



Pensamiento y Cultura

ISSN: 0123-0999

pensamiento.cultura@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

Llano, Alejandro

LA IMAGEN HUMANISTA DEL HOMBRE

Pensamiento y Cultura, vol. 3, núm. 1, 2000, pp. 75-86

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70116981006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# LA IMAGEN HUMANISTA DEL HOMBRE

Alejandro Llano

**Summary:** Humanism is a complex issue. Affirming it as an ideal is not enough to get it as a reality. Based on Aristotelian and Thomistic traditions, the author concludes that language is entirely human, and that it is a notorious proof of the synthesis of body and soul we all are. A last question remains open: is an ethic Humanism really possible? Since Humanism is not an objective theory separated from living communities, their religion and their history.

**Key words:** Humanism, reality.

**Résumé:** L'humanisme est une question complexe. Affirmer qu'il est un idéal ne suffit pas pour convaincre qu'il est une réalité. L'auteur, se basant sur la tradition d'Aristote et de Saint Thomas, affirme que le langage est un attribut exclusivement humain et qu'il est une preuve évidente que nous sommes la synthèse de corps et d'âme. Une dernière question reste ouverte: l'humanisme éthique, est-il réellement possible ? Du point de vue de l'humanisme, aucune théorie objective ne s'est séparée de la vie des communautés, leur religion et leur histoire.

**Mots clés :** Humanisme, réalité.

Hace pocos meses tuve ocasión de participar en un debate internacional acerca de las relaciones entre mente y cerebro, lo cual me proporcionó la oportunidad de escuchar –entre otros– a algunos de los más conocidos representantes de la llamada «Sociobiología». No me llamó excesivamente la atención su reiterada propuesta de una epistemología evolutiva, que sería ella misma el redundante desenlace de las estrategias genéticas al servicio del «imperativo reproductor». Es materia conocida, con la que los propios biólogos ya han ajustado cuentas. Más interesante, en cambio, me pareció una intervención en la que se presentaba a la persona humana como una máquina de «realidad virtual». Nuestras propias manos serían los «guantes» del ingenio que provoca sensaciones táctiles, congruentes con otras representaciones aportadas por el «casco» y las restantes «terminales» sensitivas y motoras. El cerebro vendría a ser el «núcleo duro» del procesador cibernetico que cada uno de nosotros es. La realidad física –tanto exterior como corporal– resultaría, ella misma, una realidad virtual, como la que percibimos desde los asientos móviles de cualquier expo mundial o pueblerina. La *realidad*, esa vieja señora que los filósofos han venerado durante siglos, aparecía ante los oyentes del agradable auditorio de la Fundación Areces ni más ni menos que como la protagonista total de una feria de simulacros.

Siendo británico el ponente, pensé que habría oido hablar de la «falacia del homúnculo» –o, como otros la llaman, «falacia del maniquí»– de la que su exposición me parecía una edición revisada, muy en consonancia con un momento cultural en el que Internet ha podido ser nom-

brada «ciudad del año». Así es que –con poco éxito, adelanto– me puse a recodar a mi compañero de panel esa objeción al representacionismo dualista, tan cara a la filosofía analítica anglosajona: Interpretar las sensaciones y el pensamiento como representaciones de nuestras terminales cognoscitivas exige postular un homúnculo (o mujercita, para ser *politically correct*) que capte esas imágenes desde dentro de la máquina, el maniquí, la *res extensa*, o cualquier otra cosa que se ponga como envoltorio de la actividad psíquica. Naturalmente, el homúnculo en cuestión exigirá, a su vez, reproducir el mismo modelo a escala más reducida. Y otro tanto sucederá con el segundo homúnculo resultante, e igual con el tercero... hasta que el proceso sin fin de micrografía epistemológica haga inobservable al sujeto del conocimiento.

Para consolarme del olímpico mutismo del sociobiólogo oxoniente y de la indignación con que una parte del público acogió mi crítica –que yo consideraba, ingenuamente, como inapelable– me puse a recordar en silencio algo que había oido al profesor Robert Spaemann, algo tan irónico y util que no parecía muy adecuado para aquel evento, inscrito –como uno de los asistentes recordó airadamente– en la «década europea del cerebro». El hiperdarwinismo de los sociobiólogos conduce, según quería Skinner, «más allá de la dignidad y de la libertad». Pero resulta entonces que *la idea del proceso evolutivo se vuelve contra sí misma, porque el hombre «avanza» desde lo humano hasta lo infrahumano*. A fuerza de querer expulsar del hombre toda teleología, todo antropomorfismo, *el propio hombre se convierte en un antropomorfismo*: algo que fue inventado por el hombre, quien por fin ha

descubierto que él mismo no era sino una invención de sí mismo. Además, al englobar a la propia ciencia en el omniabarcante proceso evolutivo, la misma ciencia no es sino un producto de la evolución que también hay que remitir a las leyes de la competitividad genética. Tal evolucionismo reductivo acaba siendo circular y autodestructor.

El moderador de aquella agitada sesión me ayudó a salvar el tipo y fue, además, el único que dio una nota explícitamente humanista: apeló a la *libertad de expresión* para justificar mi disidencia. Gracias a su intervención, volvimos a situarnos más acá de la dignidad y de la libertad, es decir, en una perspectiva que considera a estos valores como garantías intocables y como metas que hay que promover en toda comunidad de progreso. Con razón decía Hannah Arendt que *un progreso que no se entienda como algo más que una serie sucesiva, y siempre limitada, de mejoras acaba por conducir a situaciones antihumanas*. Lo cual concuerda con la observación de Spaemann: *si se entiende que el progreso es una transformación de lo humano, entonces desemboca en lo extrahumano, equivalente de hecho a lo infrahumano o antihumano*.

Son muy conocidas esas paradojas del humanismo, que yo había revivido con ocasión de aquella anécdota mínima. Al humanismo se le puede aplicar el lema clásico de la moderación: *ne quid nimis. Nunca demasiado: ni siquiera demasiado humanismo es bueno, porque acaba saliendo fuera de sí*. Hace falta ser muy ignorante o reaccionario para no descubrir en el proyecto de la modernidad un fuerte aiento humanista. Pero las mencionadas paradojas se advierten desde la misma génesis del proyecto moderno.

Curiosamente, la modernidad científica y política surgirá del tradicionalismo de la tardía escuela agustiniana, enfrentada con la vanguardia averroísta de la escuela aristotélica. Lo que los cristianos más aparentemente ortodoxos en

los siglos XIII y XIV achacan al aristotelismo duro es que todo lo hace proceder de la experiencia natural. Hasta los primeros principios del conocimiento intelectual los remite Aristóteles a un origen sensible, según se advierte al comienzo de la *Metafísica* y al final de los *Análíticos posteriores*, con su bella metáfora del ejército en retirada. Sobre tan precaria base no se puede edificar la *scientia transcendens*, como ha recordado Ludwig Honnfelder en su excelente libro sobre Duns Scoto y sus derivaciones modernas, hasta Charles Sanders Peirce. Y a la suerte de la ciencia primera va unida, inevitablemente, la suerte de la libertad humana y la del hombre mismo como imagen y semejanza de Dios. Si el escotismo tenía mucho de voluntarismo, el nominalismo será su radicalización consecuente, un paso más en la dirección que se enfrenta con el naturalismo aristotélico.

Ya en clave plenamente moderna, se puede adoptar el juego de palabras de Gerold Prauss y advertir que la denuncia racionalista y empirista del *antropomorfismo de la naturaleza* acaba por conducir al *naturalismo del «anthropos»*. Se pretendía, de entrada, barrer de la naturaleza física toda esa población de entelequias y finalidades que en ella mantenía el aristotelismo, para convertirla en pura y simple facticidad, escueta producción efectuada por un Dios omnípotente e incluso arbitrario. Así destacaría en medio de ella el hombre como ser racional y libre, el único capaz de actuar de acuerdo con finalidades y estar abierto a alternativas. En definitiva, había que tomarse en serio el viejo lema *natura ad unum, ratio ad opposita*, y proceder a una completa «desnaturalización» del hombre. Ahora bien, quitarle al hombre su naturaleza específica es una problemática operación filosófica que acaba por asimilarlo sin más a la naturaleza física exterior, es decir, que acaba por «naturalizarlo». El tránsito del racionalismo radical al naturalismo materialista llevó siglos de historia intelectual, pero era ya inmediato en el

pensamiento de Spinoza. Aunque sea de manera impresionista, se puede ver que la negación del *antropomorfismo de la naturaleza* y su resolución en el *naturalismo del «anthropos»* es algo más que un juego de palabras. Revela el interno carácter dialéctico de la filosofía moderna, descubierto por Hegel en el momento de una culminación que anuncia ya su final; índole dialéctica que, como estamos observando, afecta a todo tratamiento actual de la imagen humanista del hombre.

A estas alturas de nuestras disquisiciones, ya se ve que la cuestión del humanismo dista mucho de ser simple. Desde luego, no basta con afirmarlo como ideal para conseguirlo como realidad. Y para comprobar esto último, tampoco son necesarias demasiadas especulaciones filosóficas. Basta con recordar lo que ha acontecido –y sigue sucediendo– en el siglo XX, que acaba de dar sus últimos pasos y que se ha revelado como el período más sangriento de la historia humana, a pesar de –o precisamente por– sus enfáticas declaraciones humanistas. Se ha repetido hasta la saciedad: nunca como ahora la humanidad había puesto tanto entusiasmo en la afirmación de la dignidad y libertad de la persona humana, y nunca como ahora esos ideales han sido tan cruel y sistemáticamente conculturados. ¿Por qué? ¿Cuál es la razón profunda de este grandioso efecto perverso?

Volvemos, así, a nuestras perplejidades filosóficas. Recordemos que en el centro de ellas se encuentra un concepto clave: la noción de *naturaleza*. Ya hemos apreciado que no es tan fácil prescindir de ella, por molesta e inadecuada que se nos pueda antojar para tratar con la noción que parece ser su contraria: la noción vagamente cultural de humanismo. No es sencillo desembarazarse de lo natural, porque la «desnaturalización» del hombre acaba por conducir al naturalismo de lo humano. No es fácil prescindir del concepto de naturaleza y, además, resulta peligroso. La actual experiencia del deterioro

medioambiental es, en este contexto, más reveladora que cualquier *Gedankenexperiment*. En rigor, la cuestión ecológica ha puesto de relieve los límites fácticos del pensamiento materialista.

Si, desandando el proceso evolutivo, se considera a la realidad física como un tejido indiferenciado, como una cantidad informe e inerte, sin relieves formales ni internos dinamismos, se tenderá a tratarla como un inagotable material de trabajo con el que se puede hacer cualquier cosa. Tal es la visión mecanicista del mundo, en la que se basan las utopías revolucionarias y transformadoras de la realidad, propias de la modernidad tardía. Nietzsche advirtió muy bien lo único que tras de ellas se esconde: *voluntad de poder*. Alcanzó también a anunciar la capacidad destructiva de ideas y creencias ilustradas que tal pulsión autoafirmadora llevaba consigo, pero no vislumbró que los límites de esa voluntad de dominio vendrían dados por la olvidada estructura propia de aquella materia presuntamente inercial y pasiva. Ni el pragmatismo ni el marxismo tuvieron en cuenta una variable que resultó decisiva: la escasez de los recursos materiales y la terquedad de las leyes cualitativas que rigen el equilibrio del universo físico. Expulsada por la puerta de la historia, la vieja *physis* vuelve a entrar por la ventana de la materia.

Y es que, en rigor, no hay noción más abstracta y negativamente idealizada que la de la materia mecanicista. Lo peor que tiene tal materia es que no existe: es un constructo ideológico. Lo que efectivamente existe es una realidad inteligible y finalizada, dotada de propiedades naturales que no tienen nada de misteriosas, pero que no resulta posible ignorar, ni en la investigación científica ni en la concepción filosófica del mundo. Y, desde luego, no conviene pasar por alto esa interna configuración natural de la realidad física a la hora de ponerse a transformar el medio ambiente para hacerlo fecundo y habitable por la raza humana.

*La suerte de la imagen humanista del hombre se juega, de entrada, en su radicación en un concepto teleológico de la realidad física. Si tal injerto nocional no se produce, el dualismo resulta inevitable y, entonces, el humanismo se hace dialéctico: genera de continuo su contrario y termina por conducir a callejones sin salida. Algo de eso veíamos ya en la «falacia del homúnculo». El representacionismo, que se urde para liberar de cargas naturalistas al conocimiento humano, acaba por ignorar la realidad del propio conocimiento. Y otro tanto sucede con el intento de resaltar la libertad humana, contraponiéndola al determinismo de la realidad física. Lo que así se pierde, al cabo, es la libertad humana misma. Si la realidad física está causalmente determinada de manera completa, la libertad humana no puede existir. Porque no hay modo de insertar una voluntad libre en un cuerpo determinista (a no ser que aún se crea que un fantasma puede alojarse en una máquina).*

No hay humanismo posible a la intemperie de una realidad física desnaturalizada, porque el exclusivo finalismo subjetivo de las acciones humanas es teórica y prácticamente insostenible, como lo demuestran hasta la saciedad las actuales tribulaciones de la *teoría general de la acción*, en sus versiones tanto analíticas como dialécticas. Pero ésa es una historia larga de contar, de la que me he ocupado en otro momento. Lo que me interesa ahora es destacar que la concepción humanista no se puede sustanciar si se prescinde de la condición naturalmente corpórea propia del hombre.

En la tradición aristotélica y tomista encontramos dos definiciones del hombre que son ininteligibles si se margina esa natural índole corpórea que esencialmente le compete. *El hombre es un ser vivo que habla*, reza la primera definición. *El hombre es un ser naturalmente social*, sostiene la segunda. Son dos caracterizaciones que se remiten la una a la otra y mutuamente se complementan. Pensar hoy de nuevo el engarce de am-

bas definiciones es condición necesaria para retomar una tradición capaz de acoger algunas versiones contemporáneas del humanismo; o de confrontarse con otras, dando cuenta de ellas.

Entre las diversas variantes de ese *experimento conceptual* tan fascinante que es el de los «niños-lobos», los infantes criados lejos de toda compañía humana, se encuentra una versión ligeramente más compleja que las usuales, y que ha sido recientemente propuesta por Hans Blumemberg en su libro *Höhlenausgänge*. En nuestro experimento, los niños asilvestrados resultan ser dos, adultos ya, que casualmente se encuentran por vez primera en algún claro del bosque. Eligiendo entre las «libres variaciones imaginarias» las más plausibles, una primera posibilidad resulta decepcionante pero cierta, a saber: los dos hombres de la jungla no se dirían nada. Y ello no sólo por la obvia razón de que ninguno de los dos sabría hablar, sino por otra aún más elemental y básica: porque no se reconocerían entre sí como *semejantes*. Lo más probable es que pasaran uno al lado del otro con total indiferencia o, en todo caso, que reaccionaran como lo solieran hacer ante cualquier otro animal desconocido.

La conclusión que quiero sacar de esa figuración no es –como cabría esperar o, quizás, temer– culturalista, sino más bien, digámoslo así, «naturalista». Por una parte, *es propio de la naturaleza humana el uso del lenguaje como instrumento de comunicación*; y, por otra, *tal uso se aprende naturalmente en comunidad*.

Ahora bien, si el lenguaje humano fuera pura y simplemente instrumento de comunicación, no sería fácil discernirlo del mal llamado «lenguaje animal». Conviene percibirse de que *el lenguaje humano es instrumento de comunicación porque, simultánea e inseparablemente, es vehículo del pensamiento*. La coimplicación de ambas funciones fue puesta de relieve por Michael Dummett en una conferencia que pronunció

hace años en la Universidad de Navarra, y en la que se oponía tanto a una concepción pragmatista del lenguaje como a las teorías del sentido neopositivistas. Si el interlocutor de una persona entiende –mal que bien– lo que ella está diciendo, no es porque las palabras de quien habla respondan a unas imágenes mentales y susciten, al ser oídas o leídas, imágenes mentales semejantes en quien las escucha. Tal modelo causal de la comunicación lingüística tiene la virtud de despertar a todos genios malignos del presentacionismo, incluida su penúltima versión en realidad virtual, e incurre en falacias parecidas a las del homúnculo.

No: no es que yo entienda lo que tú me dices porque al descifrar tu sistema de señales se active el mío: te entiendo porque conozco el idioma en que me hablas y comprendo inmediatamente –en tus palabras, no por ellas– lo que me quieras decir. Si no se diera tal inmediación, nunca estaría yo seguro de saber lo que tú piensas y dices, porque no hay modo humano de inspeccionar tus representaciones mentales y compararlas con las mías. Como diría Wittgenstein, si voy a buscar esa «cosita» mental a la que presuntamente remite cada palabra, resulta que allí no hay nada. No hay algo así como un recinto mental por el que vaguen sombras proyectadas por los objetos en la mente y misteriosamente conectadas con las palabras que las expresarían. Tal concepción de los conceptos como simulacros quedó ya descalificada por la antiteoría platónica de las ideas representativas, expuesta en torno a su alegoría de la caverna.

Los conceptos no son representaciones en el sentido tardomedieval y moderno de *repraesentatio* o *Vorstellung*. No son imágenes mentales, algo así como trasposiciones intelectuales de los *phantasmata* sensibles. Los conceptos –al menos, los fundamentales y originarios– son comprensiones intelectuales que constituyen eso que el profesor Fernando Inciarte ha

denominado una «segunda inmediación». Si, además de la inmediación sensible, no hubiera una cierta inmediación intelectual, el lenguaje sería exclusivamente una creación cultural, pura pragmática que no dejaría lugar para su dimensión semántica. Ahora bien, si el lenguaje fuera sólo un producto meramente cultural, si no constituyera –más radicalmente– algo propio de la naturaleza humana, nos veríamos envueltos en el juego sin fin de las mediaciones –construccións o deconstructivas– y la comunicación sería imposible. Para que la comunicación humana sea posible, es preciso llegar al fundamento firme de las *presencias reales*, en un sentido menos impreciso que el de George Steiner, y que en todo caso no cabe identificar con el consabido «lecho rocoso» naturalista, bien criticado por algunos wittgensteinianos.

*La comunicación humana es posible:* así reza hoy la primera máxima de la concepción humanista del hombre, tanto por lo que presupone como por lo que de ella se deriva. Presupone, desde luego, que el hombre es un ser vivo que habla y, por todo lo dicho, que su lenguaje posee una imprescindible dimensión semántica. También –se podría objetar– hay algo de semántica en los llamados «lenguajes animales» (a diferencia de lo que ocurre con los ordenadores, cuyos «lenguajes», como ha demostrado John Searle, entre otros, sólo alcanzan los planos sintáctico y pragmático). Ahora bien, en el mejor de los casos la semántica de la comunicación entre los brutos es meramente extensional; puramente referencial, si se quiere. Mientras que *lo propio y exclusivo del lenguaje humano es la semántica intensional o comprensiva*.

La lógica matemática y el análisis lingüístico nos demuestran que el discurso intencional es irreducible al extensional. Pero sería largo y complicado explicarlo. Para el presente propósito, basta con entender la diferencia entre lo que supone, respectivamente, «hacer frases» o *juzgar* para un animal y para un hombre. Cierta-

mente, los animales juzgan de algún modo. Ya Aristóteles les atribuyó esta capacidad, que corre por cuenta de una facultad a la que llamó *estimativa*. Los animales son capaces de «juzgar» si algo les es agradable o desagradable, beneficioso o perjudicial. Pero –como ha señalado Inciarte– no son capaces de *juzgar acerca de su juicio, lo cual supone una dimensión reflexiva que es la característica del lenguaje humano*. Los animales *conocen*, pero no *saben*. No son capaces de abstraer, de formar auténticos conceptos, sino que se mueven entre imágenes más o menos generales y esquemáticas. Y por eso mismo no son capaces de reflexionar. Ninguno de los rasgos del lenguaje animal descrito por los etólogos manifiesta que posean auténtica abstracción o reflexión, que sean capaces de orientar su conducta hacia *razones* o contenidos significativos intensionales, es decir, intelectuales. No alcanzan el nivel de las explicaciones propiamente racionales en las que se utiliza la partícula «porque»: se manejan sólo en el plano las conexiones empíricas condicionales que nosotros expresamos con los conectivos «si... entonces...» («if... then...»). Nietzsche relató esta situación, con forma de apólogo, en sus *Consideraciones intempestivas*: «Una vez el hombre preguntó al animal: ¿por qué (¡razón!) tú no me hablas de tu felicidad, sino que estás ahí mirándome fijamente? El animal deseó hablar y contestarle: la razón es que cada vez que quiero hablar me olvidó inmediatamente de lo que quería decir. Pero inmediatamente se olvidó de su respuesta y permaneció silencioso... Y así el hombre continuó extrañándose de que el animal no hablara».

Lo que el hombre posee y al animal le falta es el acceso al «tercer reino», como Frege –antes que Hartmann o Popper– llamó al ámbito del sentido. *Sentido*: no hay noción más fecunda y característica en todo el pensamiento contemporáneo. Gracias al sentido, se abre para las personas humanas un mundo común, un territorio de comunicación y proyectos compartidos. La tesis humanista contemporánea es la tesis del sentido:

la vida humana posee sentido, no es vana ni inútil, no es falaz ni del todo ilusoria, no se reduce a algo material y mostrenco, anterior y más primitivo que ella. Pero lo que pasa con el sentido en nuestro tiempo es que no acabamos de saber dónde se halla. *No «recordamos» que se encuentra precisamente en la tierra natal de la propia naturaleza humana*, en el modo de ser de esos seres animados y corpóreos que las mujeres y los hombres somos. Tal es el punto fuerte del aristotelismo, más consistente en su humanismo –aunque, quizás por ello, menos brillante– que los diversos linajes de personalismos, existencialismos o culturalismos.

El lenguaje mismo es la más notoria muestra de esa síntesis originaria de cuerpo y alma, irreducible a la materia física, que cada uno de nosotros es. Al hablar, se produce el portento de que un leve sonido o un imperfecto grafismo dan cuerpo a todo un mundo de alcance universal. Incluso los nominalistas –como ha argumentado Peter Geach– se topán con el sorprendente enigma de que esta palabra, por ejemplo ‘perro’, tal como la estoy diciendo aquí y ahora, sea la palabra ‘perro’, exactamente la misma que la pronunciada por miles de personas en otros momentos y lugares. Por decirlo al modo escolástico, aunque se aplique la navaja de Occam al universal *in essendo* y al universal *in repraesentando*, no hay modo de quitarse de encima el universal *in significando* (a no ser que se permanezca mudo, sordo e inconsciente, lo cual es bastante difícil de lograr estando vivo). *La palabra es a su sentido lo que el cuerpo es a su alma. Sentido y alma no son exteriores a la palabra y al cuerpo, respectivamente. El sentido y el alma son (en una acepción activa y cuasit transitiva de ‘ser’) la palabra y el cuerpo*. El superficialmente despreciado lema del *anima forma corporis* da cuenta del absoluto respeto que el cuerpo humano y sus palabras merecen: no hay, a mi juicio, otra fundamentación racional satisfactoria para los preceptos éticos universales según los cuales nunca es lícito exhibir ante extraños el propio

cuerpo desnudo o arrancar a otro la confesión de la verdad por medio de la tortura.

El racionalismo representacionista moderno es abrumadoramente monológico. Olvida –como ha señalado Charles Taylor– que *la mente humana es esencialmente dialógica, que mi propia identidad depende crucialmente de mis relaciones dialógicas con otros. No hay autenticidad sin reconocimiento*. Pero esto es así, no sólo en el sentido existencial de que mi personal identidad se convierta en conciencia desgraciada o frustrada si otros no me reconocen en lo que soy y en lo que valgo, sino –antes y también– en el sentido ontológico de que la conciencia de mi identidad personal no se constituye, a no ser en un ámbito de vida común. La dificultad para entender esto es la que lleva a desconectar la primera definición aristotélica de la segunda. Y tal desconexión es el individualismo.

La filosofía política individualista constituye la otra cara de la epistemología representacionista. Y se ve abocada a semejantes aporías y falacias. Para que campee autónomamente el conocimiento, en la epistemología representacionista se barren las estructuras naturales –no materiales ni mecánicas, por cierto– que posibilitan el conocimiento; de modo análogo, para dilatar la libre configuración de las relaciones sociales, en el individualismo político se disuelve el natural nexo social que relaciona originariamente a los hombres y que posibilita toda vida ciudadana. La petición de principio, que registrábamos en la «falacia del homúnculo», comparece también en la falacia del pacto originario. Para confiar unos en otros, necesitamos un pacto; mas, para pactar, precisamos fiarnos unos de otros, lo cual requeriría a su vez un pacto. Por la índole práctica y más intuitiva de la política, la fabulación del proceso indefinido se hace aquí inviable. Ya que todo el mundo sabe que el prerequisito de la confianza mutua no se puede construir culturalmente. Durkheim lo decía así: los presupuestos del pacto no pueden

ser pactados. Lo que viene a ser otro modo de formular la segunda definición aristotélica: el hombre es naturalmente un animal social.

A la dignidad del hombre corresponde la imposibilidad de concebirlo como un individuo aislado, ya que –si lo estuviera– ni siquiera habría podido aprender a hablar, es decir, a abrirse al mundo común, físico y simbólico, en el que naturalmente le compete habitar. Esta ineludible necesidad humana de aprender a hablar plantea el nada leve problema del surgimiento del lenguaje humano, que –como ha indicado Anscombe– hace menos pintoresca la tesis de su origen divino, sobre todo a la vista de las insalvables dificultades que se están encontrando para explicar que haya aparecido por evolución biológica. Pero esta observación sólo nos sirve ahora para detectar la radicalidad de la índole social del hombre y la amplitud de perspectivas que abre su consideración.

Como es bien sabido, Aristóteles consideraba que la ética era una parte de la política o, mejor, que ella misma era una ciencia política. Posición que no se agota en un tema de clasificación y ordenación de los saberes. La trascendencia de esta postura aristotélica se advierte a la luz del núcleo doctrinal de su filosofía práctica, el cual no es otro que la teoría de los hábitos. Hábitos que vienen a ser *disposiciones estables, dinámicamente adquiridas, que potencian nuestra capacidad de actuar correctamente y, por tanto, de vivir con mayor intensidad*. Por medio de las virtudes éticas y dinoéticas, el hombre integra en su naturaleza –según la expresión de Kaulbach– un *ser práctico*, activamente conquistado, que le faculta para desplegar un constante dinamismo de perfeccionamiento, en la línea de lo que hoy llamaríamos «humanismo cívico».

No doy aquí a la expresión «humanismo cívico» el significado técnico o estricto que lo relaciona con el republicanismo o comunismo, representado por autores tales como

Aristóteles, Catón, Maquiavelo, Jefferson, Tocqueville, Hannah Arendt y –no sin matices– Taylor o MacIntyre. Doy a «humanismo cívico» el sentido más genérico de ética de la responsabilidad ciudadana, que se opone a la separación entre moral privada y moral pública, propugnada por el liberalismo ideológico.

Lo que me importa subrayar ahora es que tal humanismo político también presupone una teleología natural en la realidad física y humana, mientras que la ideología liberal no deja de implicar una concepción mecanicista del hombre y de la sociedad. La postura antiteleológica del actual liberalismo pragmatista o neocontractualista se aprecia ya en su tópica tesis de la primacía de lo justo o correcto (*right*) sobre lo bueno (*good*). La valoración y jerarquización de los diferentes bienes queda, entonces, restringida al ámbito de las preferencias individuales. Intentar sacarla de este reducto privado y llevarla al foro público aboca al riesgo, históricamente experimentado, de que se produzcan enfrentamientos religiosos o doctrinales insalvables. En el territorio público ha de regir la neutralidad de una ética puramente procedural, donde sólo hay lugar para normas o reglas, no para bienes ni virtudes.

La índole antihumanista de este liberalismo procedural –que es, por lo demás, la ideología actualmente dominante– se revela al advertir su radical desconfianza en las posibilidades de la conversación interpersonal acerca de cuestiones que no sean triviales. Se sospecha que las buenas intenciones que se aduzcan ocultarán seguramente intereses parciales que se quieren imponer a otros. La posibilidad de un acuerdo racional y justo en la promoción pública de los bienes compartidos queda, por principio, excluida. A lo más que podemos llegar es a un consenso fáctico sobre unas reglas del juego que sean imparciales y cuya aplicación no dependa sino de pautas objetivas y mecánicas.

Poco resta ya de la fuerza del *logos*, que avanza de interlocutor a interlocutor en los diálogos platónicos o renacentistas. Privado de peso semántico, el lenguaje queda reducido a su envoltura pragmática, a su pura eficacia cultural, desconectada de la orientación teleológica del hombre hacia la verdad práctica. Al cancelar la real posibilidad de la comunicación pública, la tesis de la naturaleza social de la persona humana pierde toda su virtualidad. Estamos en una tecnocracia sofística.

No se cree en la competencia ética del hombre de la calle, que va a quedar sustituida por la competencia técnica de los especialistas en manipulación colectiva. Tal paradoja del humanismo democrático fue ya claramente vislumbrada por Tocqueville, cuando anunció el advenimiento de ese «despotismo blando» que proviene de la suplantación de la sociedad por sus representantes en la máquina del Estado. Todavía hace pocas semanas, en una alta asamblea académica, le oí a un representante de la Administración Pública afirmar enfáticamente: «el Estado somos todos». El rector de una universidad privada, que se sentaba a mi lado, rectificó: «El Estado no somos ninguno» (eso sí, lo dijo bajito, porque lo del «despotismo blando» funciona). Sólo los burócratas y tecnócratas pueden identificarse con un sistema estructural impermeable a las aportaciones de sentido que surgen en el *Lebenswelt*, en el mundo vital de personas y solidaridades primarias que componen la *società sommersa*.

La clave del actual humanismo cívico no se encuentra tanto en el discurso de los derechos humanos como en la emergencia de la responsabilidad ciudadana. Los «derechos humanos», en su acepción convencional, han quedado ya integrados en la mecánica jurídica de las declaraciones internacionales y en la retórica metaconstitucional de muchos países. Por eso cabe hacer de ellos un «uso alternativo», como acontece en el caso paradigmático de la imposición de los llama-

dos «derechos reproductivos». La versión individualista de los *human rights* –convertidos en títulos abstractos para lanzar reivindicaciones contra otros– desemboca en antihumanismos sectarios. Y resulta muy significativo que sea precisamente en nombre de esos derechos individualistas como se lleve a cabo una dura oposición a las iniciativas sociales de los ciudadanos que pretenden hacer valer públicamente su concepción compartida de los bienes comunes, a través de instituciones educativas, asistenciales o culturales. El Estado tendría el monopolio de la benevolencia: sólo él podría garantizar que nadie trate de imponer a los demás –bajo el pretexto de servir desinteresadamente a la sociedad– su particular concepción de la vida buena. Como si el aparato de la Administración Pública estuviera ineфablemente exento de intereses egoístas, cuando lo cierto y comprobado es que casi siempre se halla al servicio de la ideología dominante y sus ocultos grupos de presión.

Con todo, la represión sistémica de la emergencia social se hace cada vez más problemática, a medida que se consuma el paso de la sociedad industrial a la sociedad del conocimiento. En la nueva sociedad del saber, la importancia de la educación pasa a primer término. Y si de algo carece el Estado burocrático y tecnocrático es precisamente de capacidad educativa. Su presunta eficacia está privada de fecundidad. La potencialidad formativa sólo se encuentra hoy en los grupos sociales primarios: en las familias, en las parroquias, en las iniciativas de voluntariado, en algunas empresas, en las escuelas libres. Mientras que la crisis del Estado-providencia ya es un secreto a voces, el medio y largo plazo pertenece a las solidaridades emergentes, únicos sujetos activos del proceso de perfeccionamiento personal y social.

*La esperanza del humanismo late hoy en la mismísima naturaleza del dinamismo ético, cuyo efectivo despliegue no puede ser adulterado, justo por la propia índole natural de tal dinámica. La imbrica-*

ción vital de los bienes, las virtudes y las normas sigue siendo el único camino para alcanzar personalidades logradas y organizaciones eficaces. Y es que los bienes aparentes no perfeccionan realmente a quienes los disfrutan. (Es más, el propio concepto de *bien aparente* es un contrasentido, como descubrió hace siglos Platón). Los auténticos bienes prácticos –en contra de lo que cree el emotivismo– sólo comparecen ante las personas que han adquirido una cierta excelencia ética a través del cultivo de la virtud. Mientras que, a su vez, la virtud únicamente puede florecer en comunidades que se atengan a normas culturales acordes con la ley natural. Así lo ha puesto de relieve MacIntyre, y sus argumentaciones –que yo sepa– no han sido rebatidas en el revelador debate entre comunitaristas y liberales.

En la *república procedural* no hay lugar para una *paideia humanista*. De ahí que el punto débil del neoliberalismo ideológico sea precisamente la educación. No sólo es que las reglas no eduquen: es que la propia aplicación de las reglas únicamente es posible si la realizan personas éticamente cultivadas. Como observó Wittgenstein, la aplicación de reglas no puede estar a su vez sometida a reglas, so pena de incurrir en una nueva versión de la «falacia del homúnculo». El uso oportuno y correcto de las reglas remite siempre a la persona prudente. Y ya Aristóteles advirtió que –a diferencia del arte– la prudencia misma no se puede perfeccionar con normas externas a su propio ejercicio.

Pero queda abierta una última pregunta: ¿Es realmente posible un *humanismo ético*? Únicamente en el campo de la razón práctica consideró Kant que era posible descubrir el valor absoluto de una persona humana cuya dignidad intocable prohíbe categóricamente tratarla sólo como medio y no siempre también como fin. Lo que pasa –lo que históricamente sucedió– es que tal imperativo, desgajado de la naturaleza, queda montado al aire de una racionalidad que –replegada sobre su propio dominio– no pasa de ser hipotética. El

mismo Kant –nada sospechoso en punto a honestidad intelectual– acabó por reconocer, algunos años después de su segunda *Critica*, que el *trato respetuoso que merece el ser humano deriva de que hay que tratarle como si (als ob) fuera incondicionalmente digno*. Según ha señalado la profesora Ana Marta González, la fundamentación de la ética en la naturaleza humana responde a la necesidad de evitar que la ética misma se considere como «un invento». En la medida en que el kantismo excluye metódicamente una consideración premoral –ontológica– de la dignidad del hombre, la acusación nietzscheana de *allzumenschliche* está al alcance de la mano.

Así como alguna vez se preguntó Kant si no resultaría que la *cosa en sí* es el propio sujeto trascendental, también avanzó en sus últimos escritos, publicados póstumamente, la idea de que tal vez la razón práctica se identificara con Dios. El criptoateísmo que tal hipótesis comporta lo patentizaría poco después Feuerbach en su interpretación de Spinoza. Si Dios fuera la razón práctica humana, entonces no sería Dios. Al menos, no sería el Dios personal de los cristianos. Pero ¿es necesario recurrir a ese Dios para fundamentar seriamente el humanismo? Tal era el sentido al que apuntaba mi pregunta acerca de la posibilidad de un humanismo ético.

La paradójica respuesta se encuentra ya apuntada en Kierkegaard. La ética no constituye el definitivo horizonte existencial del hombre, porque siempre hay que dejar abierta la puerta a la posible suspensión de la moral por la religión, posibilidad cuyo paradigma es la peripecia de Abraham, obediente a un Dios que le ordena sacrificar a su hijo Isaac, el inocente. El escándalo ilustrado que esta provocación bíblica y kierkegaardiana suscita señala los límites y la debilidad del humanismo laico. El moralismo autosuficiente se resuelve en inmoralismo. Así lo muestran, antes y después de Nietzsche, los horrores de la revolución eu-

ropea, que revelan también ciertas cadencias totalitarias del republicanismo comunitarista.

Las paradojas de la concepción humanista del hombre que ahora –al final de esta conferencia– aparecen, vienen a ser simétricas de las que registrábamos al inicio de mi intervención. *Si aquellas paradojas apuntaban a la necesidad de radicar el humanismo en la naturaleza humana, éstas incitan a referir la dignidad humana a Aquél de quien el hombre es imagen y semejanza*. Lo cual nos hace ver ahora *la humana naturaleza como constitutivamente abierta al reconocimiento de su Creador y, por lo tanto, no dotada de una completa autonomía*.

Y esto es precisamente lo que resulta escandaloso e insopportable para el radicalismo liberal: que los hombres reales y concretos sólo puedan defender su humanismo apelando a una dependencia ontológica e, incluso, a una obediencia a los designios del Dios providente. Lo que la revolución antropocéntrica quiso desterrar a toda costa fue precisamente la idea de *sacrificio*, es decir, el reconocimiento de una *santidad trascendente* cuyo culto exige entrega esforzada y generosa. Y es aquí donde nos topamos con la paradoja más notoria e hiriente: la cancelación de todo sufrimiento en aras de la completa emancipación del hombre adulto ha originado el grandioso efecto equívoco de un sufrimiento sin límite y sin consuelo. Así lo ha reflejado Roberto Calasso en su libro *La ruina de Kasch*. Los cráneos apilados de Pol Pot, la abyecta galaxia del gulag, el hambre que sufre hoy un tercio de la población mundial, el implacable metabolismo de la producción y del consumo en las sociedades satisfechas, todo ese derramamiento de sudor y de sangre, es el tremendo precio que hay que pagar por la abolición de lo sagrado. Pero, en contra de toda evidencia, los *mass media* manipulados seguirán golpeando nuestras cabezas hasta que penetre en ellas la certeza de que la religión es el gran obstáculo

para la liberación humana del fanatismo y la servidumbre.

Es preciso rescatar *lo humano del humanismo racionalista*. Así lo advirtió hace siglo y medio Dostoievski. Y es que, si todavía seguimos pensando en el humanismo como algo real y no solamente retórico, habremos de aceptar que *el humanismo no es una teoría objetiva, separada de las comunidades vivientes, de su religión y de su historia*. Como ha mantenido lúcidamente MacIntyre, la concepción teleológica de la naturaleza humana se manifiesta en la estructura narrativa de nuestra existencia. No hay un método universal y abstracto para alcanzar la verdad y aproximarse a la vida lograda. Lo que realmente hay son tradiciones de investigación moral y científica, en diálogo con otras tradiciones rivales, de las que pretenden dar cuenta en términos de debate y, en su caso, de asimilación. Las genuinas tradiciones nos conducen más allá de sí mismas y nos hacen vislumbrar la realidad de una tradición que trasciende los mitos y las culturas, porque nos narra todo aquello que necesitamos saber acerca del origen y

del fin del hombre. Este auténtico humanismo no es una doctrina: es una historia. Pero tampoco es una meta-relato, como quieren los postmodernos, sino la verdadera narrativa de nuestra salvación.

El cristianismo no es sólo un humanismo, mas no hay humanismo real fuera del cristianismo. El propio concepto de *humanismo* es, por su génesis histórica, radicalmente cristiano. Lo cual no exige, sino implica, que desde la religión cristiana se hayan descubierto e integrado las semillas de humanismo que laten en la tradición filosófica occidental y en otras muchas narrativas de diferentes culturas. Sólo si nos situamos más acá de la cultura, en una naturaleza que es «teleológicamente cristiana», podremos acoger el *multiculturalismo* como una integración posible de identidad y diferencia. Toda persona humana –*capax Dei, capax universi*– está llamada a ser más de lo que en cada caso efectivamente es. Por eso la paradoja del humanismo, que comprende y acoge todas sus paradojas parciales, sigue siendo la expresada por la máxima de Pascal: «*El hombre supera infinitamente al hombre*». ■