

2018-04-01

Axioma humano

Iván Ramón Rodríguez Benavides

Universidad de La Salle, Bogotá, ivrodriguez@unisalle.edu.co

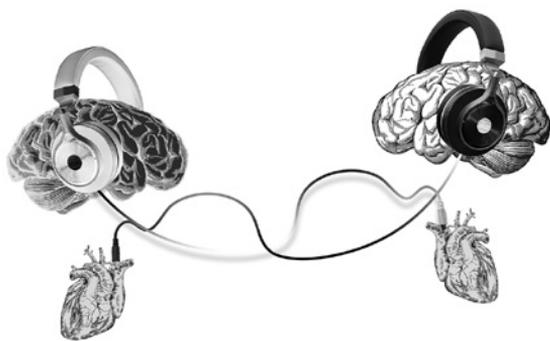
Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Rodríguez Benavides, I. R. (2018). Axioma humano. *Revista de la Universidad de La Salle*, (76), 93-101.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Axioma humano



Iván Ramón Rodríguez Benavides*

■ Resumen

En este artículo expone una de las propuestas que se opone al humanismo, tal como ha sido pensado desde una concepción más tradicional de la filosofía. Entre los filósofos que defienden este cambio de concepción de lo que podría denominarse humanismo destacamos a Richard Rorty, puesto que considera que la crítica a la metafísica se opone a las pretensiones de carácter epistémico que abrogó la filosofía, y además que no es conveniente aceptar las pretensiones esencialistas de la metafísica. Es decir, el ironista se opone a cualquier planteamiento metafísico que pretenda establecer cánones absolutos de lo humano, también comprende que el fundamento de sus concepciones no proviene de ninguna verdad, y es consciente de la fragilidad de sus planteamientos, ya que no está interesado en imponer verdades sino en compartir creencias desde la contingencia del lenguaje.

Palabras clave: humanismo, contingencia, ironía, creencias, solidaridad, metafísica.

* Profesor asociado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, Colombia. Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia; magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia; doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona, España. Correo electrónico: ivrodriguez@unisalle.edu.co

*Me atrevo a lo que se atreve un hombre;
quien se atreve a más no lo es.*

Shakespeare

Es una bella cuestión pensar en torno al humanismo, en nuestra época, que aún no terminamos de comprender si es posmoderna, transmoderna o tardomoderna; en todo caso, sigue refiriéndose a la modernidad bien sea por afirmación y continuación, o por negación y ruptura. En este horizonte, el humanismo subsiste como elemento fundacional y problemático. Desde la modernidad, desde Vico, se ha indagado sobre el rasgo distintivo y definitorio del humanismo, y en general, más que nada desde el romanticismo, se ha concebido como el estudio y las prácticas de lo que se podría considerar propiamente humano; como el rasgo que nos diferencia del resto de los seres naturales. ¿Qué es aquello según lo cual consideramos que somos “un poco más” que el resto de seres naturales?

En este artículo investigamos respecto a la pertinencia de la pregunta por ese rasgo distintivo, si aún se considera que existe o si, como lo sugieren algunos pensadores de los que nos ocuparemos más adelante, lo importante ya no es la pregunta por la esencia: qué es lo propio del humanismo, sino más bien la pregunta de orden más funcionalista o incluso utilitarista. En ese marco, la pregunta es la función o el fin del humanismo.

Para esta reflexión, el presente artículo se concentra, en primera instancia, en la propuesta que considera que el humanismo se refiere a una condición universal innata; después, en aquella que, por el contrario, plantea que no existe ninguna característica universal, y que el devenir humano es la tarea vital que todos los hombres y mujeres tienen en su vida. Estas propuestas representan dos de las grandes corrientes del pensamiento moderno, que darán origen a sendos planteamientos humanistas de los siglos XX y XXI.¹

¹ En la revista número 70 de esta colección se publicó un artículo que puede considerarse la primera parte, en el que se piensa de forma amplia qué es el humanismo y cuáles son las discusiones. De esas discusiones, en este artículo se toma en cuenta a Rorty.

Para dar curso a esta reflexión, seguiremos las propuestas de Rorty, con el cual veremos el desplazamiento que, desde el siglo XIX, ha tenido la razón, y cómo en su lugar las creencias son fundamento para la comprensión de lo humano en función de hacer a los hombres solidarios e incluyentes.

El punto de partida de lo que se considera *nuevo humanismo* tiene que ver con un movimiento que empezó con las reflexiones de Nietzsche y que tuvieron gran acogida y continuidad en el siglo XX. Nos referimos al rechazo de la metafísica. Esta oposición a la metafísica tiene que ver con la crítica a las pretensiones filosóficas de poseer la verdad y de caracterizarla como un conocimiento necesario y universal, que por supuesto está por fuera de toda referencia temporal y espacial. Por otro lado, en el siglo XX, además de seguir con la idea de que la verdad en lugar de poseer características metafísicas es contextual, temporal y, en consecuencia, contingente, algunos filósofos, entre los que destacamos a Richard Rorty, consideran que la crítica a la metafísica no solo se trata de oponerse a las pretensiones de garante epistémico que intentó abrogarse la filosofía, sino que además no es conveniente aceptar las pretensiones esencialistas de la metafísica.

Desde los griegos, la pregunta por el *To on* siempre supuso que el verdadero problema del conocimiento humano es la indagación sobre "lo que es", y que esa indagación es metafísica; es decir, que va más allá del conocimiento que se obtiene mediante los sentidos, por cuanto estos solo nos ofrecen información de la *φύξις*, o sea, del mundo sensible. Esta perspectiva considera que la indagación en torno a "lo que es" va más allá de la contingencia y, en consecuencia, ocuparse del ser supone una reflexión que esté por encima de lo que es posible intuir de inmediato por medio de los sentidos. Esto, como lo explicaban, supone un ejercicio teórico de contemplación. Desde que los filósofos griegos se plantearon esta pregunta y este camino de investigación, prácticamente toda la filosofía ha continuado con esta investigación hasta el siglo XX. De forma muy breve, podríamos citar a Platón, San Agustín, Kant, entre otros grandes herederos de esta tradición.

En cuanto al tema que nos convoca en este artículo, el humanismo, las consideraciones metafísicas tendrán una gran repercusión en él, puesto que las preguntas metafísicas serán orientadoras de la reflexión en torno a lo humano. De esta manera, la indagación de lo humano también parte de la pregunta ontológica en torno a “lo que es humano”, es decir, lo que es propiamente humano o, en otras palabras, la esencia de lo humano. ¿Qué es lo que nos hace propiamente humanos? o ¿cuál es el rasgo distintivo de lo humano? Al conocer ese rasgo, por supuesto encontramos un criterio que nos diferencia del resto de seres naturales, y que además, si leemos entre líneas, nos sitúa en un lugar privilegiado por encima del resto de seres naturales. Aunque también se considera el riesgo de que algunos humanos establezcan un supuesto límite que los diferencie de otros, y supuestamente justifique la violencia.

Ahora bien, teniendo en cuenta las características del conocimiento metafísico, este humanismo metafísico nos remite a una indagación sobre lo humano en cuanto conocimiento objetivo, necesario y universal. Es decir, el humanismo se ha planteado como tarea reflexionar en torno a lo que es propio del ser humano, a lo que nos diferencia del resto de seres naturales, y que al conocer lo propio de lo humano en seguida se podría obtener un conocimiento universal; encontraríamos un rasgo común con todos los hombres y las mujeres, que correspondería con una realidad en la que no interfiere o interviene el hombre y que, por lo tanto, es independiente de todo sujeto que pretenda conocerla.

Sin embargo, desde la filosofía analítica, el pragmatismo y la hermenéutica se han recuperado a la crítica a la metafísica, puesto que en la edad media, Guillermo de Ockham, con su teoría del nominalismo, ya había planteado los cimientos para una crítica al conocimiento metafísico, porque consideraba que el límite del conocimiento humano son los sentidos y que el conocimiento humano es proporcional al conocimiento de los sentidos; es decir, el conocimiento es situado, contingente y particular, a diferencia de lo que propone la metafísica.

En el siglo XX se profundiza, por una parte, en las críticas de Nietzsche al conocimiento objetivo y, por otra, en los aportes de Okham al conocimiento nominal. De todas las críticas, nos concentraremos en la propuesta que hace Rorty

en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, pues parte de las conclusiones a las que llegó en su libro *La filosofía como espejo de la naturaleza*. En este último se ocupa de exponer la crítica a las concepciones metafísicas de la filosofía y establece una síntesis del pensamiento analítico, pragmático y hermenéutico. Así, pues, tomamos esas reflexiones para la presentación de una propuesta que permita continuar las consideraciones en torno a lo humano, desde una perspectiva no metafísica.

Una de las preocupaciones más vitales en el pensamiento de Rorty es la crueldad. Para Rorty esta facticidad pone en evidencia que la potencia conceptual del humanismo queda sin sustento ante la crueldad humana o, lo que es peor, y es lo que parece presentarse con mayor frecuencia, precisamente el sustrato teórico del humanismo suele tomarse como justificación para el comportamiento inhumano, por cuanto se presume como argumento para la crueldad.

A lo largo de la historia han existido múltiples ejemplos de la crueldad fundada en un supuesto humanismo: el holocausto del nacional socialismo, la carnicería de los balcanes y otros con elaboraciones teóricas menos consistentes, pero que de la misma manera parten de una supuesta humanidad que es menester defender: la perversidad de los grupos paramilitares y de las pandillas de Honduras. Lo paradójico, como lo explica Rorty, es que todos estos perpetradores están convencidos de que no cometen estas acciones contra otros seres humanos, pues desde sus premisas humanas metafísicas consideran que sus actos "no son inhumanos, sino que discriminan entre los verdaderos humanos y los pseudo-humanos" (Rorty, 1998, p. 1). Ante el temor a un humanismo al que le preocupa más la verdad de lo que propone que las consecuencias que su teoría establezca, Rorty piensa que es urgente pensar el lado ético del humanismo, y en ese sentido establece su investigación, como veremos en adelante.

Rorty (1991), como gran lector de Hegel, explica que el filósofo de Jena ya había "negado que exista una cosa tal como 'la naturaleza humana'" (p. 15), y en su lugar propuso que aquello que permite el encuentro interhumano no es ninguna característica *a priori*, sino el resultado de la socialización; por lo tanto, no hay "nada por debajo de la historia que sea definitorio de lo humano".

En consecuencia, podríamos decir que un nuevo humanismo empieza cuando se supera la pregunta clásica de la metafísica, que concibe al hombre como uno y el mismo siempre, y que se pregunta por lo que es el hombre, por el *το ον*. Pero como lo explica Rorty, la pregunta ahora, partiendo de un contexto, es: “¿De qué manera puede el que vive en una sociedad democrática del siglo XX ser algo más que un actor que desempeña un papel según un guión establecido?” (p. 15).

La gran consecuencia de esta transformación de la pregunta por lo propio de lo humano reside en que, en adelante, la preocupación ya no versa sobre la verdad, pues para Rorty en este cambio la verdad también pierde su carácter necesario y se torna contingente, sino en la preocupación por la libertad. Entonces, podríamos decir que el objeto de la reflexión de este nuevo humanismo ya no es lo que es el hombre, sino las acciones que son fuente de libertad humana.

En el capítulo sobre la contingencia del lenguaje, Rorty (1991) comienza con un análisis del paso del conocimiento metafísico al conocimiento contingente, gracias al cambio que se produce en la concepción de la verdad: “[...] hace unos doscientos años en Europa comenzó la idea de que la verdad no era algo que se halla, sino algo que se construye” (p. 20). Este planteamiento, leído desde el giro lingüístico, tiene una gran consecuencia ontológica, puesto que la verdad ya no corresponde a algo que, precisamente, exista en el mundo, pues el lenguaje no es un medio para hablar del mundo, para referirse a este o, como lo explica Rorty, no existe un afuera del lenguaje en lo concerniente al lenguaje. Todo lo que podemos pensar y decir está contenido en el lenguaje; la verdad es una construcción interhumana y, por lo tanto, contingente; pierde las características metafísicas que se le atribuyeron desde los griegos, es decir, puede cambiar e incluso puede hacerlo de forma rápida: “La revolución francesa demostró que la totalidad de léxicos de las relaciones sociales y la totalidad del espectro y las instituciones sociales, podían modificarse de la noche a la mañana” (p. 20). Pero Rorty es más radical aún, porque además le quita todo criterio de corrección a la verdad, y señala que toda afirmación que se haga sobre el mundo y todo conocimiento con pretensiones de verdad es metafórico; es decir, es solo

una aproximación una descripción, pero en ningún caso puede afirmarse que denota el mundo tal como es. De esta manera, la metáfora no es una figura literaria sino el modo más original para hablar del mundo.

Por otra parte, Rorty también tiene en cuenta las investigaciones y las conclusiones a las que llega el romanticismo, pues estas contribuyen a pensar la contingencia de la verdad y comprenden que si no hay un parámetro de referencia para el conocimiento, en el caso de lo humano tampoco habrá un criterio o una reflexión taxativa sobre qué es lo propio de lo humano. A partir de estas conclusiones, comienza una nueva comprensión del artista en particular, y del hombre en general, que parte de la consigna de que el arte tampoco es en adelante solo imitación del mundo, sino “autocreación del artista” (p. 20).

Finalmente, Rorty encuentra inútiles todas las pretensiones argumentativas del lenguaje, toda empresa de justificación de las ideas, de los intereses, de los modelos, etc., ya que tienen un límite, el límite mismo del lenguaje, por cuanto no se justifica a sí mismo. Para el autor hay un lugar después del cual ya no es posible seguir justificando aquello, puesto que se llega a lo que podríamos denominar, con ayuda de las matemáticas, el *primer axioma*, que justifica lo que viene en adelante, pero que no se justifica a sí mismo. Ese es el punto de partida ante el cual solo tenemos dos opciones: aceptarlo o no, y al que Rorty denomina *léxico último*.

Consecuente con su desplazamiento de la filosofía a la literatura, Rorty continúa prestando figuras literarias para construir sus conceptos. Desde ese ejercicio, lo que podríamos denominar la propuesta de lo humano en Rorty (1991) es lo que él mismo llama *el ironista*, que de acuerdo con su explicación “designa a esas personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar” (p. 17). Es decir, el ironista se opone a cualquier planteamiento metafísico que pretenda establecer cánones absolutos de lo humano, pero que además comprende que el fundamento de sus concepciones no proviene de ninguna verdad; por el contrario, es consciente de la fragilidad de sus planteamientos, pues no está interesado en imponer verdades

sino en compartir creencias, debido a que “reconoce la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales” (1991, p. 17).

Ahora bien, las creencias solo pueden ser expresadas por los léxicos últimos, aquellos que son fuente de argumentación y justificación, pero que no pueden ser justificados y, por consiguiente, tampoco las creencias. Para Rorty, palabras como *democracia*, *fe*, *paz* son creencias desde las que vemos el mundo y desde las cuales decidimos sobre nuestras vidas. Sin embargo, si Rorty se quedase en ese punto correría el riesgo de que su propuesta de lo humano, se confundiera con la propuesta del fundamentalismo. Quizás por esta razón y para ser consecuente con su idea de la contingencia del lenguaje, Rorty explica que el ironista también se caracteriza por que “tiene dudas radicales y permanentes acerca de su léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido” (1991, p. 91). De esta forma, el ironista reconoce que su léxico último solo es uno más de otros léxicos últimos, y que no tiene razones ni argumentos para pretender imponer su léxico último a los demás; por el contrario, se encuentra en lo que podríamos llamar una actitud constante de examen o de duda respecto a su léxico último frente al léxico último de los demás, con la intención de incluir y quedar incluido en los léxicos últimos de los otros. Además, “piensa que su léxico último no se halla más cerca de la realidad que el de los otros” (p. 91).

Para un filósofo del pragmatismo los conceptos tienen sentido si presentan una aplicación práctica. En el caso del ironista, su función es, ante todo, contribuir a que vivamos juntos y evitar la crueldad, es decir, combatir aquellas ideas que en nombre de alguna verdad metafísica hace que hombres y mujeres se sientan justificados para ser crueles. Desde la contingencia de la ironía liberal, no existiría ninguna justificación para la crueldad; en cambio, la capacidad que desarrollen hombres y mujeres para describir y redescubrir sus creencias los haría capaces de comprender al otro y así ser solidarios y comprender la humanidad del otro. Rorty (1991) espera que de esta manera se desarrolle la solidaridad, “la incapacidad para disfrutar con el dolor del otro”, y en cambio se desarrolle la capacidad para compartir el dolor del otro y para no causar dolor a otro.

En conclusión, podemos decir que la comprensión de lo humano no es el resultado de una deducción lógica, y que, por lo tanto, la comprensión de lo humano no es abstracta universal, sino concreta particular y emerge en el lenguaje mediante la descripción. Esto también quiere decir que la contingencia del lenguaje y del yo implica que no existe un modelo de lo humano anterior a los hombres y mujeres. En cambio, supone que solo si aprendemos a describirnos para que nos comprendan en cuanto humanos y si aprendemos a interpretar las descripciones de los otros podremos comprender su humanidad, y de esta manera incluimos y somos incluidos en la humanidad; además, podremos vivir juntos, seremos solidarios y, ante todo, no seremos crueles. Con esta propuesta de nuevo humanismo se obtiene un antídoto contra el riesgo del fundamentalismo y del fanatismo en el que puede incurrir el humanismo metafísico.

Bibliografía

- Hegel, F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Platón (1992). *República*. Madrid: Gredos.
- Rodríguez, I. y Estévez, H. (2016). Humanismo. *Revista de la Universidad de La Salle*, (70), 89-100.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998). Humanidad, racionalidad y sentimentalidad. En *Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Shakespeare, W. (2001). *Macbeth*. Bogotá: Norma.