



Contra el Humanismo FÉLIX DUQUE

FÉLIX DUQUE

contra el Humanismo

ABADA EDITORES

# FÉLIX DUQUE contra el Humanismo

## LECTURAS

Serie **Filosofía**

DIRECTOR Félix DUQUE

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.), sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

© FÉLIX DUQUE, 2003

© ABADA EDITORES, S.L., 2003

Plaza de Jesús, 5  
28014 Madrid  
Tel.: 914 296 882  
fax: 914 297 507  
E-mail: abada@abadaeditores.com

diseño ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

producción GUADALUPE GIBBERT

ISBN 82-96258-09-2  
depósito legal M-49301-2003

preimpresión Elena Iglesias  
impresión Estudios Gráficos Europeos, S.A.



*... es sind  
noch Lieder zu singen jenseits  
der Menschen.*  
(... quedan  
aún por entonar canciones más allá  
de los hombres.)

PAUL CELAN<sup>1</sup>

1. *Fadensonnen*, vv. 4-6; *Gesammelte Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 2, 26.

I  
CUANDO TODO EL MUNDO  
SE CONFIESA HUMANISTA

No deja de suscitar perplejidad la extraña unanimidad con que, de un rincón a otro de nuestros 'países avanzados, postindustriales, postmodernos, posthistóricos, etc.' (ese conjunto -más uniformado que uniforme- llamado antes de la guerra: 'Occidente', y luego: 'Mundo libre', capitaneado por una América que parece haberse hecho hoy con la entera 'denominación de origen', del *western* al *West*), se celebra al 'Humanismo'. Desde las más variopintas posiciones, y como si tras tantas postrimerías se ansiara volver a sólidos principios, se alzan movimientos de clara reacción contra la 'tenaza' postmoderna. En opinión de amplios sectores educativos (laicos o eclesiásticos, al menos en esto mancomunados como formadores de la privada opinión, y aun de la 'voz de la conciencia'), junto con buena parte de los medios de comunicación (los formadores en cambio de la opinión pública), dicha tenaza estaría representada de un lado por la expansión planetaria de un *nihilismo lúdico*, propio de la "sociedad del espectáculo"<sup>2</sup>; y, del otro

---

2. Hay vers. esp. (de J. L. Pardo) del ya clásico libro homónimo, en Pre-Textos. Valencia 1999.

lado, por la paralela invasión -en todos los órdenes de la existencia- de las altas tecnologías, causantes a su vez de un doble proceso de deshumanización: por una parte la tendencia a la integración total del cuerpo (como *hardware*) y de la mente (como *software*) humanos en la máquina electrónica, a fin de hacer del ser humano un perfecto *cyborg*<sup>3</sup>, y por otra la biogenética, con su promesa de conseguir clones humanos<sup>4</sup>, para pasar ulteriormente a la confección *à la carte* de verdaderos superhombres, genéticamente alterados y mejorados según el gusto de padres o usuarios<sup>5</sup>.

Frente a este futuro de 'cuerpos posthumanos'<sup>6</sup>, incluso algunas industrias altamente tecnificadas intentan contrarrestar la generalizada alarma social aseverando que sus productos harán por el contrario al hombre aún más humano, sin especificar desde luego qué pueda ser eso. Así, en un *spot* televisivo de la marca automovilística Audi, para dar razón 'filosófica' de la imagen de un vetusto coche de carreras que se estrella contra un obstáculo, una voz en *off*, grave y solemne -no exenta de cierta inflexión, transida de ternura paternal- sentencia filosóficamente: "Ahora que sabemos que el hombre es lo más importante para el hombre...". Obviamente, lo que esa empresa quiere decir es que sus máquinas actuales son mucho más seguras en caso de accidente,

3. Vid. mis ensayos: *El cyborg si tiene quien le escriba*. En: Jairo Montoya (comp.), *La escritura del cuerpo / El cuerpo de la escritura*. Univ. Antioquia / Univ. Nal. Colombia (Sede Medellín). Medellín, 2001, pp. 1-28; y *De cyborgs, cuerpos mejorables y otras exageraciones*, de próxima aparición en: Domingo Hernández (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*. Eds. Univ. Salamanca. Salamanca 2003.

4. Ya cumplida, de hacer caso a la secta raeliana, que ha anunciado el nacimiento del primer clon humano el 26 de diciembre de 2002 (si hubiera sido el día antes, el "sacrilegio" habría sido perfecto), y de un segundo para el comienzo de 2003. En todo caso, parece que esos supuestos 'superhombres' se acercarian más al *Superman* americano que al *Übermensch* de Nietzsche, del que algo diremos más adelante. En un episodio de *Los Simpsons* (esa neta radiografía -benévola, con todo- del *american way of life*), Homer Simpson, a punto de caer con su coche al mar, dirige desesperadamente su mirada al cielo, asegurando que, a pesar de sus dudas de antaño, ahora cree fervientemente en la existencia de Aquel a quien suplica así: "¡Salvame, Superman!".

5. Cf. Peter Sloterdijk, *El hombre auto-operable*. SILENO 11 (Madrid, 2001) 80-91, y mi réplica en: *En torno al humanismo*. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk. Tecnos. Madrid 2002.

6. Cf. la muy sugerente compilación de J. Halberstam e Ira Livingston, *Posthuman Bodies*. Indiana Univ. Press. Bloomington/Indianapolis 1995.

de manera que el usuario podrá hacer con ellas y de ellas casi todo lo que quiera, sin sufrir peligro por su audacia. El *slogan* debería rezar algo así como: "Ahora que Audi sabe que los usuarios de sus coches son lo más importante para Audi..." (dicho sea de paso, hay aquí un buen ejemplo de la compenetración cada vez mayor entre 'fe y saber', entre 'conocimiento e interés'; pues lo que tan grave sentencia parece querer decir es más bien: "Ahora que Audi desea o quiere que...", ya que ese 'saber' depende exclusivamente de la voluntad de la empresa). Le interesa propalar ese saber o querer para que, en lo posible, el perfil de cliente propio de esa franja automovilística no se dirija a otra marca. Pero en cualquier caso, lo importante es parar mientes en que tanto lo realmente dicho como lo significativamente transmitido tienen dos puntos importantes en común:

a) ambos son autorreferenciales ("hombre... para el hombre", "Audi... para Audi");

b) ambos juzgan (abierta o subliminalmente) desde una instancia superior, que sin embargo intenta confundirse astutamente -astucia de la razón... industrial- con el referente (¿quiénes somos los que 'sabemos' eso?: ¿nosotros, los potenciales compradores, la empresa, o ambos, en cuanto 'hombres en general'?).

Desde luego, todo indica que: "Ahora que sabemos..." significa realmente: "Audi sabe" (o mejor: "A Audi le interesa propagar la buena nueva de que..."). Pero eso aparenta querer decir:

"Nosotros, los hombres

(o sea, la Humanidad como universalidad colectiva, llegada a un grado tal que tiende ya a la plena identificación del género con su concepto: la *humanitas*),

*sabemos que el hombre*

(el ser humano en cuanto sujeto de quien se predica la *humanitas*, considerado idealmente como centro de todo valor y dominante de todo sentido; como diría Don Miguel de Unamuno: ser nada menos que todo un hombre),

es lo más importante para el hombre

(a saber, para cada miembro del género humano: universalidad distributiva)".

O lo que es lo mismo: "Los hombres sabemos que ser hombre es lo más importante para cada hombre". He aquí pues una triple autorreferencialidad, tan perfecta que deja en cosa de poca monta la distinción/unificación entre la conciencia filosófica -¡expresada igualmente a través de un *Wir*, de un "Nosotros"!- y la individual, en la *Fenomenología del espíritu* hegeliana.

Pues bien, y como hipótesis de trabajo, cabe adelantar que precisamente una manifiesta autorreferencialidad y una -más o menos solapada- instancia superior de valoración serán los dos atributos esenciales de todo 'humanismo'. Iremos examinando la plausibilidad de esa hipótesis retrocediendo a los orígenes mismos de esa noción. Para empezar, es digno de nota que los dos factores mencionados se encuentren unidos explícitamente por vez primera en Aulo Gelio mediante el concepto clave de *humanitas*<sup>7</sup> (al que volveremos en numerosas ocasiones). En este escritor ecléctico y aquejado de un cierto *spleen* elegante, la voz *humanitas* aduna íntimamente dos importantes nociones griegas: la *philanthropía* (literalmente: "amor al ser humano") y la *paideía* ("educación"; literalmente: "lo relativo a los niños")<sup>8</sup>. La primera noción atañe claramente a la 'autorreferencialidad'<sup>9</sup> y la segunda a la 'instancia superior' (el *paidagōgos* como instructor del país, del niño).

7. Un término difícilmente traducible, ya que la palabra que podría ser más apropiada en español para ello: 'humanidad', es radicalmente equívoca: puede significar el género humano en su conjunto, o la esencia de lo humano; en este último sentido será usada aquí. Pero incluso en este caso adquiere normalmente un tinte moralista (como cuando decimos, p. e., que hay que cumplir un deber 'por humanidad'), siendo entonces un término sinónimo al de 'humanitarismo': solidaridad con los demás hombres, normalmente con una resonancia concomitante de piedad o de compasión. Al respecto, la pervisión del lenguaje mediático ha llegado al punto de tildar a la pasada guerra de Yugoslavia de "guerra humanitaria".

8. Cf. *Noctes Atticae* XIII, c. 17.

9. Como veremos después, el castigo de Prometeo se debió a su *filantropía*. En efecto, los dioses no pueden abrigar un sentimiento de *philia* para con los hombres, ya que ésta se da siempre entre iguales: es el lazo cordial de unión entre amigos.

## II EL HUMANISMO PEDAGÓGICO

En ese último respecto, y aunque más adelante centraremos este trabajo en la filantropía y sus raíces propiamente filosóficas, es importante señalar, desde la perspectiva pedagógica (la resaltada habitualmente por las instituciones que defienden el 'humanismo' y propugnan su vuelta) el carácter de desplazamiento temporal y axiológico característico del humanismo. Por seguir la terminología nietzscheana de la *Segunda Intempestiva*, podríamos decir que los distintos 'humanismos' oscilan entre una reescritura monumental de la historia y otra anticuaria, estando siempre teñidos -con diversos grados y matices- de nostalgia y reivindicación de un pasado glorioso... y mítico (o ideológicamente soñado, si se quiere). En cuanto movimiento de formación cultural, las diversas oleadas de humanismo se presentarán como vigorosa reacción frente a un pasado inmediato que se prolonga de manera inerte en una actualidad preñada de expectativas: una inercia sentida por lo tanto, paradójicamente, como opresión y a la vez como algo desfalleciente y casi inane.

Así, y aunque no sea objetivo de este ensayo trazar la historia de los movimientos humanistas, sino sondear más bien las raíces metafísicas del humanismo, un breve repaso por algunos períodos

de renovación humanista podrá confirmar *grosso modo* esa tesis de reacción contra el presente y de emulación de un pasado mitificado, preñado de valores eternos. Al respecto, y de manera puramente programática podrían señalarse:

1) un primer humanismo *latino* -Cicerón, Séneca, Terencio y los escritores de la decadencia antonina-, dedicado a la recuperación del 'elegante' espíritu *griego* y promotor de su inoculación en el un tanto basto *animus* romano;

2) el humanismo *renacentista* (cuyas ramificaciones llegan hasta la *Querelle des anciens et des modernes*, a caballo de los siglos XVII y XVIII), nutrido de lecturas de clásicos latinos: para empezar, los modelos son ahora los 'imitadores' -eclécticos o estoicos- del primer humanismo; y también, los griegos, pero tamizados a través de compilaciones doxográficas: Plutarco, Diógenes Laercio, el *Suidas*, Sexto Empírico, etc.;

3) la *Klassik* alemana (reforzada por el sentimentalismo naturalista de Rousseau, y su lucha contra la 'lacr' infame del pecado original), con el descubrimiento (¡en Roma!) por parte de Winckelmann (y luego de Goethe: ¡en la Italia de la Magna Grecia!) de una Grecia 'clásica', opuesta al anterior clasicismo -ahora visto como 'afrancesado'... y amanerado-; sus modelos son Homero (fue sonada la traducción de Voss, que Werther, el desdichado antihéroe de Goethe, llevaba siempre en el bolsillo de su casaca para sus paseos por el campo), Platón (en la traducción de Schleiermacher), Píndaro y Sófocles;

4) el humanismo *positivista* decimonónico, que por vez primera desplaza los *studia humanitatis* en favor del cientificismo, siendo sus modelos Newton en lo físico y Locke en lo psíquico; este tipo de humanismo -que tiende al materialismo ateo- se verá reforzado en la segunda mitad del siglo por el *darwinismo* y la expansión de la *eugenésica*;

5) el existencialismo trágico de Sartre, que recurre explícitamente a la tragedia griega (*Les mouches*) o a los movimientos de

liberación tardomedievales y renacentistas (*Le diable et le bon Dieu*, sobre Thomas Müntzer);

6) finalmente, hoy proliferan movimientos y tendencias de los más diversos pelajes, confusamente unidos bajo el rótulo común del 'humanismo', sin más relación entre sí que la vaga afirmación de la autorreferencialidad (de nuevo: que para el hombre no hay nada como el hombre). De entre las múltiples referencias -desde el tratado al panfleto-, dejo al menos constancia de los textos siguientes:

6.1) *El credo de un humanista* (fragmentos del libro "*El humanismo como utopía real*"), de Erich Fromm, y de corte conservadoramente 'progresista': un poco de socialismo utópico, una pizca de evolucionismo y mucho amor a la vida y la libertad, en general, hasta el punto de convertir al humanismo en un dulzón *humanitarismo*<sup>10</sup>;

6.2) *Documento del Movimiento Humanista* chileno, con acumulación de tópicos postmarxistas: lucha contra el gran capital, anarquismo (asambleísmo anti-partidos), cosmopolitismo -pero a la vez pluralista: defensor de pueblos y etnias: ¡faltaría más!-, con tintes apocalípticos ("Está llegando el tiempo del Paraestado, un tiempo en el que el antiguo orden debe ser aniquilado"); como cabía esperar, el movimiento está rabiosamente en contra de otros 'humanismos' más 'blandos', como el *ecologista* (acusado de histeria filonazi) o el de la "astuta clerigalla", con su "ridículo 'Humanismo Teocéntrico'"<sup>11</sup>;

6.3) *What is Humanism?*: un extenso documento de 1989, firmado por Fredrick Edwards (del que luego hablaremos con más detenimiento): defiende la disolución del "humanismo religioso" (aun conservando el adjetivo) en otro abiertamente secular: acepta y fomenta la ciencia, la tecnología y -según lo dicho una "religión" puramente funcional, convertida en

10. Cf. <http://psiconet.org/fromm/humanismo.htm>.

11. Cf. <http://www.mdmh.org/docmovhum.html>.

una *cosmovisión* sin creencia en entidades trascendentes (“*Religion is that which serves the personal and social needs of a group of people sharing the same philosophical world view*”). Su abierto sincretismo (“*Ethical Culture, Unitarianism and Universalism*”) acaba por transformar difusamente al humanismo en todo aquello que sea *políticamente correcto* (“*modern knowledge*”, “*socially conscious*”, “*personally meaningful*”)<sup>12</sup>.

Todos estos programas coinciden al menos en un punto (de doble enfoque, positivo y negativo): defienden en efecto que el hombre es el fin primero y último del universo (como el Alfa y la Omega del Dios del *Apocalipsis*), pero no se molestan en definir –o al menos en describir someramente– qué o quién sea el hombre (salvo que “la vida consciente de sí misma” –Fromm *dixit*– constituya una definición). De muy otra entidad es el ensayo *El “humanismo” en el “fin de la modernidad”*, de Sergio Espinosa Proa, que corresponde a una conferencia pronunciada en 2000, en la Universidad Libre de Bogotá. Se trata de una crítica “postmoderna” (utilizando aquí el adjetivo sin ningún matiz negativo; muy al contrario, la crítica es rigurosa y está bien documentada) al humanismo (definido como “*confianza en el poder humano para salvarse a sí mismo de la eventual hostilidad de las circunstancias*”, y denunciado –al menos en su significado habitual– como “más o menos lo mismo que vulgar *antropocentrismo*”, y como la conversión de la vieja *metafísica* en ideología). Espinosa llama como “testigos de cargo” al “‘anti-humanismo’ de Heidegger”, a la microfísica del poder de Foucault y al “desfondamiento heterológico” de Bataille. Quizá se eche en falta una propuesta *personal* al respecto, ya que en él se atiende más al problema del final de la modernidad que al del (‘nuevo’) humanismo, las razones de cuya resurgencia actual –precisamente como reacción a ese ‘final’– no son desde luego consideradas<sup>13</sup>.

12. El documento es accesible en <http://www.jcn.com/humanism.html>.

13. Cf. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunozII/espinosa.htm>.

### La humanitas y los clásicos

Al menos hasta la Ilustración –como veremos–, y de manera indiscutible, serán considerados como clásicos los textos<sup>14</sup> y las artes plásticas (escultura y arquitectura) de la antigüedad greco-latina, reforzados con el estudio de las humanidades (filosofía, retórica y teología). Así, no es extraño que el ya citado Aulo Gelio (nacido hacia el 130 d.C.) entre plenamente en el período llamado de la “*decadencia antonina*”<sup>15</sup> (117–192 d.C.) y que, contra esa morbosa elanguescencia, su concepto de *humanitas* remita –más de un siglo después– a la *cultura animi* de Cicerón<sup>16</sup>, el cual, a su vez, y contra el escepticismo religioso y la corrupción política de su época, propugnaba un ecléctico restablecimiento de doctrinas cínicas, estoicas y académicas de la Grecia postsocrática, mientras que Marsilio Ficino conjuraba los manes de Platón, de Hermes Trismegisto y hasta escudriñaba los Oráculos caldeos, a fin de llenar el vacío producido por la descomposición de la Escolástica en la Baja Edad Media; o bien, un siglo después, la incipiente

14. Puede encontrarse un estimulante y vigoroso alegato colectivo a favor de los *studia humanitatis* (sin resabios de blando ‘humanismo’ reactivo) en la enseñanza italiana; (el ejemplo es obviamente exportable a otras latitudes, y sobre todo a la nuestra), en: Ivano Dionigi (ed.), *Di fronte ai classici. Accolloquio con i greci e i latini*. BUR. Milán 2002. Son especialmente relevantes los ensayos de Massimo Cacciari (pp. 19–29) y Umberto Eco (pp. 115–139). Valga esta nota como advertencia de que las dos nociones cubiertas por la palabra ‘humanismo’: estudio de los clásicos, y afirmación del hombre como metavalor y centro de la existencia –y aun de toda realidad–, no tienen por qué tener la misma extensión. Según mi experiencia, bien pocos estudiosos de las llamadas ‘Humanidades’ (en las Facultades de Letras) hace profesión de humanismo ‘metafísico’; en cambio, como acabamos de ver en la nota anterior, la mayoría de los movimientos ‘humanistas’ actuales no se distingue por su amor a los clásicos (más bien al contrario, suelen hacer de una agudamezcolanza de cientificismo y sociologismo la nueva ‘religión laica’: la ‘religión’ del hombre para el hombre, en sus versiones liberal, postmarxista o anarquista). Una tercera vía es la ofrecida por el llamado “humanismo cristiano”, el cual –como veremos– enlaza una formación religiosa tradicional (¡hay que inculcar valores!) con alguna cortés alusión a los *humaniora*, mientras que centra su interés real en la capacitación *técnica* y *científica*. Ajeno a todo este mar de fondo, sin embargo, el DRAE sigue presentando beatíficamente –en su XXI ed., de 1992– sólo dos acepciones del término: “1. Cultivo y conocimiento de las letras humanas... 2. Doctrina de los humanistas del Renacimiento.” (II, 1132).

15. Cf. Jean Bayet, *Literatura latina*. Ariel. Esplugues de Llobregat 1972<sup>3</sup>, c. IX (“La decadencia antonina y los comienzos de la literatura cristiana”; Gelio es estudiado en p. 456s.).

16. Cicerón. *De officiis* 19, 30.



ópera barroca italiana, y luego la francesa, echarán mano de Longo o Apuleyo para reinventar una 'mitología galante' -entre lo heroico y lo bucólico- que, bajo el inocuo disfraz de la difusión del *bon goût* en una clase ociosa, acabará por desembocar en una asombrosa -y muy eficaz- 'operación de limpieza' (llevada a cabo sobre todo por Rousseau: también él, no se olvide, compositor de óperas) del pecado original en el hombre: una mancha hereditaria e indeleble de suyo, fastidiosa y tenazmente puesta una y otra vez de relieve por reformadores y contrarreformadores, protestantes y tridentinos.

Ha sido el joven Nietzsche el que llamara vigorosamente la atención sobre esa soterrada operación de 'limpieza' llevada a cabo por la ópera. Obviamente, ello no significa que el brillante profesor de Basilea estuviera a favor del dogma del *pecado original*. Pero no dejaba de indignarle esa dulzona cruzada en nombre de una supuesta 'bondad natural' del hombre, que estaría infectando según él el robusto modo de ser y sentir del pueblo alemán (estamos todavía lejos de las invectivas que este "buen europeo" dirigirá contra la "zafiedad" de sus compatriotas). De ahí sus anhelos de restaurar el *Deutscher Geist* a partir de la música de Wagner (¡y de la revivificación del coral luterano!) frente al *stilo rappresentativo* y el recitativo, introducidos en la ópera, a su vez, *contra* la severa polifonía de Palestrina. El blanco de sus críticas es -tácitamente- Rousseau, y explícitamente, en general, la civilización francesa<sup>17</sup>.

Al respecto, Nietzsche pone de relieve ese *doble movimiento* de rechazo de lo actual y de retorno a un pasado mítico, que hemos visto como característico de los 'humanismos' (un pasado visto como algo idílico, o al menos sereno y jovial, centrado en el cultivo del espíritu humano y de los valores *humanitarios*). En este punto -al menos- se ve la diferencia entre esta tendencia y el romanticismo:

17. En *El nacimiento de la tragedia*, su deseo es liberar al Espíritu alemán del "Gängelband einer romanischen Zivilisation". *Die Geburt der Tragödie*. 19; en *Werke*, ed. K. Schlechta. Ullstein. Frankfurt/Berlin/Viena 1972; I, 110.

también éste anhela restaurar un pasado mítico, pero todo su afán se centra en la búsqueda -desesperada y autodestructiva- de un ser absoluto, sobrehumano o infrahumano, pero en todo caso *más allá de los hombres*. Por eso, teñido como Nietzsche está por entonces (1871) del tardorromanticismo de un Wagner o un Bachofen, no es extraño que zahiera a "los humanistas de aquella época" (es decir, de toda la época barroca), señalando agudamente aquello contra lo que éstos luchaban, a saber: "la antigua noción eclesiástica del hombre en sí depravado y condenado (e.d., del pecado original, F.D.), así que la ópera debe entenderse como el dogma contrario, el dogma del hombre bueno (al estilo de Rousseau, F.D.)"<sup>18</sup>.

Como antes apunté, Nietzsche no ansía en absoluto reivindicar esa doctrina, preñada de tan fuerte *pesimismo antropológico* (y cuya consecuencia inmediata es la incapacidad del hombre para hacer el bien por sus solos medios; pues, habiendo sido dejado de la mano de Dios por la Caída, el hombre *non potest non peccare*). Pero es evidente que a él -al igual que le ocurrirá a Baudelaire con Georges Sand y otros 'socialistas' blandos- le resulta desde luego más atractiva esa idea -seguramente por ser más cercana a la noción hiperschopenhaueriana del sufrimiento indecible del *Ur-Sein* (no se olvide tampoco que era hijo de un pastor luterano), que la del *bon sauvage*, ese "hombre primitivo y bueno": una noción cuya genealogía es trazada en el § 19 de *El nacimiento de la tragedia* a grandes rasgos: desde los humanistas del renacimiento -con su *Poimandres* y su *prisca sapientia*, añadiría yo- a través de la ópera<sup>19</sup>,

18. Reproduzco el texto completo: "Es ist für uns jetzt gleichgültig, dass mit diesem neugeschaffenen Bilde des paradiesischen Künstlers die damaligen Humanisten gegen die alte kirchliche Vorstellung vom an sich verderbten und verlorenen Menschen ankämpften: so dass die Oper als das Oppositionsdogma vom guten Menschen zu verstehen ist, mit dem aber zugleich ein Trostmittel gegen jenen Pessimismus gefunden war, zu dem gerade die Ernstgeinigsten jener Zeit, bei der grauenhaften Unsicherheit aller Zustände, am stärksten gereizt waren"; *loc.cit.*; I, 105.

19. Bien podía haber aludido a este respecto al extraordinario ejemplo -radicalmente *no cristiano*- de resurrección gracias al Amor que es *Orphée et Eurydice*: ¡del alemán Christoph Willibald Gluck, pero con libreto francés!

pasando por el *Idylle* del neoclasicismo y del *Sturm und Drang* –según la teorización de Schiller–, hasta llegar nada menos que a “los movimientos socialistas del presente” (*sozialistischen Bewegungen der Gegenwart*). ¡El humanismo –con ayuda de una ‘refinada’ mitología de ópera, artes figurativas y jardín–, hilo conductor de la *décadence* moderna! Así, Nietzsche advierte que también hoy, y con más fuerza que nunca: “El protohombre bueno exige sus derechos: ¡qué perspectivas más paradisíacas!”<sup>20</sup>.

Si ahora, aleccionados por Nietzsche, volvemos a repasar la lista de los movimientos humanistas, podremos apreciar que, hasta el momento especialmente criticado por el filósofo (finales del siglo XVIII), el humanismo reivindicaba para sí la restauración de una constelación de valores agrupados en torno a la idea de *humanitas* (fomentada por el cultivo de un espíritu más o menos vaporosamente fundido con el Espíritu del Mundo: un cierto sabor a panteísmo naturalista, orientado a la idea de una reconciliación final entre la Naturaleza y su vástago más díscolo, y sin embargo más ‘noble’: la Humanidad). Se trataría pues de valores que, aunque normalmente habían hecho acto de presencia (casi diríamos que se habían *aparecido*, como si fueran el fenómeno de una esencia) en un puñado de obras de la antigüedad, eran considerados –ellos, y las obras– como si tuvieran validez y sentido perennes: algo que por lo demás pensaban efectivamente griegos y romanos de los valores encarnados en sus propios ‘clásicos’. Según esa concepción, los tiempos habían de ser medidos y juzgados por el horizonte axiológico de una antigüedad en la cual se habría revelado de una vez por todas el sentido de lo humano. Es cierto que el humanista –también, él mismo, ‘clásico’– se rige por el famoso adagio de Cicerón: *historia magistra vitae*. Pero lo hace porque cree que la historia –la narración de las gestas, trabajos y virtudes de los grandes hombres– es una mera ocasión para

20. “Der ‘gute Urmensch’ will seine Rechte: welche paradisiischen Aussichten!” (ib.).

el lucimiento de arquetipos, de valores eternos portados por esos “héroes”<sup>21</sup>. Todavía Nietzsche (a pesar de la agria polémica sostenida contra los humanistas), presentará –al menos en su amor a los clásicos– resabios ‘humanistas’, como se aprecia palmariamente en esta hermosa y optimista sentencia: “Es posible que haya un estadio superior de la humanidad en el que la Europa de los pueblos constituya un oscuro pasado, pero donde Europa seguirá viviendo en treinta libros muy antiguos (*alten*), mas nunca pasados de moda (*veralteten*): en los clásicos”<sup>22</sup>.

Ciertamente es posible que, bajo la doble influencia de la Unión Europea y la hegemonía mundial de Estados Unidos, estemos entrando efectivamente en un estadio en el que “la Europa de los pueblos constituya un oscuro pasado”. En mi opinión, no es en cambio probable que ello suponga “un estadio superior de la humanidad”. Y desde luego, hoy se corre el peligro cierto de que ‘Europa’ no viva ya en ese puñado de ‘clásicos’, simplemente porque esos libros apenas si se leen ya (a pesar de las tiradas masivas de ediciones baratas), la enseñanza del griego y del latín (incluso en el nivel universitario!) está muy mermada –casi reducida a las catacumbas universitarias de la filología clásica–<sup>23</sup>, y, en todo caso, los ciudadanos de las llamadas ‘sociedades desarrolladas’ no orientan su vida y su comportamiento según modelos que, en gran medida, ignoran, y que han sido sustituidos por los ofrecidos en la ‘cultura de la imagen’ (cine, TV, vídeo, Internet). Para evitar todo malentendido, hay que apresurarse a decir que, aunque siempre ha existido –y de una manera más drástica y hasta más sangrante que ahora– una evidente distinción entre la cultura del erudito, del *Gelehrten* o del *homme de lettres*, y la llamada ‘cultura popular’ hasta bien entrado el siglo XIX existía una suerte de

21. Cf. mi ensayo: *El sitio de la historia*. Akal. Madrid 1995, p. 14-17.

22. *Menschliches, Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten* (= MA II) 125. Schlechta I, 929.

23. Al menos en España, la carrera de Filosofía (una de las ‘humanidades’ por excelencia) ni siquiera ofrece ya cursos obligatorios de latín o griego.

mímesis o imitación de personajes, temas y aun estilos, tomados del gran acervo clásico por parte de los incipientes medios de comunicación de masas. En este respecto, todavía un Edgar Allan Poe se creará legitimado para atender por igual en su *literary criticism* a *Les mystères de Paris* de Eugène Sue (cuya valoración, curiosamente, podría ser aplicada -salvando obviamente la diferencia de calidad- al propio Poe: dice en efecto de Sue que sus escritos muestran *a paradox of childish folly and consumate skill*, "una paradoja de capricho pueril y de maestría consumada") o a la poesía de Longfellow; pues, a pesar de la muy diversa calidad de esas obras, por muchos aunque desentrañables vericuetos estarían aún ligadas a la antigüedad grecolatina; y los valores y modelos de vida que ellas propagaban eran los mismos más o menos.

#### *La cultura de la imagen*

Hoy en cambio -como si dijéramos, al cabo de la calle moderna-, es indiscutible la existencia de una neta solución de continuidad con respecto a esos 'clásicos', los cuales, a lo sumo, pueden encontrar trabajosamente un parvo lugar al sol del favor del público, habida cuenta de la irrupción -y mezcolanza- de mitos y leyendas de muy dispares procedencias, en un *melting pot* en el que a duras penas se traban el Hércules de Disney o las dos entregas 'serias' de Fantasía (los restos del arsenal de antaño), con el Pato Donald, Batman o X-Men (por no hablar de los nuevos y más brutales 'héroes' de los videojuegos). Por más que algunos se rasguen las vestiduras, es un hecho incontrovertible que esa cultura de masas (cuyos ejemplos más altos de divulgación cultural estarían en los 'folletones' semanales de los periódicos, en los fascículos de enciclopedias variopintas o en los debates televisivos) está sustituyendo aceleradamente al cultivo y disfrute de *les belles lettres*, haciendo por lo demás caso omiso de la advertencia de

Nietzsche, literalmente anti-ilustrada (o sea, tácitamente dirigida contra el "enseñar deleitando", mediante imágenes, fábulas y alegorías): "Con imágenes e ilustraciones (*Gleichnisse*) se convence uno, pero no se prueba nada. Por eso hay tanta prevención dentro de la ciencia contra imágenes e ilustraciones; pues aquí lo indeseable es precisamente que algo sea convincente, que lo convierta a uno en un crédulo"<sup>24</sup>. ¿Cómo se ha podido llegar a esta situación? Aventuro una respuesta (dentro del ámbito estricto en que nos movemos, claro está). A menos que, como es probable, lo que Nietzsche llama aquí "ciencia" no se reduzca ante todo a las ciencias naturales, parece que el filósofo no haya tenido en cuenta -a pesar de moverse ya en una época de efervescente divulgación científica- que, si las imágenes no son desde luego parte de la ciencia, sí pueden difundir en cambio -y mediante medios de comunicación de masas- justamente la creencia en la bondad de aquella para la organización de la vida humana, privada y colectiva, en detrimento del estudio y enseñanza de los clásicos de la antigüedad grecolatina (las peripecias del Capitán Nemo y de su *Nautilus* serán más leídas y apreciadas que las de Ulises y su Caballo de Troya; todo lector 'culto' puede recordar los nombres de Phileas Fogg o de Robur; hace falta en cambio tener otro tipo de 'cultura' -ya, más bien rara- para saber quiénes eran Laocoonte o Néstor).

Es más, esa creencia y esa sustitución de los clásicos ('usurpación', exclamarían los más nostálgicos) por una divulgación científica que, por su parte, generará nuevos modelos literarios, artísticos... y aun morales (Einstein, y no Sócrates -por no hablar de Heráclito-, es ahora el sabio en el *imaginaire* colectivo, al igual que ya antes triunfaron Newton y Locke frente a Aristóteles y Séneca), esa creencia -digo- va a surgir de una escisión interna al propio 'humanismo', a caballo entre los siglos XVIII y XIX, y

24. MA II. 145. Schlechta I, 933.

como última y decisiva batalla -ahora, ya, en suelo alemán- de la larga *Querelle des anciens et des modernes*, la cual, bajo su apacible apariencia erudita de lucha sobre la preceptiva literaria y los modelos a seguir en el *bon goût*, iba a quebrar -por lo menos hasta ahora, por lamentable que parezca- el espinazo del humanismo 'clásico'. Cuando Napoleón se haga con el poder absoluto, se apresurará a promulgar un *Code civil*... y a la vez a fundar en París la *École polytechnique*. Desde entonces, la política estará estrechamente ligada al desarrollo de la tecnociencia y de la industria subsiguiente, y no a la ejemplificación *sub sole* de las virtudes 'clásicas'. Y en la universidad alemana, contemporáneamente, se empezarán a estudiar metódicamente los clásicos para extraer de ellos la 'mitología' de los -ya, irremediablemente- autores antiguos. Pues el mundo mítico empieza a palidecer cuando se lo reconoce como tal, o sea: cuando es científicamente estudiado por la Mitología comparada: desbancado de su ejemplaridad 'eterna' y ubicado en un 'oscuro pasado'.

#### *Del filantropinismo, y de su larga progenie*

Podemos fechar con cierta precisión este decisivo cambio de rumbo en el humanismo. En 1774, J.B. Basedow funda en Dessau un establecimiento de enseñanza al que denomina *Philantropinum*, cuyas instalaciones se multiplicarán en Alemania hasta 1793. Cabe suponer que, en la elección del neologismo griego (recuérdese que *humanitas* era la versión latina de la *philanthropía*) para algo que acabaría configurándose como un "nuevo humanismo" pedagógico, pesaron dos factores: a) la ya por entonces incipiente grecomanía (la mítica equiparación de Alemania con una Grecia "de noble sencillez y serena grandeza", claramente opuesta a la de Francia con una Roma primero frágil y delicadamente sensual, y luego ruda y viril -en el período revolucionario-), y b) el deseo explícito -en nombre de la promoción del individuo libre y

técnicamente autosuficiente- de combatir y frenar los aspectos más sombríos del protestantismo, dadas las oleadas pietistas -con su entrega emocional, hostil a toda doctrina que supusiera una racionalización de la fe- que sacudieron la Alemania del siglo XVIII. Más adelante, y bajo el influjo avasallador de Rousseau, con su *Émile* y su *Nouvelle Héloïse*, J.H. Campe y Chr. G. Salzmann propagarían la buena nueva del *Philantropinismus*, convertido ya en doctrina más o menos coherente, cuyos rasgos capitales pueden ser resumidos de este modo:

- a) propugnar una enseñanza basada en la educación (*Erziehung*) y no en la instrucción (*Unterricht*), vista esta última como algo autoritario y dogmático<sup>25</sup>; con ello, la instancia superior de valoración viene depositada en el interior del propio alumno -atención a las propias capacidades en lo científico, a la habilidad en lo técnico y a la 'voz de la conciencia' en lo moral-, y no en la sabiduría y autoridad del pedagogo, con lo que se refuerza también la autorreferencialidad, así que bien puede decirse que el filantropinismo es un humanismo, y bien explícito y 'democrático';
- b) fomentar conocimientos útiles y prácticos<sup>26</sup> para la 'vida', como si la existencia humana se agotara en la producción (de conocimientos, de útiles o de obras); adviértase, con todo, que ese carácter utilitario viene acompañado de un fuerte

25. Nuestro "educar" (del latín *educere*: "sacar, llevar fuera de...") tiene etimológicamente las mismas connotaciones que el *erziehen* ("tirar consciente y reflexivamente de..."). Ambas acepciones podrían acogerse pues a la *mayéutica* socrática. Por el contrario, *unterrichten* significa literalmente "dirigir de arriba abajo". Nuestro término "instruir" (con resonancias militares ya en Plauto: *instruere legionem*) viene de *struo* (= *firmum reddere*), "afianzar, poniendo ordenadamente una cosa tras otra". Vid. *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, de R. de Miguel y el Marqués de Morante. Brockhaus. Leipzig 1867, pp. 479 y 885.

26. Recuérdese que la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (obsérvese la ordenación: ciencias, técnicas y oficios) se publica entre 1751 y 1765. Por lo demás, ya es bien significativo que se equiparen los títulos: "Enciclopedia" y "Diccionario razonado". Y como un gigantesco diccionario está pensada la obra: el doble basamento anterior de la cultura (la metafísica-lógica y la retórica-preceptiva literaria) cae en descrédito, e impide una presentación orgánica y coherente del saber: ahora, 'ordenado' alfabéticamente (compárese en este respecto la *Enciclopedia* con las *Summae* de Santo Tomás). Tampoco inmorra ya la razón objetiva y valorativamente en los temas tratados, sino que los ilumina desde fuera, *subjetivamente*: los filósofos y los clásicos orientaban a los hombres hacia la *razón* contenida en sus tratados y en sus libros. Ahora se trata, en cambio, de un diccionario *razonado*.

sentimiento de solidaridad general ('ser útil para los demás'), contra la selecta aristocracia (por lo menos, del espíritu) del humanismo 'clásico', ahora considerado simplemente como 'antiguo'; al respecto, se privilegiaba la información amplia y plural de disciplinas y oficios (algo que los adversarios despreciaban -al estilo de Heráclito- como *Vielwisserei*), dirigida al dominio técnico de la naturaleza, frente a la formación (*Bildung*) sólida del alumno como integrado en el orden cósmico y enlazado por su alma con un orbe trascendente<sup>27</sup>;

c) comienzo tardío de la enseñanza, con objeto de distinguir bien las etapas tempranas de la vida: conforme a naturaleza (el niño), conforme a la sabiduría del maestro (el adolescente), y regida por la libertad (el joven), o sea: el juego en la primera infancia, la inculcación de conocimientos útiles y de valores morales en el umbral de la adolescencia<sup>28</sup>, y el trabajo y el matrimonio (privilegiando uno u otro según el sexo) al final de la adolescencia;

d) educación sexual (*Aufklärung*)<sup>29</sup> en la escuela, a fin de promover la igualdad entre los sexos, así como fomento de una religión natural, no adscrita a confesión determinada alguna (en

27. Todavía Heidegger, en la conferencia *Der Satz vom Grund*, de 1956, criticará esa 'información', usando ingeniosamente el neologismo *Information* para ligarlo con la entonces incipiente era informática y con el verbo *formieren*: "trabajar y modelar: dar forma desde fuera a algo pasivo". Así, dice: "Indem jedoch die Information in-formiert, d.h. benachrichtigt, formiert sie zugleich, d.h. sie richtet ein und aus. Die Information ist als Benachrichtigung auch schon die Einrichtung (advirtase que estos rasgos van contra el carácter interno y activo de la *Erziehung*, siendo propios más bien de la *Unterricht*, como se ve incluso por la raíz repetidamente empleada: *richt-*; F.D.), die den Menschen, alle Gegenstände und Bestände in eine Form stellt, die zureicht, um die Herrschaft des Menschen über das Ganze der Erde und sogar über das Ausserhalb dieses Planeten sicherzustellen". (*Der Satz vom Grund*. Neske. Pfullingen 1957, p. 203).

28. Ésta es una idea que el *Émile* de Rousseau radicalizará y popularizará. Todavía en el *Hyperion* de Hölderlin (una novela que, entre otras cosas -y más elevadas- es un espléndido exponente de *revivificación* del humanismo clásico con vigorosas aportaciones de 'filantropinismo' rousseauiano) puede leerse: "Vollendete Natur muss in dem Menschenkinde leben, eh' es in die Schule geht, damit das Bild der Kindheit ihm die Rückkehr zeige aus der Schule zu vollendeter Natur". (Carta 19 del vol. 1º, libro 2º -dentro de la famosa *Athenrede-*; en *Sämtliche Werke und Briefe (= SWB)*, ed. M. Knaupp, Wiss. Buchgesellschaft. Darmstadt 1998; I, 682).

29. No es desde luego casual que en alemán el término *Aufklärung* designe el periodo conocido como "Ilustración", y se refiera también a la enseñanza 'científica y moral' de la sexualidad, ya desde la escuela primaria.

realidad, un cristianismo secularizado y abstracto, con gotas de sentimentalismo naturalista de corte panteísta), y considerada en cambio como fundamento común de todas ellas, a fin de paliar los conflictos religiosos de los cristianos entre sí (católicos, reformados y evangélicos) y de éstos con los judíos; e) aplicación efectiva de la consigna ilustrada de enseñar deleitando, mediante la difusión y el fomento de esas "imágenes e ilustraciones" (representaciones teatrales, fábulas, alegorías, estampas) contra las que -como hemos visto- prevenía Nietzsche; f) por último, el *Philantropinismus* y sus secuelas estará preferentemente orientado a la promoción de los hijos de las capas altas de la emergente clase burguesa, frente a la "educación popular" (*Volkserziehung*) propugnada por Pestalozzi<sup>30</sup>.

La fuerza expansiva de este movimiento, desde luego aliado con la masonería, se verá reflejada -tal como Nietzsche, según vimos, denunciara en *El nacimiento de la tragedia-* en la ópera. Sin embargo, elegiré como ilustración de ello no exactamente una ópera (en el sentido de *opera seria* o *Grand Opéra*), sino más bien un *Singspiel* (nosotros diríamos: una zarzuela): quizá la obra más popular de Mozart, que ya en su tiempo conociera un éxito clamoroso: *La flauta mágica*. En el libreto de Karl Immanuel Schikaneder (miembro, como Mozart, de una logia masónica) se exponen claramente -a pesar de la confusa trama- los rasgos del programa "filantrópico"<sup>31</sup>. Así, los valores aquí realzados: virtud, discreción y beneficencia (*Tugend, Verschwiegenheit, Wohltätigkeit*), corresponden a los de una incipiente burguesía que liga el desarrollo del libre comercio a una moralidad laica, disfrazada de un modo abigarrado con la guardarrópia de un Egipto antiquísimo (homenaje tardío,

30. Cf. Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Meiner. Hamburgo 1955, p. 466 (*sub voce*: *Philanthrop*).

31. Sigo el texto original, recogido en la grabación de EMI-Odeón (1981: Orquesta de la Radiodifusión Bávara, dirigida por Bernard Haitink), y editado en Barcelona, 1982.

ya al borde del *ballo in maschera*, a la *prisca sapientia* del humanismo renacentista). Esos valores son promovidos y administrados por el Sumo Sacerdote Sarastro, "en el nombre de la humanidad" (*im Name der Menschheit*). Una humanidad por cierto que, guiada por el amor entre hombre y mujer, acabará por identificarse -sin abandonar su diferenciación sexual- con una Divinidad, digamos, andrógina. Así cantan en efecto al Amor -cumpliendo por así decir el anterior punto d) del programa 'filantrópico'- Pamina y Papageno:

«Su excelso propósito apunta claramente a que nada haya más noble que la mujer y el hombre (*Weib und Mann*).

Hombre y mujer, mujer y hombre, acceden a la Divinidad (*reichen an die Gottheit an*)»<sup>32</sup>.

Por otra parte, la crítica solapada a la aristocracia en nombre de una clase que se pretende universal, o sea: depositaria de lo genuinamente humano, se aprecia muy bien en la conversión (casi podríamos hablar de *metánoia*, en sentido paulino) de Tamino, hijo de un rey, en nada menos que todo un hombre<sup>33</sup>. Cuando el Primer

32. Muy pocos años después, en 1793, sostendrá ardientemente el Marqués de Condorcet, en su utopía revolucionaria, que: "Entre los progresos del espíritu humano más importantes para la felicidad general, debemos contar con la total destrucción de los prejuicios que han establecido entre los dos sexos una desigualdad de derechos, funesta incluso para el sexo al cual favorece". (*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Editora Nacional. Madrid 1980, p. 241). Al respecto, cabe notar dos puntos: a) que esta *profecía* es más coherente que la del libreto operístico, en donde Sarastro notoriamente vuelve a poner 'en su sitio' a la mujer, como subordinada enteramente al varón. De todas formas, recuérdese que quienes entonces ese himno de liberación son en efecto una mujer (hija además de la Reina de la Noche -o si queremos, de la aristocracia *oscurantista*-, de la que habrá de renegar por amor) y un paria: Papageno, que a fuerza de cazar pájaros se ha convertido en un híbrido de volátil y hombre, y muestra todas las necesidades 'groseras' del populacho. Y b) que, málevola y retrospectivamente, puede leerse el generoso programa condorcetiano sobre la igualdad entre los sexos como ordenado "a la finalidad de poner a disposición de la movilización económica la energía femenina". (J.L. Villacañas, *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Akal. Madrid, 1997, p. 34).

33. Así, en el núm. 18 de la obra, el Coro de Sacerdotes canta: "Pronto sentirá el noble joven nueva vida" (*Bald fühlt der edle Jüngling neues Leben*). *Jüngling* es el término utilizado en la Biblia luterana para referirse a los apóstoles, los "discípulos" de Jesucristo.

Sacerdote duda de la posible entereza y valor de Tamino para superar las pruebas, le advierte a Sarastro de que aquél es príncipe (*Er ist Prinz!*)<sup>34</sup>. Al punto, Sarastro le replica, en una abierta declaración de humanismo: "¡Él es más que eso, es Hombre! (*Noch mehr, er ist Mensch!*)". Y en fin, los tres Adolescentes -un claro modelo para los estudiantes del Philantropinum, según el punto c)-, que son los que donan a Tamino la flauta con la que superará las pruebas de los elementos<sup>35</sup> y conocen el destino de los enamorados, cantarán un arrobador Himno de la Paz, en el que se anuncia escatológicamente la metamorfosis de la tierra en el Reino de los Cielos (contra lo explícitamente señalado por Jesús)<sup>36</sup> y la divinización de la Humanidad. Todo ello, naturalmente, si se siguen las enseñanzas de Sarastro, la instancia superior de valoración (el 'Hombre sabio', educador de los 'mortales', como el Prometeo goetheano hará en su filantropía), sólo a través de la cual tiene lugar el lazo autorreferencial, desplegado en una Historia Universal que ahora toca a su fin, con la identificación Hombre = Humanidad = Dios:

«Pronto resplandecerá, anunciando la mañana,  
el sol en su áureo curso,  
pronto desaparecerá la superstición,  
pronto triunfará el Hombre sabio (*der weise Mann*).  
Oh, noble paz (*holde Ruhe*), desciende sobre nosotros,

34. Es muy plausible entrever aquí una fuerte carga antiaristocrática. El Primer Sacerdote pasa sin transición de sus dudas sobre Tamino a su condición de príncipe, como si esa condición fuera -contra lo establecido en toda la tradición de los cuentos y leyendas- un obstáculo para soportar duras pruebas: "Wenn nun, im Schmerz dahingesunken, sein Geist ihn verliesse und er dem harten Kampfe unterläge? *Er ist Prinz!*" (escena núm. 9).

35. A la luz del *Bosquejo* de Condorcet, bien podría leerse el triunfo de los enamorados en su paso por los elementos (el fuego y el agua, en cavernas guardadas por las "puertas del terror", *Schreckenpförten*), gracias al son de una flauta (aunque entregada por los Adolescentes, tallada por Sarastro de la raíz del Roble, el Árbol germánico que sostiene al Universo) como una metáfora del *arte social*, capaz "de convertir los elementos en sustancias propias para nuestro uso" (p. 238), con lo que se cumpliría el punto b) del filantropinismo.

36. Según Juan 18, 36, Cristo contesta a Pilatos: "Mi reino no es de [este] mundo" (*He basileia he emè ouk estin eke tòu kósmou*; en la versión de la Vulgata: *Regnum meum non est de hoc mundo*). He comentado este pasaje en mi ya citado ensayo *El sitio de la historia*, p. 24, nota 24.

vuelve a entrar en el corazón de los hombres, entonces será la tierra un Reino celestial (*dann ist die Erd ein Himmelreich*)<sup>37</sup> y los mortales iguales a los dioses (*und Sterbliche den Göttern gleich*)».

Altas palabras son éstas, que recuerdan con todo a la promesa de la Serpiente: *eritis sicut deus*. Pues para poder cumplir el programa y que efectivamente la paz descienda sobre los hombres, será preciso hacer primero violencia al orden establecido (¡una guerra final para acabar con todas las guerras, siguiendo el modelo del Armagedón apocalíptico!) y, derribando al *Ancien Régime*, erigir un nuevo modelo de Estado. Tal había sido de hecho lo logrado por la Revolución Francesa, no por azar coetánea de la ópera mozartiana. Sarastro, el "hombre sabio", acabará tomando los rasgos de Robespierre. Y el "filantropismo" rousseauiano engendrará el Terror de 1793 (al cual sucumbirá, por lo demás, el propio Condorcet). No en vano un desengañado Hölderlin escribirá en su novela *Hyperion* estas terribles palabras, que parecen replicar directamente a las de los tres Adolescentes: "Siempre que el hombre ha querido convertir al Estado en su cielo, lo ha convertido en el infierno"<sup>38</sup>.

#### *De la breve restauración del Humanismus en Baviera*

Por eso no es en absoluto extraño que Friedrich Philipp Immanuel Niethammer (nueve años mayor que Hölderlin, y primo lejano suyo), el cual había visitado la misma escuela conventual

37. Obsérvese que, en alemán, la introducción de adverbios de tiempo como *bald* o *dann* permiten escribir los verbos en *presente*, y no en futuro -como en español-, acentuándose así aún más la inminencia de la Parusía. También en Hölderlin, *Friedensfeier*: "Desde la mañana, mucho, / desde que un diálogo somos y oímos unos de otros, / ha experimentado el hombre; / pero pronto seremos canto". (*Viel hat von Morgen an, / seit in Gespräch wir sind und hören voneinander, / erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang*. Versos 91-93; SWB I, 364).

38. Tal es la objeción de Hyperion al 'revolucionario' Bellarmin, en la carta 7 de *Hyperion* I.1 (SWB I, 636).

(*Klosterschule*) en Mailbronn y seguido los mismos estudios de teología en el Convictorio (*Stift*) de Tubinga (los terminó en 1789, justo el año de la Revolución Francesa; justo también el momento de mayor amistad con Hölderlin, que había entrado el año antes en el *Stift*, junto con Hegel)<sup>39</sup>, no es extraño -digo- que, al ser designado para el muy alto puesto de Ministro de Educación en el flamante Reino de Baviera -creado por Napoleón-, este buen luterano se propusiera luchar con todas sus fuerzas contra el filantropinismo reinante, y no sólo de manera teórica -como hizo en efecto con el polémico libro: *El conflicto del Filantropinismo y del Humanismo en la teoría de la instrucción educativa de nuestro tiempo*<sup>40</sup>, sino sobre todo mediante una profunda reforma educativa que, aun habiendo sido de corta duración<sup>41</sup>, ha venido sirviendo desde entonces como punto de referencia en las discusiones pedagógicas en Alemania<sup>42</sup>. Para empezar, es bien significativo que Niethammer reivindique el término *Humanismus* (fue él quien introdujo la palabra en el vocabulario alemán), frente a *Philanthropinismus*: una noble voz, elegida para designar una nociva doctrina pedagógica. Niethammer acusa en efecto a los "filantropinicos" (valga el vocablo) de fomentar el lado "animal" (*animallische*) del hombre al atiborrar al alumno de materias y acelerar artificiosamente su evolución para hacerle llegar cuanto antes a la

39. Cf. Dieter Henrich, "Über Hölderlins philosophische Anfänge", espec. apdos. I-IV. En: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Klett-Cotta. Stuttgart 1991, pp.140-159. Hölderlin dirigió después tres cartas a Niethammer, cuando éste era ya Profesor de Teología Moral en Jena, entre 1795 y 1801.

40. *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts in unserer Zeit (= Streit)*. Jena 1808.

41. Tras la caída de Napoleón en Waterloo, Niethammer no pudo resistir el embate de las fuerzas reaccionarias y eclesiásticas -Baviera era, y es, un Estado de muy honda raigambre católica-, y tuvo que dimitir de su puesto en 1816, no sin antes haber ganado para su causa a Hegel, al cual nombrara Rector del *Gymnasium* de San Egidio, en Nuremberg (fue allí, notoriamente, donde Hegel escribió la *Ciencia de la Lógica*).

42. Cf. M. Schwarzmaier, *Friedrich Immanuel Niethammer, ein bayerischer Schulreformer*. Munich 1937; y E. Hojer, *Die Bildungslehre F.J. Niethammers*. Frankfurt 1965 (Colección: *Forschungen zur Pädagogik und Geistesgeschichte* 2; ed. por M. Rang). Aunque el escrito citado va dirigido explícita y centralmente contra el filantropinismo, uno de los rasgos de éste: la religión 'natural', secularizada, había sido blanco de las críticas de Niethammer mucho antes, en sus *Philosophische Briefe über den Religionsindifferentismus*. Jena 1796.

meta: conquistar habilidad para un oficio, en detrimento de una "formación espiritual" (*geistige Bildung*) en la que se cuidaría el desarrollo paulatino, gradual de la razón. Así, afirma que la función de los Institutos de Enseñanza Secundaria (*Gymnasien*) consiste en fomentar la *Humanitätsbildung*, o sea: una formación centrada en los valores propios de la *humanitas*. Y para ello, dice: "Los temas de la enseñanza han de ser tomados ... sencillamente del ámbito de la antigüedad clásica, pues es innegable que la verdadera claridad en todas las formas de exposición de lo verdadero, lo bueno y lo bello (¡los famosos trascendentales!, F.D.), en su más grande perfección, se halla en las naciones clásicas de la antigüedad"<sup>43</sup>.

No hace falta decir que ésta era una batalla de antemano perdida. Con todo, sus demoledoras críticas a los utilitaristas no han perdido apenas mordacidad, y pueden seguir siendo muy actuales. Por ejemplo: convertir a los "Institutos" en "mera preparación para aprender un determinado oficio sería un crimen contra la humanidad (*Menschheit*)" (*ibid.*). Un crimen que ya se estaría cometiendo, y con extensión cada vez mayor. Pues, como más adelante denuncia rotundamente: "hemos dejado que se imponga la locura (*Wahn*) de [creer] que la cultura (*Kultur*) verdadera descansa exclusivamente en el saber y se halle en la amplitud del saber ... Hemos llegado al punto de que todo nuestro esfuerzo educativo ha degenerado en la tendencia a saber-de-muchas-cosas (*Vielwisserei*) ... Desde entonces ... lo que está al orden del día es una sabiduría de libros de bolsillo, un saber periodístico (*Journalwissenschaft*)"<sup>44</sup>. Es difícil creer que este texto tenga ya casi doscientos años de antigüedad.

Para lograr en cambio la vuelta del *Humanismus*, la reforma educativa de Niethammer contaba con dos sólidos pilares: el estudio de la antigüedad -de los clásicos- contra los "filantropinos" y sus

43. Streit, p. 81.

44. Streit, p. 144.

tendencias utilitaristas, y el fomento y difusión de la nueva filosofía alemana (enlazando a Kant y Fichte con el pensamiento griego) contra la educación escolástica, de rancio corte monacal. No estaba solo en la lucha: lo defendido por este ministro idealista (me temo que en las dos acepciones: técnica y normal, del término), y que desde luego entra de lleno en el terreno de la política educativa, es recogido y aun radicalizado por Hegel, nada menos, como se aprecia en una carta -de 20 de mayo de 1808- dirigida a su amigo, mentor y jefe (Hegel era a la sazón Rector del *Gymnasium* de Nuremberg, y debía ese puesto al Ministro Niethammer). En ella, le aconseja -un tanto cínicamente- que "alguien" escriba "en una revista especializada (*gelehrte Zeitung*), o como prólogo del libro de algún pedagogo (*Schulautor*)", cosas de este tenor: "Hasta qué punto haya que estarle agradecido al ilustrado gobierno de Baviera (¡o sea, a la reforma del propio Niethammer, puesta en práctica por Hegel!; F.D.), y muy en especial por lo que toca a la vivificación del estudio de la literatura antigua, se muestra sobre todo en el cruel olvido en que se ha tenido a ese estudio, la fuente de toda erudición genuina, del buen gusto, de las convicciones nobles (*der Quelle aller ächten Gelehrsamkeit, Geschmacks, edler Gesinnungen*), etc."<sup>45</sup>

De todas maneras, la reforma educativa puesta en marcha desde el "ilustrado gobierno de Baviera" era demasiado exagerada, y literalmente reactiva (aunque no desde luego reaccionaria, sino

45. *Briefe von und an Hegel* (= Br.). Ed. de J. Hoffmeister. Meiner. Hamburgo 1952; I, 232. Hegel fundamenta el reproche de olvido (o negligencia: *Vernachlässigung*) en el hecho -realmente vergonzoso- de que en los últimos 50 o incluso 100 años -denuncia- no se habría publicado ni una sola edición de un clásico en Baviera, cuya capital, Munich, no tendrá por lo demás universidad hasta 1825. Por lo demás, hay motivos sobrados para pensar que Hegel era sincero en sus elogios a los *studia humanitatis*. Dicho sea de paso, ello podría quizá ayudar a esclarecer un tanto sus continuas preferencias por autores y doctrinas de la Grecia clásica, en detrimento *in crescendo* de las teorías modernas, de modo que las de su propio tiempo (especialmente, las de los románticos) son justamente y casi sin excepción las más denostadas (Friedrich Schlegel es peor que Schelling, el cual es peor que Fichte, y éste peor que Kant -aunque aquí se rompe un tanto la cadena involutiva-): cosa asombrosa para un pensador que ha plantado para siempre como divisa esta precisa definición de la filosofía: "su tiempo, comprendido en pensamientos" (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede. Werke* (Suhrkamp); 7, 26.



de corte liberal). Ya en la Escuela Primaria comenzaba la enseñanza de la gramática latina (junto a la alemana). En el *Progymnasium* (Curso Preparatorio para el Instituto) se introducían 7 horas semanales de gramática griega. A pesar de la existencia de dos tipos de Instituto (según la terminología actual: Humanidades y Ciencias: *Humanistisches- und Realgymnasium*) la base era con todo la misma: lenguas clásicas y filosofía. En *Untersekunda* (preparación para el nivel medio) se introducían conocimientos de religión, de moralidad y de derecho, pero en absoluto era por ello preterida la enseñanza del griego, con 6 horas semanales. Sólo a partir de la Clase Media, en el curso preparatorio para la Superior (*Unterprima*), se comenzaban a impartir disciplinas como la cosmología y la psicología (dentro de una "Introducción a la Filosofía"), y luego, en fin, Historia, Matemáticas, Cosmografía y Fisiografía, dentro de una "Enciclopedia" orgánicamente bien trabada, y opuesta desde luego al estilo del *Diccionario razonado* de la Ilustración francesa. Conocemos muchas de esas disciplinas gracias a la llamada *Propedéutica filosófica*: los apuntes en limpio de algunos de los cursos -de 1808 a 1810- impartidos por Hegel en el *Gymnasium*<sup>46</sup>. A la vista de los mismos -y aun descontando que se trataba, claro está, de un Hegel intentando hacerse comprender por estudiantes de bachillerato-, cabe colegir que esta avalancha de teorías abstractas (capitaneadas por la lógica), junto con la absorbente enseñanza del griego y el latín (¡y aun del hebreo!), menospreciando en cambio materias tan decisivas ya en esa época como la física y la química (con el asentamiento por entonces de ámbitos tan novedosos como revolucionarios: por caso, el electromagnetismo) no podía tener efectos duraderos ni

46. Cf. *Werke* (Suhrkamp), vol. 4. Ni qué decir tiene que el propio Hegel será después mucho más 'realista' (bien es verdad que en el nivel universitario), como se ve en su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, con una *Realphilosophie* que por un lado -la Filosofía de la Naturaleza- atiende y 'traduce' en el nivel especulativo temas y evolución de las ciencias naturales (de la mecánica y la astronomía a la biología, con especial detenimiento en la química), y por otro -la Filosofía del Espíritu- estudia Antropología, Psicología, Derecho, Ciencias políticas, Historia, Arte y Religión.

servir de ejemplo para otros sistemas educativos, por justas que fueran sus críticas. Muy al contrario: como podemos comprobar hoy día por doquier en las llamadas naciones 'civilizadas', la dirección dominante ha sido la 'filantropínica', corregida y radicalizada por la irrupción de las necesidades de la industria en la sociedad postrevolucionaria y postnapoleónica. La reforma de Niethammer fue así -al menos, hasta hoy- el canto del cisne del humanismo clásico en la enseñanza pública.

#### *Del positivismo a la American Humanist Association*

En efecto, tras la Restauración en Francia -con sus secuelas en el resto de Europa-, lo que se impuso fue una alianza entre esas direcciones pedagógicas que, en Alemania, hemos conocido como 'filantropinismo', y las crecientes necesidades de la industria, con su exigencia de nuevas profesiones técnicas. Todo ello, sin embargo, teñido de una fuerte carga emotiva (dirigida no tanto al proletariado emergente cuanto a las capas inferiores de la burguesía). Y es que la nebulosa e informe 'religión natural' de los ilustrados, falta de símbolos, no había logrado mover los ánimos del pueblo: ni para aceptar la aparición de la nueva casta dirigente -donde el "hombre sabio" de *La flauta mágica* no era ya un político radical como Robespierre, sino un cruzado de sacerdote laico y de ingeniero industrial-, ni para contentarse con la distribución existente de la propiedad y del poder.

Así, el *Catecismo industrial* de Saint-Simon -reforzado y 'santificado' luego por la "Religión de la Humanidad" de Auguste Comte- será la flamante presentación de un 'humanismo' que ha sustituido la enseñanza de los clásicos y de la filosofía (a la que ven como rival: el estadio 'metafísico', aliado del protestantismo y defensor del individualismo) por el aprendizaje del nuevo arte

social (según la expresión del gran ancestro: Condorcet). Sólo que a duras penas podrá sostenerse entonces la ficción del humanismo, ya que los 'sacerdotes' positivistas -no sin cierto cinismo- aceptarán la persistencia (y más: la conveniencia) del estadio teológico en las capas más bajas de la población, mientras ellos se arrojan de un lado el dictado de funciones morales al poder establecido, y del otro la guarda y fomento del estadio positivista: la ciencia social, al servicio del crecimiento de la industria y el capitalismo. De esta manera se atenta contra el fundamento de todo humanismo (o sea: la autorreferencialidad entre el individuo, la Humanidad y la *humanitas*) en beneficio del otro factor (la instancia superior de valoración). Como si se tratase de un reverdecimiento de la teoría averroísta de la "doble verdad" (triple, si contamos al Gobierno, garante del disfrute de los *beati possidentes*), Comte reconoce así la existencia de clases sociales, regidas por valores y normas *toto caelo* distintos. El funcionalismo positivista impide así otra autorreferencialidad que no sea la de la autoproclamación del científico social como regulador de las tensiones sociales y más: como 'representante de la humanidad'. Pues, como señala J. L. Villacañas en su examen de Comte: "El poder moral del positivismo no se legitima desde una instancia humana universal, sino desde el poder de la ciencia que el propio positivismo mantiene. Así que la legitimación es autorreferencial: el sabio se la ofrece a sí mismo, no a una humanidad general"<sup>47</sup>.

El sueño cosmopolita de una Humanidad unificada y en paz (si es que no divinizada) se desplaza así a un horizonte utópico tan lejano como indefinido. No es extraño pues que el socialismo 'científico', el marxismo, conjurara al 'fantasma' de la revolución para acabar con esta nueva 'religión del industrial', que sustituía las promesas católicas sobre la vida en el más allá

47. *Op. cit.*, p. 39. Cf. A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza. Madrid 1985<sup>3</sup>; y *Catecismo positivista*. Ed. de A. Bilbao. Editora Nacional. Madrid 1982.

por las de la transformación de la tierra en un paraíso artificial, producto de la actividad fabril<sup>48</sup>.

Sólo que, tras el estrepitoso fracaso en la práctica del llamado 'socialismo real', las ya viejas proclamas de una 'religión humanista' han vuelto a surgir con fuerza, con su advertencia de que la doctrina -de credo bien nebuloso, y disuelta por entre una multitud de pequeñas sectas o células 'humanistas', confederadas- no deberá jamás "subvertir el objetivo superior de hacer frente a las necesidades humanas en el aquí y ahora", como proclama Frederick Edwards, Director Ejecutivo de la *American Humanist Association*, en su ya citado panfleto *What is humanism?* (1989). Tácitamente, Edwards aboga por una fusión del humanismo 'religioso' y del 'secular'... mediante la absorción de éste por aquél. De manera más aguada aún que en el positivismo, se reconoce el valor "emocional" y de cohesión social de la religión, pero se despoja a ésta de toda sustancia y corpus dogmático; o, más bien, se toleran las diferencias entre las diversas confesiones, siempre que "el objetivo de que la religión sirva a la GENTE (*serves for PEOPLE*) siga prevaleciendo". Como en el caso de Comte, también aquí se proponen "santones laicos" (presididos, como no podía ser menos, por Prometeo y Sócrates) y se premia a "hombres sabios" como modelos de la humanidad avanzada<sup>49</sup> (a nivel individual, claro está; a nivel mundial, la O.N.U. será elevada al nivel multifacético de "representante de la humanidad", mientras que el mediador estatal vendrá dado -*ça va sans dire*- por

48. No sólo ocurrió esto en el ámbito católico. También el neokantiano Hermann Cohen, judeoalemán, se creyó obligado a 'humanizar' a Kant y su Religión dentro de los límites de la mera razón, publicando *La religión, dentro de los límites de la humanitas* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 1908<sup>5</sup>), una 'religión' cuya función estribaría en fomentar la 'fuerza plena de la humanidad en el hombre' (*die Vollkraft der Menschheit im Menschen*). En Hoffmeister, *op. cit.*, p. 307. De aquí a las trivialidades de Edwards hay ciertamente un gran trecho. Pero la dirección es la misma.

49. Muy al estilo americano, y como si se tratara de un concurso de *Misses*, la AHA nombra regularmente un "Humanist of the Year". De entre los más conocidos, cabe señalar los siguientes: Julian Huxley (Director de la UNESCO, 1962), R. Buckminster Fuller (comunicólogo y profeta de la "segunda revolución": la informática, 1969), Andrei Sajarov (el famoso físico disidente, 1980).

los propios Estados Unidos de América: los promulgadores del "nuevo orden mundial" y protectores de lo humano).

Cuatro son los pilares de este novísimo 'humanismo', que se presenta a sí mismo como la síntesis superior y la articulación final de todo este movimiento histórico: la *ciencia moderna* (que sustituye así con ventaja a los estudios clásicos); los *principios democráticos* (como garantes de una constitución 'republicana', en sentido lato); los *derechos humanos* (que naturalmente 'toleran' la existencia de las confesiones religiosas tradicionales, con su creencia en un Dios trascendente y en la vida *post mortem*, siempre que estén subordinadas a esos derechos); y, por último, la *libertad de investigación* (custodio y garantía de la pervivencia y fomento de los otros factores).

Esos pilares se despliegan después en diez "ideas básicas", que Edwards propone como comunes tanto a los humanistas "religiosos" como a los "seculares". Su enumeración constituye algo así como la *Carta Magna* de lo políticamente correcto, en la actualidad:

- 1) el Humanismo es una "filosofía" (así la llama, en el sentido lato de "talante" o "manera de ser") para gente que piensa por sí misma. Por tanto: *antiautoritarismo* y *libertad de examen*;
- 2) la realidad puede comprenderse por los solos medios humanos. Por tanto: *antifideísmo*;
- 3) el conocimiento se debe exclusivamente a la razón y a la ciencia. Por tanto: *racionalismo*;
- 4) pero se acepta la pervivencia de creencias tradicionales como fuentes turbias (algo así como 'materiales en bruto') que, sin embargo, si tratadas racionalmente, pueden servir "a menudo como enfoques alternativos para la resolución de problemas". Por tanto: aceptación de la *imaginación* como 'suministradora' de materiales y umbral inferior (pero más rico) del conocimiento (algo que parece una clara extrapolación metafórica del neocolonialismo);

- 5) es una filosofía del "aquí y ahora", que propugna valores exclusivamente humanos. Por tanto, *inmanentismo*;
- 6) promueve la "compasión", como un factor de solidaridad entre iguales. Por tanto, el Humanismo es *contrario a toda instancia superior de valoración ética*;
- 7) es "realista", en lo concerniente a dilemas morales y sus consecuencias. Por tanto, es contrario al *idealismo*;
- 8) está entonado con y ajustado a la "ciencia actual". Curiosamente, la consecuencia que de ello extrae Edwards es que el Humanismo rechaza la idea de un "alma separable" (y de todo tipo de "espíritus"). O sea, sería literalmente *antianimista*;
- 9) también se rige por y acomoda al "pensamiento social"; o más específicamente, a las libertades civiles, los derechos humanos, la separación Iglesia / Estado, la difusión de una democracia participativa y la expansión de una conciencia global. Por lo tanto, es *contrario a todo relativismo cultural*;
- 10) y por fin, este Nuevo Humanismo Universal es *a philosophy for those in love with life*, signifique ello lo que se quiera.

Si echamos ahora una mirada al camino recorrido, podremos constatar que aquello que comenzó siendo un movimiento pedagógico para remediar los males sociales mediante una vuelta a valores perennes, representados por "las naciones clásicas de la antigüedad", se presenta actualmente como la Filosofía por antonomasia. Sus poderes: una amplísima asociación en la que se integran movimientos universalistas, utilitarios y éticos (*Ethical Culture societies, Unitarian-Universalist churches*), con dos importantes *Manifestos* (en 1933 y 1973; el ensayo de Edwards puede considerarse como el tercero, en 1989), y cuya evidente -y casi obsesiva- carga antirreligiosa (en el sentido tradicional, eclesiástico del término) deja ver tácitamente cuál es el gran rival de este remozado Humanismo: la Iglesia Católica. De ahí que ahora debamos volvernos a tan venerable institución, para ver qué tienen

que decir algunas de sus doctrinas (y también una de sus relevantes instituciones educativas) al respecto

*De la ambigüedad del "Humanismo cristiano"*

Y bien, ¿cómo ha reaccionado la Iglesia? En algunos casos, no parece sino que haya seguido el viejo y astuto adagio: "Si no puedes vencer a tu enemigo, únete a él". Y así, frente a la "oleada de humanismo que nos invade" (por usar los términos de las acostumbradas advertencias), algunas instituciones han levantado la bandera del "humanismo cristiano": una extraña combinación, ya que no parece que la religión cristiana (en cualquiera de sus confesiones) pueda aceptar el punto básico del humanismo: la *autorreferencialidad* (es decir, que el hombre no reconozca otra unidad de medida que él mismo: que conozca la verdad -toda la verdad- por sus solos medios, y que establezca valores morales y políticos en nombre de la libertad, sin admisión de trascendencia alguna). Otra cosa sería, desde luego, hacer notar que la secularización humanista (en expresión fuerte: la desdivinización del mundo) haya sido el resultado necesario de la evolución del cristianismo mismo, en cuanto consecuencia (abierta reacción y a la vez latente, destinal propiciación) de la serie de revoluciones que, en lo científico, industrial y político, se han venido sucediendo desde finales del siglo XVIII<sup>50</sup>. En ese caso, y siguiendo con la cadena de usurpación del sentido habitual de los términos que hemos venido observando en

50. Tal es la conocida acusación de Martin Heidegger en *Die Zeit des Weltbildes* (=ZWB); en: *Holzwege*. Klostermann. Frankfurt/M. 1977; G.A. 5, 76: "Eine fünfte Erscheinung der Neuzeit ist die Entgötterung. Dieser Ausdruck meint nicht die blosse Beseitigung der Götter, den groben Atheismus. Entgötterung ist der doppelseitige Vorgang, dass einmal das Weltbild sich verchristlicht, insofern der Weltgrund als das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird, und dass zum anderen das Christentum seine Christlichkeit zu einer Weltanschauung (der christlichen Weltanschauung) umdeutet und so sich neuzeitgemäss macht".

los distintos avatares del humanismo, sería conveniente advertir de los peligros y mixtificaciones que, para ambos bandos, supone esa sincrética e irénica combinación de "humanismo cristiano".

Para ilustrar este verdadero *punctum doliens*, se ha escogido al efecto el breve pero enjundioso programa de una notable universidad privada: la Universidad CEU, en clara expansión (tres Centros Universitarios en Madrid, Barcelona y Valencia, y 28 centros asociados), de claro influjo eclesiástico, la cual proclama de entrada estar "inspirada en los principios que reflejan los valores del Humanismo cristiano", siendo su "objetivo primordial no sólo instruir, sino formar íntegramente a las mujeres y a los hombres de nuestro tiempo"<sup>51</sup>.

Antes de proceder al análisis de esta solemne declaración de principios, apresurémonos a decir que, para apoyar y fomentar ese movimiento y esos principios, el CEU cuenta con una "Facultad de Humanidades", dividida en dos Departamentos: en uno se agrupan: "Historia, Literatura y Pensamiento", y en el otro: "Biblioteconomía y Documentación". De los numerosos cursos de Doctorado ofrecidos para el período 2002/2003, sólo hay uno que tenga que ver con las Humanidades, a saber: "Humanidades y Periodismo" (algo que, supongo, habría indignado sobremanera al buen Niethammer, que ya hace doscientos años alertaba contra la transformación de la filosofía en *Journalwissenschaft*, como se recordará). Aparte de esta 'contribución' al Humanismo, encontramos multitud de ofertas curriculares en Administración y Gestión de Empresas y Negocios, Publicidad, Economía, Medicina, Informática y Arquitectura.

51. Transcribo el texto completo de la portadilla virtual de la Universidad San Pablo CEU: "Bajo el lema "IN VERITATE LIBERTAS", en la verdad está la libertad, e inspirada en los principios que reflejan los valores del Humanismo Cristiano, comenzó su andadura el 15 de septiembre de 1993 la Universidad San Pablo-CEU, que pretende como objetivo primordial no sólo instruir, sino formar íntegramente a las mujeres y a los hombres de nuestro tiempo". (En: <http://www.ceu.es>).

Con todo esto, no parece sino que el slogan: "El humanismo al servicio de la sociedad" (un último rastro de *autorreferencialidad*) sea más bien una suerte de *passepartout* bajo el que justificar la 'buena conciencia' de dedicarse por un lado al *negotium* de nuestro tiempo: la promoción de una industria absolutamente tecnificada e informatizada, con la seguridad por otro lado de que los novísimos profesionales que salgan de las aulas seguirán siendo buenos cristianos. Nada que objetar, salvo por lo que hace a la decisiva inclusión del *sustantivo* 'Humanismo' en el Programa. Que éste se acoja a las banderas del humanismo (*more American Humanist Association*) implica el reconocimiento tácito de que la cadena del filantropinismo, el positivismo y el evolucionismo, hasta llegar al *Humanism*, ha triunfado, como si el mensaje de la religión no pudiera subsistir sino subordinándose a lo *políticamente correcto*.

Pero pasemos ahora al análisis del Programa. Recuérdesse que en él se habla de unos "principios que reflejan los valores" -al igual que los principios de la *American Humanist Association* se derivaban de los cuatro grandes valores: ciencia, democracia, derechos humanos e investigación-. De ello cabe colegir, primero, que si los tales son "reflejo" (se supone, fenoménico, temporal) de unos "valores", éstos, a su vez, habrán de ser originales -para evitar el *regressus in indefinitum* de la reflexión-, firmes, sólidos e inmutables: algo así -por decirlo en términos más tradicionales- como conceptos primeros o *categorías* que se articulan y despliegan luego como protojuicios, o sea: justamente como *principios*<sup>52</sup>. Ahora bien, y en segundo lugar, esas categorías son "valores", esto es: normas de estimación y valoración para enjuiciar lo que hay (eso que los metafísicos de antaño llamaban *lo ente*). Su función no estriba, pues, tanto en descubrir o sacar a

52. Quizá no sea descabellado ver en la anónima portadilla la mano de un conocedor de Kant, cuya Analítica Trascendental -en la *Crítica de la razón pura*- se divide notoriamente en "Analítica de los conceptos" (categorías) y "Analítica de los principios".

la luz la verdad intrínseca, propia de las cosas, cuanto en el intento de ayudar al hombre a llegar a justa decisión de lo que ellas *valgan*... ¿para quién? Obviamente, de nuevo para el 'hombre', mentado tras la denominación de 'Humanismo' (la única mayúscula de nuestro texto), a saber: la doctrina de lo humano. Y no sólo para él, sino por él y desde él, ya que, al cabo, es el hombre quien enjuicia, quien 'llama' a las cosas a su tribunal para que le digan su valor. Así pues, y según lo visto hasta ahora, parece claro que, a pesar del adjetivo "cristiano", este "Humanismo" sigue apostando por la esencia de toda doctrina humanista; como sabemos, la *autorreferencialidad* (también, aquí, por lo que toca a su justificación y sentido). Su objeto y su sujeto serían el mismo, a saber: el hombre<sup>53</sup>.

Por otra parte, cabe desde luego suponer que la exaltación de los "valores" a que se entrega nuestro texto no se refiere en absoluto a los valores 'económicos' consabidos: el valor de uso y el de cambio, sino a valores *absolutos*, incondicionales y objetivos. Sólo que, ¿cómo van a convenir tan altisonantes adjetivos a algo puesto desde, por y para el hombre, sea éste quien sea? La última cláusula apunta a una solución, reforzada por el adjetivo que en el mentado texto acompaña -califica, especifica, define- al sustantivo "Humanismo". De éste se dice en efecto que es "cristiano". Y Cristo, como todos sabemos, era -es y será- Dios y Hombre verdadero, a la vez pero en distinto respecto (pues distintas son sus naturalezas). Y de él sabemos también, por el espléndido Prólogo del Evangelio de San Juan, que es *Logos* (*Verbum, Palabra*), y que "era ya en el Principio" (*en arché*). Por

53. Al respecto, no de ja de ser extraordinariamente significativo que, en los albores de la aparición 'clásica' del *Umanista* como cultor de los *studia humanitatis* o *studia humana*, señalara uno de sus máximos representantes que el retorno decidido a los grandes textos de la Antigüedad y la dedicación a las *litteras* eran sólo medios para conseguir un nuevo "engendramiento" del hombre; esta vez, *por sí mismo y en sí mismo*, como en una suerte de *autogénesis*. Así decía Marsilio Ficino: *per litteras provocati, pariunt in seipsi*. No en vano era el andrógino el modelo preferido por la alquimia renacentista. Cf. la excelente y concisa exposición del humanismo renacentista de Eusebi Colomer, *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Akal. Madrid 1997, p. 9.

tanto, nada más 'lógico' que sea esa Palabra la que fije, para empezar, qué sea 'hombre' (y de una manera tan evidente como tautológica; pues hombre será aquel que oye y sigue a la Palabra), y cuáles los valores que lo orienten.

Pero entonces, ¿no habría sido mejor cambiar orden y función de los términos y hablar de "Cristianismo humanista", en vez del llamado "Humanismo cristiano"? Basta un punto de reflexión para comprender cuán arriesgada habría sido esa inversión: pues parecería, primero, que el género "Cristianismo" tendría que admitir entonces otras especies (¿cabría hablar, por caso, de cristianos "teístas", "angelistas" o, peor aún, "animalistas"? ¿O tendríamos que recurrir a cristianismos locales y hablar entonces de cristianos vascos, españoles, franceses, etc.?); pero, en segundo lugar, no menos conocido es que el término *umanista* -ya hemos aludido antes a ello- apareció allá por el siglo XV en Italia para designar a quienes se ocupaban ardiente y polémicamente (contra *legistae* y *clerici*) en la "renovación de la cultura antigua, grecorromana"<sup>54</sup>. O lo que es lo mismo: de la cultura *pagana*, politeísta y naturalista. Con lo cual, el mensaje cristiano correría el peligro de quedar devaluado y subordinado a ese antiguo *orden*, como en efecto denostara en su tiempo el pío Lutero (contra los "excesos inmorales" de los Papas) y siglos después ratificara -entre la nostalgia y la emulación- Friedrich Nietzsche, alentando apasionadamente otro Renacimiento aún más poderoso y radical en una nueva Europa unida, matriz política del Ultrahombre y de sus apóstoles: los Señores de la Tierra.

De manera que más vale no mover eso de "Humanismo cristiano", insistiendo en cambio una vez más en que la valoración del 'hombre' viene dada aquí por el Cristo, cuya buena nueva consiste en decir al hombre -a cada uno de nosotros, hombres-

54. Colomer, *op. cit.*, p. 5.

cómo hemos de ser y de comportarnos para irnos acercando trabajosa y temporalmente, en lo posible (al menos desde el lado humano, demasiado humano), a ese sublime Ejemplo. Ahora bien, ese supremo *modo de ser*, ese principio, es *reflejo* a su vez de un *valor absoluto*, del *metavalor* -diríamos- en que se resume la Vida, Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo, a saber: la *abnegación*, el ponerse al servicio de los hombres como el último esclavo, y dar al fin la vida por ellos (si queremos: dar la vida mortal para abrir a los hombres la Vida inmortal, verdadera). Por *todos* ellos, a pesar de amonestarlos -de amonestarnos- continuamente de que sólo serían dignos de ser llamados 'hombres' de veras si, a su vez, seguían su Palabra, reflejo eterno: eco del silencioso seno del Padre. Un reflejo que, a su vez, dice sustancialmente sólo esto, y nada más que esto: *sacrificio*, servicio de cada hombre a todos los demás, *haciendo abstracción* de todas las circunstancias particulares: "Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús". (*Gálatas* 3, 27-28). Este voluntario despojamiento de toda pertenencia a la tierra, a la estirpe o al sexo, anuncia desde luego las muy humanistas *Declaraciones de derechos humanos* de 1789 y 1948, aunque no deja de chocar con lo señalado en el texto de la Universidad que venimos comentando, cuyo objetivo sería "formar íntegramente a las mujeres y a los hombres de nuestro tiempo", en lejano eco -lo sepa o no- de aquella cantinela de Pamina y Papageno:

«Hombre y mujer,  
mujer y hombre,  
acceden a la Divinidad»<sup>55</sup>.

55. *Vid. supra*, nota 25.

Naturalmente, cabría alegar –y con razón– que esa especificación (dividir en mujeres y hombres a los “hombres en general”), extendida *ad nauseam* por todos los escritos y proclamas ‘progresistas’ hasta colmar la paciencia de la gramática, es sólo una concesión a “nuestro tiempo”, ya que una de las conquistas más celebradas del mismo ha sido justamente la “liberación de la mujer”. Sólo que esa concesión agrava el problema relativo a la viabilidad del defendido “Humanismo cristiano”. Por la distinción *valorativa* que en el Programa se hace entre “instrucción” (de *struo*: “amontonar, apilar ordenadamente”) y “formación”, cabe deducir que lo primero tiene que ver con el aprendizaje ‘de fuera adentro’ de diversas disciplinas científicas. Así, los estudiantes recibirían la instrucción (un término, como ya insinuamos antes, de claras resonancias militares: atenuamiento a órdenes externas procedentes de una instancia superior) al igual que al caballero medieval se le revestía de su coraza o al edificio en construcción de su andamiaje (revestimientos no muy lejanos, por cierto, de la acepción habitual del *Gestell* heideggeriano). Por el contrario, la verdadera educación (en el sentido etimológico de *e-ducere*)<sup>56</sup> tendría lugar ‘de dentro a fuera’: educada, extraída y hasta provocada por el profesor (recuérdese el *per litteras provocati* de Ficino). Eso sería la “formación” (una evidente traducción directa de la noción idealista de *Bildung*). Por lo demás, nuestro texto no hace sino seguir tácitamente la vieja sabiduría de Heráclito: *polymathíe nóon ou didáskei*, “erudición no enseña inteligencia” (DK B 40)<sup>57</sup>, contra el punto b) –recuérdese– del *filantropinismo* (cuyos consejos se siguen sin embargo en la práctica,

56. Recuérdense a este respecto las distinciones de nota 18 sobre *Erziehung y Unterricht* (“instrucción”).

57. También distingue famosamente Kant entre *cognitio ex datis y cognitio ex principiis* (*Kritik der reinen Vernunft*, B 864/A 836). *Mutatis mutandis*: “instrucción” (en Kant: *per appositionem*) y “formación” (*per intus susceptionem*: “como un cuerpo animal, cuyo crecimiento no es debido a la adición de miembros, sino a que, sin alteración en la proporción, cada uno de ellos lo hace más fuerte y hábil para cumplir su fin”; B 861/A 833). Una razón más para conjeturar el origen “kantianizante” de nuestro texto.

como se ve por las carreras ‘ofertadas’ –valga el solecismo– en la Universidad CEU).

Además, según reza el Programa comentado, esa formación ha de ser a la vez *íntegra* (frente al ‘montón’ de conocimientos, que transformarían al estudiante –igualmente– en un saco o un contenedor de disciplinas) y dirigida a “mujeres y hombres”. La pregunta cae por su peso: ¿cómo puede haber una formación ‘íntegra’ para dos conjuntos distintos? ¿No habría que hablar en este caso de algo así como *ginecoandrológia* (por decirlo a la griega), y no de *humanismo*? ¿Y cómo puede el Cristo servir de unidad de medida para hombres y mujeres, cuando ya el Apóstol de los Gentiles exigía coherentemente que el cristiano hiciera abstracción de la diferencia sexual?<sup>58</sup> Y si buscamos ayuda, recurriendo de nuevo al prodigioso Prólogo de San Juan, al pronto parece que nos vamos a topar con la misma dificultad. Pues en él, por un lado, se nos dice –abundando en la idea *niveladora y abstrayente* de San Pablo– que quienes creen en el nombre del Verbo (¡como si dijéramos: en la palabra de la Palabra!), del Unigénito del Padre: “no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos”. Pero inmediatamente a continuación aparece la famosa fórmula: “Y el Verbo se hizo carne” (Juan I, 13-14). Ahora bien, “carne” no significa aquí meramente “la flaqueza humana, en oposición a la gloria divina”, según comentan *ad hoc* Nácar y Colunga<sup>59</sup>. “Hacerse carne” significa quedar *irremediablemente marcado por la sexualidad*: ser de un sexo, y no del otro. En este caso, ser varón. Lo cual parece contradecir la doctrina del texto. ¿O acaso lo exigido para el cristiano<sup>60</sup> –a saber: que no se

58. No faltaría quien pensase al respecto una solución tan drástica como ‘sencilla’, a saber: que tal diferencia no cae del lado de la “formación”, sino de la “instrucción”: es la sociedad la que, en cada época, repartiría los roles sexuales, siendo por tanto la ‘marca natural’ algo *técnicamente* maleable y modificable *ad libitum*, como probarían los casos extremos –pero quizá generalizables en el futuro– del cambio quirúrgico de sexo.

59. *Sagrada Biblia*. Versión directa... por E. Nácar y A. Colunga, O.P.– B.A.C. Madrid 1958, p. 1153, n. 14.

60. ¿O bien habrá que deciraquí también: “para el cristiano y para la cristiana”?

tenga ni se quiera como un ser *sexuado*, sino como nacido de Dios- no va a valer para el Cristo, que es directa y originalísimamente el Hijo *único* de Dios? Sí, y no.

Adviértase en efecto -y con ello empezaremos a meternos en honduras no sospechadas- que aquí no se da tanto una contradicción cuanto una *cruz* y un *cruce*: un movimiento en quiasmo. Para el pensamiento cristiano no es aceptable la circularidad pagana de un Heráclito, que afirmaba: *hodòs áno káto mía kai houté*, "Camino arriba [camino] abajo uno y el mismo" (DK B 60). Pues el 'descenso' del Lógos a la carne es axiológicamente incomparable con el 'ascenso' de la carne al Lógos. Sólo por la voluntaria, graciosa y absolutamente libre *ab-negatio* de la unicidad divina (ya prefigurada de algún modo en la protoescisión entre el Padre y el Hijo), con la consiguiente *caída* en uno de los respectos (el masculino) de una determinada especie animal (la humana), sólo por esa *particularización* es posible ulteriormente que mujeres y varones -ayudados, exhortados y siguiendo la Palabra- *renieguen* de su propia naturaleza; que, en espíritu, renieguen de su propia carne, de su marca y escisión sexual, que es lo que en definitiva pide constantemente el Apóstol (ver p.e. *Romanos* 8, 8-13)<sup>61</sup>. Al fin y al cabo, esa exigencia de *neutralidad* final (ni varón ni hembra, sino ser *uno* -*hén, unum*- en Cristo) parece venir de labios del mismísimo Jesucristo, cuando ruega al Padre por todos los creyentes "para que todos sean Uno" (*hína pántes èn ôsi, ut omnes unum sint*). Y repite: "para que sean consumados en Uno" (*hína ôsi teteleioménoi eis hén; Juan* 17, 20 y 23).

¿Es ésta acaso la almendra del "Humanismo cristiano" defendido por el Programa universitario comentado: la *castración*

61. No sin graves 'recaídas' en lo que el pensamiento feminista actual tildaría sin duda de 'machismo'. Así, hay textos en los que, más que predicar la *cancelación* espiritual de la carne en la carne misma, se establece una *jerarquía* de clara hegemonía masculina: "quiero que sepáis -les dice San Pablo a los de Corinto- que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios. ... la mujer es gloria (*dóxa*: apariencia sensible, fenómeno) del varón, pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón". (*I Cor.* 11, 3 y 7-8).

-siquiera sea en voluntad y espíritu, no físicamente- de la carne y del sexo, así como la negación de toda pertenencia a la *tierra*? ¿Qué especie de "formación íntegra" sería la que pretendiera convertir a "mujeres y hombres de nuestro tiempo" (en su mayoría, se supone, pertenecientes a una determinada clase social: elevada, como confirmación de la obstinada vigencia del punto f del filantropinismo) en una unidad indiferenciada (pues que no cabe hablar aquí de conjunto o multitud: cosa de "instrucción"), en un ser asexuado -contra el supuesto primero-, apátrida y, en definitiva, sin localización temporal, que debe sacrificar todas sus particularidades para llegar a ser *unum* con un Dios igualmente *neutro*?<sup>62</sup> En suma, ¿acaso 'integridad' significa 'disolución total', abstracta universalidad, indistinción *ad limitem* entre el hombre -entre mujeres y varones- y el Dios? ¿Ésa es la finalidad de la oración dirigida por Cristo al Padre?

Ciertamente, y dejando para más adelante, si no una respuesta, sí un intento de profundizar en ese hiato que súbitamente se nos ha abierto en el concepto -tan aparentemente equilibrado: "Dad al César..., etc."- del *Humanismo* / Cristiano, lo único que por ahora podemos sacar en limpio tras tan extensas disquisiciones es que dicha expresión no se sostiene, a menos que se pretenda dar al sustantivo un significado *nuevo* y *equívoco*, sin equivalente en sus usos anteriores. Como se insinuó anteriormente, ese *aggiornamento* a las 'cosas de este tiempo'<sup>63</sup> parece en el fondo un reconocimiento de que son 'valores' como los impulsados desde la *American Humanist Association* (ellos sí, hijos legítimos de un movimiento que tiene ya dos siglos y se inició en la Ilustración) los actualmente impuestos por la indiscutible potencia mundial

62. De nuevo, la palabra del Apóstol parece exigir este *sacrificio* total, que implica obviamente, también, un total *desarraigo* de tierra y de tiempo: "Y así, os ruego hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos (*sómata*) como sacrificio viviente (*thysian zōsan*), grato a Dios: vuestro culto racional (*logikèn latreian*)..." (*Romanos* 12, 1).

63. Por cierto, contra la doctrina expresa de San Pablo, *Rom.* 12, 2: "Y no os conforméis a este siglo (*tôi aiōni toutōi*), sino transformaos por la renovación de vuestra mente (*toú noús hymón*), a fin de probar cuál sea la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta".



(también, pues, en el respecto educativo) de nuestros días. Parece, digo, porque tras el examen del respecto 'filántropico' (o más exactamente, 'metafísico') del humanismo, tendremos que regresar a esa herida abierta (la herida que, en definitiva, pone en entredicho la *syngéneia* del hombre y de Dios, a la vez que establece un incurable desgarramiento entre el hombre y su *fondo*).

Pero por ahora, y para concluir con esta primera investigación sobre la suerte y transformación del humanismo como movimiento pedagógico, baste señalar que el peligro antes advertido de *nivelación* y achatamiento del mensaje cristiano en nombre de un humanismo *light* se está convirtiendo progresivamente en realidad dentro de los espacios *periodísticos*, como se muestra en el siguiente texto, supuestamente piadoso y edificante: "Qué bonita realidad resultaría que no solamente no nos importase, para sentirnos de la misma Patria, que ellos, los demás, hayan nacido en cualquier parte del Mundo, sino tampoco nos importe qué religión profesen, porque sobre todas las religiones está la Verdad de un Humanista, el Gran Amigo de la Humanidad que pidió a los que trató de formar en sus ideas, que solamente nos sintiésemos obligados a cumplir una Ley: el querernos los unos a los otros. De ahí vendrá todo lo demás"<sup>64</sup>.

¿Qué hacer? ¿Diremos, como Francis Fukuyama hace años, al anunciar el próximo 'fin de la historia': *We won!*, "¡Hemos ganado!"? Pero, ¿quiénes somos nosotros, si no queremos identificarnos con los creyentes en este *filantropinismo* corregido y aumentado y, sobre todo, si bajo aquel pronombre pretendemos encontrar al hombre, en general? Me temo que, para acercarnos -siquiera *pedem aliquantulum*- a esa pavorosa pregunta (la cual, de tomar ad *pedem litterae* un controvertido texto de Kant, parecería exigir, nada menos, la ascensión de la *Antropología* a 'reina de las ciencias filosóficas')<sup>65</sup>,

64. Alfredo Martín Gallego: "Estado, nación, Patria". *NORTE/noticias* (Periódico de la Sierra Norte de Madrid), 15.1.2003, p. 17 (se han reproducido fielmente los signos ortográficos).

65. En las lecciones de lógica compiladas por Jäsche en 1800 (*Logik*; Ak IX, 25), afirma Kant:

tendremos que emprender trabajosamente una segunda navegación, preguntándonos ahora no tanto por el 'humanismo' como *movimiento pedagógico*, cuanto por el posible sentido filosófico y aun *metafísico* -tantas veces larvado- del humanismo.

"El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se puede centrar en las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber?, 2) ¿Qué debo hacer?, 3) ¿Qué me está permitido esperar?, 4) ¿Qué es el hombre?" Y añade: "La primera cuestión es respondida por la *Metafísica*, la segunda por la *Moral*, la tercera por la *Religión* y la cuarta por la *Antropología*. Pero en el fondo se podría contar todo esto como *Antropología*, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última". Y sin embargo, Kant sólo escribió (también como resumen de lecciones) una *Antropología en el respecto pragmático* (o sea: no perteneciente al tronco *duro* de las ciencias como *cognitio ex principis*), siendo por demás difícil -si no contradictorio- reducir la ética a la antropología, si queremos conservar el *espíritu* del kantismo. Es por demás significativo que en el pasaje paralelo de la *Crítica de la razón pura* sólo se formulen las tres primeras preguntas y desaparezca toda alusión a la "Antropología". Muy al contrario, esos "intereses de la razón" terminan con la "esperanza" (*Hoffnung*) de *felicidad*, en cuanto mediación *analógica* entre "lo práctico y la ley moral" y "el saber y la ley natural" (A 805/B 833), y cuya consecución implica desde luego el recurso -*antihumanista*- a los dos puntos que el programa de la AHA justamente niega: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Cabe suponer, pues, que o bien esa *metaciencia* de la "Antropología" -nunca escrita- poco tendría que ver con el examen de lo 'humano' (y entonces el título sería confundente), o bien -como es más probable- que, aun cuando el último *referente* en filosofía es el hombre, en absoluto se explica y justifica él por sí mismo, sino por instancias superiores, y no sólo postuladas, sino -en un caso- *cognoscible a priori*: la libertad (pero entonces lo erróneo sería la 'cosa misma': la reducción de las otras ciencias a la Antropología, ya que -axiológicamente- la más alta sería la Ética).

### III EL HUMANISMO 'METAFÍSICO'

Para (volver a) empezar, es preciso poner de relieve el hecho de que las dos proclamas más antiguas de lo que podemos considerar como 'humanismo metafísico' (más antiguas, y también más persistentes: los distintos movimientos humanistas suelen andar todavía -a veces sin saberlo- dándoles vueltas) presentan por excelencia los rasgos esenciales, tantas veces repetidos, de la autorreferencialidad y de la instancia superior de valoración.

#### *El homo mensura y el homo humanus*

Una de las sentencias, la más antigua -debida famosamente a Protágoras-, reza: "El hombre es la medida (*métron*) de todas las cosas (*chrematôn*): de las que son, en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son"<sup>66</sup>. La otra -presente en una donosa traslación al ámbito romano de una comedia de Menandro-

---

66. Diels-Kranz 80B1. Jonathan Barnes presenta esta célebre *Homomensurasatz*, desmonta las críticas de Platón en el *Teeteto* y brinda una ingeniosa prueba lógica de su carácter no-contradictorio en: *The Presocratic Philosophers*. Routledge & Kegan Paul. Londres 1982, pp. 541-551.

se debe a Terencio, y se ha hecho tan famosa que todo el mundo la conoce (y, por ende, casi nadie sabe su origen). En la sabrosa traducción renacentista de Pedro Simón Abril, la sentencia dice: "Como soi hombre, / No tengo por agenas las cosas de los hombres" (*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*)<sup>67</sup>. Al pronto, la denotación de los dos apotegmas parece muy distinta: el primero se extiende a la entera realidad, valorada -medida- según su cercanía, servicialidad o provecho para el hombre, mientras que el segundo se restringe a 'lo humano'. Claro que, analizados más de cerca los términos empleados por nuestros dos autores, se advierte en seguida la cercanía -por no decir la paulatina identificación- entre "todas las cosas" y "todo lo humano" (equivalente positivo a: "nada de lo humano"). En efecto, en el griego de Protágoras, "cosa" se dice *chrêma*: "cosa de la que se sirve uno, *por eso en plural* efectos personales, utensilios, muebles, bienes, riquezas, y *sobre todo en plural* dinero, suma de dinero". Por extensión, "*sobre todo en singular* cosa cualquiera, objeto, *en el sentido más vago y general*"<sup>68</sup>. Así que, si se toma el término en su sentido estricto, la frase tiende a convertirse en una tautología o -si aceptamos el anglicismo- en un truismo: es evidente que el hombre es la medida, y da la medida, de los bienes o útiles que le pertenecen (de lo contrario, no serían suyos), e incluso lo es negativamente: respecto a los elementos hostiles que no están en su mano. De hecho, el sustantivo *chrêma* procede del verbo *chrômai*: "servirse, hacer uso de, emplear"<sup>69</sup>, el cual deriva a su vez de *cheír*: "mano". Desde Heidegger, podemos entender bien hoy esa conversión de las cosas en algo 'crematístico', según se dispongan -o no- a la mano (por extensión, al dominio) del hombre (en Heidegger,

67. *Heautontimorumenos* I l. 25 (cit. en: *Las seis comedias de Terencio*. Valencia 1762; l. 267). Como ocurría en el caso del anuncio de Audi, el contexto -para una frase tan elevada- no puede ser más vulgar, como cuadra por demás a una comedia: el viejo Cliremes la usa como justificación general de su interés particular por las cuitas de su reciente amigo Menedemo, cuyo hijo se ha ido de soldado a Asia para curarse de un mal de amores.

68. C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette. Paris 1878<sup>a</sup>. p. 1588.

69. *Dict.*, p. 1585.

como es sabido, *Zuhandenheit*: "cualidad de estar a mano"), o se las considere como algo presente, o sea: "ante la mano" (*Vorhandenheit*)<sup>70</sup>; en este último caso, pues, cosas a las que se 'deja en paz', bien por estar ya hechas (ser 'productos' de la actividad humana), bien por constituir 'materiales en bruto', con vistas a la producción. Así distanciadas como algo que 'reposa en sí', acaba por olvidarse su fáctica respectividad a la mano, y la *Vorhandenheit* se entiende 'por término medio' como la presencia mostrenca de las cosas, con independencia de que alguien las considere (o las manipule), o no. Por cierto, una segunda acepción griega para "cosa" es justamente *prâgma*: el resultado de una *prâxis* (de *prâsso*: "hacer, operar")<sup>71</sup>.

Si ahora sobreponemos esa connotación estricta a la extensión cubierta por la segunda acepción (generalísima: todas las cosas en general), tenemos la siguiente cadena de identificaciones:

- 1) todo cuanto sirve al hombre (o, negativamente, se rehusa a hacerlo) viene medido, valorado, por el hombre (diríamos hoy: según su valor de uso, de cambio o de status);
- 2) nada hay que no cumpla positiva o negativamente esa servicialidad;
- 3) luego "todas las cosas" y "todo lo humano" son términos sinónimos.

*Quod erat demonstrandum.*

70. Cf. *Sein und Zeit* (= *SuZ*) / 15. Klostermann. Frankfurt/M. 1977 (orig.: 1927). G.A. 2, 90-97.

71. También aquí se da -y literalmente, esta vez- una verdadera redundancia: *Prâttein tâ prâgmata* es en Lisis: "hacer negocios [*faire les affaires*], a veces llevar los asuntos públicos." (*Dict.*, p. 1173). En el habla de algunos pueblos de Castilla se encuentra todavía un equivalente, sólo que relativo a las labores domésticas por parte de la mujer: "Hacer las hazanas". Heidegger apunta también a este origen *facticio* de la 'cosa' en el mundo griego: "Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die "Dinge": *prâgmata*, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (*prâxis*) zu tun hat. Sie liessen aber ontologisch gerade den spezifisch, pragmatischen Charakter der *prâgmata* im Dunkeln und bestimmten sie, zunächst' als, blosse Dinge". (*SuZ*; 2, 92). Una nota marginal ulterior explícita aún más el origen *artificial* del término: "Warum? *eidos* - *morphê* - *h.le!* doch von *téchnê*, also 'künstlerische' Auslegung!".

Claro está que esa 'demostración' es, si no falaz, al menos apresurada. Pues ella depende, para empezar, de la licitud del paso de 'hombre' en general, en cuanto *ser humano* o miembro de la humanidad, a cada 'hombre' en concreto (lo que estima el individuo llamado "Protágoras", por sincero que sea, ¿es aceptable para otro que se llama "Sócrates"?; desde luego, por el *Teeteto* sabemos que de ninguna manera esto es así). Pues si lo que la sentencia quiere decir es que *à chacun sa vérité*, que cada uno puede juzgar la realidad según le convenga (o más popularmente: que cada uno cuenta la feria como le va en ella), entonces, tomada en su radicalidad, la sentencia se contradice a sí misma, ya que no sólo el juicio del individuo Protágoras sería entonces privado, sino hasta el lenguaje por él empleado: el 'griego' de Protágoras, sólo inteligible para él.

Aparte de ello, ¿qué especie de maestro sería éste, que iría por los pueblos de Grecia enseñando a los demás algo válido solamente para él? Si así fuera, la primera lección que habría que sacar de tal 'enseñanza privada' sería la de no hacerle el menor caso<sup>72</sup>. Para que la sentencia no caiga en un *relativismo privado* -y más: en el solipsismo-<sup>73</sup> es necesario, pues, como antes ya insinuamos, encontrar una

72. Ésta es una de las objeciones (a mi ver, la más convincente) de Platón-Sócrates contra Protágoras: "Si realmente para cada uno (*hekástoi*) es verdad aquello que por la percepción (*di' aisthéseos*) le parece... ¿por qué realmente Protágoras es sabio, tanto que se cree maestro de los demás, y con razón lleva sus buenos dineros, pero nosotros somos ignorantes y debemos acudir a su escuela, esto cuando cada hombre es medida de su propia sabiduría?" (*Teeteto* 162D-E. Tr. M. Balasch. Anthropos. Barcelona 1990, p. 123s.). Claro que la objeción descansa a su vez en dos asunciones: a) la lectura de "el hombre" como "cada hombre", convirtiendo así el nombre *común* en una miríada de nombres propios (Protágoras, Sócrates, Teeteto, etc.); b) la identificación de la "cosa" con el modo de recibirla y juzgarla, convirtiendo además tal modo de conocer en el más ínfimo y subjetivo: la *aísthesis* ("sensación / percepción"), lo cual permitirá a Platón golpear con un solo movimiento a Protágoras y a los heraclíteos. De todas formas, según el testimonio de Diógenes Laercio (que, obviamente, puede haber sufrido la influencia de las interpretaciones procedentes de la Academia), Protágoras "decía que el alma no era nada aparte de las sensaciones". (IX, 51).

73. En efecto, si este hombre soy 'yo' -el único ser, por lo demás, al que conozco íntimamente como siendo 'yo', mientras que los demás *dicenserlo*-, y si es el hombre (concreto) la medida de todas las cosas, ¿por qué habría fuera de mí otros supuestos *alter ego* que fueran también 'medida'? La medida sólo puede ser única (o convertirse las distintas medidas relativas a una absoluta), o no es medida.

esencia que permita la inserción (al menos, tendencial y moral) de cada hombre en la *entera* Humanidad (es decir, con el conjunto de todos los hombres habidos, existentes y por haber), o lo que es lo mismo: que ofrezca un criterio de *identificación* de individuos respecto al concepto o función 'hombre', y de *demarcación* respecto a otros individuos 'no humanos', con lo que ponemos ya en entredicho esa identificación entre 'todas las cosas' y 'todo lo humano'.

Al menos la sentencia de Terencio va en esa dirección (aunque desde luego nuestro comediógrafo no se preocupa de explicitarla, ni menos de fundarla). Como si dijéramos: precisamente porque soy hombre, en general (y no meramente Chremes, ni Menedemo), me preocupa lo que pueda pasarle a cualquier hombre en particular (a Menedemo, por caso; mas no por ser tal individuo concreto, sino por ser un *congénere*). Extremando las posiciones, podríamos decir que el de Protágoras es un humanismo *relativista* (pero entonces no se explica por qué tal individuo -Protágoras- pretende convencer a otros individuos de una verdad *universalmente válida*), mientras que el de Terencio es un humanismo *esencialista* (pero entonces no se explica por qué Chremes no es Menedemo, o viceversa, si ambos son 'hombres'; a menos que nos escapemos por la tangente del *individuum ineffabile*).

#### El 'antihumanismo' aristocrático de Heráclito

Ambos tipos de humanismo parecen discutibles. En efecto: que todo *tenga que ver* con el hombre -algo en principio aceptable- no significa en absoluto que todo tenga que estar (o llegar a estar) en las *manos* y en el *poder* del hombre. Pues bien pudieran las cosas 'tener que ver' con lo humano por haber sido así *destinada la relación por ambos lados*, o porque los dos -el hombre y las cosas- están *conformados* o al menos *afectados* por algo en común. Además, no es lo mismo admitir que el hombre *dé* la medida para las cosas, que

sostener que él sea esa medida (o más exactamente: que sea la unidad de medida). Cabría pensar ciertamente que, en el primer caso, el hombre se limitara a ser *conductor* o *traductor* de medidas, como en la hermenéutica gadameriana.

En efecto, es bien sabido que Aristóteles definía al hombre como un *zôon lógon échon*: “un ser vivo que tiene *lógos*”, o sea capacidad de discurso, de razonamiento y discernimiento. Ya Heráclito había sostenido que: “Es necesario obedecer a lo que es común; sin embargo, a pesar de que la razón (*lógos*) se da en común, los muchos (*hoi polloi*) viven como si tuvieran una manera propia de pensar (*idian phrónesin*)”<sup>74</sup>. (DK 22B2). Como se aprecia, es ésta una sentencia radicalmente opuesta a la sentencia de Protágoras, sobre todo si la forzamos con el fragmento DK22B45: “No hallarás jamás los límites del alma, aun cuando recorras todos los caminos, tan profundo es el *lógos* que ella tiene”. Aquí es el *lógos* la definición o medida del alma (*psychês*); pero esta medida es tan “profunda” (*bathyn*) que impide justamente que el alma comprenda sus propios límites: o sea, es una medida en virtud de la cual le es posible al alma del hombre conocer, juzgar, establecer las *medidas* (“recorrer los caminos”), pero no reconocerse a sí misma, ni, desde luego, identificar la unidad de medida (*lógos*) con el alma (*psyche*) o la facultad que ésta tiene de juzgar e inteligir (*phrónesis*). Con todo, la impugnación más potente de la proposición *Homo mensura* vendrá dada en Grecia por el *antihumanismo* platónico, para quien los hombres son movidos por las cuerdas (*neûra*, de donde: ‘neurona’) de los dioses, aun cuando se deje un margen de *libertad* para seguir el tirón del cordel *áureo*, con

74. DK22B2. Sigo la versión de J.-Fr. Pradeau, *Fragments [Citations et témoignages]*. Fr. 119. Flammarion. París 2002, p. 300. También la interpretación del controvertido pasaje me resulta convincente: a pesar de que el *lógos* sea lo común, la mayoría no lo sigue, mas no porque su ‘percepción’ sea distinta en cada caso (como Platón hace decir a Protágoras), “sino porque son las opiniones erróneas las solas que falsean el testimonio de los sentidos”, señala Pradeau (p. 301), remitiendo a DK22B114: “Quienes hablan de manera sensata han de apoyarse necesariamente en lo que es común a todos, al igual que una ciudad se apoya sobre su ley, y más firmemente. Porque todas las leyes humanas están alimentadas por una sola ley divina”. De manera que la cercanía -buscada por Platón *pro domo*- entre Protágoras y Heráclito no se sostiene.

detrimento de otros de peor estofa. Pero, en todo caso: “El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir.” (*Leyes* 716C4).

Así que ya en el mundo griego se habrían establecido, casi al mismo tiempo<sup>75</sup>, las bases de lo que podríamos denominar, de un lado, un *humanismo radical* (el hombre, como criterio de la verdad de las cosas)<sup>76</sup>, y del otro un *antihumanismo* que sujeta al hombre a

75. Sabemos que Heráclito alcanzó su *akmé* entre el 504 y el 501 a.C., mientras que se estima el nacimiento de Protágoras en torno al 492 a.C. (cf. M. Untersteiner, *I sofisti*. Bruno Mondadori. Milán 1996, p. 3). José Solana Dueso, en su edición de: Protágoras de Abdera, *Dissoi Logoi. Textos relativistas*. (Akal. Madrid 1996, p. 13), calcula tentativamente que habría vivido entre 484 y 414 a.C. (*akmé* en 444-441: Olimpiada 84).

76. Sobre las distintas interpretaciones (‘subjetivismo’ versus ‘objetivismo’), cf. la nota 61, p. 98, de la ed. de J. Solana Dueso. Por su parte, Mario Untersteiner aventura una interpretación *suigeneris*, basándose en un texto de Sexto Empírico (recogido en DK80A14), que pondría una ‘materia fluida’ (*hyle reustê*) a la base del *homo mensura*. También la ‘traducción’ que él propone de la controvertida sentencia es bien distinta a la habitual, y parece una ‘kantianización materialista’ de Protágoras: “l’uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà”. (*op.cit.*, p. 65; adviértase que el texto original es de 1949). De todas formas, él mismo reproduce un texto de Hermias (DK80A16) que insistiría en el ‘humanismo’ protagórico: “limite (*hóros*) e giudice delle esperienze obbiettive (*pragmátion*) è l’uomo e le cose che cadono sotto i sensi sono esperienze obbiettive (*prágmata*), quelle invece che non cadono non esistono nel novero delle forme dell’essere”. (ib., p. 68). Pero, precisamente que aquí se utilice *prágmata* como sinónimo de *chrémata* abona la hipótesis de lo que podríamos llamar, con expresión ciertamente anacrónica: ‘humanismo de la producción’, o incluso ‘humanismo técnico’. - Por su parte, Heidegger interpreta a Protágoras dentro de la por él denominada *Grundtelling* de la metafísica griega (el ser como “hacerse presente” -*Anwesen*- y la verdad como “estado de desocultamiento” -*Unverborgenheit*-), equiparándolo incluso con Heráclito, en cuanto que el hombre pertenecería a lo “presente abierto” (*zum offenen Anwesenden*), siendo esa pertenencia la que delimitaría entre presencia y ausencia (entre el “ser” y el “no-ser” de la sentencia). Y continúa: “Aus dieser Grenze empfängt und wahr der Mensch das Mass für das, was an- und abwest. In einer Beschränkung auf das jeweilig Unverborgene gibt sich dem Menschen das Mass, das ein Selbst je zu diesem und jenem begrenzt”. (*ŹVb*, p. 104s.). Así pues, lo que daría la medida al hombre sería lo ente -por serlo-, en su delimitación de lo no ente -por no serlo-, al contrario de lo que reza textualmente el *Homomensurasatz*. El hombre sería *metron* en cuanto guarda del desocultamiento, al percibir la presencia de lo presente como contradistinta de la ausencia de lo ausente. Como si dijéramos: el hombre es el custodio de la medida propia de las cosas. Dejando aparte si esta interpretación no encaja a Protágoras *velis nolis* en el ‘lecho de Procusto’ de la metafísica griega según Heidegger -en el afán de éste por probar que no hay *subjetivismo* alguno en la sofística-, no parece sino que se limitara a invertir la relación entre el hombre y el ser, sin cambiar la posición *central* del primero. De hecho, afirma: “Das *egô* verweilt im Umkreis des ihm als je diesem zugeeilten Unverborgenen”. (5, 104). Este morar en el circuito convierte a las cosas circundantes literalmente en *circunstancias del hombre* (como en las *Meditaciones del Quijote* orteguianas). En ambos casos, ya sea que el hombre imponga su medida a las cosas o la reciba de ellas, sigue tratándose de un *antropocentrismo* (activo y dominador en un caso, pasivo y receptor en el otro): la medida de las cosas sigue estando en el hombre. Seguramente no hay *subjetivismo* alguno en Protágoras (y menos, à la Descartes, como Heidegger se empeña en probar, sin que se vea la necesidad). Pero el *subjetivismo* no es en absoluto necesario para la concepción *humanista*.

una "Ley común" (denominada por Heráclito *Lógos* en lo antropológico y *Pyrr* en lo cosmológico), a una Medida que mide y juzga a todas las cosas (incluidos el hombre y su alma), sin poder ser a su vez 'medida' ni conocida (ni aun por ella misma), siendo de esta forma el substrato, el *subjectum* último del ser y del pensar. Luego, y según las distintas 'apropiaciones' doctrinales, tal 'Ley' ha sido interpretada de forma teísta (como acabamos de leer en Platón), panteísta (como en Spinoza o Rousseau) o materialista (como en Marx).

#### *Antropocentrismo y excentricidad*

A la vista de todo lo anterior, quizá sea conveniente ahora hacer un alto en el camino y, generalizando, proponer una doble descripción de ambas posiciones *metafísicas*, para apreciar mejor su oposición:

1) El *humanismo* es un *antropocentrismo*; convierte el ser en *valor* (pues es él, el hombre, el que da la Medida) y la verdad en *opinión*, ya se trate de la opinión privada o de las convenciones y tradiciones que guían las interpretaciones de un grupo social -*ad limitem*, de toda la Humanidad- en el trato del hombre con la realidad; su *punctum dolens* estriba en su manifiesta incapacidad para explicar la pertenencia del individuo concreto (este hombre) al *género humano*, sea por el respecto excluyente -*egotismo*: Protágoras- o colectivo -*esencialismo*: Terencio-. En una palabra: como ya advertimos, el rasgo fundamental del humanismo, lo que él *dice ser*, es a la vez lo que constituye su problema, a saber: el *autorreferencialismo*, la *exasperación* de una *reflexión* absoluta que pretende poner a su disposición tanto el mundo exterior (las 'cosas mundanas') como el interior (lo subjetivo individual: sentimientos, *emociones*, pasiones y opiniones).

2) El *antihumanismo* hace del hombre un ser excéntrico, sujeto de un lado a una Medida que le viene 'de fuera' y lo constituye como hombre, dando así figura y relieve a las cosas, y del otro a un Fondo de opacidad e indisponibilidad que otorga peso y bulto tanto a aquéllas como a los propios individuos, en cuanto tales<sup>77</sup>. No piensa en términos de valores, sino de *categorías*<sup>78</sup>. Y mide y juzga de las opiniones (personales -ocurrencias- o de grupo -prejuicios-) según se acomoden en menor o mayor medida a la *verdad* (ya sea como *adecuación* o como *coherencia*)<sup>79</sup>. Por cierto, esta posición no es, no tiene por qué ser degradante, ni del ser humano en general, ni del individuo (salvo en casos extremos del materialismo mecanicista o del sociodarwinismo). Pues la Medida (provenga del Dios, de la Ley o de otra instancia impersonal) puede convertir al hombre en el *conductor* del sentido último de la realidad, tanto para conocerla como para transformarla<sup>80</sup>. Pero, en todo caso, el hombre no es la verdad.

77. Queda aquí naturalmente indeciso si Medida y Fondo coinciden en un Monismo (sea espiritualista o materialista), o si la una puede reducirse a lo otro (realismo), o viceversa (idealismo). Lo único aquí importante es que el hombre queda *inserto* en un doble movimiento que lo trasciende, y que puede interpretarse como *don* y como *carga*, como *liberación* y como *destino*.
78. Por eso señale al final de la larga nota anterior que el subjetivismo no entraña necesariamente un humanismo. Subjetivistas son Descartes, Kant y Fichte. Y a ninguno de ellos conviene el rótulo de "humanista".
79. Como mínimo, habría que decir que: "el conocimiento es una opinión conforme a verdad y acorde con un argumento o razón" (*tèn mèn metà lógou alethè dóxan epístēmen einai*), según Teeteto, el cual lo habría oído "de alguien que lo decía" (*Teaet. 201D*). El innominado es Antístenes, adversario de Platón. A pesar de la aparente plausibilidad de la definición, Sócrates no la admitirá -aunque tampoco nos ofrece ninguna otra, 'verdadera'-. Es que ese conocimiento sólo podría darse de lo compuesto (en efecto, se trata de enlazar un sujeto con su razón o fundamento: *metà lógou*; en nuestro caso: este hombre con el concepto 'hombre'), no de lo simple. Aristóteles se aventurará a dar una descripción más bien metafórica al respecto, lindando así con la mística y la explicación *obscurum per obscurius*. Dirá en efecto en *Metaphysica IX, 10* que lo "verdadero simple" se capta en un *thigēin kai phánai* (algo así como "palpar y ver de golpe": 1051b24). Por lo que señala en el paréntesis inmediato (a saber: que no es lo mismo afirmación -*katáphasis*: un juicio *metà lógou*, diríamos- que *phásis*), parece que tal conocimiento sería el de una intuición, e intelectual (pues nada sensible es simple), abriendo así una vía que seguirán, entre otros, Spinoza, Fichte, Schelling o Bergson, por no hablar del Dios tomista, que capta todo *uno intuitu*: como si dijéramos, palpándolo-palpándose y viéndolo-viéndose.
80. De este modo interpreta el  *Génesis* el puesto del hombre en el universo (ejemplificado, para empezar, en el Paraíso Terrenal): "Tomó, pues, Yavé Dios al hombre, y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase" (2, 15). Esto, por el lado del trabajo. Mas también por el del conocimiento: "Y Yavé Dios trajo ante el hombre todos cuantos animales del

A lo sumo, puede *estar en la verdad* si se abre a ella, renunciando a opiniones (aunque se trate de la 'opinión pública') y ocurrencias. De igual modo, puede ajustarse a la vida y al bien si, colaborando, perfecciona mediante su trabajo y acción cosas y situaciones para que éstas sean de verdad lo que deben ser.

Tras la somera descripción de estas dos posiciones, basta un breve repaso a la historia de la filosofía para constatar que el humanismo *sensu stricto* (no en vano introducido por un *sofista*, y popularizado por un comediógrafo) no ha echado raíces en ella. Todos los grandes pensadores -con la excepción quizá del período 'humanista' de Sartre<sup>81</sup>- han seguido una vía *antihumanista* (no necesariamente apoyada por la religión cristiana, aunque es de justicia reconocer su influjo: tanto por la decisiva herencia judaica del cristianismo como por su radicalización protestante). De hecho, sólo por mor del argumento he utilizado el término negativo 'antihumanismo' (un tema no explícitamente tratado en filosofía hasta Heidegger, y un término que ni siquiera aparece en los autores relevantes hasta Adorno) para cubrir posiciones muy variadas, uno de cuyos denominadores comunes es precisamente la negativa a considerar al hombre como *centro* último de la realidad y donador de su *sentido*. ¿Debemos pues abandonar sin más la investigación? Pero si hubiésemos aceptado sin más la autoridad de ese denominador *negativo*, ni siquiera nos habríamos molestado en iniciarla: pues un argumento *de autoridad* es un flaco argumento.

campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera". (2, 20). El hecho de traer a presencia los animales para que el hombre *viera* qué nombre les *habría de dar* parece implicar que ese nombre habría de ser el *justo*, e. d., el adecuado a cada animal por sus características propias, y no una imposición arbitraria (como si dijéramos: había de ser el lenguaje, no un idioma entre otros). De lo contrario, la ulterior confusión de lenguas tras Babel no tendría sentido. Cf. el extraordinario ensayo de Walter Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. En la compilación *Sprache und Geschichte*. Reclam. Stuttgart 1992. pp. 30-49.

81. Recuérdense las famosas -y un tanto patéticas- formulaciones sartreanas: aunque el hombre sea una "pasión inútil", no deja de ser cierto que: "precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres". *El existencialismo es un humanismo*, Sur. Buenos Aires 1980<sup>8</sup>, p. 26. Sobre el tema, me permito remitir a la larga nota de p. 68 en mi *En torno al humanismo*. Tecnos. Madrid 2002.

Como decía nada menos que Kant (el cual debiera ser considerado *autoridad por excelencia*): "no hay ningún autor clásico en filosofía", dado que el único criterio válido respecto a qué sea lo filosóficamente correcto es la "razón humana común (*gemeinschaftliche*)"<sup>82</sup>.

Sin embargo, si nos vemos urgidos a preguntarnos por el humanismo, ello se debe ante todo a que -como señalamos al comienzo- en los torturados inicios del siglo XXI se viene insistiendo desde posiciones aún más dispares que las de los diversos sistemas filosóficos en la necesidad de poner en el primer plano de la actualidad ese movimiento (o, más vaporosamente, ese *talante*), sea remozado o de nueva planta. Es posible que se trate, en definitiva, de un uso *flou* del término, de algo así como un 'mecanismo de defensa': pues frente al *fundamentalismo religioso* (el más severo y radical de los *antihumanismos*) y la doble *tiranía de la máquina y del mercado*, es urgente restablecer -se dice- el sentido del hombre, hay que devolverle su 'dignidad'. Sólo que, como ya vamos viendo, es discutible que ese sentido y esa dignidad puedan ser defendidos con éxito por el humanismo, por más que en alguno de sus *avatares* se presente, con buscada ambigüedad, como "humanismo cristiano", por ejemplo. Y la ironía del asunto estribaría en que, mientras que en el alba griega surgió la filosofía (o más precisamente: la metafísica) en buena medida para superar el humanismo *sofístico*, ahora se llama de nuevo a la filosofía (o más humildemente: al historiador de la filosofía) para que intente detener o disolver un *antihumanismo* surgido en buena medida de la evolución, expansión y transformación de la filosofía misma. De manera que -para salir con relativo buen pie del empeño- habrá de criticarse a sí misma, procurando a la vez analizar y distinguir los sentidos que -en algunos casos, como verdaderas vestimentas

82. *Ueber eine Entdeckung...* [Respuesta a Eberhard, 1790]. Ak. VIII, 219, n.- La adjetivación de esa "razón humana" es importante: *gemeinschaftlich* significa más "comunitario, social" que "común, general". Así liga certeramente las dos definiciones aristotélicas del hombre: ser vivo que tiene *lógos* y que además vive en sociedad, en la *pólis* (*zōon politikon*).

de *camuflaje*- se están dando del humanismo, para ver si es posible algún acercamiento entre las partes, o si en definitiva se deben desechar todas esas proclamas 'humanistas' por ideológicamente engañosas.

### *El Titán filantrópico*

Es difícilmente discutible el hecho de que, en el mejor sentido de la palabra, los 'humanismos' han constituido de siempre una *reacción*, una vigorosa oposición a doctrinas religiosas o metafísicas que, en su afán de peraltación del dios o del ser, amenazaban con ahogar el sentido de lo humano. Así, el primer y más decisivo 'humanismo', el protagórico, es contemporáneo del *Prometheus Desmótes*, de Esquilo. Todavía envuelto en la prudente capa del mito, aparece aquí la figura rebelde del Titán, que sufre castigo eterno por parte del Dios supremo, como pena: "por el excesivo amor a los mortales" (*dià tèn lían philóteta brotôn*; v. 123). Tal es lo que le reprocha (no sin tácita compasión) el más deforme de los Olímpicos, Hefesto: "Esto has sacado de tu sentir humanitario" (*toiaût' epeúrou tou philanthrópou tró pou*). Y la razón que ofrece es decisiva para entender cómo en estos momentos (a principios del siglo V a.C.) la religión comienza a ser roída en sus fundamentos por la *philanthropía*: la estrecha amistad y solidaridad de los hombres entre sí, por el mero hecho de serlo (recuérdese a Terencio). Así continúa hablando Hefesto: "Pues al no temer tú, que eres un dios, la ira de los dioses, honraste a los mortales violando la justicia (*péra díkes*: vv. 29-30)". En qué consista esa 'transgresión' se nos dice señaladamente en el segundo estásimo de la *Antígona* de Sófocles. El Coro alaba -y a la vez teme- al hombre como lo más "prodigioso" (*deinóteron*)<sup>83</sup> de todo lo existente.

83. También significa "lo más monstruoso". Es la misma raíz que encontramos en el término "dinosaurio": el lagarto monstruoso.

Rico en ardidés y en hazañas, sólo hay dos cosas a las que debe someterse: a la muerte, por fuerza ("Sólo para el Hades no ha inventado evasión": vv. 361-362); libremente, en cambio, a las leyes de la profunda tierra, abajo, y a la justicia de los Celestiales, arriba:

«Si armoniza las leyes de la tierra (*chthonòs*)  
y la justicia jurada de los dioses,  
sea exaltado en la ciudad (*hypsípolis*); sin patria (*ápolis*) sea  
quien llevado de la insolencia vive en la injusticia».  
(vv. 368-371).

Tales son los límites del hombre, para el griego. Tal, también, su tarea y su afán: vivir en la superficie, sobre la haz de la tierra, entre lo chthonio y lo celestial, pero armonizando ambos, sirviendo de 'correa de transmisión' entre ambas leyes, dando la medida - una medida que recibe en custodia- a todo lo existente. Pues bien, el humanismo supone un orgulloso *non serviam* respecto a esa misión *mediadora*. Llevado de su *hybris* (*mutatis mutandis*, de esa sobrepujante "voluntad de poder" que Nietzsche celebrará más tarde), el hombre -o más exactamente, el 'héroe' titánico que intenta rebasar sus límites mortales- se lanzará a la conquista del cielo y a la explotación de la tierra, pugnando por liberarse del doble yugo de los Ínferos y de los Celestiales. Un grandioso testimonio de esta rebelión se halla en el poema goetheano *Prometheus*, una hermosa blasfemia que indignará a Jacobi y será en cambio jovialmente aceptada por el neo-spinozista Lessing. Aquí, el Titán tiene ya los rasgos del hombre; obviamente, del hombre *superior*, *hypsípolis*: el gran *Conductor* que librará a sus semejantes de la miseria producida por el cobarde acatamiento a las leyes divinas; del hombre, también, sufriente, que por ello se apiada de sus hermanos, sabiendo igualmente alegrarse con ellos: una ardiente confirmación en fin del terenciano *homo sum*, que, en pleno *Sturm und Drang*, suena así en sus últimas estrofas:



«¿Honrrarte yo? ¿Por qué?  
 ¿Las penas aliviaste alguna vez  
 del agobiado?  
 ¿Acaso has enjugado  
 las lágrimas del triste?  
 ¿No me han forjado como hombre<sup>84</sup>  
 el tiempo omnipotente  
 y el eterno destino:  
 mis dueños, y los tuyos?

¿Te figuraste acaso  
 que la vida iba a odiar  
 y al desierto escaparme  
 porque de mi adolescente aurora no todos  
 los sueños floridos madurasen?

Aquí mi puesto está, aquí hombres formo  
 según mi propia imagen;  
 un linaje que igual sea a mí,  
 que padezcan, y lloren,  
 que gocen y se alegren,  
 sin respeto sentir por el tuyo,  
 ¡como yo! »<sup>85</sup>

84. Orig.: *zum Manne geschmiedet*. Literalmente habría que verter: "forjado hasta hacerme hombre". La matización es importante, para evitar la idea de que -en lugar del Dios tradicional- ahora sean el tiempo y el destino los *creadores* de Prometeo *en cuanto* hombre. Al contrario, esos poderes combinados (en el castigo decretado por Zeus) habrían sido la *fractura* o el yunque en cuya virtud el Titán *se ha hecho todo un hombre* (ya que por ayudar a los hombres fue castigado). Se trata pues de una autorrealización, no de un 'producto'. De lo contrario, ¿qué especie de *humanismo* sería éste? Por lo demás, también Zeus está sujeto al tiempo y al destino (*la moira*). Y en efecto, según el mito, acabará por ser destronado por uno de sus hijos: el héroe Heracles (segundo prototipo del 'hombre', tras Prometeo).
85. *Prometheus*, estr. 5-7: «Ich dich ehren? Wofür? / Hast du die Schmerzen gelindert / Je des Beladenen? / Hast du die Tränen gestillet / Je des Geängsteten? / Hat nicht mich zum Manne geschmiedet / Die allmähliche Zeit / Und das ewige Schicksal, / Meine Herrn und deine? // Wähntest du etwa, / Ich sollte das Leben hassen, / In Wüsten fliehen, / Weil nicht alle / Blühtträume reiften? // Hier sitz'ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein alle / Geschlecht, das mir gleich sei, / Zu leiden, zu weinen, / Zu geniessen und zu freuen sich: /

Según cabe apreciar, la existencia humana se hace aquí *autónoma* y busca su sentido en la tierra (*Hier sitz' ich*, "Aquí mi puesto está"). Es significativo por demás observar que la *medida*, el Parámetro-Hombre que valora y da sentido a todas las cosas, según la *Homomensurasatz* de Protágoras, se vuelve aquí explícitamente *autorreferencial*: Prometeo *forma*<sup>86</sup> a su imagen a quienes *han de hacerse* iguales a él (pero, de todas maneras, *gracias a él*). Y el poema termina con un altivo: *Wie ich!*, "¡como yo!"

He aquí un elevado ejemplo de 'humanismo heroico': ya que el Titán se ha *abajado* a hombre, los hombres 'normales' habrán de *alzarse* por su parte hasta adecuarse al concepto 'hombre' que Prometeo les propone al formarlos, a saber: *darse a sí mismos la ley*, y no honrar sino a la Humanidad en cada persona. Al respecto, preciso es señalar algo que seguramente es pura coincidencia, pero que aun así resulta esclarecedor: en el penúltimo verso, Goethe utiliza el verbo *achten*: "rendir honores, *respetar*"; la misma expresión que, sustantivada, constituirá según Kant - en 1788, catorce años después- el exacto *punto de unión*, traducido en un respecto *práctico*, entre el sentimiento (propio de la tierra, de *chthónos*) y la moralidad (el sustituto de la "justicia jurada de los dioses"), a saber: el "respeto a la ley moral" (*Achtung für's moralische Gesetz*)<sup>87</sup>.

Und dein nicht zu achten, / Wie ich! ». En: *Gedichte... Ein Auswahl*. Hg. von Dürerbund. Hermann Hillger. Berlin 1929, p. 63s.

86. Goethe utiliza el verbo (un neologismo) *formieren*: dar forma, modelar de fuera a dentro (cf. *supra*, nota 20). Prometeo repite así con (aquellos a quienes ha elegido libremente como) sus hermanos la misma acción por la que fue *forjado* -para hacerse- por el Tiempo y el Destino. Al respecto, es posible conjeturar aquí una blasfema 'superación' de la Pasión de Cristo. También Prometeo fue en su origen un dios (un Titán). Pero, en una *apoteosis* al revés (literalmente, en una "encarnación humana": *Menschwerdung*), su libre aceptación del castigo (externamente: el Tiempo; internamente: el Destino) *sin arrepentimiento alguno* ha acabado por "forjarlo", hasta llegar a hacerse hombre (cf. *supra*, nota 24). Y como tal, en lugar de ascender transfigurado a los Cielos, permanece en la tierra, para ayudar a los hombres a que lleguen a ser *nada menos que todo un hombre*, para que adecuen su existencia a la *humanitas*, a lo *humanum*. Prometeo *reniega* así de su divinidad y acepta la suerte de los mortales.
87. *Kritik der praktischen Vernunft* (I. Th.; I. Buch, 3. Hauptst.; Akademische Textausgabe. V, 73): "Also ist Achtung für's moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können".

*El kantismo no es un humanismo*

Y sin embargo, harto precipitado sería clasificar sin más a Kant como 'humanista'. Veamos en efecto su doctrina algo más de cerca. Según es notorio, Kant planteó en el *Canon* de su *Crítica de la razón pura* tres preguntas, referentes a su ver a los intereses supremos de la razón:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me está permitido esperar?<sup>88</sup>

Al respecto, llama desde luego la atención que el filósofo identifique aquí tácitamente la *razón* con su *propio* "yo", además de ampliar a la praxis (moral) y a la esperanza (religiosa) el campo tradicionalmente adscrito a la razón, a saber: la pura teoría. Pero más llamativo es aún que en las lecciones de *Lógica* (editadas bajo su supervisión por Jäsche, en 1800) repitiera esas tres cuestiones, considerando a sus objetos como los territorios de la filosofía en "sentido cosmopolita", pero añadiendo como coronación esta cuarta pregunta:

4. ¿Qué es el hombre?"

Esta pregunta ha de ser contestada por la *Antropología*, dice Kant. Y concluye: "En el fondo, se podría poner todo esto a cargo de la Antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última"<sup>89</sup>. Según esto, no debería haber ninguna duda, ni respecto a la centralidad del objeto supremo de la filosofía: el hombre, ni respecto a la preeminencia de la antropología como "reina de las ciencias", ni tampoco, en fin, en lo tocante a la

88. *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner. Hamburgo 1956; B 833/A 805.

89. *Logik Werke*. Akademie Textausgabe. De Gruyter. Berlín 1968; IX, 25.

compenetración -si es que no identidad- entre la razón universal, el yo, y el hombre en general. Pero aquí surge en seguida algo extraño, a saber: cuando en ese mismo pasaje tiene Kant que desarrollar el sentido de esas cuestiones, se 'olvida' de la cuarta (habla en efecto de la posibilidad de determinar: "1) las fuentes del saber humano; 2) el ámbito del uso posible y provechoso de todo saber, y finalmente 3) los límites de la razón."). Y no sólo eso: parece como si también se hubiera 'olvidado' en general de escribir una *Antropología filosófica* -o de impartir lecciones sobre ella- que fuera base y fundamento -de atenernos a la letra del pasaje- nada menos que de la *metafísica*, la *moral* y la *religión*: disciplinas para las que sí escribió largo y tendido. Desde luego, no hizo nada de esto. Lo único que a este respecto tenemos son unas lecciones sobre "Antropología pragmática": una disciplina que desde luego no llega al rango de ciencia, sino que se contenta con describir a grandes rasgos y en general (*epi tò polly*, habría dicho Aristóteles) ese tema que habría debido constituir el fin de toda filosofía.

¿Qué ha pasado aquí? ¿Cómo es posible tamaña negligencia por parte de Kant? Bien, creo que no se trata de negligencia. Intentemos esclarecer el problema mediante una comparación. Aristóteles, en su *Metafísica* y en el libro sobre las *Categorías*, había señalado que las distintas categorías *se refieren* a algo que, a su vez, no es una categoría, sino un *subjectum*, un punto existente y a la vez un polo de referencia que, en cuanto tal, ya no podría ser usado como explicación de otra cosa. 'Algo', pues, que era tan insustituible -en cuanto referencia última de toda predicación- como incomprensible de suyo. Aristóteles lo llamó *tóde ti*: "esto concreto", o *prôte ousía*: "sustancia primera", para evitar su confusión con el *eídos* o "sustancia segunda" (la 'esencia' de algo concreto, de un individuo: eso que él en verdad es). De manera análoga, también Kant *remite* todo objeto a un 'esto concreto': el 'yo', que en efecto es inefable, nada más que "un sujeto trascendental de

los pensamientos = x"<sup>90</sup>. Y también, al igual que hiciera Aristóteles, identifica -no sin dificultad- ese "foco primordial" (que ya no es una sustancia, empero, a pesar de que se le escape decir, nada menos, que es "el ser que piensa en nosotros")<sup>91</sup> con un *eidos* o "sustancia segunda" que sería el 'hombre', es decir: la humanidad.

Dejando aparte estas notorias dificultades y a la vista de lo antedicho, ¿cabría decir que Kant es un 'humanista'? Yo desde luego creo que no. Una cosa es hacer notar algo palmario, a saber: que el 'yo', el hombre y la humanidad son objeto constante de preocupación por parte del filósofo, y otra muy distinta que los tenga por el objeto supremo de la filosofía, en cuanto sede y fundamento: la 'capital' de todos los territorios de la razón, y que sitúe además a la disciplina que del hombre trata: la Antropología, como 'reina de las ciencias' (se supone que para sustituir a la desmedrada y desvalida metafísica). Es evidente que Kant no cayó en esa confusión de niveles. Como es sabido, ni la "Antropología trascendental" ni la "Psicología racional" tienen cabida en el sistema kantiano. En el caso de la Psicología, porque su presunto objeto: el *alma*, en cuanto sustancia, sencillamente no existe. En el caso de la Antropología, porque la *coincidencia* en un mismo referente del "yo determinante" (el "yo trascendental", o el "hombre, sin más") y del "yo determinable" (este individuo concreto, *tóde ti*: 'yo mismo', sin ir más lejos) es sólo un *hecho*, del cual el filósofo se niega a dar explicación alguna. El propio Kant señala inequívocamente que ambas determinaciones (si es que a un sujeto último se le puede tildar de 'determinación') son *distintas*, a pesar de darse en uno y el mismo referente. Como si dijéramos: lo que *hace* pensar se da en 'alguien' -en un 'yo' empírico- que, en cuanto tal, es tan naturalmente *perceptible* como lógicamente *incognoscible*. Y justamente la confusión de

90. KrV; B 404/A 346.

91. KrV; A 401.

tomar la "unidad en la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos pensamientos" es lo que Kant denomina "subrepción de la conciencia hipostasiada"<sup>92</sup>.

Así que no puede haber una *ciencia* (filosófica) *del hombre*, por la sencilla razón de que éste, en cuanto tal, no es en absoluto un objeto, a menos que lo estudiemos 'desde fuera': como un cuerpo determinado, o en su conducta, en sus relaciones con las cosas o con los demás, en su -voluntaria- dependencia de Dios, etc. Pero nunca *en sí mismo*. Es más: las famosas tres preguntas (ya vemos que la cuarta no es susceptible de contestación alguna: en Kant no hay *definición* del hombre) se dirigen a poner cortapisas a todo intento de contestación: los verbos modales utilizados para plantear las cuestiones dejan ver claramente que estamos acotando algo así como un 'agujero negro'. En primer lugar, Kant se pregunta por los límites que el *afuera* pone al saber: la experiencia, justamente algo a lo que yo nunca perteneceré, y que, por el contrario, se da en cada caso como representación en el campo de mi conciencia; en segundo lugar, por los límites *interiormente* fijados por 'eso' que el propio Kant llama, muy estoicamente, el "hombre interior", manifiesto en la *voz de la conciencia*: debo hacer todo y sólo aquello que sea mi deber; y en tercer lugar, se pregunta por el límite impuesto *desde arriba*, gracias al cual lo propuesto por y en la ley moral se presenta en cuanto *mandato divino*. Como se ve, el 'yo' kantiano (este 'hombre'), lejos de ser *determinante*, está determinado, acotado en todas direcciones (es verdad que aún falta el arraigo 'desde abajo': el hombre no deja de ser un 'hijastro' -no un hijo- de la *tierra*; pero eso sólo se aprecia empíricamente -en la psicología- u oblicuamente, a través de los actos -en la antropología-). Más que un centro, el 'yo' es en Kant un *kéntron*, en el sentido griego del término: un punto, un pinchazo o agujero; más que un fundamento, un *fondo* sin fuste

92. Cf. KrV

ni sustancia. No es un sujeto, sino que *está sujeto* a las determinaciones de lo que es, a las prescripciones de lo que debe ser, y a los mandatos de Quien vincula lo que es (la naturaleza) con lo que debe ser (la moral). Casi diríamos: es un *resultado* y a la vez una *presuposición*. Pero lo que nunca puede ser, en absoluto, es un *fundamentum inconcussum*, como era la *res cogitans* en Descartes.

Y sin embargo, el sujeto kantiano -y por extensión, el 'hombre' de la modernidad- ha sido tomado desatentamente en manuales e instituciones de enseñanza por el *sancta sanctorum* de toda realidad y todo sentido, y, en épocas ya felizmente pasadas, incluso por el precursor de todo ateísmo (¿no habría situado al Hombre acaso en el lugar de Dios?). De rasgos difusamente kantianos, picoteando en sus textos aquí y allá, es la idea de que el hombre es el *metavalor* (pues que todo valor 'vale' en efecto para él, desde él y por él), por ser teóricamente una entidad *autorreferencial* y existencialmente el *centro* de la realidad -si no el ente supremo-. De lo primero habría que decir que los *valores* en Kant (caso de que se pueda hablar de ellos) no son proyecciones o despliegues del 'yo'. Muy al contrario: son *normas* -formuladas en un *imperativo*- a las que él se sujeta voluntaria y libremente, sí: pero precisamente porque esa *libertad* es su constitutivo esencial, y no desde luego un atributo o un instrumento que estuviera en su mano emplear o no. No hace falta en efecto esperar a Sartre para constatar que el hombre no *puede* dejar de ser libre, ni puede *querer* ser libre o no serlo. Recuérdese que Kant no se pregunta por lo que se *pueda* hacer, sino por lo que *yo deba* hacer.

En segundo lugar, *autorreferencialidad* no es *autorreflexividad*, ni menos 'identidad'. Pues, como se nos ha dicho, el sujeto al que se hace referencia (mi 'yo') es distinto a la determinación o predicado que hace la referencia (el "yo pienso"), aunque se den en el mismo sujeto. En tercer lugar, en fin, el hombre como colectivo, en cuanto especie animal realmente existente, no sólo no es centro de nada, sino que cabría pensar muy bien -dice

explícitamente Kant- que el hombre no hubiera existido jamás<sup>93</sup>. Además, tomado individualmente, como un miembro cualquiera de la especie -y por ende, de cualquier grupo o comunidad- el hombre, dice Kant con abierta franqueza: "es un *animal que [...]* tiene necesidad de un amo (Herrn)"<sup>94</sup>.

Significativamente, y como corroboración de lo anterior, es conveniente notar que los atributos más *preciados* del hombre son derivados por Kant a partir de sus *carencias*, no de su prepotencia. En efecto, el hombre kantiano:

- 1) Es visto sin duda como *autosuficiente*, si tomado en cuanto universalidad colectiva, como un género o *Gattung*: la especie humana, en su pensada totalidad, abarcando todos los tiempos; pero lo es justamente porque, en la historia, cada generación ha de *sacrificarse velis nolis*, lo sepa o no, a favor de la siguiente, hasta llegar a la plenitud de los tiempos, al fin de la historia (cuando el género se reconozca con la última generación, y ésta con cada uno de sus miembros: tal es la 'profecía' que tomará *suo modo* el comunismo)<sup>95</sup>. La autosuficiencia de la especie supone pues, hasta el impensable 'punto final', al mismo tiempo, el sacrificio y la *abnegación* del individuo.
- 2) Considerado en sí mismo y en su conducta, lo primero que en el hombre se pone de relieve es su *dignidad*: un valor incondicional, más allá de todo 'precio'. Por eso, en cuanto *persona* (como sujeto *del deber*), su valor es literalmente *inapreciable*; pero en cuanto este hombre empírico, sensible y sentimental (como sujeto *al deber*, al igual que el 'súbdito' -*Subjekt*, también- lo está a su soberano), su valor es literalmente *despreciable* (es un sujeto *patológico*, lo cual no deja de ser una redundancia: pues *subjectum* significa literalmente soporte, base de algo que él

93. Cf. mi: *Kant sul fondamento cercato dell'empirico e del soprasensibile*. IL PENSIERO XXXIII (Roma 1993), II-31.

94. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...* (Tesis 8ª). Ak. VIII, 23

95. Cf. el escolio a la Tesis 3ª de *Idee*. Ak. VIII, 20.

"soporta, padece"). Es verdad que también la dignidad implica una *sujeción*, a saber: *el respeto a la ley moral*. Pero este sentimiento es por así decir *autorreflexivo*. Por él y en él se reconoce el sujeto como un ser incondicionalmente libre.

3) En su relación con los demás, el atributo esencial del hombre es la *solidaridad*; pero esta conexión *horizontal* tiene como condición de posibilidad el eje *vertical* de obediencia incondicional a la ley, y, como consecuencia de esta obediencia, la consideración de los dictados de la ley como si emanaran de un Ser que fuera sólo sujeto de derechos y no de deberes: Dios. De ahí que 'yo' deba tratar a cada hombre como *fin en sí mismo*, mas no porque él -o yo- seamos tales seres concretos, sino por nuestra condición -que ha de probarse constantemente- de *representantes de la humanidad* y como miembros del *reino de los fines*, cuyo fundamento y garantía es el Bien Supremo.

Como se ve, los valores y atributos de esa "x" apuntan literalmente a una *fracción*, expandida en una razón de proporcionalidad: el hombre es *autosuficiente* si y sólo si *abnegado*, corrigiendo su deficiencia innata mediante obras en favor de la colectividad; *digno*, si y sólo si se *sujeta* libremente a la ley (una ley que él no se ha dado, sino que, por su conocimiento, hace más bien que él sea efectivamente *él*: nada menos que todo un hombre); *solidario*, si y sólo si *obedece* al mandato divino, en vista de la consecución de su felicidad y de la de todos los hombres.

En Kant, la *instancia superior de valoración*, a saber: la Ley, es el vehículo a través del cual se trasluce la raíz del hombre: la *libertad*. Ahora bien, esa raíz es, hablando con todo rigor, *antropógena*. La libertad no es una facultad humana, en virtud de la cual se cunpliera el rasgo fundamental de todo humanismo: la *autorreferencialidad*. Como se ha apuntado con el neologismo, la libertad *crea* al hombre, al hacer que una especie animal quede sujeta a una *condición racional* que rebasa con creces su estatuto de 'ser vivo'. Según

esto, es palmariamente imposible hacer de Kant un 'humanista'. En este pensador, el hombre (o *eso* que piensa en el hombre)<sup>96</sup> queda, en primer lugar, gnoseológicamente hablando, *reducido* a un exangüe "sujeto trascendental" sin atributo alguno: una "X", que sólo por hallarse en nosotros es denominada "Yo". Kant describe 'eso' más bien negativamente, al acumular pronombres *personales* con el paradójico objetivo de borrar toda identificación posible: "Por *este Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa*, no viene entonces representado más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x"<sup>97</sup>. Esta "Cosa": el "Yo", sería entonces la instancia *normativa* a la que debe sujetarse en su pensar todo ser humano (el 'sujeto empírico' de las percepciones), siendo *medido* consecuentemente por ella.

En segundo lugar, en el uso práctico de la razón, cada uno de nosotros, en cuanto seres morales o *personas*, *debemos tender*, no a formar parte de la Humanidad, sino a ser *en cada caso* la entera Humanidad. ¡Contra el *Prometeo* goetheano, mas de acuerdo con el paulino *ánthropos pneumatikós*, se trata aquí de una exigida *desencarnación* simbólica! Y en efecto, las particularidades que me constituyen han de ser *sacrificadas* (no necesariamente destruidas, mas sí subordinadas: literalmente *sujetadas*) a ese Sujeto colectivo que, como diría Atahualpa Yupanqui: "no es de naide y es de tóos". Esa sujeción se experimenta a cada golpe de deber -según hemos señalado- como *respeto a la ley*, el único "sentimiento moral", pues que deja entrever una *reflexividad no humana*, aunque (o, más bien, precisamente por ello) racionalmente deducible a priori de la exigencia misma de la ley<sup>98</sup>. Respecto a él dice Kant: "El respeto

96. Una *deshumanización* del pensar cuya influencia remota puede encontrarse en el famoso *thyrathen* (literalmente: "por la puerta") del *de anima* aristotélico: el *noús poietikós* le vendría prestado al hombre 'desde fuera', y a la muerte de éste volvería *za* a un magma primordial e indiferenciado, como si fuera la espiritualización del *ápeiron* de Anaximandro? En todo caso, esta noción se juntará después con la del *pneuma* de los estoicos y el *Hén* neoplatónico, para ser 'bautizada' por San Agustín como la *illuminatio Dei* y su "gloria": el *homo interior*, del que hablará igualmente Kant.

97. *Kritik der reinen Vernunft*, B 404/A 346.

98. Una de las 'trampas' de quienes pretenden convertir a Kant en un "humanista" consiste en hacer creer que el hombre se siente a sí mismo a través de la ley moral. Más bien habría que

hacia la ley moral es pues el único -y a la vez indudable- motor moral, de manera que si este sentimiento se ordena a un objeto lo hace absolutamente en virtud de este fundamento"<sup>99</sup>. Todo cuanto pueda ser deseado, todo cuanto deba ser evitado, deberá ser pues hecho u omitido en el Nombre de la Ley. De este modo, el *hiperpaulino* Kant exige de todos nosotros, estos pobres seres empíricos y a la vez racionales, sujetos a las leyes naturales ("el cielo estrellado sobre mí") y habitados por una sublime Formalidad abstracta ("la ley moral dentro de mí"), exige -digo- que subordinemos todo otro *sentimiento* (los sentimientos naturales, materiales, *particularizadores* y, por ende, *distintivos*) a dicho "respeto". En una palabra, parece exigir -con mayor radicalidad que lo hiciera San Pablo- que reneguemos de la carne en favor del espíritu: "Así pues, la ley moral humilla irremediabilmente a todo hombre, al comparar la propensión de su naturaleza con la ley"<sup>100</sup>.

Ciertamente, Kant, como el *Prometeo* goetheano, también se negará a rendir honores a un Dios despótico, trascendente, y olímpicamente situado más allá de las cuitas y de las alegrías de los hombres. Mas su respeto no se dirigirá tampoco hacia éstos, hacia sus mezquindades y delirios (a las veces, de grandeza). Pues el hombre "es un *animal*, *que*, cuando vive entre otros de su especie, *tiene necesidad de un amo*"<sup>101</sup>. Es como si, en 1784, Kant hubiera barruntado el peligro del 'Gran Conductor' que alienta en el poema del joven Goethe, diez años anterior. Pues, según Kant, el problema está en que esa "autoridad suprema debe ser *justa de por sí* y ser sin embargo *un hombre*". Algo bien difícil, si es cierto en general que: "de una madera tan torcida como está hecho el hombre, nada recto puede sacarse (*gezimmert werden*)" (*ibid.*). De ahí

decir que ese neutro *autón* es... ¡la propia Ley, que se siente y reconoce a sí misma en cada hombre!

99. *Kritik der praktischen Vernunft*; loc. cit. V, 78.

100. *Ibid.* V, 74.

101. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*. (6. Satz). Ak. VIII, 23.

la necesidad de recortar toda pretensión *humana*, *demasiado humana*, y de sujetar al hombre a una instancia *impersonal*: la Naturaleza (trasunto de la Providencia) en la Historia, la Autoridad legítima (el Príncipe) en lo político, la Ley moral en el interior humano. Una triple sujeción contra ese existente *deinóteron*: lo más monstruoso de entre las cosas existentes. Así habla, *au grand style*, y en íntimo acuerdo con la gran tragedia griega, la filosofía. De ahí que yo considerase anteriormente las doctrinas de los grandes pensadores como cabalmente *antihumanistas*.

*Goethe, o lo importante es quién manda*

En cambio, desde una perspectiva humanista, el problema estriba desde luego en cómo dar legitimidad a la dominación de un hombre sobre otros hombres, de un hombre pues que se arroge el rango de 'autoridad suprema' -estando además convencidos de ello sus iguales-, en el caso de que no sean admitidos valores superiores a los puramente humanos. Aquí no cabe hablar de un Elegido (por un Dios, por la Raza o por el Pueblo): para el humanista no puede haber un Ungido, un *Mesías* (de ahí, como veremos, la dificultad de sostener un verdadero "humanismo cristiano"). Adviértase, por lo demás -y éste es un punto importante-, que la salida *democrática* -que yo acepto sin más-, no soluciona *eo ipso* el problema *teórico*, dejando a un lado incluso la sospecha -más o menos razonable- de que los partidos en pugna, con fuerte apoyo mediático, propongan de hecho candidatos en función de sus propios intereses internos, o de los grupos de presión que oculta o abiertamente los financian. Más inquietante -y menos erradicable con medidas profilácticas- es un punto que con *razón* denunciara Heidegger en *Ser y tiempo* (ciertamente, bajo una oscura y esotérica terminología, y con independencia de los pardos cerros de Todtnauberg por los que luego

desvariara), a saber: que en las elecciones supuestamente 'democráticas' se confunde el *estar conviviendo juntos* con el hecho bruto de ser un conjunto de *gente*: "con el resultado de sumar muchos 'sujetos' que vienen a ponerse ahí delante ... los cuales ... no dejan de ser tratados como 'números' ... Este ser-junto-con, 'falto de consideración', 'cuenta' con los otros, sin tenerlos en serio 'en cuenta', sin querer siquiera 'tener que ver' con ellos"<sup>102</sup>. Por eso, la pregunta -incluso, y quizá sobre todo, en una democracia- es: ¿cuáles debieran ser los rasgos por los cuales un hombre es elegido por otros *individuos* iguales a él en derechos y obligaciones (iguales ante las leyes que ellos se han dado a sí mismos -o cuya "donación" por parte de un grupo que los representa han aceptado libremente-, no ante una entidad más o menos artificialmente construida, más o menos ideológica)? Desde el respecto *humanista* que venimos examinando, toda solución habrá de seguir, claro está, las reglas de la *autorreferencialidad* y de la *instancia superior*. Una salida plausible (tanto, que en la mayor 'democracia' del mundo servirá de ideal y guía de lo 'políticamente correcto': a saber, el/la *self made [wo]man*) sostiene que el hombre *cabal* habrá de ser aquel que se haga a sí mismo, soportando el dolor y las pruebas (un rasgo *estoico* ubicuamente presente en el humanismo, como vamos viendo), y utilizándolas *pro domo* como forja de su personalidad. Pues, ¿qué mejor 'sujeto', qué mejor ejemplo para los demás que el de quien muestra una sobria *autarquía*, de quien es capaz de controlar sus impulsos 'naturales' y de servirse de una razón lógicamente *universal* y socialmente *comunitaria*? Es éste un punto que ya apreciamos en el *Prometeo* de Goethe, y que el

102. Reproduzco el texto original completo: "Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins. Dieses kann nicht als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer 'Subjekte' begriffen werden. Das Vorfinden einer Anzahl von 'Subjekten' wird selbst nur dadurch möglich, dass die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als 'Nummern' behandelt werden. Solche Anzahl wird nur entdeckt durch ein bestimmtes Mit- und Zueinandersein. Dieses 'rücksichtslose' Mitsein 'rechnet' mit den Anderen, ohne dass es ernsthaft 'auf sie zählt' oder auch nur mit ihnen 'zu tun haben' möchte". (SuZ/ 26; 2, 167).

poeta desarrollará en reflexiones posteriores (ciertamente, con una seriedad incompatible con las breves consideraciones -levemente cínicas, eso sí- que hemos hecho del sistema político hoy tendencialmente planetario).

Desde luego, llevado de un hondo *pesimismo antropológico* -un rasgo decisivo, por lo demás, del 'humanismo heroico'-, Goethe despreciará a los hombres "comunes" hasta unos extremos que dejan en poca cosa las opiniones kantianas sobre la "madera torcida" del hombre<sup>103</sup> y ponen de relieve -por lo que toca al problema de la 'autoridad' - un *maquiavelismo hipérbolico* radicalmente aristocrático: "Del hombre -confiesa a Riemer- sólo cabe sacar algo por la violencia o con astucia. También con amor, según se dice; pero eso significa esperar un rayo de sol, y la vida necesita cada minuto"<sup>104</sup>. Sin embargo, no a pesar de este desprecio por la 'masa', sino precisamente apoyado en él se entiende el humanismo de Goethe (y no sólo el suyo). Si es cierto que, en cuanto miembro de una especie animal -por refinada que haya llegado a ser la cultura en alguna de sus agrupaciones-: "el hombre nunca es completamente dueño de sí mismo"<sup>105</sup>, entonces la tendencia -al menos- de un individuo superior a la *autarquía* dará la medida del hombre genuino (o tautológicamente: el hombre se dará la medida a sí mismo, y desde esa unidad podrá considerarse *protagóricamente* "medida de todas las cosas"). La autosuficiencia es, pues, el ideal de lo *humanum*: *Humanität sei unser ewig Ziel*, "Que la *humanitas* sea nuestra eterna meta"<sup>106</sup>. Así reza su divisa. *Humanität, humanitas* es la ya mentada esencia de lo humano, por ahora encarnada, a duras penas, en el 'héroe', en el hombre que se esfuerza por hacer de

103. Conversación con F.v.Müller de II.6.1822: "Ach, die Menschen sind gar zu albern, niederrüchrig und methodisch absurd; man muss so lange leben als ich, um sie ganz verachten zu lernen". *Werke, Briefe und Gespräche*. Artemis Gedenkausgabe. Zurich/Stuttgart 1948s., 23, 198.

104. *Convers.* De 27.4.1810; ed. cit. 22, 592.

105. *Briefe aus der Schweiz 1779* (Münster, II.II): "Der Mensch ist niemals ganz Herr von sich selbst". (ed. cit. 12, 49).

106. *Festzug 18.12.1818. Prolog / Die Ilme* (ed.cit. 3, 732).

su propia existencia una *obra de arte*, brillante como una gema en su ejemplaridad<sup>107</sup>.

Este humanismo heroico, de clara raigambre estoica (a saber: que sólo quien sabe controlarse a sí mismo es digno de ser llamado 'hombre', y de ser elevado *-hypsípolis-* sobre sus conciudadanos), se halla ejemplarmente recogido en el poema *Los misterios*, donde se muestran las dos fuerzas enfrentadas (la Naturaleza interna y el Mundo externo) que impulsan fatídicamente a los hombres, casi como marionetas, excepto en el caso del Individuo señalado, capaz de resistir impertérrito -convirtiéndose él mismo en centro del combate- los golpes de la fortuna (recuérdese el adagio estoico: *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*):

«Cuando naturaleza eleva a un hombre,  
que muchas cosas logre no es extraño;  
del Creador la fuerza en él se alabe,  
que ha alzado a tanto honor un débil barro;

Mas cuando, de las pruebas todas de la vida, un hombre  
la más cruda soporta, a sí mismo forzando,  
cabe entonces con gozo a los demás mostrarlo,  
diciendo: "¡Tal es él, eso es lo suyo y propio!"  
Pues a expandirse empuja toda fuerza,  
a vivir y a obrar, en uno u otro lado;  
en cambio por doquier angosta y frena

107. Es con todo Herder quien ha 'popularizado' (también en el sentido literal: llevado al pueblo y depositado en el pueblo) ese ideal de *Humanität*. Cf. el sugestivo título del cap. I (L. XV, 3ª parte) de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*: "Humanität ist der Zweck der Menschennatur, und Gott hat unserm Geschlecht mit diesem Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben". Fourier. Wiesbaden 1985, p. 397. Adviértase la sutil solución que Herder (al fin, un clérigo) ofrece del problema del humanismo: la relación entre una instancia superior (aquí, el Dios cristiano) y la autorreferencialidad: es verdad que el destino (e. d. la *Humanität*) de la especie humana procede en definitiva de Dios, pero Él lo ha puesto en las manos de los hombres para que sean ellos mismos quienes lo cumplan. Sobre el tema, centrado empero en la filosofía de la historia herderiana, remito a mi ya citado ensayo: *Elsitio de la historia*. Akal. Madrid 1995. pp. 50-57.

la corriente del mundo, arrebatándonos.

En la interna tormenta y en el conflicto externo,

el espíritu escucha una dura palabra:

De la violencia, de todo ser cadena,

Sólo el hombre superador de sí mismo se libera»<sup>108</sup>.

De hecho, lo que Goethe en la segunda estrofa pide, a saber: que se muestre al pueblo a ese híbrido del 'Varón de dolores' judeocristiano y del *vir integerrimus* estoico, con un exultante *Ecce homo!*, es algo que de hecho se realizó en su propia persona, cuando, con ocasión de la Liga de los Príncipes en Erfurt (1808), al presentar Napoleón a Goethe a su séquito, exclamó: *Voilà l'homme!*<sup>109</sup> ¡El hombre, nada menos! ¿Qué más puede pedir el humanista que ver concentrado 'el humanismo en un solo hombre'?<sup>110</sup> Y sin embargo, la *autosuperación* del último verso deja ver a las claras cómo este intento de superación *por elevación* del

108. «Wenn einen Menschen die Natur erhoben, / Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt; / Man muss in ihm die Macht des Schöpfers loben, / Der schwachen Ton zu solcher Ehre bringt; // Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben / Die sauerste besthet, sich selbst bezwingt, / Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen / Und sage: "Das ist er, das ist sein eigen!" // Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite, / Zu leben und zu wirken hier und dort; / Dagegen engt und hemmt von jeder Seite / Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort. / In diesem innern Sturm und äussern Streite / Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort: / Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, / Befreit der Mensch sich, der sich überwindet». (*Die Geheimnisse. Ein Fragment*. En: *Gedichte*, ed. cit. p. 138s.).

109. En justa correspondencia, cuando Napoleón fue confinado en Santa Elena lo tuvo Goethe por un "nuevo Prometeo", como si el Emperador encarnara los rasgos del Titán de su poema de juventud: "Warum büsst er? Was hat er wie jener Prometheus den Menschen gebracht? Auch Licht: eine moralische Aufklärung". Y especifica muy bien después cómo se concretó esa "ilustración moral": a) descubriendo la incapacidad de los demás gobernantes; b) haciendo que cada individuo reflexione sobre sí mismo y a sí mismo se atenga -o sea: que se haga *un hombre*-; y c) convirtiéndose en conductor del pueblo, mostrando a éste sus propias potencialidades (según Hegel, el rasgo fundamental del "gran hombre"): "Er hat die Unzulänglichkeit der übrigen Regenten aufgedeckt. Er hat einen jeden aufmerksam auf sich gemacht. ... Er hat dem Volke gezeigt, was das Volk kann, denn er hat sich ja an die Spitze desselben gestellt". (Conversación con Riemer, de 8.3.1826; ed. cit. 23, 426). Es curiosa esa metáfora 'anatómica': quien se coloca como cabeza de un cuerpo puede saber -mirando hacia abajo- aquello de lo que ese cuerpo es capaz (algo imposible, para un cuerpo descabezado), y comunicárselo luego, de manera que sus órdenes no sean vistas como una imposición despótica, sino, literalmente, como epitome de 'lo que le pide el cuerpo'.

110. Dicho sea remedando a Lenin, que justificaba *el socialismo en un solo país* como paso necesario hacia el comunismo.



problema del humanismo (a saber: la relación entre una instancia *normativa* -y por ende, superior- y la *autonomía* del hombre, que debiera darse la ley a sí mismo, y referirse sólo a sí)<sup>III</sup>, conduce a un *hiperhumanismo*, o sea: a rebasar lo 'humano' en nombre del *superhombre*. No en vano, para Nietzsche, Goethe será, junto con Napoleón, el modelo consumado de "hombre superior" y, por tanto, el digno precursor del *Übermensch*.

*Nietzsche, más allá de lo humano*

Ésta es la paradoja del 'humanismo heroico': si la instancia normativa, la *humanitas*, no ha de ser externa al hombre, ni tampoco un *don* implantado (como la *illuminatio* cristiana) habrá de surgir entonces por *superación dialéctica* de las fuerzas mismas antitéticas (recuérdese *Die Geheimnisse*) que tienen en su poder a la *especie*, forjando a la contra un *centro* de libre decisión que se sirva astutamente de esas mismas fuerzas... *para el dominio* del resto. Nietzsche sacará las consecuencias extremas de la posición goetheana, en una vigorosa *vuelta de tuerca* de la protagórica *Homo mensura*.

Pero, para obtener una perspectiva más amplia, retrocedamos por un momento unos cuantos siglos: al Renacimiento florentino. Allí, Pico della Mirandola había expuesto con claridad suma las bases del humanismo moderno, no sin servirse de una solapadamente astuta *translatio imperii*. Ciertamente -dice-, Dios habría creado al hombre, pero sin configuración determinada, como un extraño *animal no fijado* (una idea de la que también sacará partido Nietzsche), a fin de que, por su sola fuerza de voluntad -implícitamente, tan infinita como la divina-<sup>II2</sup>, esa criatura

III. Cf. la nota 36, por lo que respecta a Herder.

II2. Galileo y Descartes harán explícita -con su *voluntarismo*- la idea latente de Pico. La voluntad humana es tan infinita como la divina; sólo que, por desgracia, su inteligencia es finita, y muy limitada. De ahí la posibilidad del error, y del mal.

podiera recorrer *ad libitum* toda la *aurea scala entium*. Y así, Dios le advierte a Adán: "Podrás degenerar hacia los seres inferiores, los brutos, o regenerarte ascendiendo hacia los superiores, los seres divinos, a tu juicio"<sup>II3</sup>.

Sólo que nosotros, tras la vigorosa 'blasfemia' del *Prometeo* de Goethe, sabemos ahora que esa *infinita voluntad plástica* humana ("voluntad de poder", de ser siempre más) se plasmará en una doctrina, según la cual, el hombre no caerá en una degeneración animal ni se elevará a los cielos mediante una regeneración divina, sino que tenderá -algún individuo señero tenderá- a *sobrepassarse a sí mismo* en un doble movimiento de liberación... y de dominio, a saber: de libre, querido 'descenso' del Ultrahombre nietzscheano hacia lo *terrestre*, y de elevada 'tensión' del mismo hasta acercarse al modelo de un *semidiós* también forjado él mismo -pero en movimiento inverso al de Prometeo- en el goce supremo (identificado al límite con el dolor) hasta divinizarse: hasta convertirse en el Dios danzarín, el que escucha el sentido de la tierra (Dionisos es hermano, no lo olvidemos, de Heracles: el 'salvador' anunciado por Prometeo). De esta manera, Esquilo y Protágoras, Pico y Herder y Goethe: todos los grandes representantes del 'humanismo heroico' parecen haber colaborado en fin *sans le savoir* en un *ultrahumanismo* tan fascinante como peligroso, como si despertase de nuevo la monstruosa fuerza chthonia de la Tierra. Más allá del humanismo, Nietzsche nos llama en efecto a volver a naturalizar la cultura, con el fin de recorrer (como el Adán de Pico) toda la escala de la realidad; una realidad no cristiana, sino griega (aunque no 'clásica'): "Bajando desde aquella

II3. El fragmento completo dice así: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedes, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. ... Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruti degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari". *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*. S. Berlusconi Ed., Milán 1994, p. 89s.

altura gozosa, en la que el hombre se siente a sí mismo como tal, y a la vez como siendo enteramente una forma divinizada y una autojustificación de la naturaleza, hasta llegar a los campesinos, sanos en el gozo, y a esas sanas criaturas medio hombres y medio animales: toda aquella larga, prodigiosa escala de luces y colores de la *Fortuna*<sup>114</sup>, a la que el griego, no sin el agradecido escalofrío de quien ha sido iniciado en un misterio<sup>115</sup>, y no sin mucha precaución y piadoso silencio, llamaba con el nombre divino de *Dionisos*<sup>116</sup>.

Y bien, no sin cierto sarcasmo cabe advertir que esta investigación está siendo circularmente coherente, ¡sólo que el 'remedio' en ella ofrecido parece redundar en un agravamiento de la 'enfermedad'! En efecto, comenzamos constatando el temor que muchos grupos (y poderosos, especialmente en el ámbito educativo) abrigaban ante un 'uso inadecuado' (así se empeñan -consoladora e ilusoriamente- en seguir hablando, como si la novísima *Apparatur* fuera tan manejable *ad libitum* como un palo o una piedra) de las nuevas tecnologías de la informática y la robótica, con su proliferación de *cyborgs*, y sobre todo de la biogenética, con su promesa de *clones* y de *hombres alterados* y '*mejorados*'. O sea, en ambos casos: con el advenimiento inminente de *superhombres*, con sus *cuerpos posthumanos*. Y para evitar -o al menos paliar, o

114. Orig.: *Glück*. Toda traducción es aquí arriegada, e implica una interpretación. El término puede significar "felicidad" (aunque en este caso se suele utilizar mejor *Glückseligkeit*), pero también: "suerte, acaso". He preferido recordar pues a Maquiavelo a través de Nietzsche, y leer *Glück* en el sentido latino de *Fortuna* (que puede ser, obviamente, buena o mala: dichosa o dolorosa), ya que el Superhombre se sitúa "más allá del bien y del mal". en la "inocencia del devenir", o sea: fiado en -y fiado a- la Fortuna, a ese 'dios' jánico y pánico que es Dionisos.

115. Orig.: *ein Geheimnis*. Recuérdese el título del poema goetheano: *Die Geheimnisse* ("Los misterios"). En ambos casos puede tratarse plausiblemente de una alusión a los misterios *eleusinos*: el gran rival del cristianismo hasta el siglo IV d.C.

116. *Aus dem Nachlass der achtziger Jahre*: "Von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbst-Rechtferigung der Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmensch-Tiere: diese ganze lange ungeheure Licht- und Farbenleiter des Glücks nannte der Grieche, nicht ohne die dankbaren Schauer dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viele Vorsicht und fromme Schweigsamkeit - mit dem Götternamen: *Dionysos*". Schlechta IV (III, según la ed. Hanser) 463.

siquiera retrasar- ese pavoroso *Adviento*, se urgía una vuelta inmediata al *humanismo* y sus valores. Sólo que, precisamente siguiendo los hilos del humanismo radical, de Protágoras a Nietzsche ¡hemos desembocado en el *Superhombre*!

#### *Homo technologicus*

Ciertamente, cualquier mediano conocedor de Nietzsche protestará con cierta razón de todo intento de aproximar siquiera esos *tecno-organismos posthumanos* con el *Übermensch*. Bien está. Pero lo hará sólo con *cierta* razón. Pues esos flamantes 'productos' que el siglo nos promete sí que guardan una importante relación con el Superhombre nietzscheano: la relación entre los *gobernados* y el *gobernante*, aunque haya que apresurarse a decir que mientras la índole de los gobernados profetizada por Nietzsche se va adueñando de la faz de la tierra, en cambio el Gobernante sobrehumano por él soñado (un híbrido de Goethe y Napoleón, corregido y mejorado) no tiene visos de que vaya a aparecer jamás (al respecto, no hace falta insistir en que la 'otra' identificación: la del *Übermensch* con un cabo bajito y mediocre acuarelista megalómano, fue una 'broma' siniestra que costó millones de vidas).

En efecto, si volvemos la vista atrás podremos comprobar cómo ya en el alma del propio Goethe pugnaban dos ideales contrapuestos, procedentes ambos sin embargo del humanismo: el uno, exultantemente heroico, de la estirpe titánica de Prometeo; el otro, proveniente más bien del *Homo sum* de Terencio y de la autosuficiencia del estoico, con el riesgo de ser encauzado en seguida en el ideal *ascético* de la aceptación resignada del dolor (¡Goethe no es sólo el modelo de Nietzsche, sino también -por razones bien distintas- el de todo buen burgués que se precie!). Pues bien, según Nietzsche, es este segundo ideal el que ha acabado por imperar en el *humanismo moderno*: una máscara del *nihilismo reactivo*, que ocultaría su propia miseria gracias a los triunfos

de la democracia en la política y de la tecnología en la ciencia. *Tant mieux!* Los vástagos producidos en esa coyunda (cuya última degradación vendría dada por el apareamiento del socialismo democrático y de la industria química) serán los necesarios *servidores* de los “Señores de la Tierra”... ¡y sus rasgos son los de nuestros *cyborgs* y nuestros *posthumanos manifiestamente mejorables!*

De las ‘fábricas’ tecnopolíticas en que se han convertido las sociedades industriales está saliendo –sostiene Nietzsche– un fascinante producto *en masse*: el ‘hombre objetivo’. Con la ventaja –añadiríamos nosotros– de que en este caso el productor y el producto y el consumidor son *uno y el mismo*. ¿Cabe mayor triunfo de la *autorreferencialidad* humanista? ¿Tendremos que recordar la ‘grave sentencia’ de la fábrica de automóviles Audi? Según nuestro filósofo, tan gran hazaña es el resultado del “instinto científico”, el cual ha empezado por forjar al *hombre del espejo*: pues, en vez de ser un hombre reflexivo, el científico tendría como ideal el constituirse en fiel reflejo de cuanto existe, sin despreciar *casi nada*. Nadie sabe para qué pueda *valer* algo algún día, así que hay que almacenar: ordenar, registrar, archivar; en suma, hay que medirlo todo, *imparcialmente*. ¿Acaso no es el hombre la *medida* de todas las cosas? ¿Acaso no se dan la vuelta como un guante el ‘subjetivismo’ protagórico y el ‘objetivismo’ científico? Saber, ¿no es medir? El caso es que el resultado es contagioso, y acaba infectando –al menos, ideológicamente a buena parte de la población. El hombre en general se transforma de este modo a sí mismo, voluntaria y hasta gozosamente, en la plena realización *técnica* de la *Homomensurasatz*. Nietzsche lo denomina: “un instrumento, un precioso instrumento de medición (*Mess-Werkzeug*) y un artilugio especular (*Spiegel-Kunstwerk*) muy delicado y fácil de enturbiar, que se debe cuidar y honrar (*ehren*); pero que no es ninguna meta, ninguna salida (*Ausgang*) ni ninguna ascensión (*Aufgang*)”<sup>117</sup>. ¡Sólo

117. *Jenseits von Gut und Böse* (=JGB)/ 207. Schlechta III (II) 669.

que este delicado ‘mecanismo de relojería’ que es el hombre moderno, producido por la acción conjunta de la ciencia, la industria y la democracia<sup>118</sup>, y que no desprecia *casi nada*<sup>119</sup>, no es tampoco una nadería! Para empezar, ese carácter mecánico, esa entrega ‘objetiva’, apasionadamente impersonal al trabajo sirve de poderoso antidepresivo contra el sufrimiento y el carácter absurdo de la existencia. Su atributo capital es “*la actividad maquina*” (*die machinale Thätigkeit*); y sus notas concomitantes: “la regularidad absoluta, la obediencia puntual y sin pensar, el una-vez-por-todas [la rutina, F.D.] del modo de vida, el aprovechamiento del tiempo, una cierta autorización y más: una crianza educativa (*Zucht*) enderezada a la “impersonalidad”, al olvido-de-sí, a la “incuria sui” — ¡qué a fondo, con qué finura ha sabido aprovecharse de todo eso el sacerdote ascético en la lucha contra el dolor!”<sup>120</sup>

Así que al final, de seguir a Nietzsche, el automatismo mecánico y el humanismo ascético coinciden. Bajo la máscara de la autarquía (*autárcheia*: “mandarse a sí mismo”) latía la autosuficiencia del *nequid nimis* estoico: nada de dolor, pero por ende tampoco nada de placer que valga la *pena*: en el fondo, ya no es necesario el autocontrol, porque para eso están las máquinas (a menos que se vaya haciendo del propio cuerpo y de la propia mente una máquina: el dominio técnico del mundo, introyectado en el propio hombre). Sólo que el filósofo era en extremo optimista: nuestro hombre moderno, en trance de convertirse en *posthumano*, democrático y tecnocientífico, no tiene ningún Superhombre que lo guíe; o más crudamente, que se sirva de él para los fines ‘superiores’ de la Voluntad de Poder. Como es

118. Nietzsche introduce en el mismo *Gestell* –diríamos con Heidegger– a la “gran política”, la “economía”, el “comercio mundial”, el “parlamentarismo” y los “intereses militares”. Cf. *Götzendämmerung*. “Was den Deutschen abgeht”. 4. Schlechta III (II) 985.

119. JGB § 207. Schlechta III (II) 669: “*“Je ne méprise presque rien” – sagt er mit Leibniz*” Nietzsche tenía buen olfato: Leibniz sigue siendo el patrón laico de los “hombres objetivos” y amantes de la ciencia y las buenas costumbres.

120. *Zur Genealogie der Moral* (3. Abh., 18). Schlechta III (II) 875.

muy natural, sus ideales *humanistas* le obligan a mantenerse en la *autorreferencialidad*<sup>121</sup>: el Gobernante habrá de ser entonces uno de ellos. Pero no uno cualquiera, sino quien mejor encarne el *término medio*: la 'medianía' personificada. Es verdad que Nietzsche sabía también que estaba llegando la hora de esa nivelación plena, de ese triunfo supremo del humanismo ascético (sólo que creía había de ser barrido por el Ultrahombre)<sup>122</sup>. Por eso, al espécimen más representativo de ese humanismo lo llamó "el último hombre", definido como: "el hombre más despreciable, que ya no puede despreciarse a sí mismo". Como si dijéramos: es tan despreciable que ya ni siquiera puede tenerse en menos a sí mismo, o sea que no encuentra diferencia alguna entre los valores que, según él, configuran la *humanitas* y los que él personalmente realiza (o por el lado del sujeto de predicación: no halla diferencia entre él como *este* hombre y *el* Hombre: la condensación intensísima de una Humanidad consumada). Por eso ha inventado la 'felicidad' (pues la felicidad consiste en la perfecta y *consciente* adecuación de un sujeto a su predicado esencial). Sólo que, para el último hombre, y como corresponde a la exasperación del modelo estoico, paulino y kantiano (al menos, según la interpretación vulgar del Kant ético), esa felicidad es *negativa y abstracta*, cifrada como está de hecho en el olvido de todo lo grande -y, por ende, difícil y doloroso de alcanzar para el hombre-; en el abandono de proyectos y metas, en la eliminación de enfermedades y desconfianzas, en la erradicación de toda diferencia entre ricos y pobres, *entre quien manda y quien obedece*. Y es que todo ello era "demasiado molesto" (*zu beschwerlich*). En definitiva: "Uno

121. "¡Ni Dios, ni Rey ni Amo!", corean los anarquistas, sin darse al parecer cuenta de que así están promocionando a fondo el Programa del último hombre: "Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus". *Also sprach Zarathustra*. "Vorrede" 4. Schlechta II, 284. Las citas siguientes corresponden a esta pág.

122. Sin hacerse, claro está, demasiadas ilusiones sobre la proximidad temporal de ese 'salto cualitativo'. En efecto, del "último hombre" sabe Zarathustra que: "Sein Geschlecht ist unaus-tilgbar wie der Erdflöh; der letzte Mensch lebt am längsten".

tiene su pequeño placer (*Lüstchen*) para el día y su pequeño placer para la noche: pero se rinde culto a la salud"<sup>123</sup>. ¿Es éste el hombre que despunta en el horizonte del humanismo tecnológico, según la 'buena nueva' de la fábrica de automóviles?: "Ahora que sabemos que el hombre es lo más importante para el hombre..."

123. "Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit". (*loc. cit.* Schlechta II, 285).

#### IV EL FONDO DE LO HUMANO

*Kant: del amargo sabor de lo sublime*

Hace poco introduje en un paréntesis una cautelosa advertencia sobre la interpretación vulgar que se hace de Kant, como continuador y radicalizador del proceso de *desencarnación* -de *purificación*, si queremos, de todo lo natural y corpóreo- presente en los modelos estoico y paulino del *homo humanus*. Y en efecto, ya es discutible que Kant haya propuesto sin más en su ética una 'cura de adelgazamiento', rayana en la extenuación, de lo natural y carnal en el hombre, a fin de que éste pueda reconocerse solo a sí mismo a través de la ley moral, una vez desechado el *obstáculo patológico* que impedía ese reencuentro entre el *sum personal* y el *ego homuncio*. Pues es dable pensar, en cambio, que sólo si ese 'obstáculo' es tan inescusable como, en última instancia, invencible resulta entonces inteligible la noción kantiana de moralidad, impuesta al sujeto (impuesta, sin embargo, como *imperativo categórico*) como un *imperativo categórico* que ordena incondicionalmente lo que cada hombre -si quiere seguir a la razón- *debe ser y debe hacer*, y que, por consiguiente, jamás podrá llegar a *ser* del todo en sus acciones. La

moralidad vive del hiato entre el *fáctico ser* del hombre concreto y el *deber* que éste tiene de pugnar por adecuarse asintóticamente a la *humanitas*. Si por imposible se diera alguna vez esa extrema coincidencia entre *este* hombre y *el* hombre, no sólo desaparecería la moralidad, sino el hombre mismo (cuya paradójica integridad consiste en esa escisión) y, con él (al menos para nosotros, los hombres) la realidad toda. Entonces sí que tendríamos el *Unum* johánico (al menos -valga un nuevo *caveat*- según la interpretación de "unidad indiferenciada" que de ese *neutrum* -el límite del pensar, del amor y de la vida- venimos ofreciendo). Ese hiato es, *naturalmente* (utilizando aquí el adverbio con toda precisión), el *cuerpo*. Él es el que establece ese ancho y torturado umbral, esa distancia entre instancias que hace de todo hombre un hombre, y en la que todo hombre se debate.

Pero hay más: esa patológica *naturalidad* irreductible se presenta de manera más inquietante cuando aquello ante lo que se pliega o resiste mi cuerpo, según los casos, no es la razón práctica como *instancia superior de valoración*, sino ... otros cuerpos y, en definitiva, ese monstruoso y sinuoso *Cuerpo total* que denominamos 'Naturaleza', cuando suscita en nuestro espíritu un sentimiento de *terror* (ante la posibilidad cierta del sufrimiento y aun la muerte en virtud de algo *sobrecogedor*, de algo que literalmente 'se viene encima') y a la vez de *fascinación* (al constatar que, por nuestro cuerpo, formamos parte -como si de un *continuum* se tratase- de aquello que puede aniquilarnos, mas así, también, aniquilarse a sí mismo *en parte*). Y puesto que ese sentimiento -denominado notoriamente: "sentimiento de lo sublime"- se manifiesta en la percepción *sensible* de nuestro cuerpo, mas no como si estuviéramos examinando 'científicamente' un objeto externo y ajeno, sino cuando lo sentimos como un cuerpo *doliente* y, en cuanto tal, doblemente desgarrado y separado (de los otros cuerpos y del 'alma' que de ello se duele), parece natural que Kant lo haya ubicado en la *estética*. No sin ambigüedad, por cierto: pues la noción

común, subyacente tanto al respecto *trascendental* de ese término (establecer las condiciones *a priori* de lo sensible en el conocimiento) como al sentido habitual que el propio Kant le da (la teoría de lo bello), es la de una *adecuación* y *colaboración* entre nuestra sensibilidad y la *forma* de los cuerpos a que aquélla (se) abre, de un lado, y de *conformación* por otro lado de esa misma sensibilidad al entendimiento (ya se encuentre en activo, ya funcione *in vacuo*, como mera legalidad en general). En ambos casos, pues, el cuerpo del hombre (*mi* cuerpo) es considerado como una buena máquina (Goethe decía de Kant que cuando lo leía tenía la impresión de entrar en un *telar mecánico*) de *traducción* doble: del mundo al espíritu, y viceversa. Una *maquinaria de paz*. Y si el cuerpo funciona, digamos -ya que hemos utilizado a veces temas automovilísticos- como una *banda de montaje*, las instrucciones de funcionamiento (si se quiere, el *software*) vienen servidas por la *imaginación*. Todo ello, para sentirse uno a gusto, en paz con el mundo.

Mas es obvio que esa paz no existe, salvo en estados tan privilegiados como efímeros (ya la expresión "sentirse arrobado" ante la belleza de algo implica la idea de que ni siquiera en esos momentos se da una satisfactoria colaboración plena entre la naturaleza y el hombre). Por el contrario, el estado habitual del hombre es el de sentirse inquieto, como desplazado, literalmente *desterrado* de aquello de lo que él, sin embargo, proviene<sup>124</sup>. Sin embargo, no todo sentimiento de insatisfacción o de dolor nos conduce a lo "sublime"<sup>125</sup>, sino sólo aquél en el que el hombre

124. Pueden traerse aquí a colación los puntos 2 y 3 del ya citado (en la larga nota 9) *Credo de un humanista*, de Erich Fromm: "2.- Creo que el hombre es consecuencia de la evolución natural: que ha nacido del conflicto de estar preso y separado de la naturaleza y de la necesidad de hallar unidad y armonía con ella. 3.- Creo que la naturaleza del hombre es una incoherencia, debida a las condiciones de la existencia humana, que exige buscarle soluciones, las cuales a su vez crean nuevas incoherencias y la necesidad de nuevas soluciones".

125. El original latino (adj.: *sublimis*) se deriva del verbo *sublevo*: "elevar algo de abajo arriba" (de ahí también la "sublevación"). Por analogía semántica, parece esa acción que habría debido expresarse en alemán con el famoso término *aufheben*; éste, sin embargo, no puede suprimir la alusión negativa a una *supresión*, pues una cosa que ha sido elevada ya no está en su lugar, y

siente su *integridad* amenazada ya sea por la atemorizante presencia de algo descomunal, o por una fuerza insólita y desmedida: en ambos casos, por una *violencia* que permite entrever, en un conjunto de cosas, en una determinada situación, la *comparecencia*, allí, de la Naturaleza, igualmente en su *integridad*. Extraña cosa y extraño sentimiento son éstos, en los que la absoluta *desmesura* nos permite asomarnos a un Todo singular, íntegro.

Desde luego, estamos lejos aquí de la sentencia protagórica. Al menos en este caso, el hombre no es en absoluto *medida* de todas las cosas. Es más: en esa falta de medida parecen desaparecer los dos lados de la relación. No sin despojos: de una parte, un cuerpo *inerte*, como si el ánimo hubiera ya huido de él y lo contemplara *de cuerpo presente*; del otro, restos de cuerpos, zarandeados y destrozados por la fuerza que los habita y consume. Por las dos 'partes', residuos inadecuados y literalmente *im-pertinentes* al ser y al pensar. Literalmente *sobras, cosas de más*. Se trata en suma de un sentimiento en virtud del cual el trabajo de la imaginación, la comunicabilidad universal discursiva y las presunciones de dominación (cognitiva, ética o técnica) por parte del Yo sobre el Otro y sobre lo Otro manifiestan un irrecuperable fracaso. Lo sublime se da siempre en la experiencia paradójica de sentir la presencia de un objeto que, por serlo, tendría que ser adecuado a su concepto (dándose así en una *representación*), pero que rompe por abajo el marco espacio-temporal de la *comprehensio* y la *apprehensio*, sin cuyas funciones no hay *imagen*, y por arriba la delimitación propia de un concepto (cuya función es justamente unificar imágenes bajo una ley). De modo que, en esa doble ruptura (que

por tanto deja de ser *esa* cosa (el triunfo de una sublevación, p.e., 'eleva' a un pueblo al nivel de instancia *soberana*; pero con ello deja de ser un conjunto de *súbditos*). Para mentar lo "sublime" se utiliza en cambio un término de igual raíz, pero con el prefijo *er-*, que denota reflexividad y posesión consciente: *das Erhabene*, que proviene de *sich erheben*: "elevarse" algo o alguien al nivel que le conviene como tal (lo cual implica que la 'baja' condición en que, p.e., un hombre se encontraba antes no era la adecuada, sino que estaba en ella casi como prisionero). Así, lo "sublime" expresa una *liberación* respecto de un estadio inferior e inadecuado.

impide a *radice* la síntesis de la imaginación), *alude* a algo absolutamente irrepresentable<sup>126</sup>.

Pero irrepresentable -y éste es el punto decisivo, que enlaza con lo dicho antes del 'obstáculo patológico' en la ética- *en el seno mismo de los residuos*. Como si de un campo de batalla se tratase, lo sublime es tal, para Kant, porque arranca violentamente al hombre -al menos, en la imaginación y por un momento- del *bajo* lugar que inadecuadamente ocupa (como si él fuera un *cuerpo* entre otros: un vástago de la naturaleza), para *elevarlo* a la contemplación de un lugar que -de nuevo- *debiera corresponderle* en cuanto *homo noumenon*, pero que resulta siempre postergado, desplazado y a la vez exigido como postulado (la inmortalidad del alma): el lugar -ya añorado en el *Fedro* de Platón- de la contemplación nuda de las *ideas*. Por cierto, Kant no parece sospechar siquiera la inquietante cuestión de que, si hay residuos, malamente cabría hablar del Todo, de la integridad. Y menos atisba que, si esos residuos son literalmente lo que *resta* de la anterior colaboración (en el juicio determinante, y en el estético) entre las facultades humanas y la forma, la medida de las cosas, entonces lo Otro de los residuos, lo supuestamente *Íntegro*, no puede ser ya una Idea (algo expuesto al ojo de la mente, y que exige por lo menos claridad y distinción), sino simplemente *Unum*, lo neutro: eso que no es *ni cosa ni concepto, ni ser ni pensar*.

En mi opinión, sólo por pasar por alto esa extrañísima conexión entre los restos del vivir y del pensar (lo que está de más) y lo Otro del vivir y del pensar (lo que siempre se echa de menos) puede afirmar Kant que lo sublime *gusta*, no a pesar, sino precisamente porque *derrota* a los sentidos y avisa de la fragilidad de la carne: "*Sublime* -define Kant- es aquello que gusta por su resistencia contra el interés de los sentidos"<sup>127</sup>. Ahora bien, ¿en qué

126. Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (= *KU*). *Zweites Buch. Analytik des Erhabenen* (// 23-29, incluida la *Allgemeine Anmerkung final*). Ak. V, 244-278).

127. *KU. Allg. Anm.* V, 267.

están interesados los sentidos? Obviamente, en mantener mi cuerpo en *vida* (pues sin vida, también ellos estarían de más). Así que es sólo en detrimento (aunque sea sólo simbólica, valorativamente) de mi cuerpo y de los cuerpos como me está permitido vislumbrar, por confusamente que sea, esa más alta *compemetración* del Yo y la Idea, de *mi* razón y de *la* Razón (una fusión total que sería, al parecer, lo único de veras *íntegro*, una vez desechados los residuos). Muy significativamente, sin embargo, Kant pasa como sin darse cuenta del 'sentimiento' de lo sublime (que, en cuanto tal, aun dándose *en* la naturaleza sirve para escapar de ella *por elevación*) al 'objeto' sublime. En efecto, dice: "Se puede describir así lo sublime: es un objeto (de la naturaleza)<sup>128</sup>, cuya representación determina al ánimo a pensar para sí el carácter inaccesible (*Unerreichbarkeit*) de la naturaleza como exposición (*Darstellung*) de Ideas"<sup>129</sup>. Traduzcamos más a las claras: lo sublime es un objeto natural suelto, *en particular*, pero de índole tal que, cuando nos hacemos una *representación* suya (una *imagen con sentido*), ella le lleva necesariamente a uno a pensar para su colete (como si dijéramos: a *reflexionar*, a *volver en sí*) que la Naturaleza *en general* no sirve como base para construir -en ella y con ella- una Idea.

Claro que podría replicarse -más a la llana aún- que para ese viaje no hacen falta alforjas, y menos sublimes. Pues una Idea es: "un concepto [establecido] a partir de nociones"<sup>130</sup>, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia". (*Ibid.*), así que es muy *natural* que las Ideas no sean representables (dado que toda imagen ha de tener su base en la experiencia). Por cierto, quien hiciera ese

128. Recuérdese que, con mayor extensión aún que en español, el término correspondiente alemán: *Gegenstand*, significa también "tema", "asunto", o sea: todo cuanto se halle en la conciencia, sea o no una cosa, exista o no. De ahí la restricción de lo sublime a un objeto *de la naturaleza* (pues también la razón es un 'objeto' -de la *Crítica*-, y Dios era 'objeto' de la *Teología natural*).

129. *KU, Allg. Anm.*; V, 268.

130. *Notio* es a su vez un "concepto puro, en cuanto que tiene su origen solamente en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad)". (*KrV A 320/B 377*). Si Kant no habla aquí, sin más, de "categoría" es porque también los llamados "predicables" (conectores entre categorías -la fuerza, p.e.-, que Kant apenas trata) serían *notiones*.

reproche demostraría no haber entendido nada (lo cual no sería raro, dada la *monstruosidad* de lo sublime: el propio filósofo aguará en buena medida la cosa al propugnar una representación indirecta, por vía analógica: la de las llamadas "ideas estéticas" o, más a la llana: las alegorías). Lo que Kant dice es que nosotros *sabemos* de esa refractariedad, de esa inconmensurabilidad de la Idea (al cabo, un concepto, aunque sea de la razón) respecto de la Naturaleza, no cuando *pensamos* en el significado de la Idea (eso, repito, sería una *mísera tautología*), sino cuando un objeto de esa misma Naturaleza<sup>131</sup> nos fuerza a hacernos de él una *representación*... imposible: la representación de lo absolutamente irrepresentable. A su través, y sin que el objeto sea responsable de ello, como es *natural*<sup>132</sup>, nos vemos obligados a pensar que hay algo que jamás podremos conocer, pero sin lo cual no podríamos hacer ni lo uno ni lo otro. Sólo que eso se piensa ¡en un *sentimiento*! Pues si el objeto no fuera desmesurado, ni mi cuerpo se viera (al menos en la imaginación, insisto) amenazado con dejar de servir -también él- de *base de construcción* de mi 'yo' (en cuanto sentido interno), en una palabra: si no se diera lo sublime, podríamos pensar en dos ámbitos (la Naturaleza y las Ideas) inconmensurables entre sí, sin tener nada que ver el uno con el otro.

Pero lo que lo sublime *me* dice es que sí existe una relación: la de un *dominio* tan excesivo que, cuando quiere recogerse y morar en lo por él dominado, no puede sino romperlo (pero sólo según nos lo *representamos*: en imagen). Somos nosotros los que pedimos

131. De ahí la confusión -o más bien la inversión- del 'objeto sublime' con una *alegoría* o un *símbolo*. Somos nosotros los que, más o menos convencionalmente, *elegimos* un objeto (la bandera, p.e.) para *sobredeterminar* su significado natural (un trapo de colores) con otro 'espiritual' (la Patria). En cambio, es el 'objeto' sentido como sublime el que nos obliga a buscar un significado adecuado *para nosotros* (no para él mismo): en vano. Por eso una explosión volcánica nos deja *pasmados*, cuando asociamos su imagen al mito griego de Tifón y los titanes, aunque la irrupción del magma sea algo explicable científicamente. Ver nota siguiente.

132. Si de veras es "natural", siempre se lo podrá medir. Podemos hablar de la fuerza 'desatada' de la tempestad, pero siempre habrá un científico que la vuelva a 'atar' y hable de una borrasca con vientos de tantos kilómetros a la hora, en lugares marcados por isobaras. La fuerza no está 'desatada' por lo que hace a la Ciencia. Lo está por lo que hace a mi *vida*.



del objeto más de lo que él -en cuanto natural- puede buena-mente darnos. Nosotros los que lo elevamos a estandarte visible de lo Invisible (que ya no es desde luego una Idea -ello iría contra el sentido mismo del término *idéa*: "lo que se da a ver"-, sino la Naturaleza o, mejor: su Fondo). Un estandarte roto, destrozado en el empeño (en *nuestro* empeño) de mostrar lo que se rehusa a toda mostración. Por eso, literalmente, ese 'objeto' es un *monstruo*. Lo que *yo pienso* -a su costa, y mediante el sentimiento de lo sublime- es que allí hay Algo latente que yo no podré nunca *conocer* (pues que conocer quiere decir justamente "exponer" -construir- un concepto en una intuición), pero que *larvatum prodest*, hinchando y desgarrando eso que tengo delante de mí, y a punto también de lacerar, *sobrecogedor*, mi propio cuerpo.

Y sin embargo, cabría replicar (para llevar al extremo la paradoja): si lo sublime es un "objeto de la naturaleza", ¿cómo no voy a tener intuición de él, si la intuición es precisamente una "percepción objetiva ... [que] se refiere inmediatamente al objeto y es singular"?<sup>133</sup> He aquí una respuesta, *en nombre del kantismo* (ya aventuraré luego una propia): en la *descomposición* de lo intuido, de lo visto, el hombre culto<sup>134</sup> *entrevé* una Fuerza de *composición* tan

133. *Ibid.* Para ser exactos y hacer entera justicia a Kant, hay que decir que el adjetivo ahora utilizado es *objektive*, no *gegenständliche*. Pues podría pensarse -sólo eso, para Kant- en una intuición *objetiva* que no fuera de un 'objeto' *qua Gegenstand* (recuérdese: algo en la conciencia que remite a algo fuera de ella), pero sí de un 'objeto' *qua Objekt* (el constructo o armazón trascendental: la forma pura de todo *Gegenstand*). La intuición intelectual de Fichte y Schelling sigue (en cada uno a su aire) ese camino de identificación del Sujeto y el *Objekt*: una pura autorreferencialidad que no sería ya humana, meramente humana. De todas formas, y como se acaba de mencionar, Kant rechaza esa posibilidad. En la "tabla de representaciones" de donde se ha extraído el texto se divide en efecto la *objektive Perception* (en cuanto *cognitio*) en *intuitus vel conceptus*, diciendo de la intuición que "se remite... al *Gegenstand*" (o sea, y para exasperar el problema aún más: lo que la intuición -percepción *objetiva*- tiene de *cognitio* no se lo debe en absoluto al objeto -*Gegenstand*-, sino a la actividad trascendental del sujeto).

134. Para gozar del sentimiento de lo sublime (p.e. del naufragio de una nave en un mar tempestuoso) es necesario que el *espectador*: 1º haya leído algún pasaje *elevado* al respecto (p.e. Lucrecio) o visto una imagen *sobrecogedora*, y susceptible de ser interpretada como algo espiritualmente grande (p.e. *La balsa de la Medusa*); y 2º que esté en un lugar seguro; la primera condición acabará adquiriendo tal preponderancia que hará de lo sublime algo literalmente *artificial*: será el arte -como veremos en Adorno y Lyotard- el que tome a su cargo los derechos de una Naturaleza abatida a fuerza de transformaciones técnicas.

tremenda, que sólo podría 'darse a ver' si la Naturaleza, *per impossibile*, se le presentase *de un solo golpe*, uno *intuitu* (o sea, si ese Objeto total se adecuase totalmente al Sujeto, *como campo de su exposición*)<sup>135</sup>. En realidad, todas estas paradojas desembocan en lo siguiente: lo que nosotros tenemos -y tememos- al principio como violencia de la Naturaleza contra lo humano (y no sólo contra el cuerpo humano), bien mirado -bien *representado*- se torna en violencia de Eso que hace ser de verdad hombre: en violencia de lo (Sobre) humano contra la naturaleza (incluido mi cuerpo). Por eso es *sublime... para nosotros*. Y es que Kant, digámoslo francamente, ha invertido *pro domo* (en favor de la casa del hombre) los términos. Lo sublime no es un objeto natural *representado idealmente*, sino la *representación ideal* de un objeto natural que, a su vez, es tenido por *representante* de una Naturaleza secretamente plegada a la Voz de su Amo: el Espíritu (divino, por supuesto).

Ahora bien, es indudable que, en lo sublime, se trata de una *representación*. Por más que Kant, siguiendo una tradición *retórica* que se remonta al Pseudo-Longinos y se continúa con Boileau (el traductor del *Peri Hypsous*) y Edmund Burke, se empeñe en hablarnos de "huracanes ... el océano ilimitado e irritado, una alta catarata de un río poderoso, etc.", no deja de mostrar sus cartas cuando señala -entre la ingenuidad y el cinismo- que la "visión" (*Anblick*) de todos esos "objetos de la naturaleza" nos resulta tanto más atractiva cuanto más terrible es, *con tal solamente de que nosotros nos halleemos en seguridad* (*wenn wir uns nur in Sicherheit befinden*)<sup>136</sup>. ¡Así que el sentimiento de lo sublime se obtiene a la vista de un *espectáculo*! Y para que éste sea completo, es preciso *fixar* esa visión, *convirtiéndola* en una *imagen* (*Bild*) *artística*, en un cuadro (*Bild*, también),

135. Eso es lo que defiende la doctrina cristiana, en el buen entendido de que en ella el Sujeto es Dios, y el Objeto el Mundo: "desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas". (*Rom. 1, 20*). Sólo que Dios no tiene cuerpo. O mejor dicho: sí que lo tuvo, una vez (bien, ahora será por antonomasia un *corpus gloriosum*). Y cuando lo tuvo, bien lacerado y desgarrado que quedó. Nada hay más *sublime* para el cristiano que la imagen de la Crucifixión.

136. KU / 28; Ak. V, 261. Es mío el subr.

o bien en un conjunto unitario y bien trabado de *imágenes en movimiento*, cuyo mejor ejemplo sería el *cinematógrafo* (no conocido por Kant, aunque ya por entonces se empezaba a popularizar la *linterna mágica*). Sujeta así la 'furia desatada' de la naturaleza a los límites de la *representación*, bien podemos luego descubrir en nosotros: "una capacidad (*Vermögen*) de resistencia... que nos infunde coraje para poder *medirnos* con la *aparente* omnipotencia (*Allgewalt*) de la naturaleza" (*ibid.*; subr. mío).

¿De nuevo, pues, Protágoras? En absoluto. Éste afirmaba -digámoslo una vez más- que el hombre era la medida de *todas* las cosas (entes o no entes). Para Kant, en cambio, somos la *medida* de las imágenes con las que *conjuramos* (en el doble sentido dialéctico del término: evocamos y exorcizamos) las fuerzas naturales que podrían destruirnos, convirtiéndolas en espectáculo. ¿Qué es lo que aterra y a la vez fascina aquí? ¿Acaso el poder de las Ideas? Pero el propio Kant reconoce que, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, las Ideas *no tienen poder*: son *nociones de cierre*, el pensamiento del *borde exterior* de todo conocimiento y toda acción. El poder procede más bien de la *astuta* inoculación -controlada y dirigida- del propio terror en las *imágenes* de aquello que suscitaba esa insoportable emoción. Es el *trasvase artístico* del sentimiento de la fragilidad y, al límite, de la *mortalidad* de nuestro cuerpo a imágenes lo que suscita en nosotros la satisfacción de sentirnos superiores... a esas imágenes. Al fin, en el tratamiento aristotélico -y luego, también, en el hegeliano- de la tragedia griega, lo importante es la *recepción*, el efecto en el espectador, a saber: la *kátharsis*, una "purificación" del espectador a la vista de la *representación teatral* de una reconciliación entre potencias éticas (de acuerdo, en este último punto, con la interpretación hegeliana de la tragedia). Su *télos* es pues, de acuerdo a la expresión misma "lo sublime", "lo que se eleva desde abajo": *la elevación del ánimo*<sup>137</sup>.

137. Dicho sea de paso: también la "sublimación" freudiana se explica en el marco de una *presencialidad* plena, visual.

Sin embargo, y con toda su fantasmagoría, la analítica kantiana de lo sublime no deja de exhalar un punzante aroma *nostálgico*. Pues en ella se muestra pudorosamente, como de soslayo, la pérdida de toda *autorreferencialidad*, de toda captación de sí. Con ello, y como ya hemos visto anteriormente, Kant no hace sino mostrar la rigurosa coherencia de su *discurso sobre la finitud*. El "Yo puro" es una mera "x", un *subjectum* de representaciones, una pura *formalidad* que jamás coincide con el sentimiento interno del "yo empírico". El hombre "práctico" realiza acciones *en conformidad con la pura forma de la ley*, por deber y en nombre de su Persona: del *sujeto moral* que inmora en él, aunque jamás sabrá si aquéllas han sido realmente ejecutadas *sólo por deber*. No es él quien mira en su interior, sino sólo Dios: el que *escruta* los corazones. Y en fin, el hombre "estético" (más allá de lo que a Kant le gustaría reconocer: el *hombre del espectáculo*) *enmascara* habilidosamente el dolor de la consciencia de la fragilidad de los cuerpos humanos (desde el sufrimiento propio a la injusticia y crueldad ejercida sobre los demás), haciendo literalmente 'de necesidad virtud' y reconociendo *sus valores* en las imágenes que él mismo ha urdido.

Una tendencia que se refuerza aún más -recordemos la 'seguridad'- cuando lo que se celebra no son ya los objetos de la naturaleza, sino las propias creaciones humanas, los portentosos *edificios* en los que se guarda la *muerte* y se espera o celebra la *resurrección*: ¿será mero azar que Kant ponga como ejemplo de lo "sublime matemático" precisamente las Pirámides de Egipto y la Basílica de San Pedro en Roma?<sup>138</sup> Esos objetos *artificiales* no son meramente 'colosales' (tal sería una exposición del concepto, cuando la intuición correspondiente es "casi demasiado grande para toda exposición"). No. Son más bien *monstruos* (*Ungeheuer*: literalmente, "lo descomunal"). Pues: "Un objeto es *monstruoso* cuando, por su magnitud, aniquila el fin que constituye su

138. KU / 26 ; Ak. V, 252.

concepto"<sup>139</sup>. Y en verdad que la magnitud de esa gigantesca *exteriorización* de imágenes en cuerpos tan sólidos por fuera como huecos por dentro, aniquila su propósito. La Tumba egipcia, el Templo cristiano son inabarcables para el ojo humano *uno intuitu*, para ese ojo que ansía *dar la medida*, en lugar de 'ser medido'. Nos hablan de la resurrección del Faraón o de Dios. Pero el cuerpo humano -incluso en vida, y semoviente- queda como anonadado, sepultado por unas proporciones que hablan más bien del *cuerpo muerto de una divinidad*.

Tal el sabor amargo de lo sublime: sus imágenes *huelen a muerte* con tanta mayor fuerza cuanto más vigoroso es el artificio, casi diríamos el *trampantojo* con las que se quiere asegurar la perfecta conexión entre la *autorreferencialidad* y la *instancia superior de valoración*. El *espectáculo* de lo sublime ha sacado a la luz la *trampa*, el artificio por el que el hombre intenta olvidar la escisión, esa *herida mortal* de todo humanismo. De ahí, como se apuntaba, el agudo sentimiento de nostalgia que, tras tanta *imaginaria* (como en las tumbas barrocas), acompaña a lo sublime. Es el presentimiento de que, no sólo es el hombre el que no coincide consigo mismo (a pesar de todos los subterfugios que inventa para olvidar esa *caída originaria*), sino que tampoco lo hacen la Naturaleza (no la falazmente 'domesticada' de las Leyes de la Naturaleza: de la física-matemática y de la *Crítica de la razón pura*, sino la temida por la Grecia arcaica: el subsuelo *chthonio*) y la Idea. La última invención será la conciliación en el / lo Absoluto de aquel *subjectum* (el *hypokeímenon*, lo que está a la base) y el *Sujeto* (la instancia superior).

No hay Unidad perdida. Se guarda nostalgia de un Espectro: el que aparece en los sueños de los hombres para asegurarles la identidad en la mutabilidad. El Espectro del *Unum*, evocado por el Hijo. Pero todo espectro, todo fantasma lo es porque tras de su figura ha dejado unos despojos: los de su propio *cuerpo*. Sólo

139. *Loc.cit.* ; Ak. V, 253.

que, como *queremos creer*, Cristo no dejó nada atrás: también su cuerpo quedó divinizado. Perfecta sublimidad en la que hasta los desechos conocen su *apoteosis*. Así es como *queremos creer* que nos sentimos cuando convertimos las cosas en un espectáculo: *only for your eyes*. También nuestro cuerpo queda entonces 'salvado', ajeno a la violencia terrible de las imágenes: *sabiéndonos a salvo*. Obviamente -ejemplarmente-, de manera tan sólo *imaginaria*.

#### *El antihumanismo de Lyotard*

Tras las huellas del Kant de lo sublime (pero, digamos, para olfatear en ellas ese olor a *muerto*, no para cubrirlas con sus propias pisadas) han ido ulteriormente Theodor W. Adorno, con su *Teoría estética*, y muy recientemente Jean-François Lyotard. Sobre todo este último ha radicalizado el problema, al hacer depender de la diferente interpretación que se dé del sentimiento *liminar* de lo sublime el *criterio de demarcación* entre Modernidad y Postmodernidad (de modo análogo a como yo busco en ello la distinción entre el Humanismo y el Antihumanismo).

Para Lyotard, los modernos (de Boileau a Burke, de Kant a Schiller y los románticos) experimentaban ante ese sentimiento la *nostalgia* por un *origen* perdido, ya fuera la Naturaleza-Madre o la Libertad moral del sujeto racional (imagen del Padre). Ciertamente, en lo sublime el contenido desborda todos los pilares colocados como límites de la experiencia (y Lyotard alaba a Kant por su "valentía" al *incrustar* la *Análisis de lo sublime* dentro de un discurso que no estaba preparado para aceptar ese sentimiento). Por eso produce dolor ese desbordamiento. Pero la *forma* sí es vista como reconocible y consistente, y proporciona por ello placer al espectador, ya que sirve de pródromo a la moralidad (triumfo de la racionalidad, la cual supera supuestamente toda presentación). Todavía en un pintor como Kandinsky (según la

interpretación que Kojève da de su producción) ve Lyotard a la obra esta nostalgia de total *pureza óptica*, como si la abstracción fuese un último recurso para recuperar la totalidad perdida.

Por el contrario, el sentimiento "postmoderno" de lo sublime rechaza tajantemente todo anhelo nostálgico de reunificación<sup>140</sup>. Así, en un trabajo minucioso de "inversión" del kantismo, Lyotard explica la "parálisis" kantiana de la facultad cognoscitiva (dada la imposibilidad de exponer el objeto sentido) como un *désir d'illimitation*, como el espasmódico darse cuenta de una *falta* ineliminable. Mientras que Kant ve esa "falta" como una apelación a lo sobrenatural y celebra en consecuencia el inmediato triunfo de la razón moral sobre las ruinas de la imaginación natural, Lyotard ve en aquel primado la actitud violenta y dictatorial que conducirá a la sojuzgación tecnocientífica del mundo (recuérdese que Kant advertía de que el sentimiento de lo sublime sólo se obtiene si el espectador está *en un lugar seguro*). Por ello, mientras que Kant ve en lo sublime el "salto" brusco de la naturaleza a la moral, Lyotard afirma, radicalizando las posiciones *antihumanistas* de Adorno, que la naturaleza no puede actualmente ofrecernos ya ejemplos de lo sublime, dado su estado de postración y la imposibilidad de entrar en contacto inmediato con ella, dentro de la actual *burbuja cibernética*.

Y es que Adorno había señalado ya agudamente esa argucia de la "imagería", casi como último recurso a la *humanitas*: que el ojo se ponga al servicio del espíritu justamente cuando la visión *fracasa*, con objeto de que, sobre el torturado *cuero imaginario*, se produzca la reconciliación *in partibus infidelium*, en el territorio mismo de la sensibilidad y la corporalidad, entre el *ánimo* y la *Razón*. El Espíritu habla al espíritu... a través de imágenes de despojos.

140. Sobre lo sublime en J.-F. Lyotard, véase su ensayo *L'intérêt du sublime* (en: J.-F. Courtine et al., *Du Sublime*. Belin. París 1988, pp. 149-177) y la entrevista con Christine Pries: *Das Undarstellbare - wider das Vergessen* (en: C. Pries, *Das Erhabene*. VCH. Weinheim 1989, pp. 319-347). Cf. también: M. I. Peña Aguado, *Ästhetik des Erhabenen*. Passagen. Viena 1994.

Pero cuando, en el triunfo de la sociedad *administrada*, el sujeto *técnico* se descubre a sí mismo como formando parte de esa naturaleza *mortal* a la que él pretendía sojuzgar *real y simbólicamente*, entonces toda esa mascarada sobra. El arte ha de volverse entonces *contra* su propio origen: contra la técnica, y contra su propia justificación: el humanismo. Que solamente puede servirse al hombre, es decir: al individuo de carne y hueso, irreplicable, en la época de la *sociedad total*, cuando el propio Teatro del Artilugio *reniega* de sí y de su modelo: el redundante *homo humanus* (o como dicen los redichos antropólogos: el *homo sapiens sapiens*). Tal el humano *antihumanismo* de Adorno: "La idea que Kant tuvo del arte era la de servidor del hombre, pero el arte se hace humano desde el momento en que reniega de ese servicio. Su carácter humano (*ihre Humanität*) es incompatible con cualquier ideología de servicio a los hombres. Su fidelidad a los hombres se conserva únicamente siendo inhumano con ellos (*durch Inhumanität gegen sie*)"<sup>141</sup>.

Para Adorno, para Lyotard, sólo el arte -el arte *figurativo*<sup>142</sup>, el arte que reniega de las imágenes- estaría desde luego en disposición de ofrecer tales ejemplos a favor del hombre y en contra de todo humanismo. Ahora bien, el arte de vanguardia no permite ya -contra Kant- una contemplación *estética* (es decir, sujeta a las formas espacio-temporales y dirigida a la satisfacción desinteresada del sujeto, que ve así funcionar correctamente 'en vacío' su facultad cognoscitiva). Por el contrario, el arte actual apela a una *anestésica* (un término empleado coetáneamente por Odo Marquard), es decir una suerte de 'contraestética' o *transtésica*<sup>143</sup> en la que el arte deja percibir 'algo' *carente de forma* e independiente

141. *Ästhetische Theorie* (*Gesammelte Schriften*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 7, 292s.). Lyotard ha radicalizado esta posición humanamente "inhumana" en *Lo inhumano*. *Charlas sobre el tiempo* (1988). Manantial. Buenos Aires 1998.

142. En alemán se dice, con mayor precisión: *ungegenständliche Kunst*, "arte no objetual", en el doble sentido ya explicado del término: es no figurativo, y tampoco tiene un tema determinado.

143. He tratado de este tema en mi ensayo "Transtésica de los residuos", recogido en *La fresca ruina de la tierra*. Calima. Palma de Mallorca 2002.

por tanto del marco espacio-temporal, aunque se dé en él, rompiéndolo por así decir desde dentro. La naturaleza, y con ella la facultad de presentación: la imaginación, no es sólo maltratada en la era técnica, sino que ha sido *violada y sacrificada*, sin reparación posible. Sólo que ser víctima significa justamente no poder demostrar que se ha sufrido una injusticia. De ahí la función *política* del arte como acusador. Acusador, para empezar, de toda práctica *emancipatoria*. Pues "emancipación" significa para Lyotard la negativa a "acoger lo Otro" (*accueillir l'Autre*)<sup>144</sup>, en cuanto Otro.

Pero si ser 'uno mismo' significaba justamente despojarse *imaginativamente* (es decir: ficticiamente, y mediante la invención de imágenes) de toda alteridad, la emancipación técnico-pragmática llevará al extremo esa *paranoia* de lo 'identitario'. Su resultado, según Lyotard, no ha sido tanto la muerte de lo natural (del cuerpo, de la materia y del signo referencial), sino también y sobre todo del sujeto *mismo* en nombre del cual se ejercía tal práctica: lo único que restan son modos heteróclitos de discursos *a la deriva* y regímenes frasales inconmensurables entre sí, equivalentes a los residuos -corporales y corpóreos-, soterrados -como vimos- bajo el noble sentimiento kantiano de lo sublime. Ahora bien, Lyotard no participa en absoluto de nostalgia alguna (ni siquiera de la batailleana por el salvaje 'ser' inicial, e iniciático). Su antihumanismo no se ejerce en nombre de ningún *bon sauvage* (ya aprendimos con Nietzsche que bajo toda capa bucólica se esconde el humanismo de la 'naturaleza buena'). En la era de la tecnología absoluta -a la que corresponde, jugando a la contra, la *condición postmoderna*- ni la naturaleza ni el sujeto pueden ser "revividos", ni ello -si posible fuere- sería *deseable*.

En una 'retorsión' que recuerda al Hölderlin de *Patmos*<sup>145</sup> y al Heidegger de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Lyotard hace al

respecto de la 'necesidad virtud'. Por utilizar irónicamente una imagen *sublime*, propia de un 'humanismo heroico': la actitud de Sansón de cara a sus enemigos ("¡Muera Sansón, con todos los filisteos!"), bien podría servir de ilustración del hecho de que -para Lyotard- el Sujeto (el emancipador de toda autoridad, hasta el extremo de emanciparse *de sí mismo*) ha muerto -de triunfo póstumo- junto con los 'filisteos' (el "paganismo polimorfo" naturalista de Rousseau y freudomarxistas como Wilhelm Reich o el Marcuse de Berkeley).

¿Qué nos dice entonces este arte *antihumanista*? Sólo esto, de mil maneras y con mil modulaciones distintas: es imposible olvidar, e imposible perdonar. Olvidar que *algo acaece* en la paradójica "exposición" (*Darstellung*) de lo literalmente *impresentable*: algo que se desliza hacia la *Un-Empfindsamkeit*, como dice Lyotard en su entrevista con Christina Pries: no la "imperceptibilidad" o la insignificancia, sino una suerte de *contra-sensación subversiva*. Es imposible olvidar que no hay puente entre el deseo y su satisfacción, y que toda conciliación se hace sobre los despojos de aquello que precisamente se deseaba mantener a toda costa. De ahí, según Lyotard, la exigencia, tan *absoluta* como *inalcanzable*, de justicia: de dar *a cada uno* lo suyo. (Inalcanzable: recordemos la advertencia de Kant: el hombre, en cuanto especie, es un animal que necesita un amo. Pero, a su vez, ese amo habría de ser un hombre. Absoluta: cada hombre debiera esforzarse en abrirse a un *fondo* que, en cada caso, reverbera de modo distinto, irreplicable). Y de ahí también la imposibilidad de obtener perdón ante la injusticia. El arte de vanguardia rompe así, según Lyotard, la oscilación entre la *melancolía* y el *duelo* (*Trauer*) propia de la estética romántica (de innegable resonancia, a pesar de todo, en la *anestésica* lyotardiana). El arte *preserva el dolor*, no lo mitiga. En él se da la *marca* de la Presencia irrepresentable, del Fondo que *com-parece*. Sin represión. Sin amnesia. Sólo a su través, en la época de la globalización de las comunicaciones, se deja sentir que haya algo que

144. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*. En: A. Jacob, dir.: *L'Univers Philosophique. Encyclopédie Philosophique Universelle. I*. París 1997, p. 742.

145. Recuérdense los famosos versos 2-3 del himno: "Wo aber die Gefahr ist, / da wächst das Rettende auf".

*inmora* en el alma, y que permanece siempre sin respuesta. Una *sensación*, sin nada *determinado* que nos sea dado a pensar, a manipular. Un fondo de aguas sombrías, sin imágenes.

¿No nos aboca así Lyotard, al cabo, a un *misticismo* que él mismo había querido evitar a todo trance en los años setenta? ¿No lleva esto a una *anti-ilustración* en la que, dándole la vuelta al exhorto de Kant, se pretende 'recuperar' una *infancia conscientemente querida*, una 'minoría de edad' frente al adulto 'ser racional'? Esta posición rabiosamente *antihumanista*, ¿no acaba por caer también ella en la nostalgia de un neutro *Unum*, en el que todos los gatos sublimes serían pardos? Ciertamente, el último Lyotard bordea un extraño misticismo *masoquista*, en virtud del cual exige que se sienta placer ante el caos *inhumano* presente en el arte como *Unform* (jecos de la *Estética de lo feo*, de Rosenkranz!), y dolor ante la "moral racional". De ahí su exaltación del *concept art* y del *minimal*<sup>146</sup>.

¿Cabe mayor retorsión del 'sentimiento de respeto' *antipatológico* de Kant? En lugar de alentar el coraje para *servirse* del propio entendimiento, Lyotard ve en el arte (y en una posible política de la *justicia para con el Otro*, de aquél derivada) una *derrota in actu exercito* del entendimiento y de su 'puesta al servicio' del Yo. En lugar del triunfante *signum rememorativum* kantiano, Lyotard exige ahora el *perenne* mantenimiento del recuerdo de la ruptura de todo metarrelato: un 'antisigno', como Auschwitz, Budapest, Praga, el Gulag, etc. Pues el máximo 'crimen' es justamente la *conformidad amnésica*, el pensar que 'ahora' cabe empezar de nuevo, como si nada hubiese ocurrido (piénsese al respecto en las leyes 'de borrón y cuenta nueva' en Argentina y Chile). De ahí la defensa y exaltación lyotardiana del "diferendo" (véase *Le différend*, de 1983), contra el cinismo de los revisionistas franceses y alemanes (el 'caso

Faurisson') respecto a la supuesta inexistencia de los hornos crematorios en la Alemania nazi.

Y de ahí también, en definitiva, el rechazo del último Lyotard respecto de toda *teoría* y de toda *doctrina*, y su defensa en cambio de prácticas discontinuas, puntuales, en arte y en política. Pues: "Hoy no se puede ya escribir de nuevo la *Ética* de Spinoza. Como mínimo, ello no interesaría a nadie y sería incluso demencial, peligroso y monstruoso. Pero se puede contar la historia de la imposibilidad de la *Ética* de Spinoza"<sup>147</sup>. ¿Qué cuenta esa historia? Cuenta, en *perenne* lección, la monstruosidad de pretender *emancipar* a los humanos de "su condición de animales terrestres"<sup>148</sup>. Kant *versus* Kant. El Occidente que mata (*occidens*), frente al Occidente que guarda la memoria de las víctimas (*occidens*, también, con una pequeña variación prosódica). Y Lyotard es el notario, el hombre que da fe de ese *humanismo tecnocrático* al que Vico llamaba en su tiempo: "la barbarie de la reflexión".

¿Tiene algo que ver la *condition postmoderne* defendida por Lyotard con el 'postmodernismo' lúdico norteamericano de la arquitectura "de símbolos" de Las Vegas, celebrada por Venturi, o con la *Piazza d'Italia* de Nueva Orleans, que extasia a Charles Jencks?<sup>149</sup> Cuando en 1982 tiene noticia por vez primera Lyotard de estos movimientos artísticos (nacidos, paradójicamente, para acabar de una vez por todas con las *artes de vanguardia*, reivindicadas por el filósofo francés como modelo de esa *condition*), su cólera contra esta "traición" no tiene límites: el "grado cero de la cultura contemporánea" -escribe- convierte el "conocimiento" en "materia de juegos televisivos"; la vigilancia activa contra la injusticia y la interesada pérdida de memoria se torna en *tolerancia*, en un conformista "qué-más-da" (nada que ver tiene esto, por consiguiente, con el *pólemos* lyotardiano de los "diferendos"); y

146. Recuérdese que figuras del *minimal art* como Hans Haacke y Richard Serra se caracterizan, el primero, por sus esfuerzos por preservar la memoria de las víctimas del fascismo; y el segundo, por su violenta posición frente a la 'racional' ordenación urbana, regida por el cálculo y el beneficio capitalista.

147. Entrevista cit. con Pries, p. 335.

148. *Argumentation...*; art.cit., p. 750.

149. Cf. al respecto mi ya citado *Postmodernidad y apocalipsis*.

la supuesta democratización de las masas no conlleva sino la ruina del gusto y la sumisión al "realismo del dinero"<sup>150</sup>. Ahora, vuelva a leerse el anuncio de Audi y el *Manifiesto* de la *American Humanist Association*.

*Cuando el fondo sale a la superficie: liquidación de restos*

Después de tantas vueltas y revueltas, ¿sabemos por fin qué es el hombre? No, no lo sabemos. Pregunta sin respuesta: pregunta que objetiva y, por ello, ilusoriamente *tranquiliza*. Pregunta, por lo demás, que tampoco puede ser satisfecha -como se pretendía en el primer tercio del pasado siglo- cambiándola meramente por: ¿Quién es el hombre? Como si la subjetivización vitalista de la pregunta no llevara a un *antropocentrismo* aún más extremado... e irracional. Las ciencias del hombre (ni aquí nos hemos puesto de acuerdo: *Geisteswissenschaften, sciences humaines, social sciences*), esas hijas del filantropinismo, crecidas y bien pertrechadas de técnicas fiables, han descuartizado con tanto ahinco lo humano, que uno tiende más bien a sospechar si, detrás de tanta exactitud y rigor, no se intentaba ocultar lo único que de veras sabemos nosotros, los hombres: que somos los únicos vivos que *saben* de la muerte. No de su *propia muerte*, como en un tardorromanticismo ya algo ajado defendían aún Rilke y Heidegger. Sabemos de la muerte definitiva del Otro, y de la continua decomposición y recomposición de lo Otro. Sabemos que nuestro tiempo se escapa, infatigable, y que estamos siempre *demasiado atrás* (recogiendo fatigosamente las tradiciones que nos hacen precariamente consistentes) o *demasiado por delante* (proyectando expectativas, en nuestra indigencia de *existentes*) de eso que llamamos 'Yo'. Y empezamos a sospechar que para cubrir ese insalvable intervalo, cu-

ya marca es nuestro cuerpo, hemos urdido las ficciones de la *Identidad autorreferencial*: del hombre, o del Dios, que aquí ya da lo mismo.

Despliegue de esa ficción de la autorreferencialidad ha sido el *feed-back* de una *sublimación* técnico-artística (conversión de la presencia de lo inconcebible en imágenes *espectaculares*) que a su vez ha servido de pródromo para la *espiritualización*, la cual, de vuelta, genera constantemente *nuevas imágenes*. He aquí un circuito que, todavía en Kant, no podía por menos de ser rudimentario. En efecto, se trataba de un proceso *analógico*, en el que los restos irre-ciclables se amontonaban por el camino, en el que el *tram-pantojo* saltaba a la vista de todo aquel que no quisiera *hacerse ilusiones*. Pues esas imágenes dejaban atrás retazos de cuerpos-documentos, junto con parcelas medidas, registradas y archivadas de los cuerpos humanos. Superficies en las que se *inscribía el orden de lo humano* (que también la *escritura-tatuaje* se da en un bucle de retroalimentación). Superficies *resistentes* en el doble y antitético (¡no dialéctico!) sentido de la palabra. Pues sólo su resistencia, su lisa compacidad podía servir de *fondo* a la Palabra que se dice a sí misma: "Yo soy yo". Mas también era su resistencia, su refractariedad a lenguaje y prescripción lo que impedía *a radice* todo sueño de identidad, de seca *pureza*. El cuerpo suda y huele, palpa y olfatea. Ni siquiera el cadáver se está quieto. Sólo en imagen está de *cuerpo presente*.

¿Qué hacer entonces, para *salvar el tipo*, sino obturar para siempre, en una imagen poderosa, el *flujo de la carne*? ¿Qué mejor estandarte del espíritu y su triunfo que la exhibición del *cuerpo mismo como despojo*? ¿Hay algo más sublime que el *cuerpo del Señor*, en su -de nuevo- doble y antitética presentación como -por un lado- un cadáver desollado y desgarrado, colgado de una Cruz, sin fuerzas ni para tenerse en pie, mientras por otro lado se muestra *transfigurado* en la forma más perfecta: el círculo plano, sin espesor: todo él superficie, todo él comestible?

150. Artículo-carta dirigido a Th.E. Carroll, en: *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa. Barcelona, p. 17s.

Cadáver y Hostia: las dos imágenes sublimes del Hombre-Dios. Las dos, con todo, subordinadas al Nombre, a la Palabra que congrega y a la vez disuelve ambas imágenes. Oigamos al Apóstol de los Gentiles: "Cristo Jesús, ... existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro (lit.: "robo": *arþagmôn, rapinam*, F.D.) ser igual a Dios, antes se anonadó (*ekénose*), tomando forma de esclavo (*morphèn doulou*) y haciéndose semejante a los hombres: y en la condición de hombre / se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. / Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, / para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, / y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre (*eis dóxan theou patrós*)". (*Filipenses 2, 7-11*). Así pues, *mortificación* en la imagen, sublimada en la Palabra. También por el lado de la recepción: el ojo que ve la imagen se torna en una 'lengua', dispuesta a confesar *redundantemente* todo el proceso de transformación circular que se acaba de describir:

- a) que Dios es el Padre (*deus absconditus*),
- b) que de él hay una *vera imago*: el Hijo, existente *ab aeterno* con la *morphé* de ese mismo Dios: purísima Forma, trasvase en imagen del *subjectum*: Palabra que resuena en y desde las profundidades del Silencio, nítida superficie *del fondo*;
- c) que, sin embargo, para que no pareciera (¿a quién?) que la Forma había "robado" esa Materia subyacente, haciéndola suya sin esfuerzo, había tomado "forma de esclavo", es decir: forma de hombre;
- d) que, a tenor de las palabras siguientes, no se limitó a tomar esa forma (como si se revistiese de ella, quedando debajo, incólume, su divinidad), sino que se hundió en la carnal materialidad humana (de lo contrario, habría que acusar a San Pablo de *docetismo*; es verdad que el texto habla al final de la *dóxa*

*patrós*, pero ello no es sinónimo a *dóxa theou*: Cristo no es la gloria -el aparecer- de Dios, sino el mismo Dios, él mismo Dios); e) que sufrió muerte infamante (el punto más bajo de este círculo *teándrico*), siendo lacerado en alma (humillación) y cuerpo (crucifixión); f) que fue exaltado por Dios (comienza la sublime elevación), pero que lo fue por ello, por *anonadarse al extremo*, por hacerse todo él despojo, por hacer de su cuerpo un *resto* (incluso la túnica fue rota en pedazos); g) que todo lo existente se inclina ante él, ¿o ante su Nombre?; comienza aquí -retornando el círculo a su origen- lo que podríamos llamar el *escamoteo de los restos*; h) que, en fin (cierre perfecto) no los seres, sino "toda lengua" confiese lo que ya era al *principio*, la esencia misma custodiada por el nombre de Jesús: *tò ti en einai*; sólo que esa esencia es... pura *apariciencia*, *dóxa*, sin nada que ocultar, sin nada tampoco que esté de más, *de sobra*.

En verdad, más que con un círculo nos las habemos aquí con un *reciclado*. Lo incorpóreo, lo impresentable *comparece* en la imagen del Muerto. Mas esa imagen viene al punto subordinada, *sublimada*, como un nombre. El nombre del Hijo, en el nombre del Padre (un nombre *innominado*, inefable: sólo porque el Hijo da testimonio del Padre sabemos algo de Él, a saber: que es el Fondo de la Imagen).

Sólo que sigue rondando, obstinada, una pregunta: ¿realmente es el hombre el *esclavo* de Dios? Si es así, huelga desde luego todo humanismo. Es verdad que el Dios cumple el doble requisito perseguido en estas páginas: Él es *autorreferencialidad* (Padre-Hijo-Espíritu) e *instancia superior de valoración*. Pero no es hombre, sino Dios. ¿Realmente no lo es? ¿Acaso la humanidad de Cristo es una *exrecencia* eliminable, como una mancha que se quita con la muerte? ¿La vida eterna del Resucitado, no alberga dentro de sí la



muerte del hombre Jesús y, con él, de todo hombre? ¿Es que no se *echa de ver* en este 'cristianismo trágico' -más allá del humanismo y del antihumanismo- la inmortalidad de y en la mortalidad misma? De lo contrario, resultaría inexplicable que los *Salmos* repitan exactamente una pregunta asombrosa: ¿por qué se preocupa Dios por el hombre?, para dar dos contestaciones diametralmente opuestas.

Dice el *Salmo* 144,3: "¡Oh Yavé! ¿Qué es el hombre para que de él te cuides? ¿Qué el hijo del hombre para que pienses en él?"

Y el *Salmo* 8, 5 repite: ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, o el hijo del hombre para que tú cuides de él?

En el primero (144,4) se responde: "Es el hombre semejante a un soplo, sus días son como sombra que pasa"<sup>151</sup>. Palabras de extremo pesimismo éstas, que se avienen muy bien con la idea humillante del "hombre-esclavo".

En el segundo, en cambio (8, 6), tras comparar el Salmista los cielos, la luna y las estrellas con el hombre, apostrofa aquél a Dios de esta suerte: "Y le has hecho poco menor que Dios (= *Elohim*, F.D.); le has coronado de gloria y honor".

Pues bien, la hazaña increíble de San Pablo consiste en fundir esas dos respuestas antitéticas (las dos experiencias límites de lo humano: sujeto a la tierra, alzado a los cielos) en la persona de Jesucristo: Carne y Palabra, al mismo tiempo. Pero Carne que habrá de ser *macerada*, trabajada dolorosamente hasta hacer de ella literalmente un *Cristo*: que sólo así, absolutamente magullada, puede ser recogida por la Palabra, salvada en y por el Nombre. Ahora bien, esa *Grundoperation* de fusión de los dos *Salmos* y de las dos experiencias límite sólo puede lograrse saltando *casi imperceptiblemente*

<sup>151</sup> Cf. *Sabiduría* [Salomón] 7,1-2 y 6: "Yo soy hombre mortal, semejante a todos, nacido del que primero fue formado de la tierra, y en el seno de mi madre se formó mi carne. / Consolidándose por unos diez meses la semilla de un hombre y el placer del sueño. ... / Una es la entrada de todos en la vida, e igual la salida".

de Jesús como Hombre -e Hijo del Hombre- al Cristo como Hijo de Dios: fundidos solamente en el momento de la Muerte-y-de-la-Palabra. La Muerte del Cuerpo, fijada como Imagen; la transfiguración de la Imagen en la Palabra. Pero esa fusión es *inestable*. Por un lado, y con cierto pudor, San Pablo hará al hombre -mediante una palabra que porta una imagen- "poco menor que los ángeles" (frente al "poco menor que Dios", del Salmista). Pero por otro lado, para que la identificación (la mutua referencia *teándrica*) se cumpla, no tiene más remedio que atribuirle lo mismo a Jesús. Con ello, la exaltación del hombre (en *Filipenses* considerado en cambio como esclavo) ha de compensarse con el abajamiento de Jesús (visto como "menor a los ángeles").

Véase, en fin, este controvertido texto: «Que no fue a los ángeles a quienes sometió el mundo venidero de que hablamos. / Ya lo testificó en cierto lugar al decir: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, o el hijo del hombre para que tú le visites? / Hicístele poco menor que a los ángeles (el *Salmo* dice: menor que Dios; F.D.), coronástele de gloria y de honor, todo lo pusiste debajo de sus pies"... Al presente no vemos aún que todo le esté sometido (se sobreentiende: a Jesús, aunque el referente explícito es aquí el hombre, F.D.), pero sí vemos al que Dios hizo poco menor que a los ángeles, a Jesús (una innegable identificación de Jesús en concreto con el hombre en general), coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, para que por gracia de Dios gustase la muerte por todos». (*Hebreos* 2, 5-8).

¿Cómo es posible salvar la palmaria contradicción entre Alguien de quien se dice es "menor que los ángeles", siendo sin embargo Aquel que en el pasado (se supone: en el seno eterno del Padre) fue coronado de gloria y honor, y al que, sobre todo, Dios *puso todo bajo sus pies*? Parece que la única solución (ya apuntada en el texto citado de *Filipenses*) sería: justo porque el hombre es un *soplo*, justo por ser *mortal* y ser consciente de ello, siendo

por su naturaleza menor que los ángeles podrá llegar a ser la más alta de las creaturas, hasta llegar incluso a hacerse de nuevo, por su voluntaria mortificación, lo que por la gracia del Padre, ya era: la única imagen a Él semejante. Una imagen, con todo, analógica: el hombre ha sido formado del barro de la tierra, y guarda indeleble en su cuerpo esa matriz. Sólo renegando de ella, de la carne y de la sangre, mediante la Palabra, mas guardando transfigurada por el Espíritu la imagen de esos restos mortales, podrá acercarse de nuevo a Dios.

Pero, ¿quién es el que se acerca a la Divinidad? ¿Quién es el Señor: el Hijo de Dios -la Segunda Persona de la Trinidad-, o el Hombre? ¿O bien todos nosotros, gracias a Él? ¿A quién puso Dios desde el inicio todo bajo sus pies? Esa oscilación es la única que dota de interés filosófico a ese humanismo cristiano que antes examinamos. Pues, ateniéndose al texto, cabe seguir dos direcciones bien distintas (en efecto, tomadas en la Edad Moderna): la mortificación (la luterana *theologia crucis*), o la exaltación (la *theologia gloriae* de los jesuitas). La una profundiza sombríamente en los bajos fondos de la Divinidad, hasta llegar a ese *fundus sub nigrum*, ese resto irreductible que es la "Naturaleza... en Dios" (*die Natur - in Gott*)<sup>152</sup>. La otra en cambio sublima la imagen del Crucificado hasta hacerla brillar en la Palabra. Al cabo de la calle moderna, la primera posición -enlazándose con la filosofía influida por el judaísmo- puede desembocar en el antihumanismo. La segunda, por el contrario, atenta a los movimientos de la ciencia y la política -de acuerdo al talante mundano de la Compañía de Jesús- puede alentar un remozado humanismo... cristiano. Sólo que también puede unirse -saltando las bardas del corral cristiano- a las malas

152. F.W.J. Schelling, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*: "Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur - in Gott". (En: *Sämtliche Werke*. Ed. Cotta. Stuttgart-Augsburgo 1856-1861; VII, 358. Es interesante señalar que inmediatamente después emplea Schelling una imagen analógica para ilustrar ese fondo inescrutable: "Analogisch kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden". (subr. mio).

compañías del *filantropinismo socialista* y acabar, como vimos, glorificando al Hombre por el Hombre.

Análogamente, podría citarse aquí un texto paulino como *germen* (sólo eso) de esta secularización o desdivinización, debida justamente al prestigio de la Palabra y al desprecio de la Carne. Pues cabe interpretar la muerte y resurrección de Jesucristo como el eclipse de lo sagrado, esto es: como una obturación del remanente chtonio, telúrico (una imagen bien semejante -y no por azar- a la de las "profundidades del Padre"). Éste habría dejado de ser el fondo de provisión al ser sustituido por el Nombre -el Nombre Propio- de Jesucristo, de manera que esa secreta cámara queda oculta y olvidada, sellada por el Nombre. Quien a él se acoja quedará santificado, por delegación de la gracia divina (una actitud pasiva que no parece ser en absoluto humillante: pues también al Hijo es Dios el que le pone todo bajo los pies). Y así puede escribir San Pablo a la Comunidad de Dios en Corinto: "Santificados (*Geheiligten*, en la versión luterana; F.D.) en Cristo Jesús, los llamados a ser Santos (*Heiligen*, F.D.), junto con todos aquellos que apelen al nombre de Nuestro Señor Jesucristo". (1 Corint. I, 2). Adviértase que son llamados "santos" los fieles de la Iglesia de Corinto, todavía en vida. También al comienzo de la *Epístola a los Romanos* se dice: "a todos los amados de Dios, llamados santos, que estáis en Roma, la gracia y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo". (I, 7). ¿No es éste el mejor anuncio del futuro humanismo cristiano, en donde Cristo funciona como un transformador dinámico de los hombres en "santos", si dejan que la palabra ciegue a la carne, el significado al signo, el nombre a la cosa?

De atenderse al pie de la letra (y nunca mejor dicho), los que apelan a la Palabra, la expanden por las Naciones, y se identifican con ella -renegando de la Carne-, son ya, aquí y ahora, hombres santos: la instancia superior de valoración para distinguir lo verdaderamente humano (gracias a la mediación autorreferencial de Cristo con el Padre y con los hombres, a la vez) de lo sólo en

aparición humano y, en el *fondo*, animal. Sólo que la Palabra necesita de la Carne para ser sostenida y difundida. La estrategia de los "hombres santos" habrá de consistir pues en *sublimar* esa carne mediante *imágenes*, dejando que el resto *se eche a perder*. Pero ese remanente infecta la tierra y clama ante el cielo. En esta metamorfosis analógica quedan *restos*: de fascinación, y de horror (como en el Cristo del Monasterio de Dueñas, en Palencia, al que le crecen uñas y cabello: obstinación de las *sobras*).

En cambio, las *nuevas tecnologías* (ofertadas y promovidas por la misma Universidad que se ubica bajo las banderas del "humanismo cristiano") pueden producir imágenes -ahora, ya, *simulacros*- directamente provenientes de la Palabra hecha Número: del algoritmo informático. Al respecto, la tecnología digital puede cerrar *sin restos* y sin remordimientos el bucle. Las imágenes son proyectadas directamente por ordenador, *se abajan* luego como productos de consumo, y son otra vez elevadas a pura numeración: el valor de cambio en el mercado. Imágenes de simulacros sublimes, en los que el Número va al Número a través de la Imagen. Así, la Carne sobra. Mas también la Palabra: *soportes* otrora del *círculo de la autorreferencialidad*, ahora desechados. Desechado el Fondo, desechada la Imagen. Sólo queda un Espíritu que gira sobre sí mismo en el vacío electrónico. Por fin, el Hombre está a punto de quedarse solo. Todo llegará a ser a su imagen y semejanza, o sea: puro movimiento *de nada a nada*. Como apunta certeramente Dietmar Kamper en un juego de palabras intraducible: "El hombre está solo (*allein*), todo-uno (*all-ein*), ha llegado a hacerse uno y todo. Él mismo es el tan buscado *hèn kai pân*"<sup>153</sup>. Ya no hace falta esperar al fin de los tiempos para que *omnes sint restituitur in Unum*. La Redención ya está llegando: "las mujeres y los hombres de nuestro tiempo", reunidos al fin en la *neutralidad informática*.

153. Dietmar Kamper, "Körper". En K. Barck et al., *Ästhetische Grundbegriffe*. Metzler, Stuttgart 2001; 3, 449.

Verdad es que, mientras tanto, los cuerpos se ajan, son rasgados y despedazados, se pudren lentamente en la soledad de viviendas de tiempo no visitadas, son amontonados en fosas sin nombre, o bombardeados a placer por sofisticadas máquinas *high tech*. Restos del sistema. ¿A quién le interesa eso?

Ahora que sabemos que el hombre es lo más importante para el hombre... Permanezcan atentos a la Pantalla.

## ÍNDICE

I. CUANDO TODO EL MUNDO SE CONFIESA HUMANISTA.....	9
II. EL HUMANISMO PEDAGÓGICO.....	13
<i>La humanitas y los clásicos.....</i>	17
<i>La cultura de la imagen.....</i>	22
<i>Del filantropinismo, y de su larga progenie.....</i>	24
<i>De la breve restauración del Humanismus en Baviera.....</i>	30
<i>Del positivismo a la American Humanist Association.....</i>	35
<i>De la ambigüedad del "Humanismo cristiano".....</i>	40
III. EL HUMANISMO 'METAFÍSICO'.....	53
<i>El homo mensura y el homo humanus.....</i>	53
<i>El 'antihumanismo' aristocrático de Heráclito.....</i>	57
<i>Antropocentrismo y excentricidad.....</i>	60
<i>El Titán filantrópico.....</i>	64

<i>El kantismo no es un humanismo</i> .....	68
<i>Goethe, o lo importante es quién manda</i> .....	77
<i>Nietzsche, más allá de lo humano</i> .....	82
<i>Homo technologicus</i> .....	85
IV. EL FONDO DE LO HUMANO.....	91
<i>Kant: del amargo sabor de lo sublime</i> .....	91
<i>El antihumanismo de Lyotard</i> .....	103
<i>Cuando el fondo sale a la superficie: liquidación de restos</i> .....	110