

LA CONTEMPORANEIDAD COMO EXPRESIÓN DE UN NUEVO HUMANISMO

Adalberto Dias de Carvalho. Universidad de Oporto. Portugal.

Resumen. La filosofía humanista deberá ser en nuestros días un repto al hombre para que transubjetivamente construya la contemporaneidad como espacio crítico del sujeto. En esta comunicación se valora a este efecto las ideas de itinerancia antropológica y de antropología de los límites, las cuales sostienen el proyecto de construcción utópica del sujeto como sede de reflexividad, de abertura a la alteridad y de continua busca del sentido de lo humano.

Abstract. Today, humanistic philosophy should be a challenge to mankind in order to transubjectively build contemporaneity as a subject critical realm. This paper emphasizes the idea of anthropological routes and boundaries, which support the building of the subject utopian project as a place for reflection, openness to alterity and continuous quest for the sense of humankind.

1. Si la coincidencia cronológica entre los estatutos de *(ser)presente* y de *(ser)contemporáneo* es aceptable en términos históricos, o sea, si, desde el punto de vista historiográfico, contemporáneos son todos los que han vivido o viven en una determinada época, en un determinado presente, justo a partir de un cuestionamiento ético se impone una postura crítica – y no una ruptura – a propósito de los conceptos de *presencialidad* y de *contemporaneidad* que permita el alejamiento, la apreciación y la elección de cada uno respecto a las alternativas – (im)posibles e (in)deseables – que, en un determinado momento y dentro de los condicionalismos y posibilidades existentes, se plantean o podrán plantear.

Por otro lado, si la presencialidad es un dato de la existencia empírica, la contemporaneidad es una construcción antropológica que pasa por la estructuración de una conciencia hermenéutica capaz de discernir y atribuir sentidos (lo que implica el reconocimiento y profundizaje de la educación en cuanto antropología práctica). La construcción de lo humano – individual y colectivo – es así el extremo repto que actualmente se plantea al proceso de humanización, exactamente cuando el Hombre enfrenta los riesgos de destrucción de los sentidos tradicionales de la Historia y del Mundo.

De ahí la acuidad de la búsqueda de un estatuto renovado para una filosofía humanista.

2. La contemporaneidad es, pues, en este espacio crítico, la dimensión de la identidad humana que proporciona la apropiación reflexiva y activa del tiempo, confiriéndole valor y sentido. Su complejidad estatutaria acaba por consagrarla como una problemática que interpela, simultáneamente, la antropología filosófica, la ontología, la ética, la hermenéutica y la epistemología. A la primera le interesa, sobre todo, la cuestión de la especificidad de la situación humana; a la segunda, el juego de la relación del ser del tiempo con la historia de las sociedades, la evolución de la naturaleza y la singularidad del tiempo humano siendo este recorrido y trazado por la memoria, por el proyecto, por la intención y por el olvido; a la tercera, a la ética, se impone la perspectiva de la contemporaneidad como expresión de la dignidad humana; la hermenéutica y la epistemología buscan, por fin, las correlaciones entre la contemporaneidad como un fundamento y como una finalidad, o sea, entre su concepción como una presuposición (potencialmente ideológica) y su configuración como un horizonte (eventualmente utópico).

Ser contemporáneo implica asumir la transgresividad del tiempo como una imposibilidad y en conexión con la impulsividad del sujeto para concentrarlo dentro y entorno de sus recorridos, o sea, por referencia a sí mismo pero sin dejar o pretender agotarlo en el exterior o en su interior. Nunca somos sólo productos o creadores del tiempo, tanto si reportamos el tiempo psicológico, social e histórico – en el fondo,

los tres componentes del tiempo antropológico – como al tiempo cósmico o a la eternidad divina. En el primer caso, atribuimos sentido y densidad ontológica a un tiempo de donde emergimos; en el segundo, buscamos sentido en la plenitud del ser de la eternidad por una necesidad dictada por la carencia ontológica de un presente continuamente violado, en su autosistencia, por el pasado y por el futuro o, tal vez, sobre todo excedido en su sentido por la alteridad que lo enfrenta o que lo recorre.

El cartesianismo y la fenomenología han constituido dos exponentes de estas investidas que, en última instancia, visaron inscribir los acontecimientos, como huellas del protagonismo humano en el tiempo, respectivamente, en la estabilidad de las certezas metafísicas del *cogito* y en el continuismo del flujo de una conciencia íntima del tiempo. Se ha instituido así, en la perspectiva de la modernidad, la aprehensión comprensiva (y potencialmente activa), de los acontecimientos, es decir, una visión de la identidad antropológica del tiempo que es fundamento del optimismo de la noción de progreso que ha sido su característica.

Sin embargo, nuestra contemporaneidad acaba por seguir la desconfianza heideggeriana respecto a la prevalencia del presente y reconocer la búsqueda del sentido y de lo posible como *élan* de la conciencia de un sujeto que, simultáneamente, percibe sus límites y sus prerrogativas. Se trata del reconocimiento de un sujeto elaborado, que se construye posicionándose y que no se posiciona solamente porque es un sujeto. O sea, es un sujeto que asume perspectivas propias ante las posibilidades y los límites que se le ofrecen, que él descortina y que él retoma incesantemente.

Emerge aquí el intrincado juego entre la libertad y la responsabilidad y entre el conocimiento y la ignorancia que las propuestas de H. Jonas han cristalizado en la fórmula de la “heurística del miedo”.

3. Entretanto, el humanismo pasó, históricamente, de fuente legitimadora de proyectos de emancipación a “cabeza de turco” de los grandes males que alcanzan la humanidad. En su nombre se organizaron revoluciones. En contra de él se levantan el ecologismo y el multiculturalismo. Fue con él que la filosofía se afirmó como antropología. Es en contra de él que se perfilan las críticas más radicales de varios proyectos filosóficos. Es también en contra de él que, dentro de la misma filosofía, se yerguen los ataques en contra de la antropología filosófica.

El humanismo racionalista del siglo XVIII, designadamente con Kant, estructura los fundamentos por donde irrumpe la ciencia moderna y, con ella, el aumento de eficacia de la acción técnica sobre la naturaleza que lleva a la superación de la actitud contemplativa tradicional. Aún así, esta ya representaba, designadamente con Ficino y Pico della Mirandola, la asunción de una superioridad humana de que la contemplación - con su inconformismo hacia la radicación material del hombre en el mundo - era expresión. En el hombre nuevo, el sentido auténtico de la vida no está tanto en Dios, como finalidad del sufrimiento de esa vida – como ocurría en el amago de la época medieval -, sino en el impulso ascendiente que le caracteriza indeleblemente. Por el amor, el infinito ya está en el finito.

Además, desde el humanismo italiano hasta Montaigne y Kant, se anuncia, así, de alguna manera, aquella que será una relación extremadamente fuerte entre la emergencia de la antropología y la consolidación del humanismo, complementariedad que constituirá la pujanza y la inestabilidad de una y de otro. Es, con efecto, en la evolución del humanismo renacentista hacia el humanismo moderno – designadamente a través de las meditaciones que Montaigne teje a partir y alrededor de su yo – que se registra la radicalización de la conciencia de los límites, la que representa, sin embargo, al mismo tiempo, la configuración del sujeto autónomo porque consciente de una multidimensionalidad de que forman parte tanto grandezas como debilidades.

Descartes, al hacer de Dios el garante del criterio de verdad respecto a las ideas del sujeto, proclama simultáneamente el poder de éste y sus propios límites en la medida en que, en última instancia, sin Dios, el sujeto vería deshecho el poder del conocimiento.

Progresivamente, la conciencia de los límites va convertirse en condición de la realización, en la historia, en la naturaleza, de proyectos delineados por las posibili-

dades, a pesar de todo, inherentes a esos mismos límites. El sujeto del humanismo moderno está así marcado, desde el principio, por sus límites y tal, en paradoja, a través de aquéllos que constituyen sus fundamentos y propósitos decisivos, condiciones, finalmente, de la dialéctica contemporaneidad/presencialidad.

Acrece que, bajo la pretensa unidad del sujeto que aseguraría las evidencias racionales y la misma descubierta del sujeto por sí mismo por la conciencia del yo sujeto con el yo objeto, tendremos igualmente que reconocer – según la expresión de Ricoeur – “el primado de la mediación reflexiva” por donde despunta el rol irreductible del pensamiento. Pensamiento que, siendo supuesto de la reflexividad, es, por fin, condición de una subjetividad perenne, bajo pena de que esta se vea consumada por fuerza de la autosuficiencia de su arrogancia como sede del conocimiento.

Una vez más, la identidad del sujeto emerge – aunque más implícita que implícitamente – de la conciencia de sus límites. Por eso, G. Larochelle plantea serias reservas tanto al discurso ideológico que el humanismo moderno ha desarrollado sobre el sujeto como a las críticas posmodernas que, confundiendo la ideología humanista con la filosofía humanista, han pretendido derrumbar, de una sola vez, el estatuto unitario de que él beneficiaría. De hecho, aún según Larochelle, podremos sintéticamente concluir que el sujeto de la modernidad pierde su estatuto filosófico en el movimiento que lo lleva a encubrir, por una conciencia cuyo carácter convencional es elidido, su real invención bajo la ilusión de su descubierta. En este movimiento, la inmanencia del sujeto respecto a sí mismo, operada por el cartesianismo, permitirá la asfixia de la alteridad bajo el peso de una ontología del sujeto que involucra el deber-ser y encierra dentro de sí el círculo de la identidad. Sabemos que “la duda por la cual la subjetividad cartesiana surge constituye menos un procedimiento de limitación del pensamiento que el *élan* del que se apertrecha para afirmar su primado”. Con todo, el camino que conduce de la duda a lo indudable acarrea un cierre de sentido en el que la ideología se perfila como una “filosofía que terminó su proyecto” al sorprender la identidad como principio interior al sujeto y no como fin a conquistar incluso en su exterior.

Hay que retomar, así, una problematización del sujeto que, proporcionada por el propio acto inaugural de la modernidad, se volvió después para un proyecto hegemónico, incluso sobre la historia (mirada como el devenir de la realización del sujeto).

Esa analítica, que recurva críticamente el sujeto sobre sí mismo y que Kant asume con renovada coherencia al plantear la naturaleza de los límites del sujeto empírico, abre un camino que, si va a permitir destacar la singularidad de las capacidades superadoras del hombre, lo hace siempre sobre una constatación de sus límites. La negatividad crítica presente en este inconformismo de la conciencia subjetiva – emergente de la complementariedad de sus dimensiones de finitud e infinitud, empírica y conceptual – abre campo a una alteridad constitutiva del proceso de identización que cumple a la utopía filosófica explotar, contrariando los propósitos identitarios y hegemónicos de una ideología humanista del sujeto, la cual no se puede dejar reducir el humanismo, ni que sea con la perspectiva estratégica de criticarlo.

4. Tenemos que admitir la insuficiencia de los recorridos de la modernidad en la medida en que éstos, respaldando en la convicción de la existencia de un fondo racional transfenoménico y transubjetivo actual o en devenir, han encontrado ahí el fundamento de las convicciones individuales y de los propósitos de la acción.

Además, el florecimiento de filosofías de resistencia a la autosuficiencia de las ontologías del sujeto, como el existencialismo o el estructuralismo, y de cariz social, como la de la Escuela de Frankfurt, representan, en el siglo XX, la apertura de la filosofía a las problemáticas de alteridad y, de este modo, al reconocimiento del poder del hombre en la medida en que busca explotar las posibilidades de sus límites, conociéndolos, ya que, al olvidarlos, se diviniza trágicamente este mismo hombre.

Pero, lo que realmente se constata es que el humanismo contiene las semillas de la crítica a sus desvíos identitarios, no transcurriendo de él, necesariamente, la

aniquilación de la alteridad y la proclamación de un orgullo del sujeto humano conducente a su propia amenaza. Amenaza a consumarse designadamente por la técnica, como ha llegado a augurar Heidegger en el auge de su enfrentamiento a los desarrollos humanistas de la metafísica occidental. En la línea de los movimientos desconstruccionistas de los finales del siglo XX, se impone, eso sí, no hacer de los límites de la finitud puentes para su sencilla superación e instalación en el infinito, sino constatar – como escribió Derrida - que “el otro sólo es otro si su alteridad es absolutamente irreducible, o sea infinitamente irreductible, y si el infinitamente otro no pudiera ser sino el infinito”.

De este modo, se cruzan las ideas de *itinerancia antropológica* y de *nomadismo conceptual*. Y se cruzan en el punto de encuentro de la filosofía con la historia que, lejos de constituir la sentencia de muerte para la utopía como malo concepto filosófico, como concluyó Deleuze, no es sino estímulo para el ejercicio de su intemperividad crítica, como concepto negativo, sobre un real para el cual aquélla se abre pero que la sobrepasa incesantemente, siendo éste también por ella renovado y continuamente transgredido. El Hombre – indefinible e irrealizable – es la utopía por excelencia. Su definición y su realización constituyen, por eso, su proyecto, desafío que nada tiene que ver con la consumación de una esencia en un paraíso cualquiera o con la regresión a una supuesta edad de oro.

Para nosotros, la noción de itinerancia antropológica remite para la idea conexas de una antropología de los límites, o sea, para la idea de que los límites del humano respecto al no-humano, al deshumano, al inhumano y al sobrehumano tienen contornos que, siendo históricos, naturales y culturales, por lo tanto, objetivos, son igualmente objetivables y objetivados por sujetos individuales y transubjetivos. Significa esto que el hombre es, con efecto, un ser que ocupa siempre el límite, siendo por él infinitamente (i)limitado como concepto y como ser. Viviendo en espacios geográficos y en tiempos históricos que, recorriéndolo y constituyéndolo, sin embargo, no lo agotan. Contemporáneamente, el fenómeno de la globalización hizo creer que la intensificación, la extensión y la molecularización de la comunicación y de la circulación liberaban al hombre de los territorios tradicionales que le conferían una identidad múltiple pero dispersa, instaurando ahora una identidad compleja pero, finalmente, históricamente universal.

Sin embargo, esta utopía realizada, no siendo, desde luego, por esa razón, una utopía, es deshumanizante porque priva ilusoriamente al hombre de su dimensión utópica – expresión de su reflexividad, de su pensamiento, de su imaginación y, así, por fin, de su capacidad significativa, constructora de sentidos. Una ilusión que coacciona su actividad creativa.

5. En conclusión, la ideología humanista moderna habrá desempeñado un rol históricamente importante al conferir sostenibilidad a la figura del sujeto heroico que luchó a favor del encuentro de la humanidad consigo misma y que, para eso, en nombre del pragmatismo de la acción, tuvo que suspender la duda y de alimentar la universalidad y la inexorabilidad del cumplimiento de sus ideales en el transcurso de la historia. Pero la verdad es que, al vanguardismo del poder político se ha sucedido su diseminación por las diversas instancias sociales, ocurriendo paralelamente y por fuerza de la propia institucionalización del ideario humanista, el florecimiento de disensos – de explícitas, múltiples y disímiles subjetividades – donde antes la homogeneidad del poder y la homogenización por él impuesta imponían la estandarización y la objetividad normativa de las visiones del mundo. O sea, si la indubitabilidad ha marcado el perímetro de radicación de la ideología humanista en el espacio de anterior exponenciación de la duda filosófica del sujeto del humanismo moderno – el espacio cartesiano en que la certeza infinita del conocimiento sustituye la duda infinita del pensamiento -, la acción política, que así se hizo viable en la práctica, ha venido a proporcionar, por su turno, la crisis – la duda – en torno de la legitimidad del poder autodeterminante de un sujeto transindividual. Con ella, se ha dado la posibilidad de eclosión del humanismo contemporáneo, estadio que la crítica anti-humanista tiende a destruir bajo el peso de la distorsión que sobre él opera: se trata de una crítica que, desde un principio, distor-

siona la complejidad del proceso de constitución y de desarrollo del humanismo moderno, al reducirlo a la versión individualista de un sujeto que, así, se pretendería infinito y, complementariamente, despreciaría las potencialidades de la analítica de la finitud. El humanismo contemporáneo – confirmando las tesis que rechazan la secuenciación cronológica de la transición de la modernidad hacia la posmodernidad – está, así, en ruptura con la modernidad, pero siendo de ella simultáneamente emergente en lo que respecta a las respectivas condiciones históricas y de la propia genealogía de su divergencia.

Así siendo, es sobre este fondo que se estructura, según la expresión de Laborit, *la nouvelle grille* proporcionada, entre otras ciencias, por la biología, por la etología, por la cibernética, por las ciencias del lenguaje y por el psicoanálisis. A este abanico de disciplinas se junta la filosofía, mientras responde, en nombre de la conciencia de la precariedad de la vida, a la exigencia de búsqueda de un sentido para la vida aumentando, para ello, el despuntar de sus múltiples sentidos. Sentidos humanos aunque no exclusivamente para los humanos...

La solidaridad trascurre ahora no únicamente de un sentimiento sino, sobre todo, del conocimiento de una pertenencia (al mundo) que obliga al intercambio responsable (subjetivamente, pensadamente asumido) de costes y de beneficios. La conciencia, siendo individual, no puede seguir siendo, sin embargo, intimista, egocéntrica. Ni cósmica, excediendo, *a priori*, la responsabilidad del sujeto. Ella tendrá que ser, eso sí, abierta, proyectiva y relacional. Esperanzada (como en Bloch), responsable (como en Jonas) y conflictual (como en Habermas).

De ahí que el humanismo contemporáneo sea una utopía filosófica y la utopía de la contemporaneidad represente, incluso por ello, la contemporaneidad de la utopía como condición de la conciencia crítica de la presencialidad consagrada como el primero derecho del Hombre.

La filosofía humanista contemporánea es un repto de la ética y a la ética como desafío a la redefinición del (de los) sentido(s) humanos(s) del mundo sin que eso signifique el agotamiento de la plenitud del propio sentido del mundo.

Referencias bibliográficas.

- Cabada Castro, M (1980), *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Publ. De la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1980.
 Deleuze, G; Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991.
 Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
 Guillebaud, J.-C., *La refondation du monde*, Seuil, Paris, 1999.
 Jaspers, K., *Autobiographie philosophique*, Montagne, Paris, 1963.
 Laborit ; H., *La nouvelle grille*, Gallimard, Paris, 1974.
 Larochelle, G., *Philosophie de l'idéologie*, PUF, Paris, 1995.
 Montaigne, *Essais*, ed. Pierre Villey (3 vols.), PUF, Paris, 1992
 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

Adalberto Dias de Carvalho
 Facultad de Letras
 Universidad de Oporto. Portugal.
 Adalberto.carvalho@clix.pt