

Enviado el 05 de abril de 2013 y aprobado el 16 de abril de 2013

# EL DISCURSO DE LAS "CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES"

Mario Germán Gil Claros<sup>1</sup>  
Miembro Comité Científico de Redipe

*"En efecto, las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce."*

(Foucault, Michel, 1984: 341.)

*"El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias".*  
(MacIntyre, Alasdair, 2001: 266.)

*"El antropomorfismo es la falacia que consiste en aplicar categorías humanas al mundo que no es humano".*

(Berlin, Isaiah, 2000: 29-30.)

*"En suma, si la noción de humanismo tiene un sentido, es precisamente este: lo propio del hombre es no tener algo propio, la definición del hombre es no tener definición, su esencia es no tener una esencia".*

(Ferry, Luc, 2001: 15.)

## A. LA POLÉMICA DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES EN EL PENSAMIENTO FRANCÉS

Para Michel Foucault el hombre, asumido desde posturas fenomenológicas en su comprensión, se aborda desde la psicología en la búsqueda de un fundamento en su propia comprensión como fenómeno, en un ser de carne y hueso, como lo es el ser de la praxis o de la experiencia. Hoy, estas posturas tienen un propósito: presentar una forma de análisis donde el proyecto no pasa de ser una filosofía, y donde el fin no pasa

de ser una psicología; una forma de análisis que se designa como fundamental en relación con todo conocimiento concreto, objetivado y experimental, donde el principio, el fin y el método no son determinados de entrada más que por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre, o antes, el ser – hombre, el menschein.

En la fenomenología hay una reflexión ontológica que toma en cuenta la existencia del ser, que se preocupa por su sentido de vida, que lo pone a la luz del día, en medio de lo que hoy conocemos como el ser – hombre. Lo que se pretendería es el estudio de este ser – hombre a través de la existencia, de su labor en el mundo; es decir, una vez arrojados al mundo ¿cuál es su sentido y desenvolvimiento en dicho mundo? La forma por la cual se desenvuelve sería para Foucault los hechos, en concreto la praxis, que se ve a sí misma en la plenitud y construcción de su proyecto de vida en el mundo, cuando toma presencia o cuando es olvidada o extraviada.

En este proyecto de la existencia se busca la manera de llegar a ser en el mundo, que es lo que todo ser busca. A nuestra manera de ver sería realizable, como lo llegó a argumentar Foucault en su última etapa, por medio de la construcción y consolidación de una *actitud ética* que, como postura, fija una fortaleza al ser en el mundo. En estas historias los seres – hombres establecen sus límites de existencia en el mundo, lo demás

<sup>1</sup> El presente ensayo se constituye en la presentación del libro El discurso de las Ciencias humanas y sociales. Lecturas de una crisis. Editorial académica española. 2012. El cual se realizó en la Universidad Santiago de Cali-Colombia. Hace parte del proyecto de investigación: El discurso de las humanidades contemporáneas. Radica ante Colciencias.

sería la inseguridad, lo desconocido.

Para lograr el sentido del ser en el mundo, se precisa de un ser analizado en el mundo, de un ser extraviado en su caminar, de un ser que se proyecta, pero que se desconoce a sí mismo; a quien los problemas están tocando a diario la puerta, se mueven y nacen en nuestro presente, que es el que marca el derrotero de la existencia misma, que se anuncia en el mundo de manera significativa.

Los sueños, como una forma ligada a los asuntos propios de los hombres en sus vidas, en especial a sus proyectos y modos de pensar, se constituyen en brújulas de orientación ya que nos pueden ser útiles; moviendo el ánimo y la conciencia, que posteriormente son ligados a formas de verdad o de saber, en la vida cotidiana de hombres y mujeres no absorbidos por el mundo de la reflexión académica. En el sueño imprimimos una manera de ser ideal, ya que la inmensa mayoría de las veces en el sueño está la odisea de la libertad humana.

Uno de los propósitos de la antropología moderna o de las ciencias humanas es liberar al hombre ante la finitud por medio de la ciencia, viendo la invención del mismo hombre como ser natural, marcado por el deseo de vida, trabajo y lenguaje. Es pues, que el sueño siempre ha pesado en la existencia y en el comportamiento del ser, como un modo de vida inscrito en significaciones emanadas de la conducta como supuesto ontológico, es decir, como ser con sentido en el mundo, en el reconocimiento de su proyecto de vida, donde la conciencia fenomenológica se constituye en el guardián de los sueños.

Veamos el papel que juega la psicología para Foucault respecto al hombre, como lo señala en su trabajo. *La psicología de 1850 a 1950*. (Foucault, 1994) La psicología como conciencia positiva ha reposado, según Foucault, en la

verdad del hombre puesta en su ser natural; lo empírico en cierta forma. En este sentido, las ciencias humanas caen en un orden positivo – matemático en el nuevo puesto que va a jugar el hombre en su conducta en el ámbito social, donde la psicología desempeña un papel práctico en la determinación de este nuevo hombre, en la resolución de sus contradicciones.

Es la manera o forma de la existencia humana que se ofrece al mundo, en la proyección como existencia arrojada al mundo, donde se temporiza y espacializa en su proyectarse a través de su historia y su filosofía.

La filosofía sería una antropología, ya que lo único sobre lo cual trabaja es sobre las preguntas de ese hombre finito, desde su ámbito cultural, al interior de las ciencias que lo estudian. Asimismo, para Foucault la psicología como “ciencia” del alma, de la conciencia del hombre, pertenece a las “ciencias” humanas, en las que la psicología se opone a la filosofía como la conciencia se opone a la inconsciencia. Disciplinas del saber humano que se caracterizan por interpretar y descifrar al hombre desde una postura pedagógica, siendo la filosofía la determinante en la vida de todo ser – hombre en su relación con su presente, con su actualidad, en plena construcción de su espacio cultural, abarcando aspectos como las artes, la política, las instituciones, lo marginal. En esta dirección la filosofía, muy nietzscheanamente, diagnosticaría no sólo nuestra existencia, sino nuestra historia, nuestra época, así como el devenir – siendo del hombre en la posición que desempeñan la razón y la patología en una antropología social, que descubre sus condiciones psicológicas.

En cuanto al presente escrito, la arqueología nos sirve para desnudar, para mirar la condición humana a través de los signos que produce culturalmente y los orienta en su presente, como el signo que marca su actualidad, señalado exageradamente por el dominio de las ciencias

humanas y por el ingrediente psicológico, que determinan racionalmente la condición de normalidad del hombre mismo en el ámbito de lo productivo. Es el hombre normativo construido y modelado por los signos de las ciencias humanas psicologizadas, desde un referente racional cartesiano, para provocar lo que anota Heidegger: el ocultamiento del ser.

Podríamos decir con Foucault, que el hombre es un nuevo invento creado a fines del siglo XVIII por las sociedades liberales, dentro de unos propósitos definidos para su creación como son la vida, el lenguaje y el trabajo productivo.

El puesto de las ciencias humanas debemos destacarlo en todo lo dicho hasta el momento, como un ejercicio previo a lo que Foucault desarrolló en su análisis de ellas en *Las palabras y las cosas*, que ha tomado al ser – hombre desde distintos discursos y saberes, muchos de ellos empíricos, en la invención del hombre moderno, en el cual los discursos positivos y psicológicos han jugado un papel central. Son nuevos saberes, que con una pretendida rigurosidad y científicidad se constituyen en un conjunto de “ciencias” cuyo objeto es el nuevo hombre nacido a fines del siglo XVIII, el nuevo hombre objeto de normatividad, ya que el ambiente político y social lo requería; surge así una reflexión que Foucault llama sociología, como acontecimiento en el saber moderno, ya que el hombre mismo se vuelve objeto de ciencia.

El papel de las ciencias humanas es el de ser intermediarias entre las ciencias y el hombre objeto de conocimiento científico en el estudio del comportamiento, de las actitudes, los gestos, los hechos, las frases en el ámbito de la producción, como lo argumenta Foucault desde un punto de vista homogéneo, como lo es el método positivista, que busca normativizar, ejercer un control del espacio y el tiempo. Las ciencias humanas, son “ciencias” gracias

a su vecindad con la episteme científica propiamente dicha, ya que toman de ellas los modelos para darse ese aire de rigurosidad investigativa de carácter positivo, del cual no puede escapar desde su finitud histórica como un modo de ser, desde el cual se es pensado, donde la historia estudia la memoria y el saber que se tejen en torno al hombre.

De otra parte, la disyuntiva que encuentra el hombre contemporáneo entre religión y ciencia se torna compleja, en el sentido que toma fuertes rasgos de dogmatismo de orden político, lleva a situaciones de intransigencia y negación del *Otro*. Lo cual nos conduce al problema de la existencia humana. Surge la pregunta: ¿qué ha puesto al descubierto la filosofía con relación al hombre? (Garaudy, 1964: 21). “La filosofía contemporánea ha puesto en el primer plano el acto del hombre en la elaboración de nuestro conocimiento de la naturaleza y de la historia, y, con el acto del hombre, su responsabilidad, su libertad, su angustia”. En esencia, unos discursos, unas prácticas frágiles de lo que es el hombre, de lo que es el humanismo, el cual navega entre dos corrientes: la religiosa y la científica, originando ambigüedades y desaciertos en torno a su propio estatuto. Desde el punto de vista de este cientificismo, el hombre, según las ciencias llamadas ‘humanas’, es reducido a una naturaleza. Desde este panorama nos encontramos con las denominadas “ciencias humanas”, absorbidas por el método positivista, en el que el mismo hombre en su reflexión filosófica queda a un lado. La crítica no espera: (Garaudy, 1964: 29): “Este método, basado en la omisión de la presencia del hombre, podía - por lo menos durante un largo período - dar resultados positivos en las ciencias de la naturaleza, pero estaba condenado al fracaso en su aplicación a las ciencias humanas”. Esta crítica implica que las humanidades en su saber propio, en su dinámica, no son de orden científico; al contrario, si hablamos de un humanismo y de un método en particular para

Garaudy, es radicalmente diferente al espíritu positivista, al despojar al sujeto en cuestión de sus cualidades íntimas. En otras palabras, es la conciencia marxista que tenemos de sí mismos como hombres sociales; lo cual instituye la acción y el porvenir de orden político. Despejando el panorama (Garaudy, 1964: 30): "En otras palabras, en las ciencias humanas, la relación de la conciencia con su objeto no es la de dos realidades exteriores la una a la otra, e independientes entre sí". La toma de conciencia va a definir a dicho hombre en su momento y en su historia, a través de la *praxis*, que le da sentido y significado a su existencia social. Para Garaudy la toma de conciencia desde una perspectiva fenomenológica es iniciativa, trascendencia y libertad. (Garaudy, 1964: 31): "Que la conciencia sea lo que proporciona un sentido, supone que es la libertad, trascendencia". En este sentido se facilita una toma de postura que en términos marxistas y fenomenológicos es una toma de conciencia de nuestra condición de ser, de estar en el mundo y de la misma realidad que se vive con los Otros. (Garaudy, 1964: 34): "La conciencia es lo que da sentido. No es sólo aquello por lo cual el ser es conocido, sino aquello por lo cual el ser es". Esta toma de *postura*, de *actitud*, de *conciencia*, radicaliza mi mirada ante sí mismo, en lo que es nuestra condición de vida ante los demás, ante el mundo, en procura de un mejor modo de vida. Es decir, hay una *intencionalidad* en la constitución de una mejor forma de vida, reflejada en el paradigma marxista. En otras palabras, el hombre toma conciencia de sus actos y dirige su saber hacia el mundo; en términos de filosofía trascendental kantiana, la humanidad es el fin de nuestros actos. Esto último exige, a diferencia de la fenomenología, descubrir la realidad histórico-social del hombre. En este sentido, la *fenomenología* no deja de ser metafísica especulativa, abstracta y cartesiana.

Aquí el hombre devela y confronta su situación. La conciencia juega su papel en la historia de los sujetos y en las sociedades, por medio de la

libertad asumida políticamente, en que el *Otro*, desde la mirada humanista del *existencialismo*, es un ser que se relaciona con mi ser. Por lo tanto, nos encontramos con un *existencialismo* – *humanista* - *marxista*, ligado a la experiencia, a la existencia y a las luchas sociales del sujeto, que busca dar sentido a su existencia al interior de la sociedad en el ejercicio de su libertad, de la cual el hombre es responsable. La concepción de hombre en la mirada marxista garaudiana se caracteriza por su espíritu dialogante con otros saberes, como el de Teilhard de Chardin, el cual se apoya en una fe, en una confianza y en un optimismo hacia el ser humano (Garaudy, 1964: 206): "Porque, no podría existir ni vencedor ni vencido cuando hay emulación entre cristianos y no cristianos para la realización del humanismo del hombre total. El único triunfador es el humanismo o más bien el hombre". Humanismo marxista cargado de alegría, optimista hacia el futuro, en el que teleológicamente cristianos y marxistas van de la mano en la idea del *hombre nuevo*. Para Garaudy es claro que la idea de la muerte del hombre tiene sus raíces nietzscheanas en conexión con la muerte de Dios, lo cual cambia radicalmente la cultura, los valores, el hombre; que en Nietzsche se da con la propuesta del superhombre, quien ratifica la identidad de pensamiento y vida como afirmación y creación artística. El otro escenario del debate está frente al *psicoanálisis*, que considera al hombre ínfimo y carente de seriedad en el mundo. (Garaudy, 1964: 171): "El psicoanalista, escribía Freud, se distingue por su fe en el determinismo de la vida psíquica, y muestra que el hombre racional y moral en el sentido tradicional, el hombre responsable de sus pensamientos y de sus actos, es una ficción". Como vemos, hay un inconsciente que juega malas partidas al hombre racional, a su yo, objeto de moral y de ilusión, en el que la noción de sujeto se pierde, se borra en la estructura, que para Garaudy no deja de ser algo pasajero, una moda. Frente a esta moda en el pensamiento, se propone la idea de un *hombre creativo y total*, inscrito en la

historia y articulado al método genético.

Lo señalado hasta ahora nos lleva a una *filosofía de la práctica*, cuyo agente es el trabajador, en función de la liberación humana. La característica del marxismo en este sentido, es la de una *filosofía crítica*, en una investigación científica, en la afirmación del sentido de la historia y de un humanismo fundamental. Precisamente, es en lo terrenal en lo que Garaudy centra una filosofía crítica, caracterizada por el cuestionamiento a su presente histórico, a la vez que es una filosofía marxista para la acción o para la praxis, en la que la *toma de conciencia* se convierte en un momento de creación humana, en la afirmación del sujeto político marxista. Es decir, el ser humano da sentido a su condición de vida y la de los *Otros*: la humanidad. El ser socializado que asume su rol como ser político, en la que el ser humano es fruto de la necesidad, condición previa a una toma de conciencia. (Varios, 1971: 253): "Por medio de una verdadera revolución copernicana en la filosofía crítica, el hombre ha salido de su universo mental considerado como aislado y autónomo. La conciencia no está ya separada de sus condiciones de existencia". La mirada que se tiene del hombre en este tipo de marxismo se encuentra mediada por las relaciones humanas y sociales, lo que hace que sea lo que es. Es decir, el ser determina toda construcción mental, todo tipo de conciencia, lo que obliga a una toma de postura política. Por lo tanto, el significado y el mundo social.

Es importante resaltar que esta propuesta de humanismo en Garaudy, en su esencia sería *la desmitificación de la condición humana, la alienación y la libertad social en una sociedad comunista*. El humanismo marxista de Garaudy descansa en la idea de un comunismo en el que los hombres sean dueños de sus fuerzas y de su trabajo social como seres libres. (Varios, 1971: 333): "En semejante sociedad, el ideal del humanismo no puede ser otra cosa que una ilusión, una evasión, si no se traduce en lucha

inmediata contra los fundamentos de un régimen que deshumaniza al hombre". Este humanismo se caracteriza por la posesión del ser y no por el mero tener, en lo que sería una vida estética de una sociedad comunista, en donde el tiempo y los asuntos espirituales son cuestiones centrales para la existencia, tal como lo ha señalado Marx. Es decir, el marxismo como una forma de vida.

En Sartre, el humanismo se encuentra ligado a la existencia del sujeto, con sus sinsabores y su libertad realizada en el espíritu del marxismo. De ahí que la filosofía deba estar ligada al ánimo del hombre moderno. La filosofía ayuda, *media* en el hombre en la toma de conciencia del momento al que pertenece; es así como la existencia y el marxismo invitan a dicha postura, que en el fondo es una praxis que transforma al mundo de los hombres desde posiciones colectivas. En este sentido, lo *ideológico* y el *método científico* envuelven la visión humana en relación con el mundo, con los objetos y con las mercancías.

(Sartre, 1979: 20): "El hombre *existente* no puede ser disminuido por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, y en que el saber es importante para transformarlo". El ser en el mundo encuentra en el marxismo la posibilidad de emancipación, no sólo social y política, sino de libertad, de la cual el ser es responsable. Pues (Sartre, 1979: 21-22), "lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad; en una palabra, hay que *trabajarse*". Es lo que hoy viven cientos de hombres y mujeres despojados de lo más básico; ontológicamente privados de sus moradas, desplazados de sus culturas y territorios. Es la realidad que deja de ser racional para volverse brutalidad. Es el hombre que no se reconoce a sí mismo, que rechaza su condición de existencia, que recurre a la materialidad de

una "*praxis revolucionaria*", que le permita ser libre, dueño de sí mismo y que se produce a sí mismo como ser histórico.

De nuevo vale la pena destacar lo siguiente: *el hombre no es un ser abstracto, es una realidad concreta, una experiencia vital, con posibilidad de elección significativa, que parte de la existencia, de la subjetividad*. Guardando las proporciones, es lo que Marx dice del hombre: el ser precede al concepto. Lo que lleva a decir lo siguiente con Sartre (Sartre, 1979: 20): "¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define". Este hombre comienza a ser algo en su proceso de definición, de conceptualización, de universalización, antes se puede decir que no es nada; en su libertad se da y se concibe a sí mismo. (Sartre, 1979: 21): "El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser". Es un ser condenado a su libertad, lo que exige ser responsable de sí mismo. (Sartre, 1979: 23): "Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres". En este sentido, es claro decir que el sujeto no niega su condición humana, no se aísla de ella, al contrario, es parte activa de ella en su radical transformación, ya sea en la *elección* o en el proyecto de vida, pues nos afirmamos cuando elegimos una forma de ser. El humanismo existencialista, descansa en la particularidad del hombre y no en algo abstracto, va a depender del mismo sujeto, en ello va el optimismo existencial. No definimos al hombre sino en relación con su compromiso. Para el existencialismo, el hombre es un ser por realizar, sólo por medio de un *humanismo dinámico e inacabado*.

De otra parte, la crítica al humanismo marxista,

desde el mismo marxismo estructuralista, se destaca en lo siguiente (Althusser, Balibar, 1976: 130): "Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo". El *historicismo*, como el humanismo, son ideologías. En consecuencia, el humanismo no deja de ser un mundo de ilusiones con pretensiones de verdad. Althusser parte de la dinámica de la estructura social, de las relaciones de producción que determinan a la sociedad y no de la esencia humana, como lo argumenta el humanismo. (Althusser, 1983: 190): "Sólo se puede *conocer* algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre". En otras palabras, la condición imaginaria de la ideología es fruto de las condiciones de existencia de los hombres. Para Althusser, el hombre está definido por un modo de producción, por una estructura social que le brinda una forma de subsistencia definida. De manera que toda individualidad va a depender de dicha estructura, determinada por las relaciones, en las que los hombres concretos son sujetos en la historia, en tanto agentes, y no como sujetos singulares que hacen la historia.

Para Lévi Strauss el lugar y la discusión sobre las ciencias sociales y las ciencias humanas han sido abordados de mala manera, en especial en lo que respecta a las ciencias exactas y naturales. Veamos el planteamiento en torno a la palabra ciencia: Las ciencias exactas y naturales, son ciencias, no cabe duda de ello. Hay un discurso que fuerza a las "ciencias" humanas a ser ciencias, máxime cuando el hombre se niega a ofrecerse como objeto científico. (Lévi Strauss: 1984: 277): "Si las ciencias sociales y humanas son verdaderamente ciencias, deben preservar este dualismo, desplazándolo sólo para instalarlo en el seno mismo del hombre: el corte pasa entonces entre el hombre que observa y aquel o aquellos que son observados". El hombre se vuelve objeto de ciencia, a la vez objeto carente de conciencia al ser experimentado y manipulado. De tal manera, las ciencias sociales, como las

humanas, recurren a modelos mecánicos y estadísticos que facilitan ese aire científico. "Del lado de las ciencias humanas se agruparían la prehistoria, la filosofía, la lógica, la psicología". Tal es la mirada de Lévi Strauss.

## B. HUMANISMO Y COMUNITARISMO

Ahora bien, hablar de un humanismo en el pensamiento comunitarista de MacIntyre significa abordarlo de manera concreta, es decir, en situaciones específicas tanto en la vida de los pueblos, como en las comunidades locales, en las que los hombres proceden según sus pretensiones y anhelos.

Iniciemos señalando que el comunitarismo de MacIntyre nace de una profunda crítica al modelo de hombre moderno y de sus implicaciones que se dan en el diario vivir, desligado del espíritu cultural comunitario, de sus ancestros y recuerdos. En otras palabras, las tradiciones que le han dado su razón de ser.

En este sentido, los ciudadanos son parte de una comunidad a la cual le deben todo, pues al estar fuera de ella no son nada, tal como sucedía con la polis griega. Es lo contrario del hombre moderno, dado que éste no tiene un norte fijo. Y es justamente en este sentido, es decir, el de un hombre fragmentado a través de diversas máscaras, en un yo fraccionado que niega su condición de ser, que MacIntyre critica a la modernidad. Para MacIntyre la Ilustración como proyecto, en especial moral, fracasaría (por sus contradicciones) en su postura categórica y normativa para la humanidad, pues una de las dificultades está en que el hombre no es tomado tal como es y tal como podría ser su naturaleza sustancial. Es decir, el hombre es práctico, porque hace parte de una comunidad en la cual tiene unas funciones específicas. Así, la identidad humana está en el seno de la comunidad local, la cual nos provee las herramientas para saber quiénes somos en este mundo. Esta visión de hombre, según MacIntyre,

implica ser un buen ciudadano: virtuoso, cuyas características son: *sophron* (moderado, prudente), *dikaios* (justo) y *sophos* (sabio). El ciudadano que goza de estas virtudes es aquel, que además de ser miembro de una comunidad local y tener derechos, ocupa un lugar destacado acorde con una verdad moral y no positiva. Así, las virtudes aristotélicas se vuelven tabla salvadora para el hombre moderno. (MacIntyre, 2001: 230): "El ejercicio de las virtudes es el componente fundamental de la vida buena del hombre". La virtud es una cualidad que le permite al hombre poder alcanzar la felicidad, como fin. En ello radica la unidad de la vida, en la integración al espíritu comunitario, pues el hombre que logra integrar estas cualidades está habilitado para manifestar su virtud en distintas situaciones y acciones.

El hombre como un todo narra su existencia de forma coherente, consistente y unificada en el ámbito de la comunidad desde el momento mismo de su nacimiento hasta su muerte. (MacIntyre, 2001: 268): "Ser tema de la narración que discurre desde el propio nacimiento hasta la muerte propia, antes lo subrayé, es ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable". Se trata, en últimas, de asumir la vida en consonancia con lo que somos ante y con los demás.

Así, en este contexto, Llano define la propuesta humanista cívica de la siguiente forma: "entiendo por <<humanismo cívico>> la actitud que fomenta la responsabilidad de las personas y las comunidades ciudadanas en la orientación y el desarrollo de la vida política". (Llano, 1999: 15). Aristóteles, en *La política*, precisa dicha comunión entre hombres libres y la polis en lo que compete a los asuntos públicos que persiguen el bien común. Es decir, ser miembros activos y responsables en el espectro político en el que se mueve, en la valorización del mundo público en el que se despliegan las libertades sociales de las comunidades.

El comunitarismo cívico alberga al hombre bueno, virtuoso y de amistad política, tal como se plantea en términos generales en el pensamiento aristotélico y renacentista. Esta postura se complementa con la idea del hombre virtuoso y buen ciudadano, que aspira realizar su vida terrenal en el ámbito de la amistad y ligada a valores cívicos en una comunidad política. (Llano, 1999: 42): “<<El fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia>>. En el fondo de la propuesta está el problema de la libertad en el espacio público. (Llano, 1999: 74): “De ahí también que, en el tratamiento de la libertad, se juegue la suerte de todo posible humanismo y que sin ella en juego, difícilmente se pueda considerar *humana* la vida política”. Así, la vitalidad de la libertad se caracteriza por su postura activa o participativa en los asuntos que competen al actuar de la comunidad en su tradición crítica a las arbitrariedades del Estado moderno. Cuando se habla de libertad en relación con la verdad (parresía) y a la política, se asume desde la mirada hacia atrás para hablar con el presente, a partir de la libertad de sí mismo en la formación humana por medio de las humanidades. Lo cual tiene inmediatas repercusiones en la concepción del hombre como ser social, en el que *lo mismo* que le hace irreplicable y único, íntimo a sí mismo, se convierte en un ser sediento de comunidad.

El *humanismo cívico* posee tres características fundamentales, al decir de Llano: Uno, la ética; dos, la amistad, y tres, la comunidad. Llano diría al respecto: “Nosotros somos ellos”. Es decir, no podemos ser insensibles al drama humano a pesar de las diferencias.

El *humanismo cívico* fija su mirada en el presente, en especial en el ciudadano, en la crítica al individualismo liberal, al excesivo racionalismo científico en la vida, como propuesta salvadora a todos los problemas de la vida humana. A esa voz, reveladora de nuestra identidad, hemos de ser fieles si no queremos

malbaratar nuestra vida. Volcar la mirada del humanismo a partir de la naturaleza humana, precisa de un replanteamiento de la enseñanza de las humanidades referente a la pregunta, ¿qué papel jugarían las humanidades en la escuela a partir del *humanismo cívico*?

Al igual que MacIntyre, Taylor en su crítica cultural a la modernidad también nos dice que el hombre termina fragmentado, asumiendo roles y máscaras que ocultan su ser y sus tradiciones, por ende, la libertad termina esparcida en dichos roles. (Walzer, 1997: 42.) “La única opción viable para la comunidad política es la humanidad misma, la sociedad de naciones, el globo entero”. Este tipo de comunidad política se caracteriza por su espíritu de universalidad, pluralidad, igualdad y justicia distributiva. En este sentido, Walzer es claro y directo al señalar que cultura, religión y política determinan el espíritu y talante de la comunidad humana, reguladas por el amor y la amistad comunitaria. En otras palabras, es lo que jalona la máxima aristotélica en definir al hombre como ser político y social, el cual responde y se compromete a una vida en común. A esto se debe la concepción de lo que es ser *ciudadano inclusivo*. Según Sandel, en su crítica al liberalismo rawlsiano, la felicidad, como fin, no tiene cabida en el pensamiento liberal deontológico, pero sí el concepto de libertad, del cual surge lo justo dado entre los seres humanos. O sea, el ser humano llega a este mundo con el principio de lo justo y no con las inclinaciones a que la misma vida orgánica y social le empuja a diario. Es lo que tanto se ha dicho, el sujeto liberal es un ser desencarnado, es el espíritu santo carente de inclinaciones, es un ser signado por la voluntad imperativa.

Por otra parte, Jacques Maritain en su filosofía pregona la idea de “*humanismo integral*” nuevo y profano. Valora la dignidad humana cristiana, en la que el hombre se fortalece en comunión. De ahí que este humanismo integral sea un humanismo heroico, criticando al humanismo

antropocéntrico desde las entrañas de la modernidad. El espíritu de realización del hombre es la comunidad, caracterizada por su dinamismo, o sea, la persona humana reclama la vida política, la vida comunal, no solamente con respecto a la familia, sino con respecto a la comunidad civil, en una autoridad política bajo la dirección de hombres libres que buscan el bien común. Así, en el texto publicado en 1936 (Maritain, 1942) con el título *Humanismo Integral*, Jacques Maritain expone en esencia su postura neotomasiana de lo que entiende por humanismo desde una posición cristiana, donde la mirada del filósofo. En él destaca aristotélicamente el llamado que hace al hombre en su realización cristiana, la cual es algo más que humana. En últimas, el mundo de la cultura humana.

En el ejercicio de lo que se entiende por hombre y humanismo, cabría la pregunta de Maritain por el heroísmo antropológico en la cultura moderna, influenciada por el pensamiento religioso por medio de un "humanismo auténtico", en el que el amor y la piedad hacia los seres de la naturaleza se constituyen en pieza clave de su pensamiento, en clara referencia a San Francisco de Asís. (Maritain, 1942: 17). "Quiero decir que amando a las cosas – y al ser en ellas – el hombre las atrae a lo humano, en lugar de hacer pasar lo humano bajo la medida de aquéllas". Aquí prima la *dignidad humana*, los valores desinteresados y la libertad cristiana; los cuales el humanismo moderno no puede desconocer, por más que se haya secularizado y tomado piso positivo, tal como lo criticara Foucault en los años sesenta.

Cristianamente, Maritain anuncia una idea de "*humanismo integral*". Este reúne tres características sobresalientes:

1. No adora al hombre, tal como lo divulga el pensamiento humanista liberal burgués.
2. Valora la dignidad humana cristiana.

3. El hombre se fortalece en comunión. De ahí que este humanismo integral sea un humanismo heroico.

Lo anterior nos lleva a las siguientes preguntas: ¿Qué es el hombre? ¿Cómo lo asume un filósofo cristiano de manera práctica ante Dios? Son cuestiones que van a girar en torno a la problemática de la *gracia* y la *libertad* humana. Pensando al hombre, Maritain expresa: ("existencialmente puede decirse, pues, que es un ser natural y sobrenatural a la vez". Maritain, 1942: 21). Es aquel que afronta la gracia divina y la libertad, en el conflicto que desgarró su condición antropocéntrica moderna, contrario a un humanismo teocéntrico. El espíritu de realización del hombre es la comunidad, caracterizada por su dinamismo, la cual da dignidad al cristiano. Aquel que no se resigna a la injusticia, a la servidumbre y a la miseria humana busca el reconocimiento, el derecho de los hombres a una mejor vida terrenal, a la vez que espiritual. Esta última parte centrará su atención en torno a lo que es la filosofía política de Maritain, en concreto, su humanismo político, en el que destaca que el Estado debe estar al servicio de la persona, de la comunidad. Para ello se tomará en cuenta su texto clásico *Los derechos del hombre*, en el que expone su apreciación de la persona humana, la sociedad de personas, los derechos de la persona, cruzados por lo que es el humanismo integral en su postura política, acompañado por la declaración internacional de los derechos del hombre del Instituto de Derecho Internacional. En otros términos, el hombre es aquel ser que trasciende su condición natural de vida, en un alma cuyo amor-filosófico-religioso determina su personalidad, asumida y entendida como totalidad. El hombre es un todo espiritual, independiente de su naturaleza, signada por el tiempo y la muerte. Su dignidad descansa directamente en su relación con lo absoluto, en nuestro caso Dios, único punto de verdadera realización universal del humanismo integral y

de la vida en comunidad, en la que la persona se abre al Otro en sociedad y en diálogo, en la que Maritain recoge el espíritu aristotélico de ver al hombre como un ser político. El hombre es un animal político, es decir, que la persona humana reclama la vida política, la vida en sociedad, no solamente con respecto a la sociedad familiar, sino con respecto a la sociedad civil.

La persona humana en comunidad, se realiza como un todo, en el gobierno de sí, en su libertad, mejora su condición de vida en función del mejoramiento de los demás, principio del bien común natural, esencia del vivir humano, en el que los derechos de sus integrantes son reconocidos en la redistribución social-económica en su persona, en el que el principio de autoridad apunta al bien de todos, para hombres libres y virtuosos. No sin antes haber realizado sus vidas en el seno de una *comunidad política pluralista*, en la que impera la autonomía de las comunidades, los derechos, las libertades y el principio de autoridad. Obviamente, en términos aristotélicos: entre hombres libres e iguales. En últimas es la vida humana, en conexión con el florecimiento de los valores judeo-cristianos, a su cultura, su vida moral y racional, que han movido a Occidente.

El humanismo político maritano reúne las siguientes características de lo que sería una comunidad política sana:

1. Bien común sobre la persona.
2. Autoridad política en la dirección de hombres libres que buscan el bien común.
3. Moralidad intrínseca del bien común y de la vida política.
4. Una vida personalista comunitaria y pluralista, en lo que compete al orden social.

Lo anterior nos lleva a la siguiente propuesta:

1. Igualdad política. La cual garantiza seguridad y libertad en el Estado
2. Igualdad de todos ante la ley. Libertad

de investigación en la búsqueda de la verdad.

3. Libertad de expresión de las ideas en el mutuo respeto cívico pluralista.

Este humanismo político debe estar respaldado por los derechos sociales, en especial de los trabajadores, regulados por el respeto y toma de conciencia de la dignidad humana, en la que el hombre no debe ser valorado como una mercancía, sino como persona total cristiana, en la que prima el derecho de conducir la vida responsablemente ante Dios y la autoridad ciudadana.

Por ello, parte de unos derechos fundamentales de lo que es la persona humana en su dignidad, serían:

1. Derechos de la persona humana
2. Derechos de la persona humana social

Por otra parte, existen coincidencias entre el humanismo integral maritano, con las filosofías comunitaristas, hoy en boga; en aspectos como la persona humana en el espíritu de una comunidad política, la crítica al hombre moderno, el distanciamiento respecto a algunos filósofos como Kant, el cual también nos habla de la dignidad humana desde una mirada antropocéntrica, que no comparte Maritain, ni los comunitaristas, en especial MacIntyre.

### C. HUMANISMO Y PLURALISMO LIBERAL

La reflexión de Isaiah Berlin en torno a la libertad, objeto de su filosofía, es el problema de la libertad individual frente a la obediencia colectiva. La libertad se convierte en un asunto primordial para la modernidad y la humanidad, que pretende desde una postura liberal, el derecho de realizar la vida como se quiera libremente. La crítica apunta a todo

aparato político que pretende decirnos cuál es nuestra libertad, en detrimento de una libertad individual, de un mundo plural. (Berlin, 2004: 74): "El mal que hizo Rousseau consistió en lanzar la mitología del verdadero yo, en nombre del cual se me permite coaccionar a la gente".

La esclavitud en el hombre está en él mismo, tal como lo destaca Berlin en su crítica a Fichte. En este sentido, el hombre es un ser que se hace a diario en su elección ética y estética. En últimas, viene a ser la historia entendida como relato de las experiencias del hombre (Berlin, 2004: 122): "Ser feliz, ser libre, es comprender dónde se está y cuándo se está". Esto implica tomar la iniciativa y no que la tomen otros y decidan por nosotros. En esta dirección, Berlin es crítico frente a este tipo de pensamiento que se aleja de la libertad individual, de un humanismo fundamentado en la pluralidad. Es la postura liberal que defiende a ultranza un humanismo centrado en la individualidad, la privacidad y la pluralidad de la vida en sociedad. Es decir, el humanismo liberal de Berlin descansa en la idea del pluralismo de los valores humanos de manera objetiva, la que hace que el hombre sea hombre y no perro. (Berlin, 2000: 143): "Por libertad negativa entendía la ausencia de obstáculos que bloquean la acción humana". Berlin se refiere a los obstáculos propios de los hombres en cualquier sociedad, no a otros asuntos de modo similar como la biología, en el que se encuentran sumidas posiciones filosóficas y biológicas acerca de la libertad humana, en el que uno es determinado por un cuerpo de leyes generales. La libertad negativa se refiere a los obstáculos creados por el hombre en sociedad, que impiden la libertad humana. (Berlin, 2000: 143): "La amplitud de la libertad negativa depende del grado en el que tales obstáculos creados por el hombre estén ausentes -del grado en que soy libre para tomar tal camino sin que se me impida hacerlo por instituciones o disciplinas humanas o por actividades de seres humanos específicos". Por tanto, existen situaciones de

orden institucional, moral, normativo, físico, que impiden la libertad política de los hombres por medio de controles específicos que determinan su comportamiento. ¿Qué es lo que pretende el hombre como ser libre? En el fondo de esta discusión humanista, se encuentra el problema de la libertad, tema central en el pensamiento de Berlin. Hablar de libertad es muy complejo debido a los diversos matices que se presentan como libertad de pensamiento, libertad de espíritu, libertad social, libertad política, etc. (Berlin, 2000: 45-46): "La libertad del espíritu al igual que la victoria de la moral, deben distinguirse de un sentido más profundo de la libertad y otro más común de la victoria". En la política la libertad es la ausencia de obstáculos que impiden la realización del sujeto. De ahí la idea de pluralismo en las sociedades y en la vida de los individuos. (Berlin, 2000: 70): "<<La libertad es la esencia del hombre. >>". La esencia de la libertad está en poder autogobernarnos como seres humanos, entendida esta última frase por Berlin, como aquello que pertenece a la cultura, al hombre en todo tiempo y lugar. La libertad negativa es lo que hace que seamos humanos, en tanto compatibles con los demás.

El pensamiento liberal ve al hombre sujeto de derechos formales, en su pleno reconocimiento y en su progreso social por medio de la educación, que da un estatus de universalidad. A grandes rasgos, es lo que Berlin llamó: "El liberalismo humanitario". (Berlin, 2000: 91) Podemos decir que ser liberal significa un modo de vida que refuerza el individualismo, respetuoso de los derechos, tolerante e ilustrado en la formación humana, en una sociedad que también es liberal, respetuosa de dicha forma de vida.

Berlin pregona un humanismo liberal que busca la realización individual, va más allá de las necesidades materiales, arriesgándose a una metafísica del sujeto moderno. Esto nos lleva a hablar de la libertad humana, que Berlin paradigmáticamente ha caracterizado en

positiva y negativa.

La idea de libertad moderna impregnada en el espíritu del individuo, ha dinamizado las sociedades contemporáneas en todos los órdenes y generado formas de vida y de gobierno en múltiples expresiones, desde regímenes democráticos hasta autoritarios, en los que siempre la libertad se ha encontrado en el centro del debate. Las ideas que se han tenido de la libertad son las que han jalonado los procesos políticos, sin que se renuncie en sus propósitos a la humanidad, al contrario, estas ideas se dan a nombre de la misma humanidad. (Berlin, 2000: 219): "Las palabras, las ideas y los actos políticos no son inteligibles sino en el contexto de las cuestiones que dividen a los hombres, a los que pertenecen dichas palabras, ideas y actos". Conjugadas con el pensar de Berlin, se diferencian porque su espíritu liberal no encaja con el espíritu determinista para la vida humana.

Berlin, en últimas, defiende una libertad negativa y la idea de pluralismo, asumidas como principios esenciales para la humanidad. Veamos: ("El pluralismo, con el grado de libertad <<negativa>> que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodominio <<positivo>> de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad". Berlin, 2000: 273). Los hombres son agentes libres, no están determinados por leyes de orden científico, que afectan políticamente cualquier sociedad amparada por algún tirano. En esto va el humanismo liberal de Isaiah Berlin. Apoyándose en Mill, nos dice: "Mill observa, valientemente para un declarado utilitarista, que las ciencias humanas (es decir, sociales) son demasiado confusas e inseguras para ser llamadas propiamente ciencias; no hay en ellas generalizaciones válidas, ni leyes, y en consecuencia no se pueden deducir de ellas

predicciones o normas de acción". (Berlin, 2000: 299-300). En esta dirección, el hombre liberal se caracteriza por su espontaneidad, la libre elección, su radical individualidad; o sea, es un hombre en permanente autoinnovación, lo que hace que sea más humano en su capacidad de elegir, acompañada por una profunda crítica que Berlin hace de la sociedad de consumo y de la manipulación de la publicidad. En otras palabras, el ser humano no debe sacrificar su individualidad por teorías metafísicas, especulativas o abstractas, tal como lo dejó escrito el siglo XX.

El humanismo liberal que se mueve entre el mundo de la rutina y por fuera de ella, es aquel que establece diferencias entre lo público y lo privado, el de la tolerancia, el de la indeterminación, el del hombre que detesta el determinismo en su vida, en su pensamiento, como se ha venido planteando a las ciencias y a las humanidades, es el hombre de la individualidad y no de la determinación universal. (Berlin, 1986: 222.) "La libertad no es la independencia total, ni es licencia. Las leyes, siguiendo a Montesquieu, son convenientes para evitar la anarquía humana". De ahí que: "Los sistemas, insiste Haman una y otra vez, son meras prisiones del espíritu, conducen no sólo a ideas falsas sino más pronto o más tarde a la creación de enormes máquinas burocráticas, construidas de acuerdo con reglas que ignoran la variedad, la unicidad, las asimétricas vidas del hombre y fuerzan a las creaciones vivas dentro del mecanismo de algún sistema político represivo, en nombre de alguna quimera intelectual, sin relación con el flujo de la historia de las vidas reales vividas por los hombres". (Berlin, 1986: 240). A esta reflexión habría que agregar los sistemas morales que ahogan el espíritu humano e impiden la pluralidad que tanto gustó a Berlin. En consecuencia, tenemos un hombre enérgico y transformador. Es el hombre entregado a sus obras, fuente única de realización humana, la cual defiende en su

integridad ante cualquier humillación, como lo destaca Berlin en Sorel. En este sentido, lo que mueve la vida de un pueblo no es tanto la razón, sino los sentimientos, los deseos, que son los que fortalece, dan voluntad y dan en esencia, ánimo al razonamiento. Lo cual lleva a decir desde posiciones románticas: "El único modo de descubrir cómo eran los seres humanos era hablándoles, comunicándose con ellos. Se establecía una comunicación". (Berlin, 2000: 67). En consecuencia, sería vital concluir: "que la vida era un flujo y que el intento de cortar este flujo en segmentos la destruía". El hombre es un ser radicalmente singular, es ante todo pasión y deseo, como expresión única de lo que es, la razón no escapa de esta condición humana. El arte es una respuesta ante las angustias y misterios que encierran la vida humana. En esta visión humanista de liberalismo plural en Berlin, vemos un interés por rescatar a un hombre que no sea solo ciencia, sino además sentimiento y afines. Un ser humano incapaz de comprender lo que cualquier otro pueda decirle difícilmente será un ser humano; generalmente, se le declarará anormal. El romanticismo alimenta a la humanidad, al pluralismo, en una franca crítica al orden científico, enaltece la libertad humana en sus diversas miradas, sobresaliendo la vida asumida como arte, entre otros. Podríamos decir, sin que lo diga Berlin, que el gran error de las llamadas "ciencias" humanas, es su recurrencia al método científico, para ganar credibilidad como disciplina; ya que ciertos humanismos requieren de un saber y comprensión de la vida y no de su conocimiento científico, como lo arguye Berlin, desde la historia. "No hay una ciencia natural de la política en mayor medida que una ciencia natural de la ética". Por tanto: "Las artes de la vida -no menos las de la política- al igual que algunos estudios humanos, resultan poseer sus propios métodos y técnicas especiales, sus propios criterios de éxito y fracaso". (Berlin, 1998: 94). La crítica está en excederse en la aplicación del método científico a todos los órdenes prácticos de la vida humana. "la función

principal de la filosofía es, en el mejor de los casos, el romper barreras, liberar, perturbar". En otras palabras, es un permanente ejercicio de libertad, es el esfuerzo sincero que todo hombre persigue en su afán de ser mejor en un mundo plural, como reza en el pensamiento liberal de Berlin.

#### D. HUMANISMO Y REPUBLICANISMO

Luc Ferry plantea un conocimiento sobre el hombre y el humanismo, desde una reflexión y postura crítica, la cual recoge en gran medida los aportes de la Ilustración y de la modernidad. Hablar de humanismo en este filósofo es discutir y confrontar lo que el hombre ha sido y es en momentos clave de su historia. Es el humanismo de los derechos, de la libertad y del espíritu republicano. Por tanto, lo que caracteriza al humanismo de Ferry es su amplia postura de diálogo con el pensamiento contemporáneo, el cual percibe al Otro para comprendernos en un ámbito de libertad política. Es el estilo de vida que se elige como característica de este humanismo.

Luc Ferry enuncia en sus distintos libros un conocimiento sobre el hombre y el humanismo, desde una reflexión y postura crítica, la cual recoge en gran medida los aportes de la Ilustración y de la modernidad. Hablar de humanismo en este filósofo, es discutir y confrontar lo que el hombre ha sido y es en momentos clave de su historia. Es el sacrificio del hombre moderno en nombre de él mismo. (Ferry, Renault, 2001: 15) "En suma, si la noción de humanismo tiene un sentido, es precisamente este: lo propio del hombre es no tener algo propio, la definición del hombre es no tener definición, su esencia es no tener una esencia". Así, podemos decir que por inhumano que sea el hombre en sus pensamientos y acciones, más radicalmente es humano; las cosas a las cuales él les da su empeño, modelación y acabado, son también

muy humanas en su intención y resultado, como lo es la cultura, pues todo lo que cae en su mirada, cae bajo la inclusión con rostro humano, lo natural queda preso en esta lógica, pierde su naturalidad para tomar rostro humano, reflejado en un rostro cuya característica contemporánea es la manipulación genética, en el afán de lograr vida eterna. Las últimas líneas del texto (Ferry, Vincent, 2001) *¿Que es el hombre?* nos señalan una nueva mirada materialista de lo que es el ser humano y su estrecha relación con un humanismo democrático-republicano. Así visto, el hombre no ha dejado de ser un ser más de la naturaleza, con características especiales que le han permitido ciertas ventajas sobre los otros seres naturales, pero, a la vez, es aquel que toma distancia frente a ella a través de la libertad, la cual da fundamento a lo humano.

La igualdad, la superación, la dedicación son rasgos esenciales de las filosofías de la libertad. Es decir, no se busca ser el primero, sino estar bien, en forma, pasarla bien, a partir de la defensa del individualismo. Nos encontramos ante el hombre de la razón que está por encima de la naturaleza, tal como se puede apreciar en el pensamiento kantiano. Es aquel que escapa a todo determinismo, ya sea natural o histórico, lo cual nos quiere decir que el hombre como ser racional es universal; apunta en sus acciones al bien común en la superación de sus posturas egoístas, tal como lo dejan ver las filosofías de la libertad, como las de Rousseau, Marx, Kant y los liberales, entre otros. Estas filosofías de la libertad, del humanismo racional universal, se caracterizan porque la fuente de su inspiración es el sujeto social y moderno. El humanismo republicano apunta, como todo buen humanismo moderno, al Otro en su realización. En este aspecto, su fortaleza en la historia, la educación, la cultura y la política, hacen la libertad humana.

En últimas, es lo que hace que el humanismo, las humanidades y la escuela sean lo que son; en franca crítica al sociobiologismo.

Ferry le apuesta a un humanismo enfocado hacia una mayor sensibilidad en los asuntos del hombre, a partir de posturas éticas, que impliquen una metafísica en sus asuntos diarios. Quizá es rescatar para el hombre lo que le compete en lo sagrado, no hay demonio, pero existe lo diabólico en muchas acciones humanas. Es jugar a Dios, conservando su poder al ser desplazada o declarada su muerte. Así la definición de humanismo y libertad podría rezar de la siguiente forma: "Que lo humano es exceso o no es humano". (Ferry, Sponville, 1997: 38). En el que la figura del hombre moderno asume el papel de Dios, como se ha podido apreciar en Feuerbach y Nietzsche. El sentido es el lazo de unión humana, en el que la vida nos empuja a ello, en especial cuando somos nosotros mismos y no otros los auxiliares, en la que debemos enfrentar dicha situación de orientación humana.

En esta dirección, la novedad de la modernidad está en el hombre mismo, el cual se piensa a sí mismo. Ferry parte de una concepción del hombre bajo el principio de la inmanencia-trascendencia, de ahí su polémica contra el materialismo presente, al que acusa de dejar atrapado al hombre en una mera materialidad, pero metafísico en su comportamiento. Nos abocamos a un humanismo profundamente terrenal a pesar de su espíritu sagrado. En otras palabras, lo que se da es un humanismo metafísico sin religión, en el que la libertad va a ser determinante en su trascendencia, en la capacidad de poder distanciarse de lo religioso y de poder desprenderse de lo material. En consecuencia, se puede decir que el humanismo de espíritu republicano y laico de Ferry, no se puede apreciar bajo el manto tradicional de la mirada positivista de las ciencias humanas, al contrario, se diría que simplemente hay que llamarlo por su nombre: humanismo trascendental, cuyas fuentes filosóficas son bien conocidas. Este humanismo trascendental está cargado de razón, en función de lo que hemos

sido, herederos de una cultura.

El hombre moderno para ser libre precisa ser educado (Rousseau, 2002). *El Emilio* es el emblema del humanismo moderno y republicano, es aquel que además de formarse en la cultura y la política universal, escapa a todo determinismo; su característica es la virtud, acción desinteresada y universalismo, como lo propone Ferry. Una educación humanista, sin ser reaccionaria, debe asumir una postura ante el presente, ante el contexto en el que se mueve, debe ser consciente de la crisis que viven la escuela y las humanidades en el currículo escolar. Esto último obliga a trazar un rumbo de lo que significa lo humano en sí mismo, en el escenario de lo político, en la idea de un humanismo político, ligado a la vida, que para Luc Ferry parte de los derechos "reconocidos" por todos y "encarnan la fundación de los valores de la vida común en y sobre el ser humano". Bajo la mirada de Luc Ferry, las humanidades se reconocen a sí mismas como una, despojada de cualquier metafísica religiosa, tal como lo argumenta el pensamiento republicano, en la que el hombre toma las banderas trascendentales de lo religioso y lo terrenaliza y se constituye en el principio y fin de todo propósito; es el que busca en sí mismo una vida buena, virtuosa, principio central del espíritu republicano de una sociedad civil.

Retomando la idea del humanismo republicano, éste sobresale porque los idearios cristianos sobre el hombre son secularizados, terrenalizados, sin abandonar su espíritu sagrado y metafísico. Obviamente con sus diferencias, ya anunciadas en el presente escrito, destacadas en el libro *El hombre Dios. O el sentido de la vida*, (Ferry, 1997). En el que se destaca el diálogo entre humanismo y espiritualidad, en el que brillan la libertad y la autonomía, en el que el hombre se convierte, sin recursos "metafísicos" religiosos, en el centro espiritual y de autoridad. Lema de la filosofía

del hombre. El hombre-Dios es el centro de los debates. Posición en la que el hombre queda reducido a lo meramente natural, en la idea de un humanismo republicano que pretende una vida buena y realizada, tal como se puede ver en el libro *¿Qué es una vida realizada?*, en el que se destaca un profundo elogio a la vida humana a partir de su trascendencia. Humanismo cargado de dignidad kantiana, de derechos, de solidaridad y de espíritu republicano ilustrado, en el que el hombre se constituye en el centro de todas las actividades, incluso de aquellas que escapan a su control como lo es el universo abierto en el que habitamos. En el fondo es la situación de precariedad espiritual que vive el hombre contemporáneo. Es decir, un discurso sobre el hombre, sobre el humanismo, sobre las humanidades, pasa por estas apreciaciones y sus derivaciones de corte existencial, pues el relato entraña la existencia de un mundo común, propio del hombre. Por tanto, lo que caracteriza al humanismo de Ferry es su amplia postura de diálogo con el pensamiento contemporáneo, el cual percibe al Otro para comprendernos en un ámbito de libertad política. Es el estilo de vida que se elige como característica de este humanismo. Respecto a este tema: naturaleza, razón y política, podemos decir algunas ideas no muy extensas. Esta nueva postura hacia los problemas de la naturaleza, en especial la humana, implica un nuevo discurso hacia estos asuntos, sobre todo el humanismo pregonado por Ferry. En consecuencia, la reflexión es que el hombre descubra su esencia, lo que él es en el mundo por él construido. "Pues a diferencia del animal, que está absolutamente sometido al código natural del instinto propio de su especie mucho más que a su individualidad, los seres humanos tienen la posibilidad de emanciparse, incluso de sublevarse contra su propia naturaleza" (Ferry, 1994: 174). Aparecen la libertad y el pensamiento sustraídos de las cosas, que en el caso de Ferry es lo que da autenticidad humana, lo que el hombre es en su cultura, sociedad, política, economía, ética, etc. En otras

palabras, el sujeto hace una representación, una imagen del mundo, una concepción del mundo. El hombre entra a ocupar el lugar central en el universo. "Porque ese progreso de la cultura se debe en realidad a la libertad del hombre, y si ha habido "astucia", más bien se trataría de una "astucia" de la libertad". (Ferry, 1997: 132).

Para concluir, los discursos, planteamientos, problemas y cambios que se vienen dando en las sociedades afectan el pensamiento contemporáneo. Su debate se constituye en el hilo conductor del *discurso de las "ciencias humanas y sociales"*. En concreto, la manera en que se debería plantear su postura, del papel del hombre o del sujeto contemporáneo, objeto de interrogación en nuestro contexto científico, cultural, político, educativo, religioso, entre otros.

Así este hilo conductor nos lleva a reformular lo que son hoy las "*ciencias humanas y sociales*", en la cultura académica, comunitaria, social y global; previa revisión y confrontación de temáticas y propuestas específicas, desde una postura crítica de lo que somos y de lo que ella representa para nuestro mundo en su argumentación actual.

\*

### Bibliografía

- Althusser, Louis y Etienne, Balibar. 1976 *Para leer el Capital*, Bogotá, Siglo XXI.
- Althusser, Louis. 1983 *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- Berlin, Isaiah. 1986 *Contra corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, F.C.E.
- Berlin, Isaiah. 2000 *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Introducción, Madrid, Alianza.
- Berlin, Isaiah. 2000 *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus.
- Berlin, Isaiah. 2004 *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México, F. C. E.
- Ferry, Luc. 1994 *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Barcelona, Tusquet.
- Ferry, Luc. 1997 *Filosofía política. I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, México, F. C. E.
- Ferry, Luc. 1997 *Filosofía política. II. El sistema de las filosofías de la historia*, México, F.C.E.
- Ferry, Luc y Renaut, Alain. 1997 *Filosofía política III. De los derechos del hombre a la idea republicana*, México, F. C. E.
- Ferry, Luc y Didier Vincent, Jean. 2001 *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Taurus.
- Foucault, Michel. 1984 *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paídos.
- Foucault, Michel. 1994 *La psicología de 1850 a 1950. Dits et écrits*. Tomo. I, Paris, Gallimard.
- Garaudy, Roger. 1964 *Perspectivas del hombre*, Buenos Aires, Platina.
- Llano, Alejandro. 1999 *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel.
- MacIntyre, Alasdair. 2001 *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- Maritain, Jacques. 1942 *Humanismo integral*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla.
- Sartre, Jean Paul. 1979 *Crítica de la razón dialéctica*. Libro I, Buenos Aires, Losada.
- Strauss, Lévi. 1984 *Antropología cultural*, México, Siglo Veintiuno.
- Varios. 1971 *Estructuralismo y marxismo*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- Walzer, Michael. 1997 *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, F. C. E.

\*\* Ph D en filosofía. Líder del grupo de investigación clasificado ante Colciencias Colombia Humanidades y universidad. Docente de tiempo completo del departamento de humanidades y artes de la Universidad Santiago de Cali. Colombia.