

HUMANISMO Y HUMANISMOS

El vocablo *humanismo* está incluido en el conjunto de otros tantos vocablos que, acrecentados por el sufijo *ismo*, designan una doctrina interpretativa que pone énfasis, la mayoría de las veces, en una sola dimensión entre todas las otras con que se reviste un determinado sector de la realidad, erigiéndola en valor predominante: el psicológico, psicologismo; el existencial, existencialismo; el formal, formalismo; el lógico, logicismo; el empírico, empirismo... el humano, humanismo. La tendencia incontrolable de estos términos, reforzada sin dudas por una visión de las cosas, por una *Weltanschauung*, es la de privilegiar la dimensión enfatizada, en un exclusivismo mutilador. La historia del pensamiento filosófico nos lo muestra de manera convincente. El concepto de humanismo no escapa a esta regla. Fue empleado por primera vez, según parece, por el pedagogo bávaro F. J. Niethammer, en su obra *El conflicto del Filantropismo y del Humanismo en la Teoría contemporánea de la enseñanza educativa* (1908) y más tarde se convirtió en vocablo de uso corriente en Inglaterra. Según nos informa Emile Bréhier, el citado pedagogo lo entendía así: "Por humanismo Niethammer entiende el sistema de educación tradicional que apunta a la formación de la personalidad total y de la humanidad por las «humanidades», a lo cual se oponen enfáticamente en nuestros días las escuelas especiales que se denominan erradamente filantrópicas, en tanto que, de hecho, conducen a la animalidad y no a la humanidad".

Retrospectivamente, se pasó a considerar humanismo, según Lalande, a aquel movimiento espiritual "representado por los «humanistas» del Renacimiento (Petrarca, Poggio, Laurent Valla, Erasmo, Budé, Ulrich de Hutten) y caracterizado por un esfuerzo en restaurar la dignidad del espíritu humano y valorizarlo, vinculando la cultura moderna con la cultura antigua, pasando por encima de la Edad Media y la Escolástica. En adelante, y siempre a la luz de un cierto ideal humano, los humanismos proliferan de manera exhuberante: humanismo socialista, humanismo cristiano, humanismo ateo, humanismo existencialista, "humanismo integral" (Maritain), humanismo científico y tantos otros. Lo que es relevante en todos estos humanismos, lo que ellos ostentan de importancia capital para un espíritu alerta, se puede caracterizar así: la presencia por lo general subrepticia de una filosofía que da sentido a toda clase de juicios y discursos que se articulan en el interior de ellos, y que dan verdaderas normas de conducta y de comportamiento frente al mundo. En otras palabras, hay, de manera explícita o no, en la raíz de los diferentes humanismos, una concepción del hombre que les otorga un respaldo substancial, de hecho y de derecho. ¿Qué es el hombre? ¿Qué debe ser el hombre? He aquí dos interrogantes esencialmente interligados que no podemos eludir si quisiéramos fundamentar, de modo responsable, la adhesión a cualquiera de ellos.

Cuando nos empeñamos en la ardua tarea de *comprender* al hombre en seguida nos damos cuenta de que corremos el riesgo de *verlo* no en su *totalidad real* sino, casi siempre, a la sombra de residuos interpretativos inherentes a las filosofías de otras épocas —hasta la nuestra— no pocas veces atadas a ideologías, que por esto mismo nos dicen lo que el hombre *debe ser* de acuer-

do a determinados ángulos, marginando lo que él es, ontológicamente, en su integridad. Las frases *convíertete en aquello que eres* y *eres aquello en lo que te convertiste*, traducen o pueden traducir diferentes y hasta opuestas concepciones del hombre que, a su vez, engendran humanismos conflictivos. De esta manera, aspectos tales como la libertad y la racionalidad, que constituyen, por así decir, predicados esenciales del hombre, pueden hipertrofiarse o aun desvanecerse cuando son tematizados por posturas racionalistas, idealistas, empiristas, voluntaristas, criticistas, para citar sólo algunos ejemplos.

Una visión panorámica del pensamiento filosófico desde los griegos hasta la actualidad nos muestra significativas posiciones en relación con la naturaleza del hombre y que se reflejan en su conducta. El hombre es considerado como un ser esencialmente social (socialismo) o individual (individualismo), también, como puramente espíritu (espiritualismo), o aun como ser natural reducido a la dimensión psicológica (naturalismo, psicologismo), o es visualizado como inagotable depósito de comportamientos (behaviorismo), o como pura libertad (existencialismo sartriano), o detentor de verdades útiles y eficaces (pragmatismo), o idólatra de la razón (racionalismo), o como un ente puramente histórico (historicismo) y... otros tantos derivados.

Frente a tan gran diversidad de enfoques, la opción, llegado el caso, es un derecho y hasta un deber. Por lo tanto es indispensable que retomemos el contacto con el hombre, ahora ya al margen, aunque sin prescindir de ellas, de las líneas interpretativas que se extienden a lo largo de la historia. Y el arma de que nos serviremos para tal empresa, la que es más despojada e inocente, es el *sentido común*. Si él mismo no constituye, como afirma el padre Garrigou Lagrange, una filosofía embrionaria, posee sin embargo la fuerza de las verdades simples y contiene ciertos principios que resisten la interferencia de una subjetividad deformante. Entre ellos destacaremos aquí la tendencia incoercible hacia lo incondicionado, que siempre operó en lo íntimo del espíritu humano en medio y a pesar de todas las contingencias de la historia. Destaquemos aquí, momentáneamente, la lección dada por Kant, autor indiscutible, hasta cierto punto, y que rechazaba la metafísica especulativa, pero que acaba decepcionándonos profundamente: la tendencia hacia lo incondicionado, la experimenta no el hombre en su complejidad y riqueza psico-moral-religiosa, integrada por ingredientes contingentes que le son constitutivos, sino tan sólo el hombre racional puro.

Podremos, si no demostrar (pues no se trata, en estas condiciones de fijarse lógicamente una premisa y de allí deducir necesaria y unívocamente tal o cual conclusión, ya que nos movemos en el horizonte de los hechos y no de las formas), por lo menos llamar la atención hacia la evidencia de este principio a través de ciertos abordajes que, por incuestionables, adquieren el status de argumento: convergen todos a iluminarlo hasta tornarlo así irrefutable. De esta manera, el tan comentado y decantado proceso histórico discurre y discurre, en última instancia, desde ese principio, y las objetivaciones con las que el mismo entra en colapso *temporariamente* —recordando una feliz expresión de Pierre Fougeyrollas en su libro *Filosofía em questão*— acentúan todavía más su intransigencia. Podemos ampliar un poco más el horizonte y afirmar, con Maurice Blondel, que el hombre está permanentemente *inade-*

cuado a y pensamos por nuestra cuenta que de modo ininterrumpido busca sobrepasar lo condicionado para alcanzar lo incondicionado.

Agreguemos que el significado del término absoluto no debe, en rigor, confundirse con el de término incondicionado, como si fueran sinónimos. Si el absoluto (Dios, por ejemplo) es necesariamente incondicionado, sin embargo, no todo lo incondicionado (el acto libre, la vida espiritual) es absoluto. Esto último significa, ontológicamente, libre de, suelto, plenamente realizado, separado de; o sea, absoluto *sin restricciones*. Sólo Dios lo es. Nosotros aprehendemos precisamente lo incondicionado de manera *negativa*: es algo que en su especificidad e identidad propias no depende de tales o cuales condiciones: por ejemplo, la libertad. Mientras tanto, fenomenológicamente, las mismas se le tornan indispensables, no en el sentido de causas que determinan este o aquel efecto (la libertad quedaría anulada en este nivel), sino en el sentido de estímulos, incentivos, que inspiran no pocos comportamientos. Ontológicamente, ahora en un enfoque *positivo*, es lícito llamar a lo incondicionado absoluto. Absoluto, aunque aun *con restricciones*. Son las circunstancias las que nos permiten el empleo de uno u otro de estos dos términos.

En esto el hombre se revela sustancialmente como un ser metafísico. La metafísica es, pues, necesaria *de hecho*, porque es universal en el espacio y en el tiempo. Detallemos un poco: ella es necesaria si la consideramos como tendencia hacia lo absoluto. Sin embargo, el objeto por ella alcanzado eventualmente, puede representar aspectos sujetos a equívocos y a frustraciones de toda clase. Y éstas se vuelven inevitables en la medida en que se detectan presupuestos idealistas a la sombra de numerosas ideologías. Mientras tanto subsiste la verdad inalterable de que el hombre no puede dejar de poseer una dimensión metafísica. Aunque equivocando el objetivo —toda clase de panteísmos e immanentismos— el hombre vive y está impregnado de esa dimensión metafísica, que lo lleva a buscar el sentido radical de su existencia. Ortega y Gasset nos lo dice en un lenguaje incisivo en su libro *Unas Lecciones de Metafísica* (Alianza Editorial, 1966, p. 31): “La metafísica es algo que el hombre hace y ese hacer metafísico consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Esto parece implicar que la situación del hombre es una radical desorientación, o lo que es lo mismo, que a la esencia del hombre, a su verdadero ser, no pertenece como uno de los atributos constituyentes el estar orientado sino que, al revés, es de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado”.

Paralelo con aquella evidencia descubierta por el sentido común, a saber que el hombre tiende, como un todo, hacia lo incondicionado, y aun y principalmente, que se halla comprometido especulativamente con ello, nos surge ahora este principio que Ortega ha destacado tan bien y que, para nosotros, se constituye en la condición necesaria del primero: la desorientación radical del ser humano, o dicho en otras palabras, existe una instancia del hombre en la cual, aun estando orientado en el nivel de los meros hechos o fenómenos políticos, económicos, profesionales, sociales, etc., el hombre se ve y se siente desorientado en la raíz misma de su vida; y es entonces cuando “hace” metafísica, buscando en lo incondicionado un sentido para la totalidad de la

existencia que le fue *dada*, por así decir, y que va cargando, mal o bien, a lo largo de los años.

Si no nos engañamos en lo que acabamos de afirmar, a saber que el hombre es un ser sustancialmente metafísico, tenemos aún por delante una dificultad, a la que nos es imposible sustraernos: considerando que, también en el terreno filosófico, nos movemos en el limitado registro humano, registro de finitudes y contingencias, no es de admirar que el punto que la tendencia hacia lo absoluto ansía alcanzar, inadvertida y a-críticamente, termine siendo reducido por nosotros a niveles que, por inconsistentes y por apoyarse en frágiles presupuestos humanos, se multiplican sustituyéndose unos a otros con una fecundidad sorprendente. De donde se deduce que no hay una metafísica sino muchas. Las de Descartes y Leibniz que engendran un humanismo racionalista; las de Hegel y Fichte, responsables de un humanismo que responde a la intención inmanentista, y así otras.

Nos encontramos nuevamente investidos del derecho y movidos por el deber de optar. En este caso el criterio que adoptamos es el siguiente: se torna válida aquella especulación metafísica, cuya área, a la que asintóticamente nos proponemos acercarnos, no frustre la tendencia del hombre a lo Absoluto; y agreguemos: del hombre considerado como *totalidad real*, sin que ningún aspecto de su naturaleza sea marginado o expulsado en homenaje a presupuestos estrictamente apriorísticos. Aludimos a la metafísica realista fundada en el ser, como a aquellas otras —las de Gabriel Marcel, Bergson, por ejemplo— que, en rigor, no le son indiferentes. Todas ellas se empeñan en lograr algo extremadamente complejo, esto es, intentan reducir lo más posible el grado de heterogeneidad que puede instalarse entre las inevitables exigencias de absoluto que rondan al hombre en sus luchas de cada día, y el objeto o, más exactamente, la esfera abarcada por la actividad cognoscitivo-especulativa. De aquí resulta para el ser humano, al mismo tiempo que un sentimiento de euforia ante la grandeza de la metafísica, también una sensación de disconformidad, a la vista de su fragilidad o, como dice Maritain, de su miseria, dado que ella es un saber puramente humano y por consiguiente sujeto a limitaciones inevitables. Vale la pena citar a Maritain: "On pourrait croire que la métaphysique, aux époques d'impuissance spéculative, brille au moins par la modestie. Mais le même temps qui en ignore la grandeur en ignore aussi la misère. Sa grandeur: elle est sagesse. Sa misère: elle est science humaine". (*Les degrés du Savoir*, 4ª edición, Desclée, p. 3).

La metafísica auténtica y que genera, por cierto, un humanismo también auténtico, inserta al hombre en el corazón del ser —que no es abstracto sino trascendental y mucho menos un concepto, sino más bien un *acto*— devolviéndole las dos nobles e hidalgas dimensiones que conservan al hombre de pie y vuelto hacia la trascendencia: la libertad y la racionalidad. Anteriormente hablamos de la metafísica auténtica; ahora bien, un humanismo puede estar enraizado en una metafísica defectuosa (racionalismo, panteísmo) y, a fortiori, inauténtica. También el uso que acabamos de hacer del término *trascendencia* descubre un horizonte que necesariamente debemos tener en cuenta, puesto que el hombre está sumergido en él desde hace veinte siglos: el Cristianismo.

A quien se proponga en nuestros días enfrentar el problema del hombre y por consiguiente asumir tal o cual humanismo, le será imposible ignorar la dimensión cristiana, aun cuando sea para negarle el valor trascendente o relegarla a la condición de mero opio, pues ella ya está infiltrada en el *modus vivendi*, en el modus ratiocinandi del hombre actual. Diremos que es una luz que lo acompaña como a su propia sombra. Por otro lado, es innegable que el advenimiento de este nuevo mundo religioso reveló a los humanismos en general, ya sea que lo aceptaran o renegaran de él, un parámetro, radicalmente diferente, insólito, no común: lo sobrenatural. Aparece así la cuestión de lo natural y lo sobrenatural, sea distintos pero no separados, sea distintos y separados, de acuerdo con las líneas cristianas diferenciadas, a las que alude L. Aranguren en su *Hacia un nuevo humanismo* (Ediciones Guadarama, S.L., 1957, p. 25): “Esta última (la gracia divina), dice el autor, es concebida entonces no como una realidad que puede poseerse —o por la que podemos ser poseídos— continuamente —gracia habitual— sino como una visita repentina e incomprensible, que desciende tal vez sobre quienes desde un punto de vista «humanista» menos parecen merecerlo —pecadores, ramera, criminales...”

En este sentido, aun el humanismo que se apoya en la metafísica auténtica de que venimos hablando, “humanismo abierto al cristianismo” según la feliz expresión del Padre Maydiou, se enfrenta con el delicado problema de la armonía entre filosofía y teología, razón y fe, de cuya solución va a depender la postura del hombre en el camino de una inquebrantable y fecunda unidad interior, o de una lacerante y por ello indeseable dicotomía entre una verdad filosófica y otra teológica, ambas válidas, aunque sustancialmente *contrarias*. Hay casos, y no son pocos, de ciudadanos que teológicamente son cristianos católicos y filosóficamente adhieren a Marx, a Sartre. Pensamos que sólo como una lamentable falta de vigilancia volitivo-intelectual o, en la mejor de las hipótesis, como una actitud *estética* ante tales autores y sus obras, se puede comprender tan extraño malentendido.

Sin embargo, el cristianismo, aun sin confundirse substancialmente con la metafísica, pues ésta es una sabiduría humano-natural, y en tanto es religión por excelencia que ha revelado al hombre su origen y destino divinos como creado por un acto libre de un Dios sobrenatural, no podía sustraerse al *deber* de encarar la metafísica; por cierto no para aniquilarla o interferir en su mecanismo interno —si así fuese, se nos impondría la obligación de entender y explicar cómo Dios, habiendo creado al hombre y habiendo puesto en él una razón afectada por una inquietante exigencia de absoluto, decide extrañamente humillarla— sino para reducirla a sus verdaderos límites y así engrandecerla. En síntesis, la metafísica auténtica deja a salvo la verdadera libertad y la racionalidad humanas, y reconoce, en la teología revelada, la promesa que se cumplirá, en el plano sobrenatural, en el plano de la gracia, de todo aquello que ella, a través de los actos racionales y volitivos, va prometiendo al hombre cada vez más sediento de absoluto. Permanecer solamente en la metafísica es condenarnos a una continua y estéril superación de nosotros mismos en busca de una fiesta, la fiesta de la bienaventuranza que nunca llega y, en el límite, disolvemos en la inmanencia. Unida a la teología, la metafísica permanecerá fiel a la naturaleza del hombre, dando nacimiento al genuino humanismo.

Nos hemos referido, ya en los comienzos de este trabajo, al hombre como totalidad real, en la medida en que deseamos permanecer sumisos a su esencia ontológica. Y ahora debemos retomar el concepto de *totalidad* para advertir cómo nunca estuvo fuera de las especulaciones de los grandes filósofos que se internaron en la compleja temática acerca del ser humano. Henri Lefèbre en su conferencia: "El hombre de las revoluciones Políticas y Sociales" pronunciada en las "Rencontres Internationales de Génève", y luego sometida a críticas pertinentes en el debate posterior, afirma: "Hasta Karl Marx la noción de *totalidad* (el subrayado es del autor) era puramente metafísica, especulativa, abstracta, tanto como en Hegel o como en Spinoza. Se trataba de totalidad cósmica, no de totalidad humana" (*Hacia un nuevo humanismo*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957, p. 225). Más adelante, afirma: "En el manuscrito de 1844 Marx muestra primero —y dos excusas por hacer alusión a tesis un poco abstractas de la filosofía, pero esto es esencial— el error de la filosofía tradicional. La metafísica tradicionalmente separó la naturaleza y el hombre, concediéndoles, por así decir, dominios separados o esferas distintas de realidad. La metafísica tradicional ha disociado, por una parte, la naturaleza con sus leyes y por la otra el hombre con su libertad. Y Marx ha mostrado que ese dualismo está desprovisto de sentido y de verdad" (*Op. cit.*, p. 226). Y después de haber desarrollado de manera brillante esta temática, mostrando la unión o síntesis entre la naturaleza y la libertad en el ser humano, finaliza su conferencia con esta cita de Marx: "El comunismo coincide con el humanismo". (*Op. cit.*, p. 24). Y nosotros agregaremos: con el humanismo ateo, incrustado en una filosofía. ¿y por qué no?, en una metafísica inauténtica.

Dos puntos hay que destacar aquí. Primero, al aludir críticamente a la metafísica tradicional, el autor cita a Hegel y Spinoza y, en lo referente a la dicotomía entre naturaleza y libertad, es bien probable que estuviera pensando en Kant, que fue quien llegó en este sentido hasta los límites extremos. Es una posición más o menos unánime entre los seguidores de Marx, la de considerar a la metafísica tradicional como atomizadora de lo real en compartimientos incommunicables entre sí. Leemos esto, por ejemplo, en Politzer en sus lecciones de introducción a la filosofía. Ocurre, sin embargo, que de la metafísica tradicional, que hemos enaltecido hasta el momento, estos autores y otros de la misma línea no hablan nada o casi nada, por ignorarla o simplemente por despreciarla.

Ahora bien, un punto de honor de la metafísica realista es el de no *separar* sino tan sólo *distinguir* las diversas áreas de la realidad, que acaban todas por encontrarse en el *ser*. Por consiguiente, la totalidad es un concepto —concepto indeterminado— consubstancial con el de *ser* y es el correlato necesario del concepto de unidad. De la misma manera, el hombre total no se reduce en este sentido al hombre natural en sentido estricto, sujeto al imperio del determinismo de las leyes físico-psicológicas o de lo estrictamente social. De esta manera queda sometido al arbitrio de determinismos que, no siéndole intrínsecos necesariamente, le son impuestos de manera implacable. El hombre total es el hombre integral, en quien los distintos niveles, desde el más elemental —el mundo de las sensaciones— hasta el más noble —el universo de la razón

y de los actos libres— se articulan, a veces dificultosamente, en una unidad inestable, según los avatares inevitables de la contingencia.

Se ve pues que la crítica que los seguidores de Marx hacen a la metafísica tradicional, particularmente a las concepciones mecanicistas y dualistas, ha sido ya perfectamente realizada por la metafísica aristotélico-tomista. Sin embargo, hay una diferencia abismal: en tanto que el marxismo, al combatir las mencionadas metafísicas, termina por estrangular al hombre en un inmanentismo frustrante; la metafísica que es objeto de nuestra apología hace, *mutatis mutandis*, las mismas consideraciones críticas, pero conduce al hombre en su dirección acertada: la Trascendencia.

Entonces, si bien es cierto, como muy bien lo demostró Henri Lefèbre en su conferencia (*Op. cit.*, p. 226), que en algunas filosofías tradicionales la bi-partición dualista naturaleza-libertad se hace visible e inevitable, no pasa lo mismo con una de ellas, también tradicional y que viene mereciendo hasta aquí nuestra adhesión.

El hombre natural, y por consiguiente la naturaleza de la que forma parte, considerada como algo híbrido de necesidad y contingencia, es, hasta un cierto punto, enaltecida por la filosofía aristotélico-tomista. Allí está, por ejemplo, el derecho natural como una coordenada indisociable del pensamiento tomista. De la misma manera, allí está el hecho, para muchos extraño, de un metafísico pagano —Aristóteles— que ha sido, *hasta un cierto punto*, asimilado por un teólogo católico —Santo Tomás de Aquino—. En lo que concierne al dualismo naturaleza-libertad, la metafísica realista haría por cierto una crítica semejante a las doctrinas filosóficas mecanicistas tradicionales, pero con una diferencia abismal: el marxismo permanece de manera inexorable en lo natural y desemboca en un humanismo inmanentista; el tomismo respeta lo natural y no lo contrapone *dualísticamente* a la libertad y, sobrepasándolo, engendra un humanismo revitalizado por la Trascendencia.

Retomemos el concepto de totalidad: estamos pensando en la totalidad humana, específicamente en el hombre total, sin descartar ningún componente de su ser. Con esta luz, la experiencia multifacética nos muestra que este hombre total no descansa en su ser-en-sí, no posee, exhaustivamente actualizadas, las posibilidades y virtualidades inscriptas en su esencia, considerada ontológicamente. Adscripto a su finitud, él se supera, mientras tanto, a sí mismo, *en el* contacto con las cosas y *en las* realizaciones que emprende: en lo primero, el hombre *ve* lo menos y lo más abstracto en los entes empíricamente percibidos o, a la manera de Hegel, mediatiza y disuelve lo *dado* en el universo del discurso; en las segundas, ya sea en el ámbito de las ciencias y doctrinas, ya en el ámbito de las artes y de la filosofía, el hombre se da cuenta de la carencia de ser de todas las soluciones, por muy ingeniosas y ricas que se muestren, y va más allá, buscando el sabor de los reclamos inextirpables de plenitud. En ese proyectarse sin interrupción más allá de sí, es posible que se le instale en el alma, promovido por la fuerza de la soberbia, el deseo de sustituir a Dios. Si, consciente de su finitud, logra evitar esa desventura, la desventura de sufrir la irremediable caída en la inmanencia, podrá descubrir el humanismo legítimo, tan bien delineado en estas palabras de José

Luis Aranguren: "En el verdadero humanismo, en el humanismo pleno, se habrán de descubrir, siempre, sus componentes sobrehumanos... El análisis del hombre remite a un fundamento y a una culminación que está más allá de él. En el hombre hay más que el hombre". (*Sobre el humanismo*, p. 29).

IULO BRANDAO
San Pablo
Brasil