedad y determinan la esencia del hombre cada uno con su propia forma. Así, «Marx quiere que sea conocido y reconocido "el hombre humano" y lo encuentra en la «sociedad»: el hombre es, para él, el hombre "social" en cuanto es en la sociedad que se asegura adecuadamente la "naturaleza" del hombre, o sea el conjunto de sus "necesidades naturales" (nutrirse, vestirse, reproducirse, obtener recursos económicos). El cristiano considera a "la humanidad" del hombre ... desde el punto de vista de sus límites con respecto a Dios: él es, en la historia de la salvación, hombre en cuanto «hijo de Dios» que aprende y recoge el derecho a tal paternidad en Cristo. Para el cristiano el hombre no es de este mundo, en cuanto el «mundo» es entendido

—según la teoría platónica— sólo como vía de pasaje que debe conducir al más allá. »⁷⁷ Para Sartre, el hombre no tiene una esencia determinada; ésta se construye en la existencia a través de la elección.

«Sin embargo —continúa Heidegger— todas estas formas de humanismo, aun siendo tan diferentes en objetivo y fundamento, en los modos y los medios previstos para sus respectivas realizaciones, y en la forma doctrinaria, coinciden en esto: que la *humanitas del homo humanus* se determina en base a una interpretación ya fijada de la naturaleza, de la historia, del mundo y de su fundamento, o sea del ser en su totalidad. Todo Humanismo, por lo tanto, se funda en una metafísica o se hace él mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que presuponga ya una interpretación del ente sin plantearse el problema de la verdad del ser, lo sepa o no, es metafísica».⁷⁸

Por lo tanto, para Heidegger, todas estas concepciones humanistas poseen el mismo vicio de fondo: son metafísica o construyen una metafísica. Y hemos visto cómo él incluye en esta categoría a todo el pensamiento occidental, a partir de Platón y Aristóteles. La metafísica reduce la realidad del ente a *simple-presencia*, lo aprehende sólo en la dimensión temporal del presente. Además, la metafísica presupone el ser del ente, pero no indaga sobre él ni lo conoce.

La metafísica se apoya sobre un fundamento que le es ignoto. Lo mismo sucede necesariamente con todos los humanismos metafísicos, tanto antiguos como modernos. Presuponen —y aquí llegamos al punto central del análisis de Heidegger— que la esencia del hombre es algo evidente que no necesita discusión, porque todos se remiten a la definición de hombre como «animal racional», o sea a la fórmula latina que es traducción de la definición griega «*zoon logon ekhon*». Pero esta definición es, de por sí, un tipo de metafísica, es ya una interpretación. Coloca de hecho al hombre en la dimensión de la animalidad, aunque después agregue el «racional» que es entendido, según los distintos sistemas filosóficos, como alma, o mente, o espíritu, o sujeto pensante, o persona, etc. Ciertamente, de esta manera se dice algo verdadero sobre el hombre, pero su esencia se concibe en forma demasiado limitativa. «La metafísica —dice Heidegger— piensa al hombre a partir de la *animalitas*; no lo piensa en la dirección de su *humanitas* ». ⁷⁹

⁷⁹ Ibid., pág. 98.

⁷⁷ M. Heidegger. *Brief über den Humanismus*, Bern 1947, Trad. ital. de A.Carlini, Florencia 1979, pág. 93.

⁷⁸ Ibid., pág. 95.

⁷⁹ Ibid., pág. 98.

A esta concepción restrictiva de la esencia humana, Heidegger contrapone su visión del Ser, únicamente del cual el hombre deriva su propio fundamento. Como ya hemos dicho, la concepción de la relación entre el Ser-ahí y el Ser propuesta en la *Carta sobre el Humanismo* pertenece a la «segunda fase» del pensamiento de Heidegger. La esencia del hombre es ahora su *ek-sistencia*, entendida como su «estar en el traslucir del Ser». Precisamente por morar en proximidad del Ser, el hombre es radicalmente distinto de los otros seres vivientes.

He aquí cómo se expresa Heidegger: «De ek-sistencia se puede hablar solamente con referencia a la esencia del hombre, o sea sólo al modo humano de ser; porque únicamente el hombre, según la experiencia que tenemos, está involucrado en el destino de la ek-sistencia. Entonces, la ek-sistencia no puede ser nunca pensada como un modo específico de ser entre los demás seres vivientes, dado que el destino del hombre es pensar la esencia del propio Ser».⁸⁰ «Probablemente, de todos los entes, los más difíciles de pensar son los seres vivientes, a causa, por un lado, de la mayor afinidad que en un cierto modo tenemos con ellos y, por otro lado, por el abismo que separa nuestro ser ek-sistente del de ellos. En cambio, pareciera que la esencia de lo divino estuviera más cerca de nosotros que este (extraño para nosotros) ser del viviente... ».⁸¹

Vemos así, que para Heidegger, el hombre está mucho más cercano a lo divino, al Ser entendido como *Transcendens* puro, que a las otras especies vivientes. Expresión fundamental de esta cercanía es el lenguaje. Es entonces a partir de esta cercanía, y no a partir de la animalidad, que debe ser pensada su esencia. La palabra *ek-sistencia*, con la que Heidegger define la esencia del hombre, para él no tiene nada en común con la palabra *existencia* utilizada por la tradición metafísica. En esta tradición, existencia quiere decir «realidad de hecho», en contraposición a la esencia, entendida como posibilidad lógica, como ejemplaridad ideal. Sartre forma parte, con pleno derecho, de la tradición metafísica. Sartre —dice Heidegger— «formula la proposición fundamental del existencialismo así: la existencia precede a la esencia. Él, entonces, considera *existentia* y *esentia* en el sentido de la metafísica que, desde los tiempos de Platón, dice que la esentia está antes de la existentia; sólo que él invierte esta proposición, pero la inversión de una proposición metafísica es siempre una proposición metafísica, y con la metafísica se detiene en el olvido de la verdad del ser».⁸²

Por consiguiente, el existencialismo sartriano no tiene nada que ver con la filosofía de Heidegger. En otro pasaje, Heidegger invertirá la frase de Sartre «Nosotros estamos precisamente en un plano donde hay solamente hombres», afirmación que está a la base del existencialismo del filósofo francés, y dirá:

«Nosotros estamos en un plano donde está solamente el Ser». Para Heidegger el plano del cual habla

Sartre no es otro que el Ser. Los caminos de los dos filósofos divergen radicalmente.

Para Heidegger, entonces, queda bien poco de los así llamados «humanismos» una vez denunciada su raíz metafísica, la que ha determinado su empobrecimiento y la pérdida de sus significados. Sin embargo, una denuncia tal no ha sido inútil. Ha permitido concebir la esencia del hombre de una manera más originaria, o sea, como ek-sistencia, como el vivir del hombre en proximidad al Ser.

Pero ¿conviene que esta nueva forma de pensamiento, que critica a los humanismos sin defender lo

«inhumano», sea llamada «humanismo»? «O, ¿no convendría —se pregunta Heidegger— intentar, con una abierta resistencia al «humanismo», provocar un choque capaz de forzar la atención de manera que, de una vez por todas, ésta se dirija al problema de la *humanitas del homo humanus* y su fundamento? Aunque el momento actual de la historia mundial no impulsara ya en esta dirección, se podría así estimular una reflexión que se orientaría no solamente hacia el hombre, sino también hacia la «naturaleza» del hombre, y no solamente hacia esta naturaleza, sino más originariamente aún, hacia la dimensión en la cual la esencia del hombre, determinada por el punto de vista del Ser mismo, se sienta como en su casa».⁸³

Esta reflexión sobre la esencia del hombre es entonces fundamental, en cuanto es sólo en base a la comprensión de su esencia que el hombre puede construir su futuro.⁸⁴ Pero volver a dar un sentido a

⁸³ Ibid., pág. 113.

⁸⁴ Ibid., págs. 97-

la palabra «humanismo» no puede ser una operación abstracta. Es necesario tener una experiencia más originaria de la esencia del hombre. Los humanismos tradicionales han fracasado en su objetivo: el hombre

⁸⁰ Ibid., pág.

98.

⁸¹ Ibid., pág.

99.

⁸² Ibid., pág

102.

⁸³ Ibid., pág. 113.

⁸⁴ Ibid., págs. 97-

moderno se siente alienado, sin casa, sin patria. Pero esta alienación no puede ser pensada en los términos de Marx, sino como lejanía del Ser.

Un acercamiento al Ser olvidado es entonces la única vía posible para sacar al hombre de la situación de extrañeza en la que se encuentra. En este reaceramiento está el Destino de Occidente. Veamos cómo se expresa Heidegger: «El Occidente no debe ser pensado regionalmente en su distinción del Oriente, ni simplemente como Europa, sino, desde el punto de vista de la historia del mundo, [debe ser pensado] en su cercanía al origen primero. La patria de esta morada histórica es la cercanía del Ser. En esta cercanía, y no en otra parte, podrá también tener lugar la decisión de si y cómo Dios y los dioses llegaron a faltar y queda la noche; de si y cómo ya raya el alba de un nuevo día de lo sagrado; de si y cómo, con el surgir de lo sagrado, pueden comenzar nuevamente a mostrarse Dios y los dioses. Pero lo sagrado, que es solamente el espacio esencial de la divinidad, que, a su vez, es la única que asegura la dimensión para los dioses y para Dios, lo sagrado puede mostrarse, sólo si antes, y con una larga preparación, el Ser mismo ha llegado a traslucir y se lo experimenta en su verdad. Solamente así puede comenzar una superación de ese encontrarse sin patria, en el cual no sólo los hombres, sino la esencia del hombre está vagando».⁸⁵

Éste es, en breve síntesis, el pensamiento de Heidegger sobre el humanismo. En la *Carta* él ha ejercido sobre las concepciones humanistas tradicionales la misma tarea de desestructuración, de nulificación, que ya había efectuado sobre la filosofía. Para él, la visión que los humanismos metafísicos tienen del hombre es insuficiente, más aún, dañina, por lo cual es necesario dismantelarla totalmente. Recordemos que si él piensa contra el humanismo tradicional, es porque éste no realza suficientemente la *humanitas* del hombre. Pero Heidegger no dice de qué modo es posible efectuar esta nueva experiencia de la esencia humana. Él simplemente demuestra la necesidad de tal experiencia y da como única indicación genérica que su realización atañe a Occidente. Pero corresponde al Ser, y no al hombre, abrirse en las formas que le son propias. Sobre éstas, el hombre no puede intervenir; él sólo puede prepararse, en silencio, a la revelación del Ser.

5. El antihumanismo filosófico

5.1. El estructuralismo y C. Lévi-Strauss

Una de las corrientes de pensamiento que más decididamente adoptan una posición antihumanista es el estructuralismo. Se trata de una tendencia filosófica que surge en los años Sesenta especialmente en Francia. No es posible atribuir al estructuralismo las características de una Escuela ni las de un movimiento homogéneo. Es, como otros han ya señalado, un "estilo de pensar" que reúne personalidades muy diferentes entre sí, activas en los más diversos campos de las ciencias humanas, tales como la antropología (C. Lévi-Strauss), la crítica literaria (R. Barthes), el psicoanálisis freudiano (J. Lacan), la investigación historiográfica (M. Foucault), o pertenecientes a corrientes filosóficas específicas como el marxismo (L. Althusser).

Este heterogéneo grupo de estudiosos comparten, sin embargo, una actitud general de rechazo de las ideas de subjetivismo, historicismo y humanismo, que son el núcleo central de las interpretaciones de la fenomenología y del existencialismo que, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, desarrollarían J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty, y que, en aquel entonces, dominaban la escena filosófica francesa. Utilizando un método en neto contraste con el que adoptaban estos últimos, los "estructuralistas" tienden a estudiar al ser humano desde afuera, como a cualquier fenómeno natural, «como se estudia a las hormigas» —dirá Lévi—Strauss— y no desde adentro, como a una conciencia. Con este enfoque, que imita a los procedimientos de las ciencias físicas, tratan de elaborar estrategias investigativas capaces de dilucidar las relaciones sistemáticas y constantes que existen en el comportamiento humano, individual y colectivo, y a las que dan el nombre de *estructuras*. No son relaciones evidentes, superficiales, sino que se trata de relaciones profundas que, en gran parte, no se perciben conscientemente y que limitan y constringen la acción humana. Independientemente del objeto de estudio, la investigación estructuralista tiende a hacer resaltar lo inconsciente y los condicionamientos en vez de la conciencia o la libertad humana.

⁸⁵ Ibid., págs. 107-108.

Es necesario aclarar que el concepto de estructura y el método inherente a él llegan al estructuralismo no directamente desde las ciencias lógico-matemáticas ni de la psicología (la escuela de la Gestalt), en las que ya se encontraban operando desde hacía tiempo, sino por otra vía: la lingüística. En tal sentido, se ha dicho que el estructuralismo nace de una exorbitancia, de un "exceso" de las teorías del lenguaje.⁸⁶ De hecho, un punto de referencia común a los distintos desarrollos del estructuralismo ha sido siempre la obra de Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (1915) que, además de constituir un aporte decisivo para la fundación de la lingüística moderna, introduce el uso del "método estructural" en el campo de los fenómenos lingüísticos.

Corresponde agregar que las raíces del estructuralismo, especialmente en lo que respecta a las teorías estéticas y literarias, se encuentran en aquella vasta y abigarrada tendencia que aparece en Rusia en la época de la Revolución, que atraviesa todo el pensamiento y el arte europeos de principios del siglo XX y que recibe el nombre de Formalismo. Este término, más precisamente "método formal", aparece por primera vez en las teorías estéticas de los Futuristas rusos, quienes proclamaban que era necesario revolucionar la literatura y las artes conjuntamente con la sociedad. El arte y la literatura son instrumentos cuyo objetivo es desfamiliarizar el pensamiento, destruir el estrato de los hábitos perceptuales normales, a través del uso de objetos extraños e inmotivados, de artificios técnicos, privilegiando el aspecto formal en desmedro del contenido.⁸⁷

El lingüista ruso R. Jakobson cumplió con el importante rol de conectar los diversos componentes históricos del estructuralismo y de transferir el método interpretativo estructural de la lingüística a las demás ciencias humanas. En efecto, en Jakobson se entrecruzan las más variadas líneas del desarrollo del estructuralismo: partiendo de la experiencia del formalismo ruso —del cual propagó las ideas estéticas—, desarrolló las ideas de Saussure, al principio en el Círculo lingüístico de Praga —del que fue uno de los fundadores— y más tarde en América. Fue precisamente en Nueva York —donde se había refugiado para escapar de la guerra— que Lévi-Strauss entro en contacto directo con el estructuralismo lingüístico gracias a su amistad con Jakobson.

Pasemos ahora a examinar los aspectos fundamentales de la teoría de Ferdinand de Saussure. Esto nos permitirá comprender por qué tuvo tanta importancia para el desarrollo del estructuralismo.

Para Saussure el lenguaje, una facultad común a todos, no se puede concebir simplemente como la suma de los actos del hablar (sean estos pasados o futuros) que los individuos efectúan para comunicar entre sí. La distinción fundamental en el lenguaje es la que existe entre *lengua* y *habla* (en francés, *langue* y *parole*). La *lengua* (*langue*) «es un sistema de signos que expresan ideas»⁸⁸ y «es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, quien por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad».⁸⁹ El *habla* (*parole*) es un acto único de comunicación verbal efectuado por un individuo para expresar un pensamiento personal. El primer concepto indica el sistema de reglas que están a la base de cada acto del hablar y que, siendo bagaje común de toda la comunidad, existe independientemente del sujeto. Si no se conoce este sistema de reglas —que el individuo hace suyo a través del aprendizaje— ningún acto del hablar sería posible. La lingüística es, para Saussure, fundamentalmente el estudio de la *langue* y, en este sentido, constituye solo una rama de una disciplina más general, una ciencia de los signos o semiología, que él espera se desarrolle a futuro.

Saussure efectúa una segunda distinción básica entre el *significante* y el *significado* de un signo lingüístico. Ante todo aclaremos este último término. En un primer análisis, Saussure define al signo lingüístico como la unión entre un concepto y una «imagen acústica» (es decir un sonido, no en el sentido estrictamente físico, material, sino un sonido en la dimensión de la percepción auditiva).⁹⁰ Más tarde Saussure propone, a fin de evitar posibles ambigüedades, dar el nombre de *significado* al concepto y llamar *significante* a la imagen acústica. Pero el punto clave que surge del análisis de Saussure es el siguiente: el nexo que une a los dos componentes de un signo lingüístico es arbitrario. Tal es así, que un mismo

⁸⁶ P. Anderson: *In the tracks of historical materialism*, Londres 1983, pág. 40.

⁸⁷ J. G. Melquior. From Prague to Paris. A critique of structuralist and post-structuralist thought. Londres 1986, Cap. II.

⁸⁸ F. de Saussure. *Cours de linguistique générale*, París 1972. Traducción castellana de Amado Alonso. Alianza Editorial. Madrid, 1987, pág. 88.

32.

⁸⁹ Ibidem pág. 30.

⁹⁰ Ibid. pág. 88.

concepto, por ejemplo, "hermana" aparece ligado a imágenes acústicas diferentes según el idioma (sister, soeur, sorella, etc.). No existe por lo tanto ninguna razón aparente por la cual una imagen acústica dada se deba asociar a un cierto concepto: cualquier otra imagen sería igualmente adecuada. Esto no significa que el hablante pueda modificar libremente la asociación entre los dos términos; si así lo hiciera comprometería seriamente la comunicación. En efecto, esta asociación, aunque arbitraria, está socialmente dada en un cierto momento histórico. Es evidente que el lenguaje cambia con el tiempo, pero para una comunidad lingüística lo que cuenta es su situación presente, que es la que permite la comunicación entre las personas.

Es más. Un idioma no sólo produce un conjunto singular de significantes, dividiendo y organizando el espectro sonoro de un modo que es al mismo tiempo arbitrario y específico, sino que se comporta de la misma manera en el espectro de las posibilidades conceptuales: un idioma posee un modo, también arbitrario y específico, de dividir y organizar el mundo en conceptos y categorías, es decir, posee su propia forma de crear significados. Esto no es difícil de comprobar si consideramos que ciertos términos, expresiones o construcciones de un idioma no se pueden traducir fácilmente a otro justamente porque sus significados no son completamente equivalentes, ya que corresponden a distintas articulaciones del plano conceptual. Por lo tanto, los significados no existen por sí mismos, no constituyen entidades fijas, válidas para todos los idiomas y que luego cada idioma expresa con diferentes significantes. Los significantes y los significados, precisamente por el hecho de ser divisiones arbitrarias de un continuo —conceptual en un caso, sonoro en el otro— pueden ser definidos solamente a partir de sus relaciones, o sea, en función del sistema de diferencias recíprocas, siendo cada uno de ellos lo que los demás no son. Aclaremos este punto utilizando un ejemplo que nos da Saussure.⁹¹ El expreso Ginebra-París de las 8.25 es el mismo tren todos los días a pesar de que sus componentes materiales puedan ser siempre distintos. En efecto, la locomotora, los vagones y el personal pueden cambiar según los días. Pero lo que da identidad al tren es su posición en el sistema de trenes que describe el horario ferroviario. Lo importante es que se lo pueda distinguir entre todos los demás trenes. Así expone Saussure este punto clave de su teoría lingüística, esta *concepción diferencial* de los significados y los significantes: «Lo importante en una palabra no es el sonido en sí, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir tal palabra de todas las demás porque son ellas las que llevan la significación».⁹² «[Los conceptos] son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los demás términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son».⁹³

Falta aún considerar una última distinción fundamental que Saussure describe entre *sincronía* y *diacronía*. Todos hemos experimentado que el lenguaje cambia continuamente. Los signos lingüísticos no son estáticos: se transforman incesantemente. Este hecho admite una verificación inmediata en lo que respecta a los significantes, pero vale del mismo modo para los significados. Por ejemplo, la palabra inglesa "silly" tuvo el significado de "pío", "bueno" hasta el siglo XVI, durante el cual comenzó a significar "inocente", "indefenso". La palabra continuó cambiando hasta el momento actual en que se la conoce con el significado de "estúpido". Se puede entonces estudiar el lenguaje en una dimensión *diacrónica*, es decir histórica, siguiendo las transformaciones de los signos lingüísticos, o en un particular momento histórico, en otras palabras, en su dimensión *sincrónica*. Esta última es la única que importa a quienes utilizan el lenguaje y la única que permite determinar el sistema de relaciones internas, de reglas (*langue*) de un idioma. De aquí la importancia primaria que Saussure otorga al análisis sincrónico en la lingüística.

Son las comentadas hasta aquí, en forma extremadamente sintética, las ideas fundamentales y más innovativas del *Curso*. Recordemos que el *Curso* es una reconstrucción del pensamiento de Saussure que hicieron sus alumnos en base a los apuntes tomados durante las lecciones y que fue publicado en 1915, luego de la muerte del maestro. Es interesante destacar que en el *Curso* nunca aparece el vocablo

«estructura», sino «sistema» con el cual, como ya hemos visto, Saussure asigna al lenguaje la condición de un todo solidario, cuyas partes son interdependientes. Con el término estructura se designa en general el modo de organización de un sistema en base al rango, el rol, las relaciones, etc. de sus partes. Y es

este sentido que la palabra fue luego utilizada por el estructuralismo lingüístico, apareciendo por primera vez en el Círculo lingüístico de Praga donde se habla de «estructura del sistema lingüístico».

⁹¹ Ibid. pág.
136.

⁹² Ibid. pág.
148.

⁹³ Ibid. pág. 147.

De todo lo que hemos dicho resulta que el lenguaje, en el análisis de Saussure, posee algunas propiedades singulares: por una parte está compuesto de signos totalmente arbitrarios y por otra parte presenta una rígida estructura impersonal, externa y que precede al individuo, quien no puede crearla ni transformarla. Esta estructura funciona como una suerte de *a priori* social: aunque no se perciba conscientemente, ella ejerce una influencia fundamental sobre los que la aprenden y la usan, en cuanto determina en gran medida la calidad y la amplitud de su horizonte cognoscitivo. En efecto, las personas asimilan el lenguaje mucho antes de poder "pensar por sí mismas"; es más, tal aprendizaje constituye precisamente la base para que eso suceda. Es cierto que luego se pueden privilegiar algunos contenidos y rechazar otros, pero no se puede cambiar fácilmente el sistema de asociaciones entre significantes y significados, que ha sido establecido socialmente y que el aprendizaje ha depositado en la memoria de cada uno. Dicho de otro modo, se piensa siempre desde adentro de un lenguaje, y el lenguaje es ya una forma interpretativa de la realidad. Este enfoque restringe al máximo el espacio que le queda al sujeto para construir conscientemente la propia experiencia y para expresarla libremente a través del lenguaje. De este planteo deriva que no existe un momento perceptivo distinto de un momento posterior en el cual la percepción es articulada conscientemente en el lenguaje: pareciera existir un único momento de percepción-interpretación que en gran medida elude al "sujeto".

Todo esto permite comprender la actitud general anti-subjetiva y anti-humanista que los estructuralistas desarrollan a partir del paradigma lingüístico de Saussure. Además, la posición de privilegio otorgada al análisis sincrónico, que es el que permite reconocer las estructuras, transforma a la historia en una serie de "cuadros" sin conexión, en los que, aunque cambie el trasfondo, los seres humanos aparecen siempre sometidos a condicionamientos inconscientes. Lo que se obtiene de este modo es una *historia sin sujeto*.

Lévi-Strauss, que puede ser considerado el "padre" del estructuralismo, no era un lingüista; era un antropólogo formado en la tradición de la sociología francesa de E. Durkheim y M. Mauss. Después de su encuentro con Jakobson, el enfoque adoptado por el estructuralismo lingüístico se le presenta como el mejor instrumento para indagar en lo profundo de los fenómenos socio-culturales —el objeto de estudio de la antropología— con el fin último de determinar precisamente aquellas *constantes universales* de las sociedades humanas que Durkheim buscaba. Así, adoptando el método del estructuralismo lingüístico, Lévi-Strauss propone reducir la antropología a una semiótica, es decir, estudiar las culturas humanas como estructuras de lenguajes verbales y no verbales.⁹⁴

Efectivamente, del estudio de una cultura, la antropología pone de relieve una serie de sistemas tales como el parentesco, los ritos matrimoniales, la comida, los mitos, etc. Cada uno de ellos constituye un conjunto de procesos que permiten un tipo específico de comunicación y, por lo tanto, pueden ser tratados como lenguajes que operan en distintos niveles de la vida social, cada uno con su propio sistema de signos. El conjunto estructurado de todos estos lenguajes constituye la totalidad de la cultura que, desde este punto de vista, puede ser considerada como una suerte de lenguaje global.

De este modo, analizando los complejos sistemas de división en clanes totémicos de las tribus así llamadas "primitivas", Lévi-Strauss descubre en ellos una forma de comunicación, un lenguaje. A un observador "moderno" tales sistemas pueden parecer absurdos, primitivos en cuanto confusos, ingenuos, carentes de racionalidad. Sin embargo, cuando un hombre primitivo divide el universo de acuerdo a las características del propio clan, incluyendo ciertos animales, plantas o estrellas, está construyendo un sistema de divisiones entre sí y los demás miembros de la tribu, divisiones que permiten la existencia misma de la tribu como un conjunto *articulado y no indistinto*⁹⁵, está construyendo un sistema de comunicación social, que es precisamente lo que mantiene unida a la tribu. Esta operación no es «primitiva» en ningún modo sino altamente sofisticada, en el sentido que ese hombre reúne cosas *que no están juntas en la experiencia perceptual*, y esto es justamente la esencia de todos los signos y de la operación misma de la significación.

De la misma manera, cuando se identifica con el animal totémico, el hombre primitivo no se "percibe" como animal —como un etnólogo ingenuo podría llegar a creer—; él se "interpreta" como un tipo específico

⁹⁴ C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, París 1958, trad. inglesa: Structural Anthropology de C. Jakobson, Nueva York, 1963, Vol I, Caps.

III y IV.

⁹⁵ C. Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*, París 1962. Traducción castellana de F. González Aramburu, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1964, pág. 160-161.

de animal, es decir que se transforma en un signo para sí mismo y para los demás miembros de la tribu, entrando así en el "discurso" de su sociedad.

El salvaje organiza su propio mundo mental de un modo que Lévi-Strauss define "analógico", ya que utiliza los objetos naturales que están a su alrededor para construir sus propios signos, como lo haría un *bricoleur*, que crea o repara algo con pedazos de objetos que tiene a disposición. Desde este punto de vista, su pensamiento es distinto del moderno, o "lógico", ya que este inventa signos artificiales y los superpone a la naturaleza, como haría un *ingeniero*. Sin embargo, el pensamiento salvaje no es menos abstracto que el pensamiento moderno, y está tan lejos cuanto éste último lo está de un mundo de datos sensoriales puros. En este sentido, el estudio de los complejos sistemas de parentesco en las sociedades primitivas es muy ilustrativo. Refiriéndose a esto, Lévi-Strauss dice: «Un sistema de parentesco no consiste en relaciones objetivas de descendencia o consanguinidad entre individuos. Existe sólo en la conciencia humana; es un sistema arbitrario de representación y no el desarrollo espontáneo de una situación real».⁹⁶

La diferencia entre nosotros, hombres modernos, y los "primitivos" no consiste entonces, para Lévi-Strauss, en una capacidad mental diferente, sino en un área diversa de aplicación de la misma energía mental. La mente primitiva es exactamente la misma mente moderna y su funcionamiento devela el funcionamiento de ésta última: ambas construyen sus propias realidades y las proyectan sobre cualquier realidad que encuentran a su alrededor, aunque esta operación no sea consciente en ninguno de los dos casos. En síntesis, lo que surge es una *función simbólica*, estructurante, de la mente humana que existe siempre, en todas partes, en toda sociedad, aunque se presente bajo diversas formas.

Por otra parte, la forma analógica de pensar, típica del totemismo, no se circunscribe ciertamente a los pueblos primitivos; se la puede encontrar donde sea, en un club deportivo, por ejemplo, donde los jugadores se dan el nombre de animales para indicar el propio temperamento o alguna característica física y distinguirse así de los demás. Lo que ocurre es que ya no la reconocemos, o simplemente nos parece "extraña" y este fenómeno comienza cuando los seres humanos dejan de cooperar analógicamente con la naturaleza y se interesan solamente por actuar lógicamente sobre ella.

Lévi-Strauss es un crítico severo y amargo del hombre y de la sociedad moderna, a la que define "un cataclismo monstruoso" que amenaza con deglutir a todo el planeta, y en este sentido anticipa muchos de los temas de los movimientos ecológicos que surgirían mas tarde. Para él, el así llamado "progreso" ha sido posible sólo a costa de la violencia, la esclavitud, el colonialismo, la destrucción de la naturaleza; es sólo una ilusión etnocéntrica de nuestra civilización, un *mito*, y como tal tiene el mismo valor de arbitrariedad y la misma función de "verdad social" que aquellos productos del pensamiento primitivo.

El progreso no existe porque tampoco existe la historia como sucesión objetiva de eventos. La historia no es otra cosa que un sistema de signos que, por definición son injustificados y determinados por otras realidades no históricas. En realidad, las expresiones históricas (o sea las distintas formas en que se relata la historia), así como sucede con el lenguaje, el totemismo y los mitos, eligen sus propias unidades significantes de una matriz terminológica pre-existente, que en este caso está constituida por "hechos históricos". Pero la elección, la organización y por lo tanto la interpretación de los "hechos históricos", en síntesis, los significados que se les atribuyen, son arbitrarios, determinados por la proyección que hacemos sobre ellos de nuestra situación actual. Si nos hemos interesado en un cierto período histórico, por ejemplo, la Revolución Francesa, es porque creemos que ésta nos puede dar un modelo interpretativo y de conducta para el presente. La historia en sí no nos provee de significados ni representa progreso: es solamente un catálogo de eventos, un método, que se puede usar de distintas maneras.

Está claro que el pensamiento de Lévi-Strauss no podía evitar el choque con el de Sartre, su perfecta antítesis. Con su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) Sartre había intentado hacer una síntesis entre el humanismo existencialista y el marxismo. Para él la historia posee una propia intelegibilidad: son los hombres los que la construyen. Más aún, el pensamiento de Sartre, en cuanto humanismo, tiende a demostrar que el significado, la continuidad y el objetivo atribuidos a la acción humana colectiva son componentes intrínsecos de la comprensión histórica. La historia, por lo tanto, no puede ser reducida a un fenómeno simplemente natural, biológico.⁹⁷

⁹⁶ C. Lévi-Strauss. ***Structural Anthropology***, Vol I, pág. 50.

⁹⁷ Cfr. K. Soper. ***Humanism and anti-humanism*** (Hutchinson Publishing Group) 1986, Cap. V.

La siguiente cita, extraída del último capítulo de *El pensamiento salvaje* —en gran parte dedicado a la refutación de la *Crítica de la razón dialéctica*— muestra el valor que Lévi-Strauss atribuye al historicismo y al humanismo de Sartre: «Bastaría sólo con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto preciso, para rechazar la equivalencia entre la noción de historia y la noción de humanidad, que algunos han pretendido imponernos con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental: como si el hombre pudiera recuperar la ilusión de libertad en el plano del "nosotros" con sólo renunciar a los "yo" que, obviamente, están desprovistos de consistencia».⁹⁸

Para Lévi-Strauss, así como no existe un sujeto individual (recordemos aquí que él había definido al "yo" de la tradición fenomenológica como un *enfant gaté*), no existe tampoco un sujeto colectivo, una humanidad que crea la historia y que da una continuidad consciente a los acontecimientos. En la base de la idea moderna de historicidad, con la que se trata de contrabandear la idea de libertad humana, y con ella la de humanismo, está el hecho de que nosotros vivimos en una sociedad «caliente» (como él la llama), es decir una sociedad que genera constantemente, a través de una dialéctica interna, el cambio social y, por lo tanto, continuas tensiones y conflictos. Es una sociedad que funciona como una máquina termodinámica, que produce un alto nivel de orden a costa de un gran consumo de energía y de desigualdades internas, en otras palabras, una máquina que genera entropía: un desorden global mayor que el orden interno. Por el contrario, las sociedades primitivas son «frías» porque tratan de limitar los cambios, tratan de evitar la historia. Lo hacen manteniendo un bajo standard de vida —y por ende preservando el ambiente—, tratando de controlar el crecimiento demográfico y basando el poder en el consenso.⁹⁹

En este punto se ve claramente una de las tantas paradojas de la filosofía de Lévi-Strauss, que sus muchos críticos no han dejado de señalar¹⁰⁰: luego de haber emitido un juicio tan áspero y negativo de la sociedad industrial, uno se esperaría que repudiase la ciencia o, más en general, la "mirada científica" que objetiviza la naturaleza, que la transforma en cosa. Porque el desarrollo de nuestra «sociedad entrópica» ha ido de la mano con el de la ciencia y la tecnología. Pero al contrario, Lévi-Strauss ubica su propia investigación en el ámbito de las ciencias naturales; es más, la encuadra en el más riguroso y global cientificismo materialista. Así es como él se expresa en un famoso pasaje: «...Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables ... Sin embargo, no basta con reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general; esta primer empresa esboza otras ... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar a la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas».¹⁰¹

En una última reducción, para Lévi-Strauss, los distintos tipos de sociedades humanas derivan simplemente de distintas configuraciones de los elementos estructurales de la mente humana, cuya raíz se encuentra en los funcionamientos bioquímicos y biofísicos. Esto es así porque la mente humana no es otra cosa que un atributo del cerebro humano y constituye un *sistema cerrado*: como un caleidoscopio donde sucesivos movimientos producen continuos juegos de formas y colores, pero siempre a partir de pocos elementos simples.

Es evidente que este naturalismo y anti-humanismo radicales se prestan a objeciones en distintos niveles. Las más inmediatas se refieren a la posición y al rol del observador. Después de todo, es siempre un hombre el que estudia a los hombres-hormiga. Como ha escrito el fenomenólogo M. Dufrenne: «Sea cual fuere el elemento en donde se mueve, el pensamiento del hombre se enfrentará siempre con la fatigosa tarea de reconducir el pensamiento al pensador; no importa lo que se diga del hombre, será siempre un hombre quien lo dice ... ».¹⁰²

Debemos considerar además el punto clave del valor que pueden tener las interpretaciones de las estructuras culturales de los pueblos primitivos efectuadas por una mente moderna que, por definición, posee una configuración inconsciente diferente de aquello que interpreta. Lévi-Strauss ha reconocido que sus interpretaciones de los mitos primitivos constituyen una suerte de traducción del código semántico del

- ⁹⁸ C. Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*, op. cit. pág. 380.
- ⁹⁹ C. Lévi-Strauss: *Structural Anthropology*, op. cit., Vol II, Cap I.
- ¹⁰⁰ J. G. Melquior: *From Prague to Paris*, op. cit. pág. 68-74.
- ¹⁰¹ C. Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, op. cit., págs. 357-358.
- ¹⁰² M. Dufrenne: *La philosophie du néo-positivisme* en Esprit, 35:360 (Mayo 1967), pág. 783.

"pensamiento salvaje" a un código moderno, y, en este sentido son, de por sí, necesariamente *míticas*. Pero, si lo anterior es cierto —como ha observado el filósofo post-estructuralista J. Derrida— no se entiende por qué habría que tomar esas interpretaciones en serio.

5.2. Michel Foucault

Michel Foucault, de quien examinaremos la ideas fundamentales especialmente en lo que respecta a su visión del hombre y la crítica que hace al humanismo, ha siempre sostenido que no era un estructuralista. En su opinión una tal denominación no significa nada, dado que engloba personalidades que tienen muy poco en común.¹⁰³ Cuando describe su propia formación y el clima general que reinaba al momento de la conformación de su pensamiento, Foucault se siente parte de aquella generación que, al principio de los años Cincuenta, ya no se reconocía más en el existencialismo de Sartre y Merleau-Ponty y en su insistencia en los problemas del "sentido". La generación de Foucault, después de los estudios de Lévi-Strauss sobre las sociedades y de Lacan sobre el inconsciente, considera superficial y vana la problemática existencialista. Aquello que vale la pena indagar es el "sistema". Éstas son, en las palabras de Foucault, las razones: «En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades».¹⁰⁴

No existe un pensamiento verdaderamente libre: siempre «se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. ... La tarea de la filosofía actual ... es la de sacar a la luz este pensamiento ..., ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante».¹⁰⁵

Y así es como Foucault describe los aspectos fundamentales de su problemática. El fin de toda su obra es «... intentar encontrar en la historia de las ciencias, de los conocimientos y del saber humano algo que sería como su «inconsciente». ... Si se quiere, la hipótesis de trabajo es globalmente ésta: la historia de los conocimientos no obedece simplemente a la idea de progreso de la razón; no es la conciencia humana o la razón humana quien detenta las leyes de su historia. Por debajo de lo que la ciencia conoce de sí misma existe algo que desconoce, y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a un cierto número de leyes y determinaciones. Son precisamente esas leyes y esas determinaciones lo que yo he intentado sacar a luz. He intentado desentrañar un campo autónomo que sería el del inconsciente de la ciencia, el inconsciente del saber que tendría sus propias reglas del mismo modo que el inconsciente del individuo humano tiene también sus reglas y sus determinaciones».¹⁰⁶

Además, para Foucault, uno de los obstáculos más graves con los que se enfrenta el pensamiento actual es la idea de "humanismo". Por ello, una de las tareas principales de su obra es la de depurar el campo filosófico de tal idea. En las palabras de Foucault, «Los descubrimientos de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumezil ... borran no sólo la imagen tradicional que se tenía del hombre, sino que, a mi juicio, tienden todas a convertir en inútil, para la investigación y para el pensamiento, la idea misma de hombre. La herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX —y de la que ya es hora de desembarazarse— es el humanismo».¹⁰⁷

Foucault, que había sido un estudiante brillante y contaba con una formación filosófica y psicológica, inicia su carrera con una obra profundamente original, *La historia de la locura en la edad clásica*¹⁰⁸, publicada en 1961. En este libro Foucault describe una historia de la locura en Occidente, que parte del Renacimiento y, pasando por la Edad de la Razón (la "edad clásica") llega al siglo XIX, o sea hasta la fundación de la psiquiatría como "ciencia". Foucault revierte la interpretación normal y optimista que presenta a la psiquiatría como a una disciplina en continua evolución y crecimiento; el libro constituye una suerte de contra-historia

¹⁰³ Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach. *La quinzaine littéraire*, No. 48, Marzo 1968. En: *Michel Foucault: Saber y verdad*, Madrid 1985, pág. 42-43.

¹⁰⁴ Entrevista con Madelaine Chapsal. *La quinzaine littéraire*, No. 5, Mayo 1966. En: **Michel Foucault: Saber y verdad**, op. cit., pág. 33.

¹⁰⁵ Ibidem, págs. 33-

34.

¹⁰⁶ Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, op. cit. pág.

43.

¹⁰⁷ Entrevista con Madelaine Chapsal, op. cit., pág.

34.

¹⁰⁸ M. Foucault. *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961. *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*, traducción en inglés (compendiada) de R. Howard, New York, 1965.

de esta disciplina. La locura emerge como un concepto históricamente cambiante, móvil, que asume formas a veces contradictorias, y que en general depende del conjunto de creencias que caracterizan a una época. Así, en el Renacimiento, durante el cual a los locos se los deja a menudo libres, de alguna manera la locura "habla" a los sanos de otro mundo a donde la razón no llega, o, como en la combinación del rey-bufón, la locura desafía a la razón mostrando la demencia que hay en ella y presentándole sus propias razones. Mientras que en la sucesiva edad del racionalismo, la locura está separada de la razón y deviene la no-razón: se confina a los locos en lugares cerrados junto a los pobres, los vagabundos, los criminales, es decir junto a aquéllos que no tenían trabajo y que podían constituir una amenaza para la sociedad. Este grupo heterogéneo está unido por el hecho de divergir del comportamiento que en aquella época se consideraba conforme a la razón. A fines del siglo XVIII se inicia la fase moderna, con la reforma que aísla a los locos de sus compañeros de desventura y se da origen al manicomio como lugar de confinamiento y de tratamiento médico. A partir de este momento, el loco deviene objeto del estudio y de la práctica psiquiátrica, o sea de un saber que se constituye como resultado de tales actividades. La locura es ahora "enfermedad mental" que "habla" según el discurso médico; el loco es acallado y por él hablan las distintas interpretaciones, en conflicto entre sí, construidas incesantemente por los psiquiatras. Pero la locura, relegada por la fuerza al manicomio, "grita" en la sociedad moderna a través del arte -su único lugar de expresión— desafiando y relativizando la normalidad burguesa: grita con las voces de Sade, Hölderlin, Van Gogh, Nietzsche...

No obstante la buena recepción en los ambientes académicos y entre las corrientes de la anti-psiquiatría, el libro no tuvo gran resonancia. Y lo mismo ocurrió con el sucesivo, *Nacimiento de la clínica*, de planteo similar. Fue con la publicación de *Las palabras y las cosas*¹⁰⁹ en 1966 que Foucault tuvo gran éxito, aun entre el público no especialista, éxito que lo catapultó al centro de la escena de la filosofía francesa.

En este libro, que en inglés fue traducido —por sugerencia del autor— como *The Order of Things* (El orden de las cosas), Foucault se propone estudiar los códigos culturales fundamentales que han determinado el ordenamiento de la experiencia humana en Occidente. Como ya hemos visto, para Foucault, la actividad cognoscitiva en cualquier período histórico no es libre, sino que se da dentro de ciertos canales ya delineados, dentro de ciertas formas de conocimiento dadas, que son simultáneamente anónimas, inconscientes e ineludibles. Él llama a estas formas *episteme* (esta palabra, de origen platónica, se usa comúnmente en filosofía con el significado de "conocimiento verdadero", "ciencia"). Las distintas *episteme* constituyen «a priori sociales» que delimitan, en la totalidad de la experiencia posible, un espacio cognoscitivo específico y determinan tanto los modos de ser de lo que se conoce en ese espacio, como los criterios según los cuales se construye un discurso "verdadero".

Una *episteme* es ineludible porque, como dice Foucault, cualquier ordenamiento de las cosas o de los conceptos, «cualquier similitud o distinción, aún para una percepción no entrenada, es siempre el resultado de una precisa operación y de la aplicación de un criterio preliminar».¹¹⁰

En este contexto, evidentemente no tiene sentido preguntarse si una *episteme* es verdadera o falsa, o cuál es su valor racional. Es la *episteme* misma la que determina lo que se puede decir y el modo de construir las verdades reconocidas en una época dada. Es el fundamento de los discursos, el reticulado conceptual que permite o excluye la existencia de tales verdades; es lo *no-pensado* mediante lo cual se modela y articula el conocimiento y el saber.

El estudio efectuado en *Las palabras y las cosas* cubre aproximadamente el mismo período considerado en *La historia de la locura*, desde el Renacimiento hasta el fin del siglo XIX. Foucault individúa a las distintas *episteme* a través del estudio de las diversas configuraciones históricas de tres «empiricidades», o sea de tres áreas fundamentales del saber empírico que son el lenguaje, la economía y la vida. Esto porque, según Foucault, los conocimientos humanos se han siempre ocupado, de un modo u otro, de palabras, bienes materiales y seres vivos. *Las palabras y las cosas* no es, sin embargo, una historia en sentido clásico, sino una «arqueología», en particular —como aclara el subtítulo— una *arqueología de las ciencias humanas*. Con estos términos, Foucault entiende una investigación que, partiendo del presente lleve a la luz

—como en una excavación— lo que está por debajo de ese conjunto de conocimientos que actualmente se conoce con el nombre de ciencias humanas: ante todo, la psicología, la sociología, la crítica literaria,

la historiografía y luego las contra-ciencias, como él las llama, es decir, la etnología, el psicoanálisis y la

¹⁰⁹ M. Foucault. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París 1966. *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, traducción en inglés de A. Sheridan, New York 1970.

¹¹⁰ M. Foucault. ***The Order of Things***, op. cit. pág.

lingüística. Pero esta investigación no tiene por objetivo la reconstrucción de la historia de su desarrollo, sino llegar a un diagnóstico de su actual status cognoscitivo, o sea, de su capacidad, validez y límites en cuanto ciencias del hombre.

Foucault no discute sus contenidos ni sus teorías actuales, así como al arqueólogo no le importa la superficie en la que excava. El diagnóstico de su estado presente es posible sólo reconstruyendo la episteme que constituyó su condición de existencia y que, consecuentemente, ha permitido que aparecieran y se articularan como lo han hecho. La arqueología, como método, trata de aislar los diferentes estratos horizontales dentro de los cuales las tres "empiricidades" fundamentales aparecen con distintos ordenamientos. Es así que, a partir de los modos en los que, en Occidente, durante los últimos cuatro, cinco siglos, se ha hablado del lenguaje, de los bienes materiales y de la vida, es posible reconstruir las diferentes episteme. Aquél que ha dado origen a las ciencias humanas emergerá, en esta excavación, como un estrato específico, distinto de los subyacentes. Con el concepto de arqueología Foucault demuestra seguir, por lo que respecta a la historia, la lección de Lévi-Strauss y, sobre todo, la de Nietzsche: él parte conscientemente del presente para aclarar el presente. La historia es solamente un archivo y la arqueología

—mediante el análisis sincrónico de los restos— muestra su discontinuidad, los distintos estratos de depósito, pero no individúa "sujetos históricos" ni explica por qué o cómo se ha pasado de un estrato a otro.

Foucault, a diferencia de Lévi-Strauss, no busca estructuras invariables, sino que —como el Nietzsche de la

Genealogía de la moral— muestra la esencial fluidez de todos los significados sociales y su incesante reinterpretación.

Foucault identifica tres episteme en el período que investiga y entre ellas, dos momentos de neta separación.

La primera episteme es la del Renacimiento que se caracteriza por la *semejanza*. Para el hombre del Renacimiento, todos los seres están envueltos en una apretada red de semejanzas y correspondencias. Cada uno de ellos conduce a otro, al cual está ligado por invisibles hilos, por sutiles analogías. El pensamiento del hombre del Renacimiento no separa las cosas, sino que las une entre sí, ordena el mundo utilizando al cuerpo humano, donde todo está en estrecha relación, como metáfora suprema. El lenguaje del Renacimiento es, como dice Foucault, la "prosa del mundo". Sus signos no son arbitrarios, sino que reconducen a la esencia misma de las cosas: entre significante y significado existe necesariamente una relación, algún tipo de semejanza que el estudioso debe descubrir. El conocimiento es fundamentalmente interpretación, exégesis, del gran libro del mundo que Dios ha escrito para los hombres, es búsqueda de los signos, de las *signaturas*, es decir de los trazos que la mano de Dios ha dejado, como una firma, en la naturaleza.

De repente, a mediados del siglo XVII, esta episteme se derrumba. El carácter general de la nueva episteme está dado por la *representación*, vocablo con el cual Foucault indica la racionalidad abstracta que divide e individúa: «La actividad de la mente ...ya no será la de *reunir las cosas*, dedicarse a buscar algo que pueda revelar un parentesco, una atracción, una naturaleza secretamente común a todas ellas, sino que, al contrario, será la de *discriminar*, o sea, establecer la identidad de las cosas... En este sentido, la discriminación impone, en la comparación, la búsqueda primaria y fundamental de las diferencias...».¹¹¹

En todos los campos, las cosas son medidas, ordenadas, tabuladas, colocadas en serie, en columnas, en estructuras. El conocimiento se espacializa y todas las "ciencias" son ciencias del orden, son taxonomías, nomenclaturas, clasificaciones, siguiendo el modelo de la Botánica de Linneo. En todos los campos, el análisis substituye a la analogía. En el lenguaje, el nexo de similitud, la conjunción entre significado y significante desaparece: la relación entre ambos deviene simplemente convencional, pero al mismo tiempo se la entiende como una relación clara e inequívoca. Las palabras y las cosas pertenecen a dos órdenes paralelos. Es la naturaleza misma de la conciencia humana, así como ha sido creada por Dios, la que permite esta relación transparente entre cosa y concepto de la cosa, entre cosa y palabra.

¹¹¹ Ibid. pág. 55.

Esta *episteme* desaparece abruptamente hacia finales del siglo XVIII. Comienza ahora la época moderna propiamente dicha, cuya episteme se caracteriza por la *historicidad* y, como dice Foucault, por la aparición del *hombre*.

¹¹¹ Ibid. pág. 55.

En la "tabla", que es la metáfora de la episteme de la edad del racionalismo, irrumpen inesperadamente el tiempo y la historia. Por ejemplo, los organismos vivientes, colocados uno junto a otro en las clasificaciones, se demuestran —con sus semejanzas y diferencias estructurales— adyacentes, ya no en el espacio abstracto de la serialidad, sino en una *sucesión temporal*. Su proximidad habla ahora de una transformación, de una evolución, de pasajes y relaciones entre identidades que ya no son estables. En el lenguaje se descubre la estratificación de los significados que la historia ha ido depositando continuamente. La palabra ya no es una entidad definida y clara que reconduce en modo transparente a un concepto o a una cosa del mundo; ahora es una construcción ambigua, cargada de significados adquiridos y perdidos. De este modo la filología reemplaza a la gramática como centro de interés. En la economía, el estudio del intercambio de bienes pasa a segundo plano con respecto a la producción. En todos los campos, el pensamiento moderno reconoce el dinamismo y la transformación. El nuevo ordenamiento de las cosas se produce en base a la historicidad. Más aún: para Foucault todas las categorías del pensamiento moderno son fundamentalmente *antropológicas* y ésta es la característica más específica de la nueva episteme.

En la edad moderna, nos aclara Foucault, la «representación» no desaparece, pero, con la introducción de las categorías dinámicas, disminuye, pierde transparencia y —por efecto de su propia estaticidad— no puede dar cuenta del devenir. Además se debilita la fe en un Dios que garantice que la naturaleza de la conciencia humana permita un conocimiento claro y verdadero del mundo. Como consecuencia, la

«representación» ya no constituye el terreno común para todos los conocimientos; no es más el *pensamiento* sino *un modo de pensar*. Surge entonces el problema de fundamentar el conocimiento de algún modo y es precisamente ésta la tarea a la que, según Foucault, se dedica toda la filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl. La filosofía moderna, por lo tanto, no es otra cosa que epistemología o búsqueda del "sentido". Si antes Dios y la transparencia de la «representación» daban un fundamento infinito al conocimiento, ahora éste deberá fundarse sobre un ser finito: el *hombre*. Pero este ser presenta una dualidad imposible de superar en cuanto es «... un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo a las leyes de una biología, una filología y una economía, pero que, por una suerte de torsión y sobreposición internas, ha adquirido el derecho, precisamente a través de la interacción de estas mismas leyes, de conocerlas y someterlas a una clarificación total».¹¹² O como dice sintéticamente otro pasaje: «... es un ser cuya naturaleza es ... conocer a la naturaleza y, de consecuencia, a sí mismo como ser natural».¹¹³

En otras palabras, el ser humano que emerge luego del colapso de la episteme racionalista es, por una parte, un ser natural y finito, sujeto a toda una serie de limitaciones y determinaciones que las "ciencias" de la economía, la biología y la lingüística muestran con sus leyes. Es un ser que habla un lenguaje que no es suyo, en el que se han sedimentado las palabras de infinitas generaciones, un ser que entra en un mundo de producción ya organizado y dotado de reglas internas propias, un ser que tiene un cuerpo sujeto a todas las leyes químicas y físicas... Un ser que nace en una sociedad con una organización y con valores ya dados y cuyo proceso cognoscitivo está sometido a una serie de mecanismos y determinismos, un ser marcado por una no-trasparencia original, un inconsciente, es decir, un "otro" dentro de sí que no podrá jamás ser absorbido en ese sí, como las nuevas ciencias humanas de la psicología, la sociología y el psicoanálisis demostrarán más adelante.

Pero este ser, limitado y finito, es también el sujeto de tales conocimientos. Y además, a pesar de ser él en quien se deben establecer empíricamente estos conocimientos, es quien debe poseer en sí sus fundamentos para que la investigación misma tenga sentido. En esta circularidad se mueven las ciencias humanas y toda la filosofía de la episteme moderna.

Es precisamente este doble rol de *objeto del conocimiento* y *sujeto del conocer* (que Foucault describe detalladamente en el capítulo que lleva por título *El hombre y sus dobles*) que ha creado todas las antinomias y las contradicciones de la filosofía moderna, para llevarla finalmente a un callejón sin salida. Es hora de despertar de este "sueño antropológico", dice Foucault parafraseando a Kant y a su "sueño dogmático". Es hora de que el pensamiento se libere de este tipo de humanismo.

Es en el sentido descrito hasta aquí que para Foucault el *hombre* nace sólo al inicio del siglo XIX. Él

¹¹² Ibidem, pág. 310.

¹¹³ Ibidem, pág. 310.

utiliza entonces el término *hombre* para designar esta construcción intelectualista y circular (autoreferente), pero que —para quien piensa desde el interior de la episteme moderna— es simplemente el hombre.

¹¹² Ibidem, pág. 310.

¹¹³ Ibidem, pág. 310.

Esta extraña figura ha podido nacer, dice Foucault haciendo referencia a Nietzsche, sólo con la muerte, o mejor dicho, con el asesinato de Dios, cuyos atributos ha tratado, poco a poco, de absorber. Éste ha sido también el acto que ha dado origen a las ciencias humanas. Así es como Foucault relata la parábola del *hombre*, su aparición y su fin próximo: «Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.

Pues bien, lo que ocurrió —y en este sentido se puede decir que el hombre nació en el siglo XIX— es que, a medida que se desarrollaban estas investigaciones sobre él en tanto que objeto posible del saber, ... este famoso hombre, esa naturaleza humana o esa esencia humana, lo propio del hombre, todo eso nunca se encontró. Cuando se analizaron, por ejemplo, los fenómenos de la locura o de la neurosis, lo que se descubrió fue un inconsciente ... que en realidad no tenía nada que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana, de la libertad o de la existencia humana. ... Lo mismo ocurrió con el lenguaje... ¿qué se ha encontrado? Se han encontrado estructuras, ... pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido». ¹¹⁴

«...Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia, ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Se produce una especie de teologización del hombre, un retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en una especie de teologización de sí mismo. ... Nietzsche ha sido quien, al denunciar la muerte de Dios, ha denunciado al mismo tiempo a este hombre divinizado con el que no cesó de soñar el siglo XIX. Y cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre, lo que anuncia en realidad no es la próxima venida de un hombre que se asemejaría más a un Dios que a un hombre, lo que anuncia en realidad es la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios, cuya imagen encarna». ¹¹⁵

Y así, para Foucault, el acto que mató a Dios anuncia también la muerte de su asesino: «... dado que él ha matado a Dios, él mismo deberá dar una respuesta a su propia finitud; pero dado que es en la muerte de Dios que habla, piensa, existe, este asesino está destinado a morir; nuevos dioses, los mismos dioses, están ya encrespando el océano futuro; el hombre desaparecerá!» ¹¹⁶

Si el *hombre* no es una constante del pensamiento humano, sino una creación reciente, que surge desde el interior de una episteme particular de la cultura europea, entonces será cancelado «como un rostro dibujado en la arena a orillas del mar» ¹¹⁷ cuando esta episteme, así como las que la han precedido, se derrumbará. Foucault, al final de *Las palabras y las cosas* parece sentir que ese momento no está lejos, que una suerte de terremoto está por destruir las viejas formas del pensar, abriendo paso a un pensamiento nuevo.

Estas son las ideas fundamentales de Foucault sobre el hombre y el humanismo, así como aparecen en los textos citados, todos ellos anteriores a Mayo del '68. Después de *Las palabras y las cosas* —y sobre todo después de aquel evento clave— la búsqueda del filósofo orbita siempre más en torno a Nietzsche, y se orienta hacia una *genealogía* de aquella trama de relaciones que existen entre el *saber* y el *poder* a diferentes niveles y en diferentes franjas de la sociedad. Mientras que en *Las palabras y las cosas* el análisis de las "prácticas discursivas" es fundamental, el problema del poder se vuelve central en sus escritos sucesivos.

¹¹⁴ Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, op. cit. pág. 40-41.

¹¹⁵ Ibidem, págs. 41-42.

¹¹⁷ Ibidem, pág. 387.

¹¹⁶ M. Foucault. *The Order of Things*, op. cit. pág. 385.

¹¹⁷ Ibidem, pág. 387.

Según Foucault el poder no está concentrado en un "lugar" específico, en el Estado, como creen los comunistas: el poder es omnipresente. En las diferentes instituciones sociales el poder está ligado a un saber específico junto con el cual se ha ido constituyendo históricamente. El poder-saber dispone de técnicas y estrategias disciplinarias, constructivas y no solamente represivas, por medio de las cuales se reproduce e interioriza, es decir, se transforma en acciones que el individuo termina creyendo libres. El "sujeto" deviene así un producto de la dominación, un instrumento del poder. El poder, por lo tanto, no solamente reprime, sino que forma, entrena y construye: objetos, estructuras organizativas, rituales de verdad e individuos "disciplinados". Las técnicas disciplinarias son comunes al Occidente capitalista y al Oriente comunista, y no desaparecen cuando el poder pasa de una clase a otra, o de un grupo político a otro.

Esta investigación sobre el poder-saber, que en realidad había comenzado con la *Historia de la locura*, alcanza su máxima expresión en *Vigilar y castigar*, una genealogía de la práctica carcelera, que desde la prisión se extiende hacia otros lugares de "reclusión" y disciplina construidos por la sociedad burguesa: la escuela, la fábrica, el hospital. Éste es, tal vez, el libro más maduro y fecundo de Foucault. Cuando la muerte lo sorprende trágicamente en 1984, el filósofo estaba abocado a la tarea de completar una amplia *Historia de la Sexualidad* concebida como una genealogía del psicoanálisis.

6. Los últimos años

A comienzos de la década del '80, la situación de los humanismos era desordenada.

Por una parte, el existencialismo sartriano no había podido desembocar en una corriente que, expresada políticamente, conmoviera los ambientes intelectuales más allá del estudio de los filósofos y las producciones de los literatos.

Heidegger, había descalificado a todo humanismo conocido como una expresión metafísica más.
A

cambio de esto, llamaba al silencio y a la preparación de la «nueva alborada del Ser».

El Humanismo teocéntrico, se hundía en sus propias contradicciones a pesar de los esfuerzos realizados para hacer aparecer al Cristianismo como la verdadera encarnación del *humanismo*.

Autores como W. Luypen, trataron de hacer de la Fenomenología también un humanismo¹¹⁸, aun cuando se vio claramente que el interés estaba puesto en abrir nuevos horizontes al Humanismo cristiano. Pero tales intentos, no pudieron desarrollarse en el tiempo que medió desde su origen hasta la década del '80.

El humanismo marxista, luego de algunos intentos por establecer campos diferenciados entre

«humanismo burgués» y «humanismo proletario», adoptaba desde sus cúpulas burocráticas la postura propiciada por Althusser.

De este modo, la palabra «humanismo» vagó por distintos ambientes y terminó confundida con una suerte de actitud que más bien se refería a la «preocupación por la vida humana en general», acosada por los problemas sociales, tecnológicos y de *sentido*.

Desde luego que no puede dejarse de lado el trabajo que, aunque realizado en ámbito restringido, llevaba adelante la «Tercera Escuela de Psicoterapia de Viena». Viktor Frankl recogía las enseñanzas de la fenomenología y el existencialismo y las aplicaba exitosamente en una dirección totalmente nueva respecto de las anteriores escuelas psiquiátricas deterministas. Estas últimas, a la sazón, padecían también la crisis de fundamento científico en la medida en que seguían apegadas a sus mitos de origen.

En *Psicoterapia y Humanismo*, dice Frankl: «La logoterapia no invalida, en modo alguno, los profundos e importantes hallazgos de pioneros de la talla de Freud, Adler, Pavlov, Watson o Skinner. Dentro de sus respectivas dimensiones, cada una de estas escuelas posee vigencia. Pero su importancia y valor auténticos se hacen tan solo visibles si las situamos dentro de una dimensión más elevada, más amplia: dentro de la dimensión humana. En ésta, ciertamente, el hombre no puede seguir siendo considerado como un ser cuya preocupación básica es la de satisfacer impulsos y gratificar instintos, o bien reconciliar al ello, al yo y al superyó: ni la realidad humana puede comprenderse

meramente como el resultado de procesos condicionantes o de reflejos condicionados. En dicha dimensión, el hombre se revela como un ente en busca de sentido: una búsqueda que, realizada en vano, es origen de muchos males de nuestra época. Un

¹¹⁸ W. Luyten: De fenomenologie is een Humanisme, Amsterdam, 1966.

psicoterapeuta que rehuse a priori escuchar «la voz que clama en demanda de sentido», ¿cómo podrá enfrentarse con la masiva neurosis de nuestros días?»

Y más adelante dice: «... La cualidad autotranscendente de la realidad humana se refleja, a su vez, en la cualidad 'intencional' de los fenómenos humanos como han señalado Franz Brentano y Edmund Husserl. Los fenómenos humanos se refieren y apuntan a 'objetos intencionales'. La razón y el sentido representan objetos de esta índole. Son el 'logos' al cual tiende la psique. Si la psicología ha de ser merecedora de su nombre, deberá reconocer las dos mitades de que se compone su nombre, tanto 'logos' como 'psique'». ¹¹⁹

Pensadores como M. Buber, formados en Occidente pero enraizados en distintas culturas hicieron también llegar su aporte esclarecedor y refrescante.

Pero también en otras áreas alejadas de las tradiciones culturales occidentales, el Humanismo operó (en la práctica), convirtiéndose en factor dinamizante de sociedades que hasta hace poco tiempo estaban fuera del debate de las ideas universales. Uno de los casos más interesantes fue el del presidente K. Kaunda en Zambia quien había instalado un gobierno fuerte desde el triunfo de la revolución anticolonialista en su país. Su pasaje de un humanismo declamativo a la realización de un humanismo consecuente, mostró los rasgos de una verdadera «conversión». ¹²⁰ Súbitamente abolió el partido único que lo había mantenido como dictador; devolvió la libertad a los enemigos políticos; lanzó las elecciones que habían sido reclamadas durante largos veinticinco años; fue derrotado por el voto popular y abandonó la suma del poder, en una sucesión de actos de libertad inexplicables para la burocracia que se había consolidado. Y todo esto fue realizado mientras contribuyó substancialmente a la causa de la liberación étnica y política de Sudáfrica y otros países de la región.

En la segunda mitad de la década, el marxismo antihumanista de Althusser había resignado posiciones. Él mismo, tal vez como en su momento había ocurrido con las locuras «metafísicas» ¹²¹ de Nietzsche y de Hölderlin, se encontró sin salida en el desarrollo de su filosofía originaria y produjo aquel desafortunado incidente, que bien podríamos calificar de «suicidio» simbólico.

Por otra parte, la Perestroika avanzaba a pasos fenomenales, dejando sin aliento al «Occidente» y, desde luego, a los burócratas de los partidos comunistas dentro y fuera de la Unión Soviética. La interpretación oficial de los fenómenos sociales y de las aspiraciones de la sociedad socialista habían cambiado drásticamente. Así, en el *Informe del Secretario General del CC del PCUS al Pleno del Comité Central*, reunido el 27 de Enero de 1987 en Moscú, se dice: «Nuestra moral, nuestro modo de vida están sometidos a prueba. En este caso se trata de su capacidad de desarrollar y enriquecer los valores de la democracia socialista, de la justicia social y del Humanismo... Por su esencia revolucionaria, por su audacia y por su orientación social humanista, el trabajo que está en marcha es la continuación de la gran obra iniciada por nuestro Partido leninista en octubre de 1917». ¹²²

No se trataba solamente de declamar humanismos. En la práctica, el clima de participación, democracia directa y desconfianza por el monopolio estatal, mostraba a las claras que se trataba de la misma tendencia humanista que el llamado «joven» Marx hubiera suscrito sin ambages.

Un cambio de actitud, en todos los órdenes, había empezado y algunos esbozos teóricos comenzaban a desarrollarse. En tal sentido, *Man, Science, Humanism: a New Synthesis* de L. Frolov ¹²³ muestra el enriquecimiento de visión operado entre los ideólogos y científicos de la URSS, poco tiempo antes de la llegada de la Perestroika.

Pasada la segunda mitad de la década del '80, algunos movimientos retomaban la marcha perdida en los acontecimientos de Mayo del '68. Esto, básicamente, porque aquella generación, que prematuramente protagonizó los acontecimientos de esa época, hoy se encontraba instalándose en el poder en los distintos campos. Se recordaba con nostalgia la «década prodigiosa» y un nuevo «naturalismo» comenzaba a

¹¹⁹ Viktor Frankl. *Psicoterapia y Humanismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pág. 57.

¹²⁰ «Our revolution is a Humanist revolution. We have decided to wage a struggle against imperialism, neo-colonialism, fascism and racism on the one hand; and hunger, poverty, ignorance, disease, crime and exploitation of man by man on the other. This is what our revolution is all about. Remember that the most important thing to this nation is Man. Man you, Man me, and Man the other fellow. Everything we say and do revolves around Man. Without him there can be no Zambia, there can be no nation. That is why we believe in Humanism. That is why we say Man is the centre of all activities». Lusaka, 20/11/80.

¹²¹ El término es de K. Jaspers.

¹²² Mijail Gorbachov. Informe publicado bajo el título ***Una revolución en la URSS***. Anteo, Buenos Aires 1987, pág. 151.

¹²³ Progress Publishers, Moscú 1986.

desarrollarse a través de distintas manifestaciones culturales y políticas. Expresiones ecologistas mostraron su influencia creciente, aun cuando habían comenzado a generarse a partir de la década del '70.

Es en el Movimiento Humanista donde aparece con claridad la influencia de un nuevo tipo de planteo teórico, conocido como «Nuevo Humanismo». El Movimiento Humanista comienza a desarrollarse a través de organizaciones sociales, culturales y políticas al comienzo de la década del '80, apoyándose en numerosos temas propiciados por el método fenomenológico y las corrientes existencialistas, estructurados de un modo original bajo la perspectiva del pensamiento de Silo.

EL HUMANISMO UNIVERSALISTA

1. El Nuevo Humanismo

«... Silo¹²⁴ explica que el ser humano, antes de ponerse a pensar respecto a sus orígenes, o su destino, etc., se encuentra en una determinada situación vital. Situación que no ha elegido. Así, nace sumergido en un mundo natural y también social, plagado de agresiones físicas y mentales, que registra como dolor y sufrimiento.¹²⁵ Y se moviliza contra los factores agresivos, tratando de superar el dolor y el sufrimiento. A diferencia de otras especies, la humana es capaz de ampliar sus posibilidades corporales mediante la producción y utilización de instrumentos, de 'prótesis' (en su etimología: pro=delante y thesis=posición). Así es que, en su accionar contra los factores dolorosos, produce objetos y signos que se incorporan a la sociedad y que se transmiten históricamente. La producción organiza a la sociedad y, en continua realimentación, la sociedad organiza a la producción. Éste, desde luego, no es el mundo social y natural de los insectos, que transmiten su experiencia genéticamente. Éste es un mundo social que modifica el estado natural y animal del ser humano. En este mundo, nace cada ser humano. Un mundo en que su propio cuerpo es parte de la naturaleza y un mundo no natural, sino social e histórico. Es decir, un mundo de producción (de objetos, de signos), netamente humano. Un mundo humano en el que todo lo producido está «cargado» de significación, de intención, de para qué. Y esa intención está lanzada, en última instancia, a superar el dolor y el sufrimiento. Con su característica ampliación del horizonte temporal, el ser humano puede diferir respuestas, elegir entre situaciones y planificar su futuro. Y es esta libertad la que le permite negarse a sí mismo, negar aspectos de su cuerpo, negarlo completamente como en el suicidio, o negar a otros. Esta libertad ha permitido que algunos seres humanos se apropien ilegítimamente del todo social. Es decir, que nieguen la libertad y la intencionalidad a otros seres humanos, reduciéndolos a prótesis, a instrumentos de sus propias intenciones. Allí está la esencia de la discriminación, siendo su metodología la violencia física, económica, racial y religiosa. Necesariamente, aquellos que han reducido la humanidad de otros seres humanos, han provocado con esto nuevo dolor y sufrimiento, reiniciando en el seno de la sociedad la antigua lucha contra la naturaleza, pero ahora contra otros seres humanos convertidos en objetos naturales. Esta lucha no es entre fuerzas mecánicas, no es un reflejo natural. Es una lucha entre intenciones humanas y esto es, precisamente, lo que nos permite hablar de opresores y oprimidos, de justos e injustos, de héroes y cobardes. Esto es lo único que permite rescatar la subjetividad personal, y es lo único que permite practicar con sentido la solidaridad social y el compromiso con la liberación de los discriminados, sean estos mayorías o minorías. A estas alturas, se impone una definición del ser humano. No bastará decir: 'el hombre es el animal social', porque otros animales también lo son. Será incompleto definirlo como fabricante de objetos, poseedor de lenguaje, etc. En la concepción siloísta, 'el hombre es el ser histórico, cuyo modo de acción social transforma a su propia naturaleza'. Si admitimos esta definición, tendremos que aceptar que puede transformar también su propia constitución física... Y así está sucediendo; comenzó con prótesis externas y hoy las está introduciendo en su propio cuerpo. Está cambiando sus órganos. Está interviniendo en su química cerebral. Está fecundando 'in vitro' y ha comenzado a manipular sus genes. Reconociendo que todo ser humano se encuentra en situación y que esta situación se da en el mundo de lo natural (cuyo exponente más inmediato es el propio cuerpo), al par que en el mundo social e histórico; reconociendo las condiciones de opresión que algunos seres humanos han establecido en el mundo, al apropiarse del todo social, se desprende una ética social de la libertad¹²⁶, un compromiso querido de lucha no sólo contra las condiciones que me producen dolor y sufrimiento, sino que lo provocan a otros. Porque la opresión a cualquier ser humano es también mi opresión. Su sufrimiento es el mío y mi lucha es contra el sufrimiento y aquello que lo provoca. Pero al opresor no le basta con encadenar al cuerpo. Le es necesario llegar más lejos, apropiarse de toda libertad y de todo sentido. Por tanto,

¹²⁴ Presentación de la conferencia de Silo sobre *La religiosidad en el mundo actual*, efectuada por la Dra. N. Otero en la Casa Suiza, Buenos Aires 06/06/86.

¹²⁵ Referencia al opúsculo ***Acerca de lo Humano***. En ese trabajo, Silo establece distinciones entre la comprensión del fenómeno humano en general y el propio «registro» de la humanidad en otros. Buenos Aires 01/05/83.

¹²⁶ Referencia a la conferencia de Silo, pronunciada en ocasión de la presentación de ***El Paisaje Interno*** por editorial Bruguera, en la VIII Feria Internacional del Libro en Buenos Aires, el 10/04/82 y publicada luego por Ediciones del Centro de Investigaciones Literarias de Madrid el 10/01/83, bajo el título de ***En torno a El Paisaje Interno***, pág. 45.

apropiarse de la subjetividad. Por lo anterior, las ideas y el pensar deben ser cosificadas por el Sistema. Las ideas 'peligrosas' o 'sospechosas' deben ser aisladas, encerradas y destruidas como si se tratara de gérmenes contaminantes. Vistas así las cosas, el ser humano debe reclamar también su derecho a la subjetividad: a preguntarse por el sentido de su vida y a practicar y predicar públicamente sus ideas y su religiosidad o irreligiosidad. Y cualquier pretexto que trabe el ejercicio, la investigación, la prédica y el desarrollo de la subjetividad... que lo trabe o lo postergue, muestra el signo de la opresión que detentan los enemigos de la humanidad... «

En *Contribuciones al Pensamiento*,¹²⁷ Silo expone plenamente las bases teóricas de su concepción, pero es en *Cartas a mis Amigos* donde se expresa el Nuevo Humanismo con todo el vigor de un manifiesto.¹²⁸

Desde luego que ya se habían publicado el *Humanist Manifesto* de 1933, inspirado por Dewey, y también el

Humanist Manifesto II de 1974, influido por las ideas de Lamont y suscrito entre otros por Sakharov. Tal vez para ponerse a distancia del naturalismo del primero y del social-liberalismo del segundo, Silo le da a su

escrito el título de «Documento del Movimiento Humanista». Pasamos a transcribir la introducción del

Documento.¹²⁹

«Los humanistas son mujeres y hombres de este siglo, de ésta época. Reconocen los antecedentes del humanismo histórico y se inspiran en los aportes de las distintas culturas, no solamente de aquellas que en este momento ocupan un lugar central. Son, además, hombres y mujeres que dejan atrás este siglo y este milenio, y se proyectan a un nuevo mundo».

«Los humanistas sienten que su historia es muy larga y que su futuro es aún más extendido. Piensan en el porvenir, luchando por superar la crisis general del presente. Son optimistas, creen en la libertad y en el progreso social».

«Los humanistas son internacionalistas, aspiran a una nación humana universal. Comprenden globalmente al mundo en que viven y actúan en su medio inmediato. No desean un mundo uniforme sino múltiple: múltiple en las etnias, lenguas y costumbres; múltiple en las localidades, las regiones y las autonomías; múltiple en las ideas y las aspiraciones; múltiple en las creencias, el ateísmo y la religiosidad; múltiple en el trabajo; múltiple en la creatividad».

«Los humanistas no quieren amos; no quieren dirigentes ni jefes, ni se sienten representantes ni jefes de nadie. Los humanistas no quieren un Estado centralizado, ni un Paraestado que lo reemplace. Los humanistas no quieren ejércitos policíacos, ni bandas armadas que los sustituyan».

«Pero entre las aspiraciones humanistas y las realidades del mundo de hoy, se ha levantado un muro. Ha llegado pues, el momento de derribarlo. Para ello es necesaria la unión de todos los humanistas del mundo».

En una de sus más recientes conferencias, Silo¹³⁰ caracteriza al Humanismo como una *actitud y una perspectiva frente a la vida*, negando que éste haya sido una filosofía. Precisamente, según este autor, la confusión entre defensores y detractores parte de una ubicación falsa del fenómeno y reclama un replanteo de toda la cuestión. Por otra parte, niega que el humanismo histórico defina con exclusivismo esa actitud que, por lo demás, se encuentra en diversas culturas y regiones. Examinemos algunos de sus comentarios.

«Será conveniente explicitar nuestros intereses respecto a estos temas ya que de no hacerlo se podría pensar que estamos motivados simplemente por la curiosidad histórica o por cualquier tipo de trivialidad cultural. El Humanismo tiene para nosotros el cautivante mérito de ser no solo historia sino también proyecto de un mundo futuro y herramienta de acción actual. Nos interesa un humanismo que contribuya al mejoramiento de la vida, que haga frente a la discriminación, al fanatismo, a la explotación y a la violencia. En un mundo que se globaliza velozmente y que muestra los síntomas del choque entre culturas, etnias y regiones debe existir un humanismo universalista, plural y convergente. En un mundo en el que se desestructuran los países, las instituciones y las relaciones humanas, debe existir un humanismo capaz de impulsar la recomposición de las fuerzas sociales. En un mundo en el que se perdió el sentido y la dirección en la vida, debe existir un humanismo apto para crear una nueva atmósfera de reflexión en la que no se opongan ya de modo irreductible lo personal a lo social ni lo social a lo personal. Nos interesa un

¹²⁷ Editorial Planeta, Buenos Aires,

1991.

¹²⁸ Silo. *Lettere ai miei amici*, Multi Image, Milán, 1994. Pág.

132.

¹²⁹ Los párrafos del Documento son los siguientes: 1. El capital mundial; 2. La democracia formal y la democracia real; 3. La posición humanista;

4. Del humanismo ingenuo al humanismo consciente; 5. El campo antihumanista y 6. Los frentes de acción humanista.

¹³⁰ Silo. *Qué entendemos hoy por Humanismo Universalista?* Conferencia publicada en el Anuario 1994. Centro Mundial de Estudios Humanistas.

Edición simultánea en ruso y español.

humanismo creativo, no un humanismo repetitivo; un nuevo humanismo que teniendo en cuenta las paradojas de la época aspire a resolverlas... Empecemos por lo reconocible históricamente en Occidente, dejando las puertas abiertas a lo sucedido en otras partes del mundo en las que la **actitud humanista** ya estaba presente antes del acuñamiento de palabras como 'humanismo', 'humanista' y otras cuantas del género. En lo referente a la actitud que menciono y que es posición común de los humanistas de las distintas culturas, debo destacar las siguientes características: 1. ubicación del ser humano como valor y preocupación central; 2. afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3. reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4. tendencia al desarrollo del conocimiento por encima de lo aceptado como verdad absoluta; 5. afirmación de la libertad de ideas y creencias y 6. repudio de la violencia».

Más adelante pasa revista a algunos prejuicios que ya se inician con la aceptación de la palabra

«humanismo», sin comprender que ella tuvo poco que ver con la actitud humanista. «...en realidad la actitud humanista había comenzado a desarrollarse mucho antes y esto podemos rescatarlo en los temas tratados

por los poetas goliardos y por las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII. Pero la palabra

'umanista', que designó a un cierto tipo de estudioso, recién comenzó a usarse en Italia en 1538. En este punto remito a las observaciones de A. Campana en su artículo: *The Origin of the Word 'Humanist'*, publicado en 1946. Con lo anterior estoy destacando que los primeros humanistas no se reconocían a sí mismos bajo esa designación que, en cambio, tomará cuerpo mucho más adelante. Y aquí habría que consignar que palabras afines como 'humanistische' ('humanístico'), de acuerdo con los estudios de Walter Rüegg, comienzan a usarse en 1784 y 'Humanismus' ('humanismo') empieza a difundirse a partir de los trabajos de Niehammer de 1808. Es a mediados del siglo pasado, cuando el término 'humanismo' circula en casi todas las lenguas. Estamos hablando, por consiguiente, de designaciones recientes y de interpretaciones de fenómenos que seguramente fueron vividos por sus protagonistas de un modo muy diferente a como los consideró la historiología o la historia de la cultura del siglo pasado».

Luego retoma la cuestión humanista en el momento actual. «Dijimos que los filósofos de la existencia reabrieron el debate sobre un tema que parecía muerto. Pero este debate partió de considerar al humanismo como una filosofía cuando en realidad nunca fue una postura filosófica sino una perspectiva y una actitud frente a la vida y las cosas. Si en el debate se dio por aceptada la descripción del siglo XIX, no es de extrañar que pensadores como Foucault hayan acusado al humanismo de estar incluido en ese relato. Tal vez la discusión estuvo basada en la posición del existencialismo que planteó la cuestión en términos filosóficos. Viendo estas cosas desde la perspectiva actual nos parece excesivo aceptar una interpretación sobre un hecho como el hecho mismo y, a partir de ello, atribuir a éste determinadas características. Althusser, Lévi-Strauss y numerosos estructuralistas han declarado en sus obras su antihumanismo, del mismo modo que otros han defendido al humanismo como una metafísica o, cuando menos, una antropología... En realidad, el humanismo histórico occidental no fue en ningún caso una filosofía, ni aún en Pico de la Mirándola o en Marsilio Ficino. El hecho de que numerosos filósofos estuvieran incluidos en la actitud humanista no implica que ésta fuera una filosofía. Por otra parte, si el humanismo renacentista se interesó por los temas de la 'filosofía moral' debe entenderse a esa preocupación como un esfuerzo más por desbaratar la manipulación práctica que en ese campo efectuó la filosofía escolástica medieval. Desde esos errores en la interpretación del humanismo, considerado como una filosofía, es fácil llegar a cualquier postura. Así las cosas, autores como Lamont han definido sus humanismos como naturalistas y antiidealistas afirmando el antisobrenaturalismo, el evolucionismo radical, la inexistencia del alma, la autosuficiencia del hombre, la libertad de la voluntad, la ética intramundana, el valor del arte y el humanitarismo. Creo que éstos tienen todo el derecho en caracterizar así a sus concepciones pero me parece un exceso sostener que el humanismo histórico se haya movido dentro de esas direcciones. Por otra parte, pienso que la proliferación de 'humanismos' en los años recientes es del todo legítima siempre que éstos se presenten como particularidades y sin la pretensión de absolutizar al Humanismo en general. La discusión filosófica con un humanismo histórico y, además localizado, ha sido mal planteada. El debate recién comienza ahora y las objeciones del Antihumanismo tendrán que

justificarse ante lo que hoy plantea el Nuevo Humanismo universalista. Debemos reconocer que toda esta discusión ha sido un tanto provinciana y ya lleva bastante tiempo este asunto de que el Humanismo nace en un punto, se discute en un punto, y tal vez se quiera exportar al mundo como un modelo de ese punto».

Y comenta irónicamente: «...concedamos que el 'copyright', el monopolio de la palabra 'humanismo', está asentado en un área geográfica. De hecho hemos estado hablando del humanismo occidental, europeo y,

en alguna medida, ciceroniano. Ya que hemos sostenido que el humanismo nunca fue una filosofía sino una perspectiva y una actitud frente a la vida, ¿no podremos extender nuestra investigación a otras regiones y reconocer que esa actitud se manifestó de modo similar? En cambio, al fijar al humanismo histórico como una filosofía y, además, como una filosofía específica de Occidente no sólo erramos sino que ponemos una barrera infranqueable al diálogo con las actitudes humanistas de todas las culturas de la Tierra. Si me permito insistir en este punto es no sólo por las consecuencias teóricas que ha tenido la postura antes citada, sino por sus derivaciones negativas en la práctica inmediata».

¿Qué nos ha dejado el prejuicio de una supuesta filosofía humanista? Silo explica que «en el humanismo histórico, existía la fuerte creencia de que el conocimiento y el manejo de las leyes naturales llevaría a la liberación de la humanidad. Pero hoy hemos visto que existe una manipulación del saber, del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología. Que este conocimiento ha servido a menudo como instrumento de dominación. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos creyeron que la religiosidad embrutecía la conciencia y para imponer paternalmente la libertad, arremetieron contra las religiones. Hoy emergen violentas reacciones religiosas que no respetan la libertad de conciencia. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos pensaron que toda diferencia cultural era divergente y que había que uniformar las costumbres y los estilos de vida. Hoy se manifiestan violentas reacciones mediante las cuales las culturas tratan de imponer sus valores sin respetar la diversidad. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Y hoy, frente a esta trágica sumersión de la razón, frente al crecimiento del síntoma neorracionalista que parece invadirnos, todavía se escuchan los ecos de un racionalismo primitivo en el que fueron educadas varias generaciones. Muchos parecen decir:

‘¡Razón teníamos al querer acabar con la religiones, porque si lo hubiéramos logrado hoy no habría luchas religiosas; razón teníamos al tratar de liquidar la diversidad porque si lo hubiéramos logrado no se

encendería ahora el fuego de la lucha entre etnias y culturas!’ Pero aquellos racionalistas no lograron

imponer su culto filosófico único, ni su estilo de vida único, ni su cultura única, y eso es lo que cuenta. Sobre todo cuenta la discusión para solucionar estos serios conflictos hoy en desarrollo. ¿Cuánto tiempo más se necesitará para comprender que una cultura y sus patrones intelectuales o de comportamiento no son modelos que la humanidad en general deba seguir? Digo esto porque tal vez sea el momento de reflexionar seriamente sobre el cambio del mundo y de nosotros mismos. Es fácil pretender que cambien los otros, sólo que los otros piensan lo mismo. ¿No será hora de que comencemos a reconocer al ‘otro’, a la diversidad del

‘tú’? Creo que hoy está planteado con más urgencia que nunca el cambio de mundo y que este cambio para ser positivo es indisoluble en su relación con el cambio personal. Después de todo, mi vida tiene un sentido si es que quiero vivirla y si es que puedo elegir o luchar por las condiciones de mi existencia y de la vida en general. Este antagonismo entre lo personal y lo social no ha dado buenos resultados, habrá que ver si no tiene mayor sentido la relación convergente entre ambos términos. Este antagonismo entre las culturas no nos lleva por la dirección correcta, se impone la revisión del declamativo reconocimiento de la diversidad cultural y se impone el estudio de la posibilidad de convergencia hacia una nación humana universal».

Silo termina la conferencia mencionada con estas palabras: «No estamos nosotros para pontificar acerca de quién es o no es un humanista sino para opinar, con las limitaciones del caso, acerca del Humanismo. Pero si alguien nos exigiera definir la actitud humanista en el momento actual le responderíamos en pocas palabras que «humanista es todo aquel que lucha contra la discriminación y la violencia, proponiendo salidas para que se manifieste la libertad de elección del ser humano»».

2. Palabras finales

En los pocos años que quedan para concluir el segundo milenio tal vez comience a dibujarse la silueta de la primera civilización planetaria. En tal situación, es posible que el Nuevo Humanismo encuentre campo fértil para el desarrollo de sus ideas. No obstante, esta civilización que se vislumbra tomará impulso entre conflictos y crisis que habrán de afectarnos profundamente. Será entonces

cuando comencemos, como organización humana y como individuos particulares, a preguntarnos seriamente por el destino de nuestra especie y por el significado de nuestros actos. El Nuevo Humanismo, precisamente, pretende dar respuesta a esos interrogantes.

