

# UN NUEVO HUMANISMO

---

FRANCISCO ALVAREZ G.

**S**e habla hoy de algunas formas de humanismo: el liberal, el socialista, el cristiano, el existencialista. . . Cada una de esas formas de humanismo *supone*, en el sentido más literal del término, una teoría del hombre; y, en última instancia, y más hondamente aún, una teoría o visión especial del mundo. Es nuestra natural y casi instintiva tendencia al realismo la que nos hace creer que el mundo es uno y que las sucesivas visiones que el hombre ha ido elaborando sobre el mismo al paso de la historia sólo eran eso: imágenes de una única realidad, reflejada en esa especie de espejo viviente que somos los hombres, como decía Leibniz. La verdad es, por el contrario, que el hombre *ha estrenado*, históricamente y de vez en cuando, mundos nuevos, como estrena trajes; y que a cada uno de esos mundos, contemplados al principio con los ojos atónitos y asombrados de quien se enfrenta con un nuevo paisaje, ha correspondido también una nueva visión o teoría del hombre.

No son los únicos los humanismos citados más arriba, ni, por ende, tampoco únicos los mundos y teorías del hombre correspondientes. Ha habido un humanismo griego, un humanismo cristiano, un humanismo renacentista, otro romántico, etc., etc., etc. Ahora bien: dejando de un lado el hecho de la pluralidad histórica de las formas de humanismo, preguntémosnos antes de nada qué es lo que entendemos por tal. Pues lo sólido es que la voz humanismo, derivada del vocablo *humanitas*, un invento de Cicerón, sugiera o poco o muy variadas y dispares connotaciones.

El humanismo, decíamos, implica una cierta idea o teoría del hombre. En este sentido, las humanidades consistirían en el conjunto de saberes sobre todo aquello en que el hombre está de algún modo implicado: historia, en cualquiera de sus formas, lenguaje, sociedad, usos, política. . . No por

común deja de resultar extraño que el hombre necesite de un saber de sí mismo y que goce de la capacidad de satisfacer ese anhelo. De modo natural el hombre está vertido hacia lo otro que él; vive extrañado de sí, alterado, enajenado o como gusten decir. Verdad es que la conciencia de lo otro supone de un lado y determina de otro la conciencia de sí, la autoconciencia. Pero esa permanente presencia del propio yo en todas sus representaciones es muy vaga y confusa, y, aunque fundamenta, en manera alguna justifica ni explica el que tengamos que hacernos cuestión de nosotros mismos y elaborar en cada caso una cierta idea del hombre. Peralto, es decir, destaco el matiz imperativo de ese *tenernos que hacer* cuestión de nosotros mismos. El saber de sí —y, por supuesto, cualquier otro tipo de saber— no es un lujo, sino una necesidad. Creyó el griego —y hemos venido creyendo los hombres hasta casi nuestros propios días— que conocía el hombre *porque* estaba dotado por un algo que llamaba naturaleza —*physis*—, para la feliz y eficaz realización de ese especial menester. Yo diría que la verdad es más bien la contraria: que porque no tenemos más remedio que conocer *lo que hay* —el mundo, las cosas, nosotros mismos—, hemos tenido que ir creando —y limando y perfeccionando en la *praxis*, en el uso— los instrumentos o medios intelectuales adecuados para aquel fin de conocer. Por eso, si a esos útiles les damos el nombre general de razón, de lo anterior resulta que la razón tampoco es *una*, sino, más bien, que el hombre ha ensayado múltiples formas de razón, en la historia.

Pero, ¿por qué el hombre tiene necesidad general de saber y especial de una cierta idea sobre sí mismo? Contestar esta pregunta en profundidad nos desviaría demasiado de lo que ahora constituye nuestra preocupación principal. Baste, por lo pronto, con decir lo siguiente: el autoconocimiento exige la vuelta de la atención a sí. El hombre, decíamos, y también el animal, viven de ordinario fuera de sí,

enajenados. Y no en esa forma de enajenación que es la actitud teórica o contemplativa, sino en lucha con el medio para el fin primario de subsistir, de seguir siendo. Todo ente o sustancia, decía Spinoza, tiende a perseverar en su ser, en la existencia. Ahora bien: lo curioso es que el animal actúa y se esfuerza por subsistir, por seguir siendo, sin capacidad para prever, sentir o imaginar el futuro, la dimensión del tiempo que fundamenta la posibilidad de cualquier "seguir siendo". Por lo menos, un seguir siendo a cierta distancia temporal del ahora, del presente. El animal no anticipa el futuro imaginativamente, esto es, no *pre-ve*, sino hasta allí a donde le conduce un cierto ritmo periódico de la nutrición. Seguir sin entender satisfecha el hambre, se interrumpe la ideación de su imaginación anticipadora de futuro y el animal se aletarga o dormita; nada de ensimismarse, como decía Ortega, en esos vastos mundos interiores, exclusiva del hombre, en que éste recuerda o finge y recrea situaciones y haceres que sitúa en un futuro próximo o distante, quizás en un futuro que se sabe más allá de la muerte, incluso bastante después que hayamos dejado de existir.

Por su capacidad de adelantarse al ritmo uniforme del flujo del tiempo, el hombre se ha distanciado de la animalidad y ha llegado a ser lo que es. Es la razón por la cual considero, lo que yo llamo imaginación anticipativa o prospectiva, la facultad o propiedad más típica del hombre. Es el fundamento de ese *volver a sí*, sin el cual no es posible el conocimiento del hombre por el hombre. Y es, de igual modo, la raíz del porqué, vuelto a sí, ensimismado, el hombre siente la necesidad de ponerse en claro sobre sí mismo. La imaginación prospectiva anticipa fantasmas de miles de posibles haceres humanos. Recreado el *quien* que somos cada uno de nosotros en la *pre-visión* de esos haceres múltiples, sin la urgencia de la contestación inmediata al reto del hecho presente, el hombre siente poco a poco, la necesidad de responder, de un modo diríamos global, a la *totalidad* de esos posibles haceres suyos anticipados. Y la respuesta es el esbozo de *destino* que somos, como diría Fichte, o el *proyecto* de vida, como gustaba de decir Ortega. Ambos, destino o proyecto, son sendas definiciones de lo que somos, o, si se quiere, de lo que debemos ser. En cualquier caso, implican o suponen una idea o teoría del hombre. Idea que se nos ofrece, en esta perspectiva, con el carácter de una ineludible necesidad, pues, sin ella, las que he llamado urgencias insoslayables del ahora actual, al no ser respondidas en el hombre por la acción rectilínea del instinto, perderían significación, sentido, y el ser humano se quedaría perplejo ante ellas, sin saber qué hacer.

Queda ahora, pues, en claro que en todo humanismo subyace, de toda necesidad, una cierta idea del hombre, de aquello que el hombre es. Ahora bien: que el hombre *sea algo*, o que, en general, las cosas, cualesquiera que sean, tengan un *ser*, fue algo que se les ocurrió a los griegos, allá por el siglo VI antes de Cristo. Dejemos a un lado, por ahora, a este hecho, encinta para el futuro de graves consecuencias y significaciones. Lo cierto es que, el qué sea el hombre, fue, desde sus orígenes, una pregunta que guardaba en su seno una cierta ambigüedad. En efecto: ¿qué es el hombre?; ¿aquello que es o aquello que será?; ¿aquello que el hombre se sabe y



siente siendo, como consecuencia de su actual trajinar con las cosas en torno suyo y con los otros hombres, o aquello otro, distinto, que el hombre *devendrá* como resultado de su *ir siendo* y realizando, en función de aquella respuesta total a los múltiples quehaceres entrevistados por su imaginación prospectiva, anticipadora de futuro? No es tan actual la idea de que el hombre, más bien que un ser es un *pre-ser-se*, o ser anticipadamente. Nos preguntábamos hace un momento si el hombre es, lo que es, o lo que será. Ya los griegos se encontraron ante el problematismo de este dilema. Pareciera como si el hombre, ser extraño, poseyera en lugar de *una*,

una doble naturaleza: la que tiene ahora y la que adquirirá, con sus trabajos y sus días, mañana. Este modo de ser futuro del hombre, fue pensado por los griegos, más que como naturaleza, *physis*, como modelo, *eidós*, como ideal. De donde, la tensión entre lo que el hombre es y lo que será, adquiere ahora la doble faz de lo que *es* y de lo que *debe ser*. Este *deber ser* futuro, repito, más que una naturaleza por adquirir, fue pensado más bien como un *transcender* la naturaleza actual del hombre. En la *physis* del hombre —un concepto que, pensado primero para dar razón de las cosas particulares y, en general, del mundo, fue traspasado al hombre por vez primera en el ámbito de la ciencia médica hipocrática— está el ir más allá de ella misma, en tender hacia una *metanaturaleza* ideal, en devenir *metafísica*. Así resulta que el hombre es el ser metafísico o el ser que aspira a la transcendencia.

Queda así clara, en mi estimar, una segunda nota que, aparte de una idea o teoría del hombre, encontramos en todo humanismo. Este pretende decirnos qué es el hombre y, para ello, ha menester de una teoría. Pero ningún humanismo se ha quedado aquí, en esto sólo. El humanismo apunta siempre a un cierto ideal, a una meta hacia la cual tender, a un *deber ser*, por cuya realización es bello, y a la par justo, esforzarse y luchar.

Por esta segunda nota que ahora estamos señalando, el humanismo no ha sido nunca mera contemplación, erudición, teoría. O, mejor, cuando por relajación de las fuerzas y olvido se convirtió en eso, hubo que sustituirlo por otro humanismo. Así, en cierto período final de la Edad Media, que facilitó el advenimiento del humanismo renacentista.

Anclado en la tradición de dos siglos de filosofía griega, el primer humanismo de que tenemos noticia, el de Platón, resolvió su problema adjudicando al hombre un ser dual, una especie de naturaleza doble. Perteneciente al mundo de la *génesis*, del devenir, de la naturaleza, por su *soma*, por su corporeidad, el hombre se halla emparentado con el mundo, ontológica y axiológicamente superior de las formas, por su *psyjé*, por su alma. Fue esta doble y a la par antagónica naturaleza del hombre, la que dio fundamento a esa tensión, a esa búsqueda de sentido en la vida, a esa lucha por trascender los modos inferiores e insuficientes de existencia, que son signos característicos de todo humanismo verdadero. Frente al monismo antropológico, metafísico, gnoseológico, político o ético de la filosofía

anterior, Platón esgrime y realiza las oposiciones de cuerpo y alma, de mundo del devenir y mundo de las Formas, de *doxa* y *episteme*, de Estados primitivos y de República ideal de gobernantes filósofos, de *areté* basada en la conquista del placer y de virtud con fundamento en el esfuerzo erótico que nos transporta hacia la idea de Bien. Cuando en la posterior historia de Occidente los humanistas han vuelto con nostalgia los ojos hacia los hombres e ideas de la antigüedad clásica, estaban proponiendo metas, modelos, ideales, para incitar a sus contemporáneos a ese trascender, a ese *ir más allá* de lo que se es, que no puede faltar en cualquier forma de humanismo.

Pero, aun esas dos notas, teoría del hombre e ideal del deber ser, no bastan para aprehender el rico contenido semántico con que tiempo e historia han ido lastrando el vocablo humanismo. Dijimos antes que en la naturaleza actual del hombre está el impulso para trascenderse a sí misma hacia esa otra, *prevista* por la imaginación anticipativa como ideal, modelo, deber ser, proyecto o destino. La verdad es que no hay en nosotros una *physis*, una naturaleza, como creyeron los griegos, que desde dentro nos *dé haciendo* nuestras vidas y en cuya eficacia operativa podamos confiar para hacernos en acto lo que queremos ser. Así es como el árbol recién plantado, de estar dotado de conciencia, podría abandonarse, cruzarse de ramas, que no de brazos y esperar a dar flores y frutos el día de mañana. Algo por él opera en él; algo repito, en quien confiar; ese algo sabrá conducirlo a la plenitud y completo desarrollo de su ser. En el hombre, la naturaleza no es madre tutelar; si con laxitud y pereza nos abandonamos a ella, nunca alcanzaremos el ser previsto y anhelado. Lo más probable es que ni siquiera esforzados y atentos, por nosotros mismos, alcancemos victoria. Somos menesterosos de los demás y en ellos debemos apoyarnos para alcanzar el fin. Todo humanismo, por consiguiente, conlleva ciertas técnicas por medio de las cuales se pretende facilitar el advenimiento del modelo ideal de lo humano, de ese "hombre nuevo" de que hoy tanto se habla, como si fuera un vislumbre y aspiración de nuestro tiempo y no una antigua y cara ilusión de los hombres desde los años de Platón. Al conjunto de esas técnicas es a lo que los griegos dieron el nombre de *paideia*, que nosotros traducimos por educación. Educar, etimológicamente, es conducir al niño, al hombre en ciernes, desde su natural estado a otro, al modelo ideal de hombre vigente en la conciencia colectiva de un momento dado. Esta conforma ese ideal de acuerdo con el mundo con que se enfrenta y vive, con el sistema jerárquico de

valores estimados, de conformidad también con su idea del hombre.

Junto a las tres connotaciones señaladas del término humanismo, aún debemos señalar una nueva. Un matiz de significación que quizás tenga una doble raíz: por un lado, griega y, por el otro, cristiana. El ámbito en que se desenvolvía normalmente la vida entre los griegos, la *polis*, el Estado-ciudad, a fines del siglo IV antes de J.C., favorecía la convivencia, la solidaridad, lo que hoy denominamos el espíritu comunitario. Aprovechando los usos terminológicos hoy en boga dentro de la moderna filosofía existencial, osaríamos decir que el modo natural y normal de vivir del ciudadano griego no era el mero y simple vivir o existir a solas, sino el *convivir* o el *co-existir*; no el puro ser, sino el *ser-con*; con los otros, con los demás. Cuando en la *Apología* Sócrates encara la sentencia de muerte, con ingenuidad habla a los jueces de qué mayor bien, supuesta la existencia del más allá, que una vida en el otro mundo, en perenne plática con los grandes hombres que fueron. Y ya en la cárcel, y aparte escrúpulos morales de ciudadano ejemplar, rechaza la tentativa de fuga, porque no entiende en qué podría consistir la vida lejos de sus conciudadanos, en un ostracismo solitario, sin la picante ironía de la charla entablada con el primer sofista que le sale al paso.

La polis griega, más que fruto o producto, es la condición ontológica de ese vivir del hombre griego como *con-vivir* o *vivir-con*. El Estado precede al individuo. Es lo que más tarde quería decir Aristóteles cuando sostenía que el hombre es animal político. No que el hombre tienda a reunirse con los demás por un cierto instinto de comunidad o sentimiento de solidaridad, por ese *appetitus societatis* de que habla Hugo Grocio en los tiempos modernos, sino que, a manera de órgano en el organismo, es creado por éste para provecho y uso de la totalidad. Cuando desaparezca la ciudad clásica y se hundan en bancarrota sus últimas libertades con el advenimiento de la realeza macedónica, el hombre griego habrá de buscar algo con que sustituir los viejos y sagrados vínculos de la conciudadanía. Un nuevo tema aparece ahora en la literatura filológica: el tema de la amistad.

Apenas innecesario parece señalar como la otra raíz de esa solidaridad, convivencia, filantropía o concordias propias de todo humanismo, está en la caridad y el amor propios del cristianismo. En éste encontramos las cuatro notas que hemos destacado como características de todo humanismo: una

cierta idea o teoría del hombre como ser hecho a imagen y semejanza de Dios, la noción del sentido trascendente de la vida del hombre, una cierta técnica ascética educativa que favorece el logro de esa transcendencia y, por último, la fraternidad y el amor, que culminan en esa *koinonía* o comunidad de los santos en la *cívitas Dei*.

El pensamiento moderno se edifica sobre ciertos supuestos que son la más rotunda oposición a aquellos otros en que se apoyaba el pensamiento clásico. Estamos acostumbrados a pensar la modernidad como un enfrentamiento con la época inmediatamente anterior del medioevo y una vuelta al pasado. Abundan en los escritos de los siglos XV y XVI vocablos —renacimiento, renovación, restitución, etc.—, que sugieren que los mejores afanes de los más avisados hombres de aquel tiempo estaban dirigidos a restaurar el espíritu y la cultura de la antigüedad. Por otro lado, las burlas de los escritores y las críticas de los filósofos sobre tantos y tantos aspectos formales y de fondo de la cultura medioeval, parecen confirmar la generalizada opinión de que el buen propósito común era el de saltar sobre los siglos anteriores y volver a soldar las amarras con lo más representativo de la cultura clásica. Mas si pensamos que el cristianismo adoptó en su casi totalidad el marco o sistema de conceptos elaborado por griegos y romanos para alojar en él su nueva y original manera de sentir la trascendencia, el mundo y el hombre, no entendemos cómo podían los pioneros de los tiempos nuevos rechazar lo uno y solidarizarse con lo otro. Curioso tiempo aquel que cree estar atando cabos con la antigüedad y, en verdad, está alzando la primera página de un capítulo nuevo en la historia! No es extraño, pero resulta paradójico, que quienes estaban estrenando la modernidad y laborando, por ende, para el futuro, pretendieron restaurar el pasado y sintieran una especie de nostalgia del buen tiempo ido. Es el destino de algunas generaciones en ciertos momentos cruciales de crisis de la historia. Por lo regular duran poco. Pronto son sustituidas por otras nuevas, que, éstas sí, poseen ya plena conciencia de los caracteres propios de la época que les tocó en suerte vivir y que, por consiguiente, se sienten firmes y seguras de sí mismas.

Piensen en los humanistas de aquel entonces y evoquen los venerables nombres de Luis Vives, de Tomás Moro, de Guillermo Budeo, de Melanchton, y del más representativo del grupo, el tímido y huido Erasmio de Rotterdam. Fueron todos ellos contemporáneos. Aparecieron y desaparecieron a un tiempo. Eran racionalistas y aspiraban a que la



“Laus stultitiae” o “Stultitiae Laudatio”; Morias enkómion, en griego.

Frente a estas pretensiones fallidas de retorno al pasado, la verdad es, repito, que la modernidad, esa modernidad que inauguran hombres como Descartes o Galileo, se monta sobre un pedestal de categorías distintas y aun opuestas a las antiguas. Algunas de estas hondas raíces de que se alimenta el pensamiento moderno parecen atentar contra esta nota de la filantropía, de la convivencia, del ideal de la comunidad o hermandad entre los hombres, que afirmábamos era propia de todo humanismo. Así, por ejemplo, el individualismo, el primado de lo individual respecto de lo general, del mundo absoluto y necesario de las formas o de las esencias. Leibniz elevó a principio el carácter individual de lo real, de aquello que es sustancia. Encerrado en la inmanencia del yo propio, por aún de seguridad y espíritu de desconfianza y de cautela, Descartes se ve en apuros para salir del círculo de la conciencia hacia las otras cosas y, entre ellas, hacia los otros yos. Si el tema fundamental de la filosofía antigua fue el cosmos y el de la del medioevo Dios, el pensamiento moderno no va a tener casi sino un solo argumento: el hombre. Pero como este hombre no encuentra seguridad sino en el propio yo, mediante una radical distorsión de la actitud natural, va a terminar por sacar de sí mismo, con aires de prestidigitador, a Dios, al mundo y a los otros hombres. Es el idealismo. El peligro del idealismo es de signo contrario al del realismo. En éste se trata de comprender cómo es posible que lo otro, lo ajeno a mí, me sea de algún modo traspasado en el acto del conocimiento; tema en el que los escépticos de todos los tiempos ejercitaron el ingenio en busca de aporías y dificultades. El escollo difícil de sortear del idealismo es cómo puedo, en cambio, sacar o hacer brotar de mí lo otro. En suma, el solipsismo. ¿Cómo sé, pregunta Descartes en las **Meditaciones**, no sin cierta desazón, que esos cuerpos que se mueven y que veo desde mi ventana son hombres, dotados como yo de un espíritu y no, por el contrario, meras máquinas? En la quinta parte del **Discurso del método** dice que “La razón es un instrumento universal que puede servir en todo género de coyunturas” a diferencia de los órganos que “en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular”. Fundado en esto, halla como reconquistar la seguridad en la existencia del prójimo sosteniendo que, en el hombre, y por causa precisamente de la libertad y de la naturaleza espiritual, existen infinitas imprevisibles contestaciones a unos mismos estímulos. Es esa variedad de posibles reacciones ante unas mismas incitaciones lo que me

vida del hombre estuviera regida por el *logos*. Y como la razón es una y universal pretendieron batallar por la unidad en todas las cosas. Quisieron restaurar y generalizar en su pureza clásica el griego y el latín, en momentos en que la reforma predicaba en alemán en los templos, en que Juan de Valdés defendía al castellano como vehículo adecuado para la expresión del pensamiento científico, filosófico o literario y en que Montaigne escribía en francés sus admirables **Ensayos**. Pretendieron la unidad en lo político en el momento preciso de la formación de los grandes estados-naciones en Europa. Soñaban con la unidad religiosa, cuando se estaba produciendo el mayor cisma en la historia de la cristiandad. Deseaban restaurar el pensamiento antiguo y no sospecharon que un poco después, el prudente y cauteloso Descartes, con desdén y cierto orgulloso menosprecio, derrumbaría el vetusto edificio del saber clásico con el potente ariete de su duda metódica. Nada tiene de extraño, pues, que aquella generación fracasada, por boca de su portavoz más egregio, Erasmo, pensara que una especie de irracionalidad se había apoderado de las gentes de su tiempo; que éstas, en vez de obedecer a la razón, rendían pleitesía a la necedad; es el tema del

autoriza a creer con verdad que me encuentro en presencia de hombres. Ahora: "Las infinitas imprevisibles contestaciones a unos mismos estímulos" se puede decir también con una sola palabra: libertad. En el fondo, el otro se manifiesta "al hombre como hombre por su libertad, por ciertas actividades específicas de un ser libre".

Hay al final de la **Crítica de la razón práctica** unas palabras en las que Kant, en lenguaje un poco profético y misterioso, nos dice qué sería la sociedad de los hombres, si éstos no fueran otra cosa que el yo empírico individual o aun el yo trascendental de la **Crítica de la razón pura**. Oigámosle: "La conducta de los hombres, en tanto su naturaleza siguiese siendo la que ahora es, quedaría transformada en mero mecanismo: un mecanismo en el cual —como en una danza de marionetas— todo gesticularía muy bien, pero en cuyas figuras no podría encontrarse vida alguna". Fichte más tarde dirá que si el hombre fuese sólo razón pura teórica sería perfectamente concebible la existencia de un solo hombre. Es decir, una vez más, no podríamos deshacernos del solipsismo. Mediten en la frase que al hilo de la pluma se le escapa a Kant: "en tanto su naturaleza —la del hombre— siguiese siendo la que ahora es". Es decir, para que el hombre no sea en el fondo un muñeco movido en el tablado del mundo por hilos invisibles, es necesario que trascienda su naturaleza actual, que se haga otro hombre, que a pesar de la férrea categoría de la causalidad que impera en el ámbito del mundo fenoménico, vaya motivando cada vez más sus acciones por ese sentimiento intelectual de respeto a la ley moral que es el deber. Sólo entonces, muy empujados por encima de su actual condición natural, pueden formar parte del "reino universal de los espíritus" y hacer realidad lo que ahora es solamente una aspiración, una meta, una idea regulativa; la plena vigencia en los hombres del imperativo categórico. Vean como en quien menos pudiera esperarse, en Kant, aparecen muy claras esas dos notas que más arriba he señalado como propias de todo humanismo: la aspiración hacia una naturaleza más alta y la comunidad de los hombres, ligados por el amor y por el respeto mutuos, como fines que son y no medios, como reza una de las fórmulas del imperativo categórico.

De las diversas significaciones encerradas en el término humanismo, es esta del amor entre los hombres, de la filantropía, del respeto mutuo, de la ayuda, del espíritu comunitario, la que hoy prevalece en el común sentir de las gentes, en los diálogos, en los coloquios de moda entre representantes

de las más distintas y aun opuestas tendencias e ideologías, empeñados en demostrar que, aunque son lo que son, también son un poco —y en el ardor del coloquio, un mucho— lo contrario y que, por ende, pueden acompasar la marcha y avanzar del brazo como si fueran unos. Es esta connotación, repito, la que domina y subyace en ese curioso afán con que hoy todos quieren bautizar con el epíteto de humanismo cualquier postura, presuponiendo que con ello ésta gana en prestigio y dignidad. Esta es la razón de que esté insistiendo un tanto en las dificultades en que se encuentra la filosofía moderna, como resultado de ciertas categorías y presupuestos que la caracterizan frente a la filosofía anterior, para llegar a una concepción cabal del humanismo, siempre que el análisis que hemos venido haciendo sea correcto. Lo que ocurre, a mi entender, es una cosa: que, ¿cómo diría yo?, la vida real es siempre más rica que la teoría y gusta, en la práctica, de burlarse un tanto de ésta. Quiero decir: el primado que hemos llamado de lo individual, la cautela gnoseológica que lleva a no encontrar seguridad, evidencia, sino en los datos inmediatos de la conciencia, lo que se ha llamado el círculo de la conciencia y el resultado total de todo ello, el idealismo moderno, parecen conducir, extremando la consecuencia lógica, al solipsismo. Ahora: éste es contradictorio con todo tipo de comunidad, y donde no hay comunidad, amor y filantropía no hay humanismo. El otro, dice en alguna ocasión Ortega, "sería un fastasma que nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo. Viviría cada uno de nosotros ahorrado dentro de sí propio, sin visión ni contacto con el alma vecina; prisionero del más trágico estilo, porque cada uno sería a la vez el preso y la prisión". Y un ensayista moderno comenta a este propósito que "desde el **Discurso del método** (1637) hasta las **Meditaciones cartesianas** (1931), casi todo el pensamiento moderno ha oscilado sin estación intermedia entre el solipsismo y el panteísmo".

Pero —y aquí viene lo que más arriba llamaba burla y que más bien podríamos denominar venganza de la vida— el idealista y consecuente solipsista teórico, en cada acción de su quehacer cotidiano, está dando un mentís práctico a la doctrina; como al afirmar con pretensión de verdad que nada se sabe, el escéptico teórico está desmintiendo su propio juicio; y como al indignarse y calificar de sinvergüenza al prójimo, que acaba de jugarle una mala pasada, se está desdiciendo en la *praxis* de su tesis el escéptico ético; y como finalmente, para no seguir, el materialista que juzga el amor como epifenómeno de tales o cuales humores o de tales o

cuales tendencias y líbidos, el día menos pensado rinde homenaje al diocesillo alado y se enamora perdidamente como cualquier romántica moza quinceabrileña.

Es de lo más sugestivo ver los esfuerzos de los filósofos modernos por reconquistar de algún modo el mundo perdido de los otros yos y de la comunidad, después que, en los inicios de su filosofar y por un prurito, repito, de seguridad teórica, habían hecho todo lo posible por perderlo: Fichte, Hegel, Dilthey, Lipps, Husserl y tantos otros más. Con Scheler se produce un cambio radical. Los dos supuestos latentes que habían servido de base a toda la filosofía anterior y que, en su calidad de supuestos, se les estimaban absolutamente firmes, reales, indiscutibles, son ahora criticados, mostrando que más bien que supuestos eran prejuicios. Uno, que en todo fenómeno psíquico nos es dado ante todo y exclusivamente el yo propio. Es lo que le llevó al idealismo a construir la filosofía partiendo del dato más inmediato y seguro: la *posición* del yo por el yo mismo. El otro prejuicio consistía en que lo que ante todo nos es dado de otro ser humano es el fenómeno de su cuerpo, su forma y su movimiento, y que únicamente fundados sobre estos datos de su apariencia física podemos llegar a concluir la existencia de un yo ajeno. Y ello por medio de un razonamiento de analogía, por medio de una proyección sentimental, etc., etc.

A partir de Scheler y de la crítica que hace de estos dos supuestos, que son todo menos obvios, se inicia el derrumbe de lo que se ha llamado el "yoísmo moderno" y se abre un nuevo período que podríamos llamar de predominio del *tú* y del *nosotros*. Algunos de los nombres más representativos son: Jasper, Marcel, Martín Buber, Ortega, Heidegger, Sartre, etc., etc. Las filosofías del *tú* y del *nosotros* son, en el aspecto teórico, el paralelo y, a la vez, el fundamento de ese sentimiento y ansia de sociabilidad, de espíritu comunitario, de fraternidad y camaradería que alienta en amplias áreas del mundo de hoy, como reacción sin duda al trágico espectro de las dos grandes guerras mundiales de nuestro siglo y a su secuela de guerras más chicas, pero no menos espantosas y crueles.

Esto que acabo de decir, por favor, no lo oigan ni lo entiendan ustedes como sentimentalismo y retórica. En primer lugar, retórica y sentimentalismo son mala fe en el menester intelectual de un filósofo. En segundo, porque estamos en crisis, y nada más grave en esa situación que esas dos cosas. Retórica es decir por decir, repetir porque se dice y

lo dicen los más, sin arraigo en una convicción, en una ideación o en una evidencia. Algo así, como decía Huxley, porque cuando a un niño le han dicho 3.565 veces una misma cosa, ésta, aunque sea la más gruesa absurdidad y tontería, se le fija en la mente y la repite como si fuera un dogma. Y nada más grave que el dogmatismo en momentos históricos difíciles, cuando las circunstancias más bien exigirían mentes lúcidas y en razón. El sentimiento, a su vez, no hace buena pareja con la inteligencia y es con ideas, nuevas y apropiadas a los hechos y específicas características de la crisis actual, distinta, como acontecimiento histórico que es, de todas las demás, que podremos sólomente sortear el recio temporal de la crisis y librarnos de ella.

Si he aludido a las guerras ha sido con intención. Porque éstas quintaesencian o potencian en el más alto grado todas las miserias, crueldades, iniquidades, injusticias, frustraciones y absurdos que pueden existir en este mundo que compartimos todos. Son la expresión más fiel de lo *inhumano*; por tanto, la contradicción de todo humanismo. Y es curioso, pero nada extraño, que los humanismos hayan surgido en la historia como contraposición dialéctica a las épocas de violencia e iniquidad. Por lo visto el hombre necesita un mínimo de paz y de concordia para que saboree la vida como digna de ser vivida. Cuando le faltan, clama por alguna forma de humanismo. De modo semejante, necesita el hombre —lo dijimos al iniciar estas palabras— un cierto saber qué hacer y cómo comportarse con las cosas con que topa y tropieza en la vida. Hueco de ese saber, indispensable para manipular las cosas y caminar entre ellas, el hombre da un fuerte aldabonazo a su espíritu que busque alguna nueva certidumbre. Podrá la razón, pero no la vida plena del hombre, tolerar el absoluto escepticismo. Por eso también, los períodos más logrados y densos en la historia de la filosofía han surgido como reacción y respuesta a la abstención o *epojé* dubitativa del esceptico: Platón, frente al relativismo sofístico, cínicco o megárico; el racionalismo cartesiano en pugna contra el escepticismo de Charron, de Sánchez o de Montaigne; a Kant le despertó la crítica que de las nociones de causalidad y de sustancia había hecho Hume; el elevado vuelo filosófico del idealismo alemán surgió como réplica al *ignorabimus* kantiano de la dialéctica transcendental y, finalmente, el recio empuje metafísico de la filosofía de nuestra época es una replica a la crisis científica del orto de nuestro siglo y a las magras satisfacciones intelectuales del positivismo decimonono.

Hoy, insistimos, el hombre necesita un nuevo



humanismo en quien confiar y que dé un cierto sentido de su vida, a fin de que ésta sea algo más que una pasión inútil, en medio de amenazas y de conflictos, en el seno de una desorientadora sociedad. Ya apenas nos sirve el humanismo al modo clásico; aquel que consistía en ofrecer unas cuantas docenas de *modelos* idealizados de vidas humanas griegas y romanas que fueron. Los ejemplos perennes de vidas paralelas no encandilan el ánimo de la actual juventud, porque están en quiebra los supuestos filosóficos de aquel humanismo, cuya *paideia* se resumía en la imitación de algunas egregias vidas ejemplares. El que más y el que menos sabe hoy, aunque manco de filosofía contemporánea, que lo humano está inserto en el tiempo, pero un tiempo en que el presente no es otra cosa sino el mismo pasado actualizado y en que el futuro es sólo un presente, pero un presente que no ha llegado todavía. En tratándose del mundo físico, el tiempo roe y desgasta las cosas, sin hacer, sin embargo, de éstas nada esencialmente nuevo. Por eso aquí es posible la previsión científica, en el mundo a escala media del hombre por lo menos.

Más que ser *en* el tiempo, como las cosas físicas, es hoy casi un lugar común decir que el hombre es tiempo, duración. Lo que hoy somos, individual o socialmente, está grávido de pasado, pero sabemos que hubiéramos podido ser otros, pues no somos la fatal e inevitable actualización de un cierto pretérito que fue. Y, de igual modo, aunque el futuro se está gestando ya en lo que hacemos, poseemos la convicción de la radical im-pre-visibility del porvenir, de la esencial novedad de todo futuro humano en razón de la libertad. La mejor fórmula para decir que el hombre es tiempo es decir que es historia. Ahora: historia implica que nada se repite, todo lo contrario del dicho: nada nuevo bajo el sol. Nunca son las mismas las circunstancias y como la vida se teje con la urdimbre de las incitaciones del medio y las respuestas libres del hombre, quiere decirse que es siempre nueva la vida. Volver, por ende, atrás la vista para encontrar inspiración e impulso en ciertos modelos ideales o idealizados de vidas pasadas, no digo que sea inútil, pero es insuficiente para los menesteres de hoy, del hombre de nuestros días. Por eso, el humanismo clásico no nos sirve. La vida, sin prisa, pero sin pausa, como las estrellas, que decía Goethe, marcha hacia adelante. El profeta, decía Hegel, es una especie de historiador al revés. Más que un humanismo basado en la convicción del carácter absoluto y esencialmente igual de lo humano en el tiempo, requerimos de urgencia, una especie de humanismo profético. Que atisbe, desde la avanzada atalaya del presente, las posibilidades,

abiertas en abanico, del futuro. Y que vaya haciendo realidad, con su hacer cotidiano, aquellas que él estime más ricas y mejores. No podemos, confiados, sestar a la espera de que los buenos tiempos futuros vengan solos. Somos nosotros quienes tenemos que hacerlos realidad con lúcida inteligencia, tesonera voluntad y, sobre todo, imaginación creadora.

Este humanismo ya no puede estar montado exclusivamente sobre esas bases que son las humanidades clásicas: historia, letras, filosofía. . . Todo esto es necesario, importantísimo, pero siempre que todo eso lo veamos con ojos distintos a como lo vieron los humanistas del siglo XVI; es decir, que al volver la vista hacia el pasado, hacia lo *clásico*, no lo juzguemos como modelo. Insuperable, al que hay que tratar, por ende, de amoldarse sin más. El error latente, subterráneo, de esta forma histórica de humanismo es que, en definitiva, el hombre y, relativamente, el mundo, son, han sido y serán siempre lo mismo. Es decir, desconoce la esencial historicidad de lo humano. Decía Fichte que el valor de toda existencia consiste en que, puesto que ya es, deja en franquicia y libertad al hombre para





poder dedicarse a la creación de lo que todavía no es. Conviene, parejamente, conocer el pasado, pero no para estasiarnos en él, no para tomarlo como paradigma o ejemplo que imitar, sino para evitarnos descubrir mediterráneos surcados ha mucho tiempo por el hombre; en otra forma dicho: para evitar volver a recaer en cosas que ya fueron. Lo clásico no es privilegio de ninguna sociedad ni de ningún momento privilegiado del tiempo. Clásico puede muy bien ser el producto de nuestro quehacer actual, si lo hacemos con la perfección que corresponde a nuestro concreto, irrepetible e individual aquí y ahora. Pero nunca sabríamos cuál es precisamente nuestra precisa obligación, si no supiéramos qué otras cosas los hombres hicieron en los pasados tiempos. En suma: hay que volver una y otra vez la mirada hacia atrás, no para quedarnos prendidos en lo que ya fue, sino para coger impulso en ello y poder dispararnos, portadores de ese bagaje de conocimientos hacia el futuro. Sólo en éste no en el pasado, se halla la plena realización de nuestro destino.

De otro lado, el nuevo humanismo tampoco debe limitarse a las letras; ni debe ni puede, pues, si tal hiciera, nunca sería la expresión del *deber ser* del hombre de hoy, y *aún menos*, con toda probabilidad del hombre del futuro. Nos guste o no, el nacimiento de la *moderna ciencia* físico-matemática, de la química y de la biología modernas ha significado un hito quizás el más importante de todos, en la historia de la humanidad. En la época de los humanistas, hay clásicos, del siglo XVI, la ciencia moderna daba sus primeros balbuceos, era como el infante que ensaya sus primeros pasos; apenas nadie por entonces era todavía capaz de sospechar el impacto que su realidad iba a tener en la vida de los individuos y de los pueblos. Hoy, en cambio, todos somos conscientes, estamos penetrados de su importancia. Un humanismo, pues, que deje a un lado la consideración de la ciencia, su valor y significado para la vida de la humanidad, dejaría en la penum-

bra uno de los aspectos más sobresalientes de lo humano, una de las más *egregias* creaciones de su espíritu.

Poco queda para dar por concluido el siglo más decisivo, trascendental e importante que, hasta la fecha, ha vivido el hombre a lo largo de su ya larga historia. Esta es *una* razón más de estar alerta para lo que, desde la atalaya de hoy, seamos capaces de vislumbrar del porvenir más o menos cercano a nosotros. Más que lo que somos, somos realmente, hemos dicho, lo que debemos ser. Este deber ser requiere, exige de nosotros, saber lo que fuimos y luego un mucho de imaginación para bosquejar el esquema de nuestra futura humanidad. Nuestro nuevo humanismo nos obliga un poco a adoptar ante la vida la actitud del profeta.

Al postular este humanismo, profético, mi modesta lección es que no sirven las fórmulas ya hechas. Estas tuvieron, quizás, su justificación en su hora. Es conveniente que conozcamos cuáles y cómo fueron los humanismos del pasado, aunque no sea más que para saber qué es lo que no debemos seguir, por no ajustarse, por no calzar, con las condiciones nuevas de nuestra época y con los inéditos rasgos y caracteres del hombre y de la sociedad de hoy. Entiendan bien: el rechazo del pasado no es volverle en desdén las espaldas, con aire esquivo. La moraleja de mi decir es que el pretérito no es para regodearse de él y añorarlo en pasiva actitud, sino para usarlo como trampolín que nos facilite un decidido y no ciego impulso hacia adelante. No teman que ese rehusar las fórmulas manidas pueda llevarlos al abismo del no saber qué hacer, de la perplejidad. En situaciones tales es como el hombre, a todo lo largo de la historia, ha sabido echar mano de todos sus recursos, físicos y espirituales, para ensayar la acción creadora encinta de novedad y de futuro.