

Necesidad de un concepto renovado de *humanismo*. Una propuesta para articular la presencia de la antropología en la historia de la filosofía

Luis Miguel Arroyo Arrarás. Universidad de Huelva

1. Historia de la filosofía y antropología

“El Holocausto nos prohíbe frecuentar la historia de la filosofía como si nada hubiera ocurrido”¹. En estas palabras se resume una advertencia que se ha hecho común tras la tragedia humana que sacudió el llamado *mundo civilizado* en el ecuador del Siglo XX. Del contenido de dicha advertencia quisiera resaltar en esta ocasión su valor de universalidad. Es verdad que el Holocausto significa un espantoso hito en el camino de la humanidad, pero la advertencia contenida en ese “como si nada hubiera ocurrido” es permanente y universalmente válida. Nos recuerda dicha advertencia la obvia necesidad de contar con el elemento humano, de articular la historia de la filosofía y la antropología. Si es verdad siempre que la historia de la filosofía no es ni puede jamás ser neutral, esa verdad se nos hace especialmente evidente cuando sentimos la necesidad de reflexionar sobre la historia del pensamiento no desde un interés meramente academicista, sino desde la experiencia enriquecida por la narración, sea ésta la narración del pasado o la narración del presente. Si hemos de creer a A. Ortiz-Osés, *recuerdo* viene de *corazón*, lo cual no significa que el recuerdo se olvide de la razón; al fin y al cabo, “con un poco de imaginación podemos descomponer *corazón* en con-razón”². Ahora bien, introducir el corazón en la historia es introducir en ella el problema del hombre, el tema de la antropología. Desde ese momento, a la historia de la filosofía — como he dicho antes— le resulta imposible ser neutral y se las tiene que ver con la cuestión del *humanismo* en cualquiera de sus formas. Así, la advertencia con la que han comenzado estas líneas nos recuerda también la necesidad —tal vez la obligación— de vérnoslas con la cuestión del humanismo, con la cuestión de lo que ha hecho el ser humano consigo mismo y con el mundo en su pensamiento y su acción.

Pero la palabra *humanismo* es ya, en sí misma, una palabra digna de sospecha o, al menos, sembrada de dudas. ¿Puede, a pesar de ello, servirnos como *leitmotiv* para articular la presencia de la antropología en la historia de la filosofía?

2. Diversidad de sentidos en el concepto “humanismo”

Como no hay lugar en este momento para ello, prescindiremos aquí de realizar una aproximación histórica al concepto de humanismo. En su lugar vamos a centrarnos en dos significados, podríamos decir *sistemáticos*, del término, algo que me parece más interesante para el tema que nos ocupa.

P. Laín Entralgo ha definido el humanismo como la búsqueda incansable de solución a la pregunta “qué es el hombre”; un ejercicio, éste, que revela la relación que hay entre conocimiento y existencia concreta del hombre³. Esta forma de comprender el

¹ R. Mate. “Prólogo”. En J. B. Metz y E. Wiesel. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, Madrid, 1996. p. 15.

² R. Mate. “Prólogo”. p. 16.

³ Cfr. P. Laín. “Aranguren, humanista”. En *Cuadernos para el diálogo*. Abril (1966). pp. 27s.

humanismo nos muestra que él no es sólo una cuestión de antropología filosófica, sino que implica también una ontología y una ética, y que debe formar parte de una historia de la filosofía que se precie de comprensiva. El término *humanismo* acoge muy diversas concepciones de la realidad humana. No es fácil, pues, definirlo con claridad sin correr el riesgo de la parcialidad. Y justamente ése es el riesgo que aquí se quiere evitar en aras de una visión lo más amplia y enriquecedora posible. Comencemos, pues, por tomar conciencia de que el término *humanismo* puede decirse en un sentido restrictivo y en un sentido amplio. A su vez, en el sentido restrictivo podemos hacer otra distinción.

1.— En sentido restrictivo el término tiene dos acepciones. La primera es la que entiendo por humanismo el amplio movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del s. XIV y se extiende después por toda Europa, movimiento que conocemos con el nombre de Renacimiento y en el que están las bases de la cultura moderna. Más que como doctrina filosófica concreta, el humanismo renacentista debe ser considerado como una *atmósfera cultural*, cuyos rasgos fundamentales son: la afirmación del hombre como el sujeto de dominio del mundo; reconocimiento de la herencia de la Antigüedad clásica, por cuyo cultivo el hombre debe renacer a la plenitud de sus cualidades humanas gracias a los *studia humanitatis*; este interés por los estudios humanísticos es compatibilizado con el interés por el conocimiento de la naturaleza como seno en el que el hombre surge y se desarrolla como tal. Todo ello estaba acompañado por una actitud cosmopolita, universalista y filantrópica.

La segunda acepción en este sentido restrictivo del término *humanismo* es una extensión de la anterior, según la cual son *humanistas* “todas aquellas concepciones filosóficas ‘que atribuyen dignidad y valor al hombre como tal’ (Muller)”. Más que de un sistema doctrinal concluso, se trata de una posición intelectual que incluye actitudes, valores y creencias que se resumen así: valor eminente del ser humano basado en la dignidad y racionalidad del hombre, proclamación de la igualdad humana y búsqueda de transformaciones sociales y políticas que hagan realidad esos valores, esperanza de progreso y confianza en el conocimiento científico como instrumento de progreso y de bienestar para el hombre⁴.

En este sentido restrictivo el humanismo ha sido con muchísima frecuencia delimitado históricamente como una visión antropológica propia de la modernidad. En cuanto humanismo renacentista, esta delimitación cronológica es obvia. No creo, sin embargo, que dicha delimitación cronológica sea tan evidente en el caso de que entendamos el humanismo como antropocentrismo: el humanismo no sería entonces una posición intelectual ligada a una época exclusiva y determinada, sino más bien a unos valores que traspasan los siglos; un humanismo que, al menos implícitamente, estaría presente en diferentes épocas.

2.— Por eso, además de en sentido restrictivo, creo que se puede hablar con razón de humanismo en un sentido amplio. En efecto, es un tópico de la historia de la filosofía que a las preocupaciones naturalistas de los primeros filósofos griegos, los filósofos de la *physis*, siguió el descubrimiento del hombre como cuestión central del pensamiento filosófico. Los sofistas se ocuparon de lo que concierne a la vida del hombre en cuanto que tiene que vivir con los demás; argumentaron democráticamente sobre la virtud y la educación negando que sean patrimonio nobiliario; representaban un auténtico espíritu cosmopolita frente a una visión estrecha de la *polis*; manifestaron una no-

⁴ M. Morey. *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos, 1987. pp. 105-107. La referencia a M. Muller corresponde a: *Der Kompromiss oder vom Unsinn und Sinn des Menschlichen*. Freiburg: Alber, 1980.

table independencia frente a la tradición, hasta el punto de que a partir de ellos se habla de una *ilustración griega*. Tenemos el ejemplo de la propuesta básica de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Cierto es que ese principio puede ser entendido como el principio del relativismo, pero no puede negarse que con él se proclama la centralidad del hombre en los asuntos que le atañen. Frente a ese posible relativismo reacciona Sócrates buscando una esencia universal del hombre y desarrollando una teoría acerca de la virtud y los valores, la libertad, la felicidad, etc.; el mismo ejemplo de su vida y de su enseñanza se convierten en un alto testimonio de convicciones coherentes sobre la dignidad humana. Platón y Aristóteles también elaboraron una concepción del hombre que sostenía unos valores coronados por el ideal de la vida racional y la preocupación por las virtudes políticas. Las distintas escuelas de la época helenista, especialmente el estoicismo y el epicureísmo, también mostraron evidentes – y contradictorias – preocupaciones acerca del sentido de la existencia, de la felicidad, de la vida buena y de los problemas morales derivados. Es evidente, pues, que el tópico del cosmocentrismo del pensamiento griego –con todo lo que eso tiene de verdad– debe ser completado con la presencia de claras preocupaciones antropológicas en su seno.

Si esto es así en la filosofía griega, con más razón se puede decir de la filosofía de inspiración judeocristiana. Un primer ejemplo lo tenemos en Agustín de Hipona, al que se le podría considerar, sin exagerar, el primer *existencialista* de la historia de la filosofía occidental ya por su obra fundamental, *Confesiones*, una obra en la que el punto de partida de la reflexión antropológica es él mismo, el asombro ante sí mismo, la conversión del sí mismo en una “*magna quaestio*”. Es ésta una pregunta que sólo se responde con la vida, es decir, con la experiencia del vivir concreto: “*Scio me vivere*”; y al vivir reconoce Agustín que el hombre está habitado por la inquietud, porque se enfrenta a un deseo insatisfecho de vivir en plenitud. ¿No son éstos temas propios de un humanismo existencialista?

Un segundo ejemplo lo encontramos en Tomás de Aquino. Su pensamiento es el resultado del encuentro entre el ya mencionado cosmocentrismo griego y el antropocentrismo de tradición bíblica. Un buen conocedor de su obra, J. B. Metz, afirma que el pensamiento del Aquinate es “teocéntrico en cuanto al contenido”, pero “antropocéntrico en cuanto a la forma... y por tanto se rige por el modo de ser propio del hombre, por la ‘subjectividad’ (antropocentrismo formal)”. Aunque el antropocentrismo de Tomás de Aquino no es el mismo que el del Renacimiento –advierte Metz– “es el movimiento anticipado de un verdadero punto de arranque que, mediante un primer esbozo, traza y prefigura el futuro de una época de pensamiento, el futuro del pensamiento antropocéntrico que, en esa época que nosotros denominamos ‘moderna’, se implanta categorialmente”⁵.

Como conclusión, tras este par de ejemplos, si podemos hablar de un humanismo en sentido estricto, como afirmación del hombre, “como centro, punto de partida, fundamento y fin de la realidad”, y decir con justicia que ese fenómeno es característico de la Modernidad, también podemos hablar de un humanismo en sentido amplio, “como *conjunto ético de valores* y de significación, de valoración e interpretación, que acompañan o están implicados en la visión de la realidad”. De este humanismo cargado de “valores de sentido” podemos decir que es “más universal, que se da también de una manera implícita y que como tal no es exclusivo de ninguna época histórica, sino

⁵ J. B. Metz. *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*. Salamanca: Sígueme, 1971. pp. 65s, 69 y 163.

que, en términos generales, siempre ha estado más o menos presente de manera más o menos explícita”⁶. Parangonando la afirmación de M. Landmann en el sentido de que existen “antropologías explícitas” y “antropologías implícitas”⁷, podríamos decir que hay *humanismos explícitos* y *humanismos implícitos*.

Por todo lo dicho, nuestra propuesta entenderá por humanismo una determinada idea del hombre y de su realidad, lo cual implica también una concepción del sentido de la existencia y del ideal de humanización. Quiero decir con ello que en todo humanismo hay una doctrina sobre el hombre —lo que M. Scheler llama el “*concepto esencial del hombre*, en oposición al concepto *sistemático natural*”⁸— y una doctrina a favor del hombre, en el sentido de lo que M. Heidegger llama “un meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano, ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia”. Si se quiere —añade Heidegger— también es humanismo “el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad”⁹. Si sintetizamos estos puntos de vista con dos palabras diríamos que en todo humanismo encontramos *ideas* e *ideales* sobre el hombre. Vamos a precisar el contenido de esta aseveración y cómo se articulan en el humanismo las ideas y los ideales sobre el hombre.

3. El humanismo como idea e ideal del hombre: como invención de lo humano

El ser humano es el único ser que se hace cuestión de la realidad y de sí mismo. Este afán de preguntarse y de buscar respuestas surge de la conciencia que el hombre tiene del carácter problemático de toda realidad y especialmente de sí mismo. Si la filosofía nació del asombro, pronto descubrió que el mayor asombro podía surgir ante el examen de la condición humana. La *magna quaestio* agustiniana antes citada, la kantiana cuarta pregunta recapituladora “¿qué es el hombre?” y los afanes arqueológicos de Foucault muestran a la vez la urgencia del problema así como su naturaleza harto compleja y nada neutral. La pregunta por el hombre es, pues, en todos los sentidos posibles, algo vital. Es algo vital —y nada neutral— porque, en última instancia, dicha pregunta encierra la búsqueda de la identidad humana, la búsqueda de una idea determinada de ser humano. Esa búsqueda de la identidad representada en una idea de lo humano es la tarea humanista y humanizadora por antonomasia, pues abre las puertas de la interioridad “para que cada individuo entre en ella y pueda reunirse consigo mismo y reposar en sí mismo”¹⁰.

En cuanto *idea* el humanismo es, entonces, “lo que puede aportar la filosofía a la noción que de sí mismo tiene el hombre”. En este sentido el humanismo es “una auto-inspección, una mirada filosófica dirigida a la idea que nos hacemos de nosotros mismos”¹¹. Ahora bien, esa idea que nos hacemos de nosotros mismos puede ser auténtica o inauténtica. Ser auténtico o inauténtico es una posibilidad con la que se enfrenta el ser humano; una posibilidad que apunta al otro elemento del concepto de humanismo: el *ideal*.

¿Qué entendemos por autenticidad humana? Sin pretender ignorar la importancia del mundo inconsciente, del elemento no filosófico en la vida humana, podemos decir

⁶ G. Amengual. *Modernidad y crisis del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1998. p. 29.

⁷ M. Landmann. *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*. Freiburg-München: K. Alber, 1962. p. XI.

⁸ M. Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Librería del Jurista, 1990. p. 13.

⁹ M. Heidegger. “Carta sobre el humanismo”. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000. pp. 264s.

¹⁰ J. Chozá. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. p. 110.

¹¹ E. Arroyabe. “Desafíos éticos con los que se enfrenta el humanismo”. En M^o L. Amigo (ed). *Humanismo para el siglo XXI*. Bilbao: Univ. de Deusto, 2003. p. 85. La primera parte del entrecorillado pertenece a J. Ladrière. “L’humanisme contemporain”. En *Quid I* (2000). p. 445.

que en el hombre existen dos capacidades fundamentales que guían su conducta y constituyen su ser: la inteligencia y la voluntad. Ambas capacidades se dinamizan mutuamente, de forma que puede hablarse de una inteligencia que busca la comprensión de la realidad animada por una voluntad de verdad y de una voluntad guiada o iluminada por la inteligencia sobre la conveniencia o no de sus deseos. Así, podríamos decir que “la plenitud de la inteligencia nace de su rectitud, y ésta se debe a la voluntad de verdad; a su vez, una inteligencia motivada por la voluntad de verdad facilita a dicha voluntad perspectivas más nítidas y certeras, ayudándole a decidirse”. Naturalmente, esto tiene que ver con la objetividad: “la objetividad es correlato de la autenticidad. La autenticidad genera robustez intelectual, yendo así de la mano lo ético y lo epistémico, como aspectos complementarios de una misma Persona”¹². Claro que en este ámbito de la autenticidad no podemos hablar de una objetividad *pura*, puesto que el conocimiento y la voluntad humanos están limitados. La autenticidad no garantiza contra los errores; la rectitud de la inteligencia y de la voluntad excluye la mentira, pero no el error, de forma que podemos hablar de una mayor o menor objetividad en la medida de una mayor o menor extensión del conocimiento humano.

De todo lo dicho se colige que la autenticidad no es algo *dado*, sino una conquista permanente. La conquista de esa armonía entre inteligencia y voluntad no es simplemente una *idea* del hombre, es también un *ideal*, una *invención* (no en el sentido de artificialidad, sino en el del término latino *inventio*: descubrimiento), el descubrimiento de un arquetipo que se aspira realizar. El humanismo, en cuanto *idea* e *ideal*, es una invención de lo humano. Y en esta invención, naturaleza y cultura andan de la mano: no existe *la* naturaleza, sino la naturaleza realizada socioculturalmente. “La naturaleza es lo que la cultura nos deja ver del ser del hombre, lo que a su vez significa que en *realidad* no hay naturaleza fuera de sus realizaciones como cultura... En tal caso pensar, hacer teoría, sería acceder al mundo y al ser del hombre tal y como éste nos resulta accesible desde una posición precisa, lo que no implica un insuperable particularismo relativista, sino el inevitable carácter cultural de nuestro acceso posible a lo que somos”¹³.

El humanismo, tal como se está entendiendo aquí, es, por tanto, invención de lo humano (por lo demás, el término *inventio* lo aplicaron a la realidad humana precisamente los humanistas del Renacimiento); con ello se quiere decir que el hombre descubre lo que ya es a través de su propio pensamiento y acción. “En la “invención” se hallan formando una afortunada ambigüedad —que no hay que resolver— tanto la idea de una precedencia del ser del hombre a su acción como de la acción a lo que efectiva y realmente viene a ser. Inventar es buscar lo que se tiene la esperanza de poder poner, es decir, interpretar”¹⁴. El humanismo, en cuanto invención, es descubrimiento y realización de lo humano, es decir, descubrimiento de una *idea* y realización de un *ideal* de lo humano. En términos clásicos podríamos decir que la invención de lo humano es la combinación de naturaleza y libertad en el hombre, y el humanismo es la activación de esa combinación, la toma de conciencia activa —o sea, dispuesta a la realización— de esa combinación: “Como el hombre no surge espontáneamente de la naturaleza en tanto que humano, y puesto que lo necesario para su humanización tampoco lo produce espontáneamente la naturaleza, hay que hacerlo surgir desde la libertad. Son los productos de la libertad lo que llamamos productos culturales, y como entre ellos se cuen-

¹² E. Arroyabe. *Autenticidad. Reflexiones para una ética*. Bilbao: Univ. de Deusto, 2003. p. 135.

¹³ H. Marín. *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Iberoamericana, 1997. p. 265.

¹⁴ H. Marín. *La invención de lo humano*. p. 265.

ta la humanización del hombre, bien puede decirse que el hombre se realiza en y mediante la cultura, y es ahí donde se descubre lo que se suele llamar naturaleza”¹⁵.

Esta manera de comprender el humanismo conlleva inevitablemente una dimensión histórica; su aspiración a lograr la objetividad en dicha comprensión se traduce en la búsqueda de los fundamentos filosóficos de los humanismos, es decir, en la búsqueda de esos fundamentos mediante la narración de la historia de las invenciones en las que el hombre ha expresado y posibilitado su realización como ser humano.

Lo que hasta aquí he intentado explicar del humanismo entendiéndolo como idea e ideal del hombre encuentra un resumen completo en una definición que no solamente nos servirá para recapitular y confirmar lo dicho, sino también para avanzar en la justificación de nuestra propuesta. Dicha definición reconoce el significado borroso que el concepto de humanismo tiene frecuentemente en la discusión moderna. “En ella ‘humanismo’ designa una doctrina, una orientación o una posición que, de alguna forma, comprende la naturaleza del hombre desde un ideal y desde aquella intenta fundamentar una filosofía práctica”¹⁶.

Es importante subrayar el carácter vital y práxico de los humanismos, entendidos en el sentido que aquí estoy proponiendo. Si se examina su estructura básica es fácil comprender que lo que en los humanismos prima no es tanto “la consideración de los hechos sino la de los valores concernientes a lo humano. El humanismo sólo tiene sentido si partimos de la idea de que hay modos de ser hombres *más humanos* que otros”¹⁷. En efecto, como ya he dicho, los humanismos son ideas, pero no “*ideas puras*”, sino “autointerpretaciones”, o sea, ideas que implican directamente a la persona y, por tanto, nada neutrales; ideas cargadas de valoraciones y, por tanto, como toda valoración, ideas que se plantean en referencia a unos ideales. Y es que “el sentido de nuestras autointerpretaciones es que ellas nos ayudan a dar forma a nuestra vida. No son simplemente ideas *sobre* nosotros, sino que conllevan el construir lo que somos. Ciertas expresiones de la autocomprensión se han formado a lo largo de siglos y se han convertido en innumerables prácticas en la esfera de la política o de la economía, en la educación de los niños o en la vida familiar, así como en modelos de satisfacción sexual o artística, en normas públicamente reconocidas de dignidad o autoridad, etc.”¹⁸.

4. Humanismo y antihumanismo

¿Qué decir del llamado *antihumanismo* a la luz de este planteamiento del humanismo?

Con excesiva ligereza y con frecuente actitud apologética a favor de posiciones autoproclamadas como *humanistas*, se ha planteado la relación entre humanismo y antihumanismo como una oposición entre estar a favor y estar en contra de lo humano. Así se ha caído en el imperdonable olvido (a veces voluntario) de lo que el llamado antihumanismo tiene de valor crítico, de factor necesario y sanamente correctivo ante excesos y entusiasmos ingenuos e infundamentados. Y ello ha sido así hasta el punto de que algunos autores —entre ellos, por ejemplo, Heidegger— han sentido la necesidad de salir en defensa del hombre... en contra de los humanismos entusiastas; a otros el

¹⁵ H. Marín. *La invención de lo humano*, p. 267.

¹⁶ Ch. Taylor. “Humanismus und moderne Identität”. En K. Michalski (hrsg). *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985, p. 117.

¹⁷ J. San Martín. *Antropología y filosofía*. Estella: Verbo Divino, 1995, p. 184.

¹⁸ Ch. Taylor. “Humanismus und moderne Identität”, p. 120.

mismo asunto les lleva a hablar “del descrédito del humanismo por saturación de proclamas humanistas”¹⁹.

Para sortear ese reduccionismo que identifica al humanismo con el compendio de actitudes a favor del hombre y al antihumanismo con posiciones anti-humanas es conveniente volver a la distinción anteriormente establecida entre el humanismo entendido en sentido estricto y en sentido lato. A partir de ella podemos referirnos –en mi opinión con mayor precisión– a la crítica contra el humanismo contenida en la conocida *Carta sobre el humanismo*, de M. Heidegger.

Como es bien sabido, la *Carta* es la respuesta a una pregunta planteada desde Francia por J. Beaufret. La respuesta de Heidegger era, en el fondo, una crítica al desbocamiento del sujeto humano, que, en la exaltación de sus potencialidades, amenaza con plegarse sobre sí mismo y cerrarse a la realidad. La postura de Heidegger a lo largo de todo el texto no consistirá en el rechazo simple del humanismo, sino en el rechazo a lo que de empobrecedor y dañino tienen los *-ismos*: “Usted –en referencia a Beaufret– pregunta: ¿comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’? Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra ‘humanismo’. Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos?”²⁰.

El reproche de Heidegger contra los humanismos es un reproche contra la abstracción con la que los distintos modelos de humanismo han pretendido acercarse al hombre. Con una definición universal –animal racional– han pretendido embutir a todos los hombres de todos los tiempos y circunstancias, convirtiendo al ente que querían ensalzar en un fantoche reñido con el ser: los humanismos se basan en una interpretación metafísica de lo ente, sin preocuparse por la verdad del ser. Es también un reproche contra una exaltación humanista que ha convertido al hombre en el sujeto máximo de predicación y de auto-referencia; de forma que toda la realidad es para él, quedando reducida a ser en relación con el hombre. La crítica de Heidegger al humanismo tiene como objetivo, no la destrucción, sino la interpelación al hombre para disponerle al verdadero reencuentro respetuoso con la realidad, con el ser. Por eso su crítica antihumanista es humanista, se presenta como un servicio al hombre: “Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres... Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser. Pero ¿acaso en esta interpelación al hombre, acaso en el intento de disponer al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese “cuidado” si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (*homo*) se torna humano (*humanus*)? Pero en este caso, la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano, “inhumano”, esto es ajeno a su esencia”²¹.

Ahí está, en opinión de Heidegger, el problema de los diferentes humanismos: en que dan por establecida y por clara y evidente la esencia del hombre –aunque en su determinación se contradigan– y ya no vuelven a preguntarse por ella. Por eso, los

¹⁹ F. Duque. “Del descrédito del humanismo por saturación de proclamas humanistas”. En M^a L. Amigo. *Humanismo para el siglo XXI*. pp. 191-9. Del mismo autor véase también: *Contra el humanismo*. Madrid: Abada, 2003.

²⁰ M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. p. 261.

²¹ M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. pp. 263s.

humanismos, en cuanto filosofías que se ocupan de lo ente pero no por el ser de lo ente, se basan en una metafísica o se convierten en fundamento de tal metafísica²².

A la vista de todo ello, la crítica de Heidegger es antihumanista no porque precocine lo inhumano, sino, precisamente al revés, porque el humanismo no ha puesto lo suficientemente alta la *humanitas* del hombre. Así pues, “esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su ‘sujeto’ para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada ‘objetividad’”²³.

En conclusión, para no caer en un reduccionismo en el intento de comprensión de lo humano y en coherencia con el concepto de humanismo que se ha propuesto aquí – es decir, entendido como idea e ideal sobre el hombre que éste va *inventando* en el decurso de la historia – me parece necesario y justificado introducir en una consideración histórica del humanismo también los diferentes modelos que se suelen agrupar con el nombre de *antihumanismos*. Eso no significa de ninguna manera una actitud irenista que anule e ignore las diferencias entre los humanismos *históricos* y los antihumanismos; semejante irenismo no contribuiría sino a añadir confusión y se opondría a la consecución de una conciencia clara acerca de lo que verdaderamente hay de valioso en el hombre y es digno y necesario reconocer y afirmar. Se busca, por tanto, con ello una *comprensión* que va más allá de la mera inteligencia de unos autores y sus respectivos pensamientos, una comprensión interior, que busca captar la intención de ese pensamiento divergente que aportan los *antihumanismos*. Convencidos de que tanto en los humanismos como en los antihumanismos habita una preocupación por lo humano, intentamos encontrar la verdad de todos ellos para que puedan contribuir a iluminar nuestra comprensión del ser humano. “En ese sentido apreciamos la aportación humanista del antihumanismo”²⁴.

Luis Miguel Arroyo Arrarás
 Universidad de Huelva
 Campus de El Carmen
 21071 Huelva
 arroyo@uhu.es

²² Cfr. M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. p. 265.

²³ M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. p. 272. La limitación de espacio nos impide aquí abundar sobre el texto de Heidegger. Remito para ello al lector a la excelente exposición del mismo realizada por J. Choza. “Lectura de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger”. En *Thémata* 32 (2004). pp. 37-82.

²⁴ G. Amengual. *Modernidad y crisis del sujeto*. p. 20.