

Defensa del humanismo y de los derechos humanos: la figura del sujeto y su historia.

Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Profesor investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas (México),
Unidad Académica de Estudios de las Humanidades y las Artes

Resumen

En este artículo me propongo analizar el Humanismo en el Renacimiento, en la Ilustración, y en el mundo contemporáneo. El humanismo constituye el punto de partida de la modernidad, y al mismo tiempo, es un ideal de la razón (el ideal republicano de Kant), que nunca se realiza de manera perfecta en la historia. El humanismo, tal como se establece a partir de los derechos humanos, se enfrenta, como sostiene Leo Strauss, al historicismo, es decir, a la disolución del derecho natural en la historia. Alain Renaut y Luc Ferry sostienen que no es posible fundamentar los derechos humanos mediante una vuelta a los antiguos, como sostienen Strauss y Villey. Los derechos humanos no se fundamentan en la naturaleza de los antiguos, sino en la libertad de los modernos.

Abstract

In this article I will analyse Humanist thought in the Renaissance, in the Enlightenment, and in the present time. Humanism is the starting point of Modernity, and at the same time, is an ideal of reason (The Republican ideal of Kant) that will never be perfectly achieved in history. In Leo Strauss' opinion, Human rights have to deal with historicism, that is to say, with the dissolution of "natural rights" in the stream of history. Alain Renaut and Luc Ferry argue that it is not possible to defend human rights by returning to the Greek, as Strauss and Villey maintain. Human rights cannot be based on Greek nature but on the concept of modern freedom.

En el pensamiento moderno es un lugar común relacionar de manera estrecha el Humanismo con la Declaración de Derechos Humanos. Es decir, las sociedades democráticas modernas se hacen eco de los grandes pensadores de la libertad de pensamiento, como Locke, Rousseau, Kant hasta Rawls, los cuales no conciben una sociedad justa sin el respeto a la libertad y a los derechos fundamentales del hombre. No obstante, el concepto de "Humanismo" surge en un contexto histórico totalmente diferente, en el Renacimiento; el humanismo se desarrolla de manera excepcional en la Academia florentina con Ficino, Pico della Mirandola y otros autores. En este ensayo se hará referencia al pensamiento humanista en su dimensión cultural tal como aparece en

el Renacimiento, así como en su dimensión filosófica tal como aparece en la Ilustración.¹

El concepto de Humanismo en el Renacimiento no es totalmente ajeno al pensamiento actual; sin embargo, lo que más choca al hombre democrático de nuestro tiempo es la estrecha relación que existía en el Renacimiento entre el humanismo y los estudios literarios. No obstante, si sustituimos la palabra “literatura” por la palabra “educación”, el concepto renacentista de humanismo recupera su pleno sentido (nos viene a la memoria el *Emilio* de Rousseau), aunque el Renacimiento hace especial hincapié en los *Studia Humanitatis*, es decir, en los estudios literarios que corresponden a las *Humanidades*, o sea, con los contenidos de las escuelas de humanidades más que con los valores humanos recogidos en la Declaración de Derechos Humanos. ¿Existe alguna relación profunda que se nos escapa entre leer a Séneca o a Plutarco y reconocer a través de la razón que todos somos libres e iguales ante la ley? El humanismo tal y como lo entendemos en la actualidad, y según está recogido en la Declaración de Derechos humanos, no está vinculado totalmente con la formación humanística. No niego que los modernos recurren a menudo a los antiguos y a la cultura humanística para apoyar sus argumentos; En el Renacimiento, el Humanismo está íntimamente asociado con el arte de la retórica y de la elocuencia que se remonta a los sofistas griegos.² La Ilustración continúa el antropocentrismo renacentista, pero, a partir de Descartes, se produce una separación radical entre el hombre y la naturaleza que dará lugar a la aparición del sujeto como nueva figura de la modernidad.

No es mi propósito desplazar el humanismo Renacentista a favor del humanismo Ilustrado, sino analizar a ambos con el fin de contribuir a esclarecer nuestro concepto de humanismo en el mundo contemporáneo. El humanismo actual ya poco tiene que ver con el humanismo Renacentista o Ilustrado; sin embargo, somos deudores de ambos. El

¹ Renaut, A., *La era del individuo, Contribución a una historia de la subjetividad*, Destino, 1993 p. 65: “La modernidad surge culturalmente con la irrupción del humanismo y filosóficamente con la venida de la subjetividad. (...) A lo largo de su admirable *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Cassirer se dedica a mostrar cómo la revolución cartesiana, que confirma “la costumbre de situar en el *Cogito* cartesiano el comienzo de la filosofía moderna”, ha sido preparada por las diversas corrientes humanistas de la filosofía del Renacimiento; en Giordano Bruno, Pico della Mirandola o incluso el sorprendente Ch. de Bovelles...”.

² Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, F.C.E., 1982, p. 231- 233: “los eruditos renacentistas comenzaron a emplear el término humanidades (*studia humanitatis*) (...) El término, tomado de Cicerón y de otros autores antiguos, fue adoptado por Salutati y por Bruni y terminó por significar (...) los campos de la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral”. En la filosofía del siglo XVIII, esta tradición humanística será retomada por Vico, y más tarde por Heidegger; Véase Grassi, E., *Vico y el Humanismo, ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, 1999.

humanismo contemporáneo se enfrenta principalmente con el problema del historicismo, es decir, con la muerte de todos los valores, incluidos los derechos humanos, en el momento en que la historia se convierte en todo real a partir de Hegel, y destruye el ámbito de los valores intemporales y eternos. Esta es la tesis que defiende Leo Strauss en su obra *Derecho Natural e Historia*.³ Según Strauss, el Derecho natural ha sido superado y destruido por la Historia, pero este autor también sostiene que es posible volver a los antiguos para recuperar y fundamentar el derecho natural que ha sido sepultado y destruido por el concepto de “historia” de los modernos. Para lo antiguos, la naturaleza es la fuente objetiva y trascendente de todos los valores, mientras que los modernos instauran un antropocentrismo que desplaza la objetividad natural por la subjetividad humana, que, según Strauss y Villey, destruye todo posible fundamento universal y trascendente del Derecho natural.⁴

Alain Renaut y Luc Ferry sostienen que es posible defender el humanismo, es decir, los valores humanos eternos e inmutables como esfera independiente de los hechos históricos, pero también como una conquista absoluta de la historia de la humanidad, mas, a diferencia de Leo Strauss y (de Villey), sin necesidad de recurrir a los antiguos. El humanismo, según la tesis de Alain Renaut y Luc Ferry, es un producto exclusivo del mundo moderno.⁵ La línea crítica de la modernidad a partir de Heidegger, Leo Strauss, Hannah Arendt, considera que la modernidad se define a partir de la nueva figura del sujeto. Estos autores sostienen que la crítica de la modernidad tiene como principal objetivo superar la metafísica de la subjetividad; por consiguiente, superar el humanismo es considerado como un paso necesario para superar los males de la modernidad, como los colonialismos⁶ y los totalitarismos⁷. Si, por una parte, la

³ Strauss, L., *Droit Natural et Histoire*, Plon, 1954, p. 26. Según Strauss el historicismo sostiene que todo pensamiento humano es histórico y en consecuencia incapaz de aprehender nada que sea eterno. Véase Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Ed. Jucar, 1988, p. 39. En esta obra se analiza la crítica de Villey al humanismo jurídico, que complementa la tesis de Strauss contra el historicismo moderno a favor de una vuelta a los antiguos para fundamentar el Derecho natural.

⁴ Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Op. cit.*, p. 42: “Según el testimonio de la obra de L. Strauss y de los trabajos de M. Villey (*La Formación de la pensée juridique moderne*, Montchrétien, 1975 y *Philosophie du Droit*, Dalloz, 1978) el regreso a la concepción antigua del derecho parece capaz de ofrecer desde el primer momento una alternativa a la moderna disolución de lo jurídico en lo histórico”.

⁵ Luc Ferry y Alain Renaut, *Op. cit.*, p.65 : “Queda por tanto excluido el no asumir la modernidad de los derechos del hombre.”

⁶ Todorov critica el antihumanismo de Claude Lévi-Strauss, quien asocia el humanismo con la modernidad que desemboca en los colonialismos y la destrucción de la diversidad de las culturas, y desde este punto de vista Todorov tiene razón al relacionar la postura del antropólogo con la crítica de Heidegger contra la figura del sujeto. No obstante, el error que comete Lévi-Strauss, según Todorov, fue utilizar a Rousseau, uno de los representantes más importantes del humanismo, como un símbolo del antihumanismo. Véase Todorov, T., *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, 1991, p. 88-112.

⁷ Véase Arendt, H., *Los Orígenes del Totalitarismo*, Taurus, 1999. Luc Ferry y Alain Renaut sitúan el pensamiento de Arendt en la línea de la crítica de Heidegger contra la metafísica de la subjetividad, y por tanto, en contra del derecho fundado en el consenso democrático y la subjetividad: “resulta, estima Arendt, perfectamente concebible (...) que un buen día una humanidad altamente

modernidad surge del humanismo, y por otra, desemboca en los totalitarismos, es muy tentador identificar los totalitarismos modernos con las ilusiones del sujeto y del humanismo.⁸ Este argumento antihumanista ha recibido merecidas críticas por parte de los defensores de los Derechos humanos, pues rechazar el humanismo implica, como demuestran Luc Ferry y Alain Renaut, renunciar a los derechos del hombre como uno de los logros más importantes e irrenunciables de la modernidad.

El humanismo constituye la figura inaugural de la modernidad tal como lo demuestra Alain Renaut: “Ciertamente el individuo queda como una figura del sujeto; en este sentido hay que insistir en que son necesarias, para que se pueda desarrollar el individualismo, condiciones que son las de la modernidad, a saber, la instalación del hombre como “valor propio” en un mundo no intrínsecamente jerarquizado.”⁹ La tesis de Renaut, por tanto, afirma que el individualismo moderno surge del humanismo. Este individualismo, que se define como una de las posibilidades lógicas del humanismo, al final termina destruyendo los fundamentos del humanismo, es decir, renuncia a los valores que trascienden al individuo provocando la crisis insuperable del sujeto.

Este análisis filosófico de la modernidad, desarrollado por Alain Renaut, también se puede aplicar a la historia de la Revolución Francesa¹⁰, la cual parte de la idea de un sujeto libre que funda a partir de sí mismo sus propias leyes, lo cual desemboca en la idea del hombre como ser autónomo y responsable de su propio destino. Sin embargo, la Revolución Francesa desemboca en el terror revolucionario, que destruye el orden social y socava los vínculos sociales a favor del individualismo o atomismo social.¹¹ La Revolución Francesa, que se apoya en los ideales ilustrados de

organizada y mecanizada llegue a la conclusión, de la forma más democrática del mundo, es decir, por mayoría, de que la humanidad en tanto que conjunto resultaría beneficiada por la liquidación de una de sus partes” (Ferry y Renaut, *Op. cit.*, p. 59)

⁸ Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, Paidós, 2001, p. 30: “¿Cómo no percibir, en efecto, que lo esencial del pensamiento heideggeriano consiste en mostrar que, del nacimiento de la subjetividad al universo de la técnica, la consecuencia es inevitable?”

⁹ Renaut, A., *La era del individuo, Contribución a una historia de la subjetividad*, p. 67.

¹⁰ Luc Ferry, *Homo Aestheticus, L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, 1990, p. 30-31: Luc Ferry muestra el paralelismo entre la metafísica cartesiana y el pensamiento político del derecho natural ilustrado por la Revolución Francesa 1) a la tabla rasa de los prejuicios del pasado que Descartes obtiene de la duda “hiperbólica” corresponde el “estado de naturaleza” de la escuela iusnaturalista. 2) El *cogito* cartesiano corresponde a la invención del pueblo como sujeto político capaz de autodeterminarse libremente. 3) la reconstrucción del edificio de las ideas a partir del sujeto corresponde al proyecto de reconstrucción del edificio social a partir de los individuos que la componen.

¹¹ Tocqueville descubre que el individualismo constituye una consecuencia negativa de las democracias modernas, en la medida en que la atomización social desencadena la indiferencia y la apatía social y política. Este individualismo designa la falta de interés por los asuntos sociales y la preferencia por la vida privada centrada en el yo (= individualismo narcisista). Véase Luc Ferry y Alain Renaut en su obra 68-86 *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987, p. 30-44, distinguen entre el individualismo revolucionario y el individualismo narcisista. El primero se define como “igualdad contra jerarquía, libertad contra tradición. El individualismo narcisista surge como consecuencia de la desintegración social, lo cual conduce a la radicalización del proceso de atomización social

libertad e igualdad, termina desintegrando las bases de la sociedad a causa de la naturaleza depravada del hombre. Esta es la conclusión que extraen los contrarrevolucionarios¹², y este pesimismo también se refleja en la huida romántica hacia la naturaleza que no está corrompida por el hombre civilizado.

Los primeros en combatir directamente las ideas humanistas fueron los conservadores y los reaccionarios del siglo XVIII y XIX, que se opusieron a la declaración de los derechos humanos (libertad, igualdad y fraternidad) proclamados en la Revolución francesa de 1789. La libertad de los modernos, que culmina con las grandes revoluciones en el siglo XVIII y XIX, desemboca en el individualismo que destruye la unidad de la sociedad, y, consecuentemente, los conservadores que se oponen a la revolución ya no reivindican únicamente los valores de la tradición divina y religiosa, sino también y sobre todo los valores sociales frente a los valores individuales. Alain Finkielkraut, en su obra *La derrota del pensamiento*, define con gran acierto la postura de los conservadores después de la destrucción del mundo tradicional basado en el derecho divino: “Reaccionarios, los tradicionalistas tienen el objetivo manifiesto de detener el desdichado paréntesis histórico abierto en 1789. Teócratas, quieren salvar al mundo de un desastre fundamental -la disolución del derecho divino-, pero lo que denominamos Dios ya no es el Ser supremo, sino la razón colectiva.”¹³ Los conservadores defienden el sometimiento y la obediencia a un poder superior a las voluntades individuales, pero, a falta del fundamento divino, recurren a otra forma de exterioridad: la sociedad.

Los conservadores se oponen a la libertad de los modernos, y por tanto, a los valores de la modernidad como la libertad y la igualdad. El humanismo defiende la idea de libertad contra cualquier poder trascendente que impida al hombre liberarse de las ataduras de la tradición y de la naturaleza. La oposición de la razón contra la tradición define el paso hacia las sociedades liberales y democráticas: “La esencia de las sociedades modernas, como lo habían percibido Constant y Tocqueville, consiste en la

y al relativismo. El individuo narcisista no afirma la autonomía sino su derecho a la diferencia. Véase Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide, Essai sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983.

¹² Véase Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza, 1988, 18: “En efecto, la contrarrevolución, la palabra fue acuñada por Condorcet durante el curso de la Revolución Francesa, del mismo modo que la reacción está ligada a la acción (...) La famosa afirmación de De Maistre “La contre-révolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution ” no ha pasado de ser lo que era cuando se pronunció en 1796, un rasgo de ingenio sin sentido.” De Maistre responde en sus *Considerations sur la France* (1796) a Condorcet que había definido la contrarrevolución como “una revolución en sentido contrario”.

¹³ Finkielkraut, A., *La derrota del pensamiento*, Anagrama, 1990, p. 21.

manera en que el individuo se ha ido emancipando progresivamente de la tutela de las tradiciones (...) lo propio de la modernidad consiste precisamente en la manera en que el sujeto, a pesar de no disponer de una libertad absoluta para crear sus normas, sin embargo, reconoce su derecho soberano a someter las normas a un libre examen y, en ese momento del examen crítico, se coloca y se piensa a sí mismo como el fundamento último de la argumentación por la cual las legitima o las recusa”.¹⁴ El humanismo parece a primera vista confundirse con la postura individualista, mas los humanistas no pierden de vista, a diferencia del individualismo, la dimensión social de la discusión democrática en torno a las normas de la razón: “(...) la exterioridad ya no puede ser hallada en ningún pasado inmemorial susceptible de regular nuestras conductas, la norma no puede ser instaurada sino a través de un rebasamiento del yo, de una salida de sí mismo, este movimiento de trascendencia que supone el hecho de buscar, en efecto, en uno mismo los argumentos, las razones, para justificar un punto de vista, pero unas “razones” susceptibles de valer también *para otro*.”¹⁵ El humanismo, por tanto, concuerda con el individualismo en el fundamento subjetivo de las normas, aunque no se detiene en la libertad de elección, sino que pretende fundamentar la libertad del sujeto individual en leyes que no sólo sean válidas para él sino también para los demás, y desde este punto de vista, el humanismo aspira a leyes racionales con valor universal, que puedan además someterse al examen crítico de la subjetividad. La autonomía se fundamenta en la subjetividad y en la universalidad, y renunciar a cualquier de las dos implica renunciar al humanismo tal como ha sido constituido desde Montaigne hasta Kant.

¿Qué es el humanismo? El Humanismo desde el Renacimiento ha permitido pensar al hombre como dueño de su propio destino. Esta es la tesis que defiende T. Todorov en su obra *El Jardín Imperfecto, El pensamiento humanista en Francia*: “El rasgo distintivo de la modernidad es constitutivo del humanismo: el hombre también (no solamente la naturaleza o Dios) decide sobre su destino”.¹⁶

¹⁴ Luc Ferry y Alain Renaut, “Ce qui n’a pas besoin d’être démontré ne vaut pas grand-chose”, en *Pour quoi nous ne sommes pas nietzschéen*, Grasset, 1991, p. 131.

¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶ Todorov, T., *Le Jardin imparfait, La pensée humaniste en France*, Grasset, 1998, p. 48. (Trad. Cast: Todorov, T., *El Jardín Imperfecto, Luces y sombras del pensamiento humanista*, Paidós, 1999)

La época moderna, desde el Renacimiento hasta la época de las Luces, consistió en defender la libertad humana contra toda autoridad externa basada en la verdad revelada y los dogmas de la tradición. La Ilustración, que combate la separación cristiana entre la razón y la naturaleza, propone como principio unificador entre la naturaleza y la razón no al Dios todopoderoso de la creación, sino al hombre dotado de razón y de sensibilidad. El racionalismo metafísico del siglo XVII preparó el terreno para el surgimiento de la Época Moderna, al defender la separación entre la razón humana y la tradición o la verdad revelada, por una parte, y entre el espíritu humano y la naturaleza, por otra parte. No obstante, fue la Ilustración del siglo XVIII la que culmina la historia moderna, que se inicia en el Renacimiento y la Reforma, al fundamentar los valores del humanismo (la libertad, la sociedad y el yo) no en la naturaleza (de los antiguos), ni en el Dios (de los cristianos), sino en el hombre mismo que es libre para decidir y tomar partido en su propio destino.

En Francia destacan tres pensadores humanistas que aparecen en tres momentos cruciales de la historia: Montaigne en el Renacimiento, Rousseau en el siglo de las Luces y Benjamin Constant en las postrimerías de la revolución. En su obra *Nosotros y los otros*, Todorov propone el espíritu de moderación de Montesquieu como paradigma del pensamiento humanista¹⁷. El humanismo que propone Todorov a partir de estos autores se sitúa entre dos posturas antagónicas, que, sin embargo, reflejan el mismo componente antihumanista: 1) el hombre es impotente para decidir su propio destino, como sostienen San Agustín y Pascal, a consecuencia del pecado original (lo cual explica la necesidad de recurrir a la gracia divina) y, por otra parte, el hombre es omnipotente para lograr por sí mismo todo lo que se propone, como se deduce de la versión orgullosa del humanismo de Descartes, que convierte al hombre en dueño y señor de la naturaleza.

El pensamiento humanista, según Todorov, se basa en tres principios: *La autonomía del yo, la finalidad del tu y la universalidad de los ellos*. La libertad corresponde a la autonomía del yo, la igualdad corresponde a la unidad del género humano (la universalidad del ellos) y la fraternidad hace referencia a la finalidad del tú

¹⁷ Todorov, T., *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, 1991, p 399-447.

(el amor y la amistad).¹⁸ Según Todorov, el humanismo se basa en estos principios, y donde falte alguno de ellos no se cumple los requisitos del pensamiento humanista. Continúa diciendo que las tres ideologías modernas que se oponen al humanismo son: el individualismo, el conservadurismo y el cientificismo.

Lo que distingue al humanismo de las demás ideologías modernas (el individualismo, el conservadurismo y el cientificismo) es precisamente su rechazo de que haya un valor absoluto que se imponga sobre los demás valores y, por tanto, su defensa de la pluralidad de valores como condición necesaria de la libertad. El humanismo defiende la libertad de los individuos, la sociedad de los conservadores y la universalidad de los cientifistas. Pero se distingue de los individualistas, conservadores y cientifistas por negarse a identificar al hombre con uno de estos valores (la libertad, la sociedad y la ciencia), mientras que intenta buscar un equilibrio entre los distintos valores para impedir que uno solo de ellos se imponga sobre los demás.

Lo que define y distingue el humanismo no son los valores que defiende, sino la moderación con que afirma los distintos valores. Para el humanista, lo esencial no es lo que el hombre aprueba o desaprueba, sino el hecho de que nada ni nadie debe interferir en su libre elección de valores. Además, el humanismo incluye la idea de responsabilidad, según la cual el hombre es responsable de sus actos, lo cual supone una limitación racional de la libertad. Esta limitación de la libertad a través de la ley de la razón es una conquista de la Ilustración, que, a diferencia del humanismo renacentista de Pico, no concibe la libertad sin ley. La libertad desde este punto de vista no se limita a la liberación del individuo de las normas de la tradición o de la naturaleza, sino que también hace referencia, a partir de Rousseau y Kant, al acto por el cual el hombre se autodetermina a través de la razón.

Todorov considera a Montaigne el verdadero comienzo del pensamiento humanista en el mundo moderno, sin descartar la figura precursora de Pico della Mirandola en el Renacimiento. La diferencia entre Montaigne y Pico de la Mirandola remite a las dos vertientes del humanismo que ya hemos mencionado: por una parte el humanismo orgulloso de Pico della Mirandola, continuada por Descartes y Voltaire, y el

¹⁸ . Todorov, T., *Le Jardin imparfait, La pensée humaniste en France*, p. 48-49.

humanismo más realista y humilde de Montaigne, seguido por Rousseau y Montesquieu. (El caso de Descartes es ambiguo, pues en el ámbito del conocimiento defiende que la razón es omnipotente, sin embargo, en el ámbito de la moral decide seguir las pautas de la costumbre, en la línea de Montaigne). El humanismo de los ilustrados “orgullosos” defiende el poder de la razón para alcanzar por sí misma la felicidad y el ideal en este mundo, mientras que los humanistas menos soberbios como Montaigne y Rousseau, e inclusive Kant, defienden los límites de la razón humana frente al humanismo orgulloso cuyo precursor fue Pico della Mirandola en el Renacimiento.

Pico della Mirandola define al hombre como ser *universal y singular*: el hombre es universal porque puede situarse en cualquier lugar que desee del universo y, por otra parte, es singular, porque es el único ser de la creación que es capaz de dicha hazaña, que consiste en poder elegir el lugar donde desea ocupar en la naturaleza. La fórmula que mejor resume esta *universalidad y singularidad* del hombre consiste en afirmar que el hombre es el único ser de la creación que puede llegar a ser todas las cosas. Este es el concepto de libertad que Pico della Mirandola lega al pensamiento moderno: el hombre puede con su libertad llegar a ser todas las cosas.¹⁹ Pero junto a esta idea se suma que el hombre tiene la tarea de hacerse a sí mismo, dado que su naturaleza es incompleta e imperfecta, es decir, de construirse a sí mismo y de convertirse en su propio hacedor. Los conceptos de libertad y de creación están en la base de la idea de dignidad del hombre, según Pico de la Mirandola.

La unidad del artista y la ciudad se produce perfectamente a través de la figura del *uomo universale y singulare* de Pico della Mirandola, la cual se convierte en un ideal de ensueño y de melancolía en la filosofía moderna desde Goethe hasta Hegel. La libertad de los modernos, a partir de Descartes, Rousseau, Kant y Benjamin Constant,

¹⁹Pico della Mirandola, “Discurso de la Dignidad del hombre”, en *Manifiestos del humanismo*, Península, 2000, p. 99: “No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía, el don que tú escojas sean tuyos y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza de todas las otras criaturas ha sido definida y se rige por leyes prescritas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según tu libre albedrío, en cuyas manos te he confiado. Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí puedas examinar con mayor comodidad a tu alrededor qué hay en el mundo. No te creado ni celestial ni terrenal, ni mortal, ni inmortal para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo, te modelen en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las criaturas inferiores que son los animales brutos; podrás, si así lo dispone el juicio de tu espíritu, convertirte en las superiores, que son seres divinos”. Véase Trias, E., *El artista y la ciudad*, Anagrama, 1997, p.78: “¿Qué extraña cosa es el hombre? (...) Pico della Mirandola responde: semejante a un gran camaleón, semejante a Proteo, el hombre, precisamente porque no es ninguna cosa, puede ser todas las cosas”. Véase también la distinción entre Ficino y Pico respecto a la concepción del hombre, en Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, p. 238.

no corresponde al poder humano de crear ciudades, sino a la posibilidad de disponer de un espacio libre de pensamiento que nos hace conscientes de la separación entre el ser y el deber ser, entre la realidad producida y nuestros deseos, entre lo que el hombre es y lo que le gustaría ser, entre la naturaleza y la libertad. El humanismo que desarrolla la Ilustración convierte la libertad de Pico della Mirandola en un ideal inalcanzable, pues la libertad absoluta del individuo es un ideal que no corresponde con la realidad, y el hombre, además, debe autodeterminarse a través de las leyes de la razón, que delimitan la libertad entre los hombres. El humanismo de la Ilustración implica no sólo el triunfo de la libertad y del individualismo, sino también el triunfo de la razón y de la legalidad.

La dignidad que defendía Pico della Mirandola era la del hombre singular y universal, es decir, la del hombre frente a Dios y su creación. Por el contrario, el hombre de la Ilustración profundiza en la nueva situación que surge con el descubrimiento de América²⁰. Uno de los principios del humanismo es que el relativismo cultural entre los hombres no implica necesariamente renunciar a la *unidad del género humano* como principio universal, lo cual tendrá consecuencias éticas y políticas fundamentales para la historia y el pensamiento moderno.²¹ Sin embargo, la *diversidad humana* y la pluralidad de las culturas y de las lenguas nacionales serán utilizadas por los pensadores conservadores como Burke²² y De Maistre para poner en cuestión la universalidad de los valores humanos. Joseph De Maistre defendió contra el humanismo de los Derechos humanos, que se implantan a partir de la Revolución Francesa, la idea de que el hombre como universal no existe, sino únicamente como una pluralidad de lenguas y de culturas que destruyen toda pretensión de universalidad del hombre como ser libre de toda determinación externa (Dios y la tradición):

“La Constitución de 1795, como todas sus antecesoras, está hecha para *el hombre*. Ahora bien, no existe un *hombre* en el mundo. He visto en mi vida franceses,

²⁰ Todorov, T., *Les morales de l'histoire*, Grasset, 1991, p. 191: “La idea humanista no nace en el siglo XVI, puesto que ya la podemos encontrar en los primeros cristianos y, más allá, en ciertas corrientes del pensamiento antiguo; pero lo cierto es que recibe en el siglo XVI un nuevo impulso, que se ha mantenido hasta nuestros días. Uno de los ingredientes de este impulso es el descubrimiento de nuevos mundos, y por tanto, la toma en consideración de una diversidad humana mucho más grande que la hasta entonces conocida. Por supuesto, el paso del hecho empírico (los descubrimientos geográficos) a la nueva doctrina (la del humanismo) no tiene nada de mecánico ni de lineal, puesto que la actitud más patente de cara a los países recién descubiertos era la desconfianza y el desprecio, seguidos de masacres. Pero es justamente en respuesta a estas reacciones inmediatas que se van a forjar las ideas constitutivas del humanismo. El caso más obvio es el del dominicano español Bartolomé de las Casas, defensor de los Indios; turbado por los sucesos de los Indios, deja a un lado su actividad evangelizadora, para consagrarse a salvaguardar lo que él considera como los derechos naturales de todos los seres humanos”.

²¹ Véase Todorov, T., *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, 1991, Cáp. “Lo universal y lo relativo”, p. 21-112.

²² Burke en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, defiende contra los derechos del hombre, “los derechos de los ingleses”, lugar citado, Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Op. cit.*, p. 60.

italianos, rusos etcétera; Sé, además, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*; pero en lo que al hombre se refiere, declaro no haberlo conocido en mi vida; si existe, es seguramente sin que yo lo sepa”.²³

Los humanistas de la Ilustración van a defender los valores universales del hombre. Sin embargo, no pueden eliminar de la realidad en la que viven la *pluralidad humana* que conduce al cruce de culturas y al encuentro entre diferentes formas de pensar y de concebir el bien. El hombre, desde este punto de vista, ya no es una unidad singular como en Pico della Mirandola, sino una pluralidad de individuos que difieren entre sí y que tienen que llegar a acuerdos y establecer límites a la libertad individual con el fin de garantizar el orden y la justicia social.

Ante la experiencia de la diversidad humana, algunos pensadores humanistas, como Montaigne y Rousseau, deciden retirarse en la soledad de sus pensamientos como forma de preservar la independencia y libertad de sus ideas. Sin embargo, el verdadero humanismo de la Ilustración se manifiesta en el intento de conciliar las ideas universales del hombre ilustrado con la diversidad humana. El principal remedio frente a la diversidad desde Locke, Voltaire, Stuart Mill y otros autores, es la idea de Tolerancia. La tolerancia empieza siendo *tolerancia religiosa*. Locke, en su *Carta sobre la Tolerancia*, realiza un alegato a favor de la libertad religiosa, argumentando que nadie posee la verdad religiosa y que en cuestiones de fe el Estado debe mantenerse neutral y no intervenir en asuntos religiosos que sólo incumben al individuo.

La defensa de la tolerancia de Locke tiene como objetivo combatir fundamentalmente la intolerancia y el fanatismo religioso, lo cual redundaría en el reconocimiento de la libertad individual y en la convivencia pacífica de los hombres racionales. Dos siglos después de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, John Stuart Mill publica su breve tratado *Sobre la libertad*. Tanto Locke como Mill parten de dos convicciones: 1) la convicción de que la verdad total no la posee nadie; 2) y el deber del respeto mutuo que deriva del reconocimiento de una igualdad fundamental de todos los

²³ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Vrin, 1936, p. 81. Lugar citado, Luz Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, p. 135. Joseph De Maistre junto con otros autores conservadores como Bonald representa la reacción de los conservadores contra el humanismo ilustrado que culmina en los derechos humanos de la Revolución Francesa. La crítica romántica (al igual que la postura reaccionaria de De Maistre) se opone a la subjetividad como conciencia y voluntad de reconstruir el mundo haciendo tábula rasa de la tradición. También se opone a la distinción ilustrada entre derecho natural y derecho positivo, entre el deber ser y el ser. (Luc Ferry y Alain Renaut, *Op. cit.*, p. 133.)

hombres.²⁴ La libertad de pensamiento constituye una de las premisas del pensamiento humanista moderno, y el ideal de tolerancia de la Ilustración tiene como objetivo preservar dicha libertad individual. La tolerancia se convierte en una virtud del individuo privado que contribuye a la convivencia pacífica entre los hombres. La tolerancia es una garantía de la autonomía individual, pero no garantiza por sí misma la autonomía de los pueblos. La tolerancia es una virtud privada que tiene como objeto la defensa de la libertad individual, pero no es una virtud que promueva por sí misma los valores comunitarios, sino que inclina al hombre a encerrarse en su vida privada. Tampoco la tolerancia por sí sola puede regular las sociedades democráticas²⁵, pues tiene sus límites insuperables: no se puede tolerar a aquellos que son intolerantes y que atentan contra los derechos humanos fundamentales.²⁶

En la modernidad se distinguen dos formas de autonomía: la autonomía de los sujetos individuales y la autonomía de los pueblos. Benjamin Constant es, según Todorov, el autor que mejor expresa este ideal de conciliación entre la libertad individual y la libertad de los pueblos a través del concepto de “Democracia liberal”. Para Benjamin Constant, el mejor gobierno no es la democracia de Rousseau ni el liberalismo de Montesquieu, sino la democracia liberal, la cual garantiza tanto la autonomía política como la autonomía individual.²⁷ Las revoluciones políticas de los siglos XVIII y XIX tratan de conjugar ambos ideales, los deseos individuales y las necesidades sociales, siendo ambas los pilares del humanismo moderno. La *sociabilidad* del hombre es un valor del humanismo, que tiene que conciliarse con la *perfectibilidad* del hombre. El humanismo no puede confundirse con el individualismo que se opone a

²⁴ Camps, V., “La tolerancia”, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, 1990, pp. 84-85.

²⁵ *Ibid.*, p. 94: “para que la tolerancia sea una virtud de la democracia deben poder ejercerla todos los individuos o grupos de individuos. En segundo lugar, no todo debe ser tolerado por igual”.

²⁶ Sobre los límites de la tolerancia Véase Ricoeur, P., “Tolérance, intolérance, intolérable”, *Lectures 1. Autour du Politique*, Seuil, 1991, pp. 294-311. Comte-Sponville, André, “La Tolerancia”, en *Pequeño Tratado de las Grandes Virtudes*, Espasa Calpe, 1995, pp. 193-210.

²⁷ Todorov, T., *Le jardin imparfait, La pensée humaniste en France*, p. 49: “El régimen político concreto que corresponde más de cerca con los principios del humanismo es por tanto, la democracia liberal...”, Véase también Todorov, T., *Benjamin Constant, La passion démocratique*, Hachette, 1997, p. 31-35: Para Montesquieu, “El poder es legítimo cuando no es ilimitado” y afirma que existen dos formas de limitar el poder: mediante la ley y mediante otro poder. Esta segunda condición le conduce a defender la división de poder (ejecutivo, legislativo, judicial) con el fin de impedir que todo el poder se concentre en las mismas manos. Estas son las condiciones, según Montesquieu, de un Estado liberal o moderado, que defiende el valor de la libertad contra el despotismo. Rousseau defiende que lo que legitima el poder es la idea de libertad entendida como autonomía. Desde este punto de vista, el poder legítimo es la expresión de la voluntad de un pueblo, es decir, la voluntad general que implica la superación de la división de las voluntades particulares. Esta concepción de autonomía deriva del pensamiento cartesiano que afirma que la razón no debe someterse a ninguna autoridad exterior. Pero este principio de autonomía aplicado al mundo político puede degenerar en despotismo, en la medida en que todo el poder en manos del pueblo puede llegar a atentar contra la autonomía individual. Benjamin Constant recurre a Montesquieu para objetar a Rousseau: no hay que atribuir todo el poder al mismo (aunque sea legítimo, pues incluso la ley por sí misma no garantiza la libertad) Pero también argumenta contra Montesquieu: no hay que atribuir a nadie todo el poder. De este modo, el individuo puede preservar un ámbito de poder que ninguna autoridad (incluso legítima) puede arrebatarle.

los valores sociales, ni con el conservadurismo que se opone a las transformaciones de las sociedades modernas que buscan su propio bien a través de la capacidad humana de perfeccionarse a sí mismas; La sociabilidad del hombre no se opone a la libertad individual, ni la perfectibilidad del hombre se opone a la defensa de un mundo humano compartido. La disputa entre liberales y comunitaristas no corresponde exactamente al dilema del humanismo, como demuestra Todorov: “Yo pienso que la filosofía de las Luces no implica considerar al hombre como asocial (Rousseau y Adam Smith prueban lo contrario). Yo no elijo entre comunitaristas y liberales. Más bien rechazo los términos en que es formulado el debate (por los comunitaristas). Es posible pensar simultáneamente nuestra autonomía política y nuestra interdependencia social”.²⁸ ¿Cuál es entonces el verdadero debate del humanismo? El verdadero debate del humanismo gira en torno a la libertad y al determinismo. El humanismo, sin rechazar las leyes de la naturaleza, apuesta por la libertad del hombre. Y desde este punto de vista la libertad se convierte para los humanistas en un ideal del hombre que no puede ser reducido a la necesidad de la naturaleza o de la historia.

Luc Ferry y Alain Renaut concluyen su defensa de los Derechos del hombre retomando *el ideal republicano* de Kant.²⁹ Partiendo de la filosofía kantiana, la disyuntiva no se plantea entre la naturaleza y la historia, pues, como demuestran estos dos autores, la naturaleza en Aristóteles cumple el mismo papel que la historia en Hegel: “La celebración de Aristóteles por Hegel como uno de sus más grandes antepasados no estaba en este registro desprovisto de sentido. El naturalismo aristotélico prepara estructuralmente el historicismo hegeliano, y conduce, en cuanto a la concepción del derecho, a dificultades análogas”.³⁰ Desde este punto de vista queda en entredicho que el verdadero debate de la modernidad consista en tener que elegir entre Derecho natural o la historia, como defiende Leo Strauss, o, en otras palabras, entre la naturaleza de los antiguos frente al historicismo de los modernos. El verdadero debate de la modernidad, según Luc Ferry y Renaut, consiste en la disyuntiva entre naturaleza o historia, por una parte, y el humanismo por otra. Los derechos naturales de los

²⁸ Todorov, “The Gaze and the Fray”, en *New Literary History*, 1996, 27, 1, p. 97.

²⁹ Véase Luc Ferry y Alain Renaut, *Filosofía Política, De los Derechos del hombre a la idea republicana*, FCE., 1990, p. 125: “El republicanismo es desde luego, y ante todo, la voluntad de recoger y enriquecer la herencia de los derechos del hombre”.

³⁰ Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, *Op. cit.*, p. 62.

antiguos se oponen a los derechos del hombre.³¹ ¿Naturaleza o humanismo? Estos son los dos polos de la discusión, y esta disyuntiva entre la naturaleza y el hombre es lo que permite definir el humanismo moderno, precisamente a partir del concepto de antinaturaleza.³² Luc Ferry retoma el principio de Rousseau, que define al hombre por su libertad, es decir, la perfectibilidad o facultad de perfeccionarse a lo largo de la vida, mientras el animal, guiado desde su origen y de modo firme por la naturaleza, es decir, perfecto “de una vez” desde el nacimiento.³³ A la pregunta ¿Qué es el hombre? El humanismo no ofrece una definición que permita determinar los fines del hombre de manera objetiva y definitiva, sino que el hombre es libre de decidir por sí mismo los fines que desea en cada momento. Desde este punto de vista, el hombre no tiene una esencia previa a su existencia, como había demostrado Jean-Paul Sartre, sino que lo que define al hombre es que su existencia precede a la esencia.³⁴ El análisis de Luc Ferry recupera a través de Sartre el proyecto del humanismo en el plano del individuo liberado de las tradiciones y de la naturaleza. El hombre se define a sí mismo a través de la libertad, y, por tanto, no es nada antes de hacer uso de su libertad.

Pero este proyecto humanista que afirma la libertad del individuo también tiene que completarse con un proyecto político que defienda los derechos humanos, y ésta es la aportación más importante de Kant al pensamiento político, según la cual, el ideal republicano es una conquista que nunca se realiza totalmente en la historia. Aquí tenemos el principio que permite definir el proyecto humanista: la insuperable separación entre el ideal y lo real. El humanismo es un ideal que no pretende realizarse

³¹ Ésta es la tesis fundamental de Luc Ferry y Alain Renaut, según la cual el derecho natural de los antiguos se opone radicalmente a los derechos del hombre de los modernos. Los antiguos proponen la idea de justicia distributiva, mientras que los derechos del hombre implican la libertad individual, es decir, poder o libertad para tal o cual acción, (Alain Renaut y Luc Ferry, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, p. 50-56: “Es evidente que semejante concepción del derecho natural, que rechaza por definición la idea del derecho igualitario, es radicalmente incompatible con la problemática moderna de los “derechos del hombre”, que supone, por el contrario, la afirmación de la existencia de una naturaleza humana común”)

³² Véase Luc Ferry y Jean-Didier Vincent, *¿Qué es el hombre?*, Taurus, 2001, p. 30: “De ahí la importancia del debate, sólo en apariencia trivial, sobre la famosa diferencia entre el hombre y el animal, es decir, yendo a lo esencial, entre el mundo de la cultura y el de la naturaleza. Sobre este tema es sobre el que se van a basar, desde el siglo XVIII, las filosofías de la libertad. Suponen una nueva visión del hombre respecto al mundo de la Antigüedad (...), en una nueva antropología antinaturalista que Rousseau formuló perfectamente, y sin duda mejor que nadie con anterioridad, al comienzo de su famoso *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. (...) Llegados a este punto, debemos detenernos pues todo el secreto del humanismo moderno reside en el criterio que separa la animalidad de la humanidad.”

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ Jean Paul Sartre, *El humanismo es un existencialismo*. Ed. Sur, 1980, p. 15-16: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único ser que no sólo es tal como él se concibe después de la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo.” El humanismo de Sartre nos recuerda la definición del hombre de Pico della Mirandola que no está definido por nada de antemano, sino que es libre para crear su propia esencia a través de su libertad. (Véase también la réplica de Heidegger a Sartre, en *Carta sobre el Humanismo*, Taurus, 1959).

de manera perfecta en la realidad, sino que asume que la humanidad es un jardín imperfecto, como sugiere el título del libro de Todorov.

La idea republicana que defiende Kant permite distinguir el derecho natural y el derecho positivo, la razón ahistórica y las revoluciones históricas a favor de la libertad y la igualdad. Ninguna revolución de la historia es definitiva: las revoluciones del siglo XIX corrigen las revoluciones del siglo XVIII en pos del sufragio universal y la extensión de la libertad a capas cada vez más amplias de la población. La humanidad avanza hacia este ideal a través de la historia, pero es un error definir al hombre, como hace Hegel, por los fines de la historia. El ideal humanista se define como un proyecto que es del hombre como ser libre y no de la historia. Ésta es la diferencia que separa a los hegelianos como Fukuyama³⁵, que defienden la “Democracia Liberal” como el fin de la historia, y los kantianos como Luc Ferry y Alain Renaut, que defienden la democracia liberal como un ideal del hombre que depende exclusivamente de la libertad y de la voluntad humana.

Esto no quiere decir que todos fines del hombre por el hecho de ser humanos sean legítimos, sino que deben ser sometidos al tribunal de la razón. A diferencia de Hegel que somete la razón al tribunal de la historia, Kant somete la historia al tribunal de la razón³⁶, lo cual permite superar, desde el punto de vista de los ideales de la razón, el historismo que destruye el fundamento de los derechos del hombre. El concepto de República como idea de la razón en Kant, no considera ninguna revolución histórica como un comienzo absoluto, ni como final absoluto de la historia. Antes de la revolución Francesa tuvo lugar la revolución Americana, como nos recuerda Hannah Arendt, y después se sucedieron otras Revoluciones que fueron muy decisivas para la extensión de la libertad a toda la humanidad. Los derechos humanos no son el patrimonio de los pensadores humanistas ni de los revolucionarios, sino de toda la humanidad. Esta es la última reflexión que se deduce del ideal republicano kantiano: el humanismo no es patrimonio de una clase, de un pueblo o de una raza, sino de toda la

³⁵ Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, 1992.

³⁶ Véase Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento de los derechos del hombre”, *Op. cit.*, p. 40.

humanidad. Este ideal humanista que abarca toda la humanidad debería impedirnos caer en errores de juicio como el siguiente: “El Nazismo es un humanismo”.³⁷

Una crítica similar puede hacerse a Marx, que había relacionado los derechos humanos proclamados en la Revolución Francesa con los intereses disfrazados de la clase dominante, es decir, la burguesía. Marx incurre en el historicismo de Hegel, al diluir la esfera del derecho natural en la historia. Karl Marx critica la Revolución francesa por ser una revolución burguesa que en realidad sólo busca defender los intereses de clase. Sin embargo, los derechos humanos proclamados por la Revolución Francesa no son patrimonio de una clase particular, la burguesía, ni de una época histórica concreta, el periodo revolucionario, sino de toda la humanidad.

La filosofía de Kant, a diferencia de la de Hegel, no diluye la esfera del derecho en la esfera de la historia, ni el deber ser en el ser, sino que defiende, en contra del historicismo de corte hegeliano, la radical separación entre el ámbito del ser y del deber ser, entre la historia y el derecho. La defensa de Kant de una República como Idea de la razón permite recuperar el valor ahistórico y universal de los derechos humanos. Es indudable que los derechos del hombre aparecieron en un momento histórico determinado, y, sin embargo, una vez promulgados, contienen tal exigencia de universalidad que ya no parecen reductibles a la historia.³⁸ Este es el sentido del entusiasmo que experimentó Kant casi al final de su vida con la Revolución Francesa: el sentimiento de universalidad de los derechos del hombre.

³⁷ Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, p. 57: “Lo que merece un examen más profundo es un tipo de interpretación, utilizada desde hace tiempo por los heideggerianos, que consistía en relacionar el nazismo de Heidegger con el hecho de que, en 1933, su pensamiento aún no se había liberado por completo de la metafísica de la subjetividad”, y por tanto, del humanismo. Esta es la interpretación que se expresa hoy en la fórmula de Ph. Lacoue-Labarthe “el nazismo es un humanismo”.

³⁸ Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento de los derechos del hombre”, *Op. cit.*, p. 70.