

January 2016

Luces, sombras y esperanza del humanismo

Frank Molano Camargo

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

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

Citación recomendada

Molano Camargo, F. (2016). Luces, sombras y esperanza del humanismo. *Revista de la Universidad de La Salle*, (69), 49-69.

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.

Luces, sombras y esperanza del humanismo*



Frank Molano Camargo**

■ Resumen

Este artículo plantea una perspectiva histórica del humanismo a partir de tres momentos: el humanismo clásico, el humanismo moderno y el humanismo contemporáneo, situando, para cada momento, la manera en que se abordaron las tres exigencias humanistas fundamentales: la autonomía del yo, la finalidad del tú y la universalidad de los ellos. Se discute no un proceso lineal y teleológico, sino una dinámica paradójica, plagada de posibilidades y dificultades, pero que hoy pueden informar a la sociedad y la educación para actuar en pro de construir una comunidad solidaria.

Palabras clave: alteridad, capacidades, humanismo, libertad.

* Este artículo fue leído en la lección inaugural de la Maestría en Docencia de la Universidad de La Salle el 4 de febrero de 2016. Es el resultado de las reflexiones y discusiones en el macroproyecto de investigación Formación Humanista que se adelanta en la mencionada maestría.

** Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y candidato a doctor en Historia de la Universidad de los Andes. Docente catedrático de la Maestría en Docencia de la Universidad de La Salle. Docente asociado de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: fmolanono@unisalle.edu.co.

Nunca seremos capaces de establecer con seguridad en qué medida nuestras relaciones con los demás son producto de nuestros sentimientos, de nuestro amor, de nuestro desamor, bondad o maldad, y hasta qué punto son el resultado de la relación de fuerzas existente entre ellos y nosotros. La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse con absoluta limpieza y libertad en relación con quien no representa fuerza alguna. La verdadera prueba de la moralidad de la humanidad, la más honda (situada a tal profundidad que escapa a nuestra percepción), radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales. [...] En ese momento recuerdo otra imagen: Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora. Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo.

Milan Kundera

En este artículo se discute el lugar del humanismo en la sociedad y en la educación contemporáneas como un proyecto inacabado, paradójico, zigzagueante, pero urgente e indispensable. Respecto al fragmento que nos relata Milan Kundera sobre Nietzsche y el caballo de Turín, donde el filósofo le pidió disculpas al animal en nombre de la humanidad, algunos dicen que este episodio marcó su alejamiento definitivo de la humanidad. Yo quisiera pensar más bien que fue una de las más genuinas actitudes humanistas. Espero, a lo largo del texto, brindar algunos argumentos para pensar en sentido humanista el gesto de Nietzsche.

Hablar del humanismo en el tiempo presente de la sociedad y, por ende, de la educación, puede parecer una empresa estéril ante la avasallante dinámica de lógicas culturales y políticas que se disputan la hegemonía global. Algunas de las tendencias deshumanizantes que podemos señalar son: la doctrina del mercado, como criterio que pretende organizar la vida, la educación y el Estado, está exigiendo la supeditación de la ética y la política al lucro, así como la retirada de las humanidades de los currículos de muchos países y su reemplazo por saberes verdaderamente "útiles y rentables". En el ámbito geopolítico mundial, la guerra, la destrucción y la expulsión o rechazo de millones de personas en nombre de la patria, la fe o la verdad, es otra tendencia deshumanizante que nuevamente vuelve a ganar terreno. El negacionismo de los impactos del capital y del modelo económico como agentes del cambio climático y, por ende, el supuesto de que la naturaleza puede seguir siendo expoliada y contaminada sin pensar en las consecuencias para toda forma de vida en el planeta, constituye otro rasgo antihumanista. Los negacionistas hacen oídos sordos a los llamados que piden mayores regulaciones ambientales.

No obstante la presencia de estas fuerzas antihumanistas y deshumanizantes, son varias las voces que hoy abogan por un retorno del humanismo como horizonte de expectativa para la búsqueda de una buena vida en la comunidad planetaria. Es en el diálogo con esas voces que se inscribe este artículo. Su propósito es analizar las transformaciones históricas y las implicaciones políticas que para la humanidad, el planeta y, por ende, para la educación tiene hoy el humanismo.

En términos bastante escuetos, podríamos decir que el imperativo humanista implica la exigencia de ser *buenas y mejores personas*, pero esto para nada tiene que ver con un supuesto ingenuo, vacío, acrítico y facilista que otorga a todos el epíteto de "buena gente" sin más. A juicio del pensador Tzvetan Todorov, son tres las exigencias y retos del proyecto humanista para la persona, la sociedad y la educación: "La autonomía del yo, la finalidad del tú y la universalidad de los ellos" (1999, pp. 48-49), una trilogía que asume la libertad como forja de la propia voluntad para hacer al sujeto dueño de sí, pero encadenado y obligado al reconocimiento del otro o de los otros como iguales, al tiempo que

se autoconstrañe el propio ego y la propia soberbia para aceptar el permanente movimiento de ampliación de la frontera hacia ese territorio desconocido, ese país ajeno, el de los otros, el de ellos, para aceptarlos en igualdad y dignidad junto al *yo* autónomamente libre y al *tú* reconocido como digno.

La búsqueda de la autonomía del yo, de la finalidad del tú y de la universalidad de los ellos ha sido también un largo y complejo proceso histórico. Es decir, la constitución de la experiencia humana ha sido cambiante a lo largo del tiempo, y si bien se han mantenido elementos de continuidad, son muchas las rupturas, las recreaciones y las innovaciones que las sociedades le han conferido a estas tres exigencias humanistas. Retomo la periodización del humanismo que hiciera el antropólogo Claude Lévi Strauss en su texto "Los tres humanismos": el humanismo clásico, el humanismo ilustrado y el humanismo contemporáneo (Lévi-Strauss, 1979, pp. 257-259). Para cada uno de estos momentos se discutirá la forma en que se ha asumido la autonomía del yo, la finalidad del tú y la universalidad de los ellos. Si bien el eje de la exposición está situado en la experiencia humanista occidental, es imprescindible reconocer que la idea y la práctica de la dignidad humana y el reconocimiento de los otros como hermanos no es un patrimonio exclusivo del mundo occidental. Todas las culturas tienen un concepto de humanismo y de dignidad humana que hoy la exigencia de pensar interculturalmente está permitiendo reconocer.

Igualmente, se señalarán las paradojas de este complejo proceso histórico. La apuesta por constituirnos como sujetos autónomos, dueños de nuestras propias decisiones, ha contribuido a profundizar el desencantamiento del mundo, quitándole toda fantasía y agencia a la dimensión no humana de la vida, limitando solo para los humanos la capacidad y la responsabilidad de hacer del mundo un lugar de medida, mediado instrumental y racionalmente. La mixtificación de la razón, componente distintivo y superior del ser humano sobre el resto de la naturaleza, es responsable de las creaciones más nobles del arte y la ciencia, pero también tiene su parte en la actual situación de crisis civilizatoria y planetaria que involucra a la sociedad humana y a toda la naturaleza. Luces y sombras del proyecto humanista, pero a la vez afirmación y fe en que solo desde un

humanismo revisitado, recreado y esperanzador podemos trabajar en y desde la sociedad y la educación en pro de un mundo mejor.

El descubrimiento del hombre como medida de todas las cosas: el humanismo clásico

Si bien fue al finalizar el siglo XIX que los románticos propusieron la voz *humanismo* para describir el movimiento intelectual europeo de los siglos XIII al XV, y ninguno de los pensadores, como Francisco Petrarca, Giovanni Bocaccio, Pico della Mirandola, Erasmo de Rotterdam, Antonio de Nebrija, Juan Luis Vives o Tomás Moro se autodenominaron a sí mismos como humanistas, sí fueron ellos quienes se propusieron hacer del estudio de la libertad del hombre el vehículo para apostarle a una sociedad nueva. En este empeño, recurrieron al estudio de las humanidades, particularmente a la historia y a las letras de la Antigüedad griega y latina, para justificar la existencia del hombre como la máxima creación divina.

Un apartado del *Discurso sobre la dignidad del hombre*, escrito por el humanista italiano Pico della Mirandola (1463-1494) en 1486, a la edad de 21 años, sigue siendo uno de los textos fundantes del saber humanista:

Dios escogió al hombre como obra de naturaleza indefinida, y, una vez que lo hubo colocado en el centro del mundo, le habló así: "no te he dado, ¡oh! Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni ninguna prerrogativa exclusiva tuya, pero aquel lugar, aquel aspecto, aquellas prerrogativas que tú desees, las obtendrás y conservarás, según tus deseos y según tú lo entiendas. La naturaleza limitada de los demás está contenida en leyes prescritas por Mí. Tú te la determinarás sin ninguna barrera, según tu arbitrio, a cuya potestad la entrego. Te puse en medio del mundo para que, desde allí, pudieses darte mejor cuenta de todo lo que hay en él. No te he hecho celeste ni terreno, mortal ni inmortal, para que, por ti mismo, como libre y soberano artífice, te formes y te esculpas en la forma que hayas escogido. Tú podrás degradarte en las cosas inferiores y tú podrás, según tu deseo, regenerarte en las cosas superiores, que son divinas (Della Mirandola, 2006, s. p.).

En este texto, Pico della Mirandola definió el postulado central del humanismo clásico, la autonomía del yo y la finalidad del tú, expresados como derecho a hacer de la libre voluntad la herramienta para el moldeado de sí. Esta idea del sujeto indeterminado y artífice de sí mismo no gustó al papado, que declaró esta obra y a su autor como herejes. Pico huyó de Roma, y aunque años después fue absuelto, murió envenenado a la edad de 31 años. Para llegar a tales postulados, Pico della Mirandola recurrió a la lectura de los textos de Aristóteles, así como a filósofos árabes e islámicos, y encontró en ellos afinidad filosófica, en un tiempo de odio al islam impulsado por Roma y los comerciantes cristianos. En este debate sobre la autonomía y la libertad, la herramienta principal aportada por las humanidades a la constitución del yo fue la escritura, convertida en el vehículo de la meditación. El arte de decir en forma hablada y escrita, la poética y la retórica posibilitaron a los hombres del humanismo clásico fijar los criterios de sistematicidad del racionalismo, establecer si los pensamientos se correspondían con la realidad y si se ajustaban a la noción de buena vida en sociedad, como lo recordó Foucault en *La hermenéutica del sujeto* (2002). También Claude Lévi-Strauss cuestionó el prejuicio que caricaturizaba a los humanistas clásicos como un grupo de intelectuales aficionados inoficiosamente al estudio de lenguas muertas. En “Los tres humanismos”, planteó que

Cuando los hombres de fines de la Edad media, y del Renacimiento, redescubrieron la Antigüedad grecorromana, y cuando los jesuitas hicieron del griego y el latín el fundamento de la formación intelectual, ¿no se trataba de una primera forma de etnología? Se reconocía que ninguna civilización puede pensarse a sí misma si no dispone de algunas otras que sirvan de término de comparación (Levi Strauss, 1979, p. 257).

Leer otros textos, en otras lenguas y de otras culturas, constituyó para Lévi-Strauss un método intelectual que denominó “técnica del extrañamiento”, reconocerse en el otro.

El humanismo clásico, como pensamiento de época, tuvo dificultades para aceptar, junto a los primeros dos postulados (autonomía del yo y finalidad del tú), el tercero: la universalidad de los ellos. Por el contrario, varios sujetos fue-

ron ocultados y excluidos de los parabienes de la razón y la dignidad humana: las “razas inferiores” y las mujeres, sujetos esquivos, definidos como “parecidos a los hombres” o como “hombres incompletos”.

El descubrimiento o la invasión de América pusieron a los europeos frente a un otro desconocido. El debate filosófico se abrió en torno a la explotación a la que fueron sometidos los pueblos originarios y la debacle demográfica que aconteció. El debate tuvo dos posturas. De una parte, el dominico fray Bartolomé de las Casas defendió férreamente la dignidad humana de los indios ante la Corona y exigió la necesidad de protegerlos y cristianizarlos para salvar sus almas. Para de las Casas, los “bárbaros eran menores de edad que debían ser protegidos”, como lo argumentó en la crónica *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (ISSL):

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo.

Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimentos tienen para esto, que Dios crió en el mundo.

Desde otra perspectiva, uno de los mejores representantes del humanismo español, el sacerdote Ginés de Sepúlveda, sustentó la necesidad de someter mediante la guerra a los indios para salvarlos de su propia “barbarie irracional”. Así lo expresó en su texto *De las justas causas de la guerra contra los indios*:

Por otra parte, debes recordar que el dominio y potestad no es de un sólo género sino de muchos, porque de un modo, y con una especie de derecho, manda el padre á sus hijos, de otro el marido á su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado á los ciudadanos, de otro el rey á los pueblos y á los mortales que están sujetos á su imperio, y siendo todas estas potestades tan diversas, todas

ellas, sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural, que aunque parezca vario, se reduce, como enseñan los sabios, á un solo principio, es á saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario. [...] Y del mismo modo, en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y le está sometida; y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual. Esto se ha de entender respecto de aquellas cosas que conservan incorrupta su naturaleza, y respecto de los hombres sanos de alma y de cuerpo, porque en los viciosos y depravados es cierto que muchas veces domina el cuerpo al alma y el apetito á la razón, pero esto es cosa mala y contra naturaleza (Sepúlveda, 1941, s. p.).

En este debate resultó triunfante el padre de las Casas, pero se trató de un triunfo paradójico, ya que al tiempo que defendía la dignidad humana de los indígenas, él y otros humanistas se mostraron silenciosos o abiertamente negaron la dignidad humana a las miles de personas esclavizadas en África. El tráfico esclavista se justificó con la tesis de Aristóteles sobre la justicia de la esclavitud, retomada por filósofos, moralistas y teólogos.

El otro sujeto ocultado y excluido de la dignidad humana y de la razón fue la mujer. La concepción occidental sobre las mujeres se basó durante siglos en los escritos de Aristóteles, quien la representó como débil de cuerpo y pensamiento, gobernada por la pasión y necesitada de control viril. En ese sentido, algunos humanistas recomendaron un currículo escolar para las mujeres que las distanciara de la lectura de los clásicos y de las ciencias, ya que debido a su naturaleza no llegarían a ocupar cargos públicos. Así lo argumentaba en el siglo XV el humanista italiano Leonardo Bruni:

¿Por qué una mujer tiene que afanarse con las sutilezas de la argumentación y de los razonamientos, con los juicios y las miles de dificultades de ese arte, si nunca irá al foro? Ese discurso artificioso [...] es tan necesario al abogado cuanto inútil para una mujer que sí, cuando habla, mueve los brazos y eleva la voz, parecerá que está loca de atar. Son cosas de hombres, como las guerras y las batallas (citado por Arriaga, 2013, s. p.).

Claro está que el canon aristotélico fue subvertido por numerosas mujeres intelectuales, apoyadas también por humanistas de mente abierta. En tiempos del Renacimiento europeo se ha documentado tanto el caso de hombres defensores del aporte igual o superior de las mujeres a las humanidades como la presencia de mujeres escritoras que lograron ocupar un lugar destacado en las humanidades, a pesar de la rivalidad masculina y la crítica social que consideraba la inteligencia femenina como una expresión antinatural. Una de ellas fue Isotta Nogarola, una humanista italiana que debido a su pasión por las humanidades fue excluida de los círculos intelectuales de la ciudad de Verona. En una de sus cartas, escribió: “¿Por qué he nacido mujer para ser despreciada por los hombres, sea con actos, que con palabras? Me hago esta pregunta en mi soledad”. Obligada al autoexilio, se aisló de la vida pública para poder estudiar los clásicos, y sobre todo las Sagradas Escrituras; desde ahí se las arregló para poner en discusión sus puntos de vista (Arriaga, 2013). En un escrito sobre la culpabilidad de Adán y Eva por la expulsión del paraíso, propuso una lectura de la Biblia que hoy podemos llamar feminista y defendió la inocencia de Eva y la mayor responsabilidad de Adán en la expulsión del Paraíso, por cuanto si él estaba dotado de mayor razón que ella, mayor responsabilidad le cabría en la decisión tomada. Por consiguiente, Isotta argumentó “Eva pecó mucho menos, haciendo caso a la astuta serpiente, que Adán, que había sido creado por Dios con perfecta sabiduría y conocimiento, al escuchar la persuasión y la voz imperfecta de una mujer”. Isotta se apoyó en el argumento de la debilidad e inmadurez para volverlo en su contra.

También el humanismo clásico fijó una distinción absoluta entre la naturaleza humana y la de los demás seres vivientes, considerados por Rene Descartes en *El discurso del método* (2007, p. 72) como máquinas, carentes de alma o cualquier sentimiento y razón, incapaces de tener emociones. Esta salida del ser humano del reino animal, que fue el elemento distintivo del humanismo clásico, tuvo dramáticas implicaciones posteriormente.

No se pretende hacer un anacrónico juicio moral sobre el humanismo clásico. Estas posturas deben ser situadas en su propio contexto. Se trata de una época gobernada por la concepción de la ley natural, de tal suerte que la sociedad

aceptaba y defendía un orden social jerárquico y no democrático. Sin embargo, es imperioso reconocer que el humanismo clásico abrió el camino para asumir la autonomía del yo, la finalidad del tú y, comprensiblemente, la incompreensión de los ellos, a quienes se les vio como inferiores, ajenos y peligrosos.

Humanismo ilustrado: la educación como conquista de la razón

El humanismo ilustrado formuló con claridad el reconocimiento del lugar excepcional del género humano en la naturaleza gracias a la razón. Igualmente avanzó hacia la aceptación de la unidad del género humano a pesar de sus diferencias culturales. El siglo XVIII occidental vio el desarrollo del movimiento intelectual conocido como la Ilustración. Esta tendencia abrió el pensamiento hacia dos direcciones entrecruzadas, a veces complementarias, a veces contrapuestas: la de la emancipación y la libertad humana y la del progreso de las fuerzas materiales guiadas por la razón, a costa de la pérdida de la emancipación y la libertad.

Las corrientes humanistas ilustradas, al igual que los humanismos anteriores, hicieron de la educación el vehículo por excelencia para el cultivo de la humanidad, de la autonomía del yo y de la finalidad del tú, postulando el principio filosófico y educativo de que los seres humanos somos fines en sí mismos y no dependencias de otras instancias. El texto clave de este momento fue escrito por Immanuel Kant, titulado *¿Qué es la Ilustración?* Para Kant, es la autonomía moral guiada por la razón el elemento constitutivo del ser humano:

La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena, permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y a la cobardía. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. [...]

Por tanto, a cada hombre individual le es difícil salir de la minoría de edad, casi convertida en naturaleza suya; inclusive, le ha cobrado afición. Por el momento es

realmente incapaz de servirse del propio entendimiento, porque jamás se le deja hacer dicho ensayo [...]

Ellos (algunos hombres), después de haber rechazado el yugo de la minoría de edad, ensancharán el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que todo hombre tiene: la de pensar por sí mismo [...]

Sin embargo, para esa ilustración sólo se exige libertad, y por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber: la libertad de hacer uso público de la propia razón, en cualquier dominio. Pero oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El economista: ¡no razones y pagas! El pastor: ¡no razones, ten fe! Por todos lados, pues, encontramos limitaciones de la libertad (2004, s. p.).

El proyecto educativo y social del humanismo ilustrado propuesto por Kant, y encontrado en diferentes versiones pedagógicas desde entonces, se sostuvo sobre dos requerimientos para el logro de la perfección y la felicidad humanas: la disciplina del cuerpo, para afirmarlo ante el capricho y el instinto, y la iluminación de la mente, para lograr una visión universal, cosmopolita y no localista o individualista.

Para hacer de la educación un bien común y no un privilegio de los poderosos fue importante el aporte del humanismo cristiano. Por una parte, la obra de San Juan Bautista de La Salle en la formación de maestros y la educación popular en las escuelas Cristianas; de otra parte, la insistencia en la defensa de la igualdad de las mujeres y su acceso a la educación, planteada por fray Benito Jerónimo Feijoo.

En términos sociales y políticos, el programa humanista de la ilustración se puede sintetizar en los tres principios formulados por la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad, bellamente expresados por Beethoven en 1818 en el cuarto movimiento de su *Novena sinfonía*, "El himno de la alegría", una oda que encierra los conceptos fundamentales del humanismo ilustrado: la "felicidad universal", entendida como unión entre los seres humanos. En su letra dice:

Escucha hermano
La canción de la alegría.
El canto alegre del que
Espera un nuevo día.
Ven canta, sueña cantando,
Vive soñando el nuevo sol;
En que los hombres volverán a ser hermanos...

Sumándose a este canto universal de hermandad, la humanista y revolucionaria francesa Olympia de Gouges escribió en 1791, en pleno auge de la revolución francesa, la *Declaración universal de los derechos de la mujer y la ciudadana*. En uno de sus apartados, se puede leer:

Artículo 2. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de la Mujer y del Hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión (De Gouges, 1789).

Olympia cuestionaba además la inconsecuencia de los revolucionarios franceses al negarse a conceder la libertad de los esclavos. Estas críticas y su propuesta de una humanidad incluyente le costaron la vida. En 1793, subió al cadalso y fue guillotinado. Aún el espacio público para la mujer tuvo que esperar casi doscientos años para dar apertura a la activa participación de las mujeres, lo cual no quiere decir que las mujeres permanecieran pasivas y mudas: hubo, en todas las naciones y culturas, diversas maneras de presencia política femenina, aunque esta no fuera reconocida.

El humanismo clásico y el ilustrado, como movimientos de carácter intelectual, filosófico, filológico y cultural, se habían propuesto situar al ser humano como medida de todas las cosas en el plano epistemológico, mientras que en el ético lo situó como el único capaz de recibir atención moral por encima de cualquier otro ser. Este antropocentrismo radicalizó el desencantamiento del mundo, a la par que situó al varón blanco, poderoso y adinerado como el depositario de la representación de la humanidad entera, medida de todas las

cosas y modelo por excelencia. La promesa de libertad, igualdad y fraternidad del humanismo ilustrado tuvo un desarrollo ambiguo luego de la Ilustración. La sociedad burguesa se expandió globalmente y redujo tales postulados a privilegios de minorías acaudalas, a costa de la deshumanización y la expoliación de las mayorías. En nombre del progreso y el auge económico como imperativo y metas fundamentales para asegurar el orden social y el progreso se justificaron el colonialismo racista, las guerras del siglo XX y el patriarcado.

Justamente los costos de este ideal instrumental del progreso sirvieron de base para la crítica humanista proveniente de diferentes corrientes de pensamiento a lo largo de los siglos XIX y XX: el marxismo, el existencialismo y el feminismo.

Marx denunció, en un claro sentido humanista, la deshumanización y la alienación del ser humano en el capitalismo, producto de la reducción de la multidimensional humana al *Homo economicus* que vive para buscar el interés y el beneficio particular. El siguiente pasaje de los *Manuscritos económicos y filosóficos* sitúa el pensamiento de Marx (2001) en la tradición humanista:

Partiremos de un hecho económico contemporáneo. El trabajador se vuelve más pobre a medida que produce más riqueza y a medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía aún más barata cuantos más bienes crea. La devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas. El trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía y en la misma proporción en que produce bienes.

[...] La realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una invalidación del trabajador, la objetivación como una pérdida y como servidumbre al objeto y la apropiación como enajenación.

En un sentido similar, el filósofo humanista cristiano Soren Kierkegaard hablaba de la existencia concreta de la persona con su singularidad, su autonomía y su sentido de libertad y responsabilidad. Fue el primer autor en señalar que cuando surge la angustia, la impotencia, la desesperación, el quebranto y la culpa,

es cuando el ser humano puede concientizarse de su humanidad. A diferencia de las sociologías conductistas, consideró que el ser humano no estaba programado por la naturaleza, sino que, en un mundo que promovía la angustia, se veía obligado a elegir, a optar entre posibilidades.

También Nietzsche criticó el dominio de la técnica sobre la humanidad y cuestionó cómo la fiebre de la práctica, de la acción y de la moda permanente eran una forma de huida de los hombres para escapar de sus tormentos internos, de sus miedos trascendentes, de sus pasiones incontrolables, buscando ingenuamente refugio en el hábito compulsivo de la acción para olvidarse de ellos mismos. En *Humano, demasiado humano* (1986) se refirió a la decadencia europea en la que el sujeto moderno carecía de tiempo para pensar; carecía de sosiego para madurar sus ideas; no tenía tiempo para reposar sus pensamientos ni los ajenos, lo que lo llevaba a odiar toda diferencia. Fue este apresuramiento de la vida, decía este filósofo, el que llevó al espíritu a acostumbrarse a tener una mirada rápida, parcial y errónea de sus propios problemas. Como el viajero que recorre en tren muchos y diversos parajes sin detenerse a contemplar tan siquiera el vagón que lo transporta.

En 1936, el filósofo Edmund Husserl publicó su libro *Crisis de las ciencias europeas* (2008), un brillante texto en el que cuestionó la paradoja de la razón occidental. Europa se presenta a sí misma como el epicentro de la razón crítica y autorreflexiva y centro del humanismo, pero a la vez despliega las más feroces campañas contra lo humano: el racismo, el fascismo, el colonialismo y la irreflexividad pura. La racionalidad positivista, convertida en fundamentalismo, terminó anulando la subjetividad y el sentido de lo humano. De ahí su llamado urgente a recobrar el sentido de la experiencia y del mundo de la vida como punto de partida para el humanismo contemporáneo, que emergió a finales del siglo XX y está enunciándose en el despertar de este nuevo milenio.

El pensamiento crítico humanista en sus diferentes vertientes: marxismo, feminismo, ambientalismo, animalismo, teoría decolonial y posestructuralismo son hoy el fundamento del humanismo que vuelve a cuestionarnos, ya que al fin de

cuentas estamos obligados a optar en clave humanista por la vida en dignidad o por la catástrofe civilizatoria.

Humanismo del siglo XXI y crisis civilizatoria

Estamos perplejos y consternados ante las crisis ecológica, social, cultural y educativa que signa estos tiempos que vivimos y en que educamos y nos educamos. El exceso de progreso y de razón instrumental hace que la época sea bautizada de diferentes formas. Para la feminista y humanista Rosa Braidotti, se trata de la *sociedad poshumana*:

El capitalismo avanzado y sus tecnologías biogenéticas generan una forma perversa de lo posthumano. El fondo de dicho capitalismo consiste en el radical cercenamiento de toda interacción humana y animal, desde el momento en que todas las especies vivas son capturadas en los engranajes de la economía global. El código genético de la materia viva —la vida en sí— es el capital fundamental. La globalización comporta la comercialización del planeta tierra en todas sus formas, a través de una serie de medios de apropiación interconectados, consistentes en aparatos tecnomilitares y los microconflictos a escala global; en la acumulación hipercapitalista de la riqueza; en la conversión del ecosistema en el aparato mundial de producción, y en el aparato de infoentretenimiento global del nuevo contexto multimedia (Braidotti, 2013, s. p.).

El geólogo y paleontólogo alemán Reinhold Leinfelder afirma que ha terminado la era geológica conocida como Holoceno y hemos entrado plenamente en el Antropoceno, una nueva etapa en la que la humanidad se ha convertido en el principal agente geológico, en el factor dominante de la geología.

Pero esta situación caótica ha empezado a ser cuestionada y desvelada por pensadores y movimientos sociales que incluyen entre sus repertorios discursivos una vuelta revitalizada del pensar, el sentir y el actuar humanista, redimensionando la necesidad de tomar en serio esto de *la autonomía del yo, la finalidad del tú y la universalidad de los ellos*. Julia Kristeva (2013), escritora francesa de

origen búlgaro, indica que solo en un humanismo revitalizado podemos encontrar la cura a la enfermedad que sufre la humanidad.

Por su parte, la reconocida humanista norteamericana Martha Nussbaum (2005) cuestiona duramente la tendencia a considerar que el principal objetivo de la educación es enseñar a los estudiantes a ser económicamente productivos y denuncia la reducción del currículo a aquellos temas que los habilitan para una carrera laboral, dejando de lado la formación en humanidades. De ahí que reclame la vuelta a formar en capacidades como la crítica de la autoridad, sentir amor por las personas distintas y saber tratar y lidiar complejos problemas globales. Su teoría de las capacidades es fundamental para una apuesta social y educativa humanista en el mundo actual. A diferencia de la teoría utilitarista de las competencias, que supone que la finalidad del contrato social es buscar beneficios mutuos, excluyendo y subordinando en ese sentido todo lo no humano y descartando la potencia para la interacción, la reflexión y la reciprocidad para con los otros, propone la categoría de capacidades, que supone una perspectiva universalista, transcultural y relacional entre humanos y no humanos. El *examen crítico de sí o la vida examinada*, que puede ser asociada a la *autonomía del yo*, exige al ser humano convertirse en el centro de su propia mirada, de manera coherente y no complaciente, para poder ser felizmente libres. La *ciudadanía cosmopolita*, asociada a la exigencia de la *finalidad del tú*, llama al hermanamiento con otros seres mediante necesidades y objetivos compartidos. Y la *imaginación narrativa*, que coincide con la *universalidad de los ellos*, propone ponerse en los zapatos de otros, entendiendo el mundo propio y ajeno desde múltiples perspectivas, sin dejar de lado el sentido crítico y la solidaridad mediada por un distanciamiento amoroso.

La *imaginación narrativa* de Nussbaum o la *universalidad de los ellos* de Todorov reivindican la exclusión de aquellos olvidados y excluidos por los humanismos anteriores; esto implica un atemperamiento de la *autonomía del yo*, que caracterizó al humanismo clásico y al ilustrado. Nussbaum (2007), por ejemplo, comparte con otros pensadores, biólogos y ambientalistas, a partir de su concepción de la teoría de las capacidades, que estas no son distintivas exclusivamente de los animales humanos, sino que están presentes en otras formas de

vida. Su planteamiento retoma y amplía el humanismo trans-antropocéntrico planteado por Peter Singer, quien incluyó la discriminación y la exclusión por razones de especie junto a la exclusión y discriminación por razones étnicas, de clase y de género:

El especismo es respecto a la especie humana entera lo que es el racismo respecto a una raza determinada, ser especista es ser "racista humano". [...] El reconocimiento del humano como especie se transforma en especismo cuando equivale a la negación de derechos a otras especies, que no a la humana (Singer, 1999, s. p.).

Para Nussbaum (2007), los animales poseen capacidades y necesidades profundas; ese es el punto de partida para su postura sobre los derechos animales: el respeto a unas vidas merecedoras de dignidad. Animales humanos y no humanos comparten formas de vida basadas en actividades vitales, potenciadas por el florecimiento de capacidades que nos llevan a luchar por su realización. Reconocer las capacidades de nosotros y de los otros es el punto de partida para una nueva noción de justicia, ya que, como afirma esta autora, "el fin de la justicia es garantizar una vida digna para muchas clases de seres" (2007, p. 345).

Este planteamiento de justicia y derechos de los animales obliga a utilizar la *imaginación narrativa*, así como lo sugiere Levi Strauss desde la etnología, para poder situarse en un lugar de comparación de vidas y sociedades que no guardan simetría con la humana, permitiendo, en consecuencia, elaborar principios básicos que incluyan a seres no humanos como sujetos de justicia.

No se trata de olvidarse de las injusticias y las desigualdades entre los seres humanos. Al igual que los humanistas clásicos, al hacer una etnología de lo extraño y distante es posible mirarse en profundidad a sí mismo. Si reconocemos hoy las capacidades en los animales y otras especies vivientes podemos aprender sobre la no necesidad de hacer daño arbitrario, repetitivo e injustificado a los congéneres. Si se acepta que la vida, la salud, la integridad física, la imaginación, las emociones, la afiliación, el juego y el control sobre el entorno propio no son propiedad exclusiva de los humanos, sino capacidades de todo ser vivo, es posible ampliar la propia comprensión sobre lo que es vivir dignamente,

cuestionarse con humildad la arrogancia antropocéntrica y aceptar que se es parte, solo una parte de los habitantes que viven en este planeta y que junto con otras especies se tiene el deber de cuidarlo y de cuidarse.

Finalmente, pensando sobre el oficio del maestro, *la autonomía del yo, la finalidad del tú y la universalidad de los ellos* pueden ayudar a imaginar la labor formativa como un proceso de cultivo de una humanidad ya no antropocéntrica, que establezca o restablezca los vínculos con la naturaleza, reencante el mundo, humanice biocéntricamente la ciencia y las humanidades, contribuya a formar sujetos que le apuesten a una buena vida en esta comunidad ampliada, en la que el sentido del cuidado y del autocuidado, el respeto y la exigencia, el amor y la reciprocidad para sí mismos y para los otros fomenten una ciudadanía en la que los derechos y la justicia orienten las relaciones sociales y con la naturaleza, así como la búsqueda permanente de la felicidad compartida. Los educadores pueden pensar la educación como *domesticación*, pero en la versión que el zorro le enseña al principito, como lo refiere la obra de Antoine de Saint Exupéry. El zorro le pidió al principito que lo domesticara:

—¡Por favor... domesticame! —dijo.

—Bien lo quisiera —respondió el principito—, pero no tengo mucho tiempo. Tengo que encontrar amigos y conocer muchas cosas.

—Sólo se conocen las cosas que se domestican —dijo el zorro—. Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. Compran cosas hechas a los mercaderes. Pero como no existen mercaderes de amigos, los hombres ya no tienen amigos. Si quieres un amigo, ¡domesticame!

—¿Qué hay que hacer? —dijo el principito.

—Hay que ser muy paciente —respondió el zorro—. Te sentarás al principio un poco lejos de mí, así, en la hierba. Te miraré de reojo y no dirás nada. La palabra es fuente de malentendidos. Pero, cada día, podrás sentarte un poco más cerca...

Al día siguiente volvió el principito.

—Hubiese sido mejor venir a la misma hora —dijo el zorro—. Si vienes, por ejemplo, a las cuatro de la tarde, comenzaré a ser feliz desde las tres. Cuanto más avance la hora, más feliz me sentiré. A las cuatro me sentiré agitado e inquieto; ¡descubriré

el precio de la felicidad! Pero si vienes a cualquier hora, nunca sabré a qué hora preparar mi corazón... Los ritos son necesarios.

—¿Qué es un rito? —dijo el principito.

—Es también algo demasiado olvidado —dijo el zorro—. Es lo que hace que un día sea diferente de los otros días; una hora, de las otras horas.

Así el principito domesticó al zorro (Saint Exupéry, 2010, pp. 87-90).

El zorro no le estaba pidiendo al principito que ejerciera un dominio despótico, sino que construyera un vínculo amoroso, con rituales, exigencias mutuas y responsabilidades compartidas, de tal manera que la ausencia del otro se compensase con la capacidad de atribuir características únicas, rastros del ser anhelado en los elementos aparentemente más comunes. Como cuando queremos que nuestros estudiantes reconozcan nuestras enseñanzas al descubrir y construir su propio mundo. Le estaba pidiendo un vínculo de hermanamiento exigente. Esa puede ser una perfecta definición del sentido urgente de la defensa de una educación humanista.

Por eso, como educadores, asumir comprensiva y apasionadamente el gesto de Nietzsche ante el caballo avasallado como un gesto hacia todos los seres vivientes, reconociendo en ellos consideración moral y reconocimiento de derechos, contribuye a humanizar el acto educativo. Hoy se conoce de comunidades indígenas amazónicas que obtienen de la caza de animales una fuente importante de proteínas. Pero la cacería implica un ritual previo, pedir perdón al hermano que será cazado para que al consumirlo no haga daño al organismo humano y, a la vez, respeto al hábitat de los animales. Trato digno, incluso en la muerte. Un trato moral no implica necesariamente el vegetarianismo, sino fundamentalmente no infligir dolor innecesario y trato cruel por placer. Las otras especies son los ellos esquivos, reconocidos en su universalidad, y no objetos dispuestos para servir a los humanos. Es aceptar con humildad que el planeta no es la tierra de los humanos, sino de todas las especies, y que estamos hermanados porque somos interdependientes.

Educar es enseñar la autonomía del yo, la finalidad del tú y la universalidad de los ellos. Es brindar un abrazo que sale de la profunda convicción del reconocimiento

en la dignidad de los educandos, de la propia dignidad del educador, para que todos sean ciudadanos solidarios y respetuosos de las vidas de los diversos seres vivientes, de sus capacidades y derechos. Un abrazo escolar como gesto de amor y dolor por el otro, para dignificarlo, al tiempo que se dignifica y humaniza a sí mismo.

Bibliografía

- Arriaga, M. (2013). *Isotta Nogarola ¿Quién pecó más, Adán o Eva?* Sevilla: Ar-CiBel.
- Braidotti, R. (2013). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- De las Casas, B. (1552). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/brevsima-relacin-de-la-destruccion-de-las-indias-0/>.
- De Gouges, O. (1789). *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*. Recuperado de <http://clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf>.
- Della Mirandola, G. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Medellín: Pi. Serie Ensayos para Pensar.
- Descartes, R. (2007). *El discurso del método*. Valladolid: Maxtor.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Kristeva, J. (2013). *Diez principios para el humanismo del siglo XXI*. Recuperado de https://www.academia.edu/3856438/Julia_Kristeva_Diez_principios_para_el_Humanismo_del_siglo_XXI.
- Kundera, M. (1992). *La insostenible levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.
- Lévi-Strauss, C. (1979) *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>
- Nietzsche, F. (1986). *Humano, demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos.

- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Madrid: Planeta.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Madrid: Planeta.
- Todorov, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Madrid: Paidós.
- Saint Exupéry, A. (2010). *El principito*. México: Suromex.
- Sepúlveda, G. (1941). *De las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.