



# IusInkarri

Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política

Vol. 11, n.º 11, enero-junio, 2022 • Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2519-7274 (En línea) • ISSN: 2410-5937 (Impreso)

DOI: 10.59885/iusinkarri.2022.v11n11.06

## DIVERSAS EXPRESIONES DEL HUMANISMO

A diversity of manifestations of humanism

FRANCISCO MIRÓ QUESADA RADA  
Universidad Ricardo Palma  
(Lima, Perú)

Contacto: francisco.miroquesada@urp.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0002-9464-790X>

### RESUMEN

En este artículo explicamos en qué consiste el humanismo como ideología. Luego de una definición general, describimos sus diversas manifestaciones, desde el humanismo cristiano, que fue su primera expresión, al marxista y existencialista, y concluyendo con el racionalista.

A pesar de sus diferentes puntos de vista, marco teórico y momento histórico en que estos humanismos se gestan, encontramos en todos ellos un denominador común basado en el reconocimiento de la dignidad humana.

Desde nuestro punto de vista, el humanismo es una alternativa político-ideológica revolucionaria porque ha contribuido a la transformación de los seres humanos y de las sociedades, pero también se caracteriza por ser transideológico, debido a que sus postulados se encuentran inmersos en la mayoría de las ideologías que persiguen la liberación plena de las personas para alcanzar una sociedad libre

de toda forma de dominación y consolidar así la sociedad justa, no arbitraria y simétrica, hasta llegar a la sociedad sin clases.

Por medio del humanismo podemos consolidar los principios de libertad, igualdad, dignidad, fraternidad y felicidad, así como el autogobierno.

Consideramos que el humanismo en el siglo XXI es la alternativa político-ideológica a la ideología neoliberal, que se ha convertido en concepción del mundo dominante, tal como las versiones nacionalistas-populistas que abrigan discursos neofascistas y nacionalistas autoritarios.

Mediante la aplicación de los principios humanistas se podrá construir un socialismo democrático participativo. Para llegar a este objetivo, los medios deben ser democráticos, pues, como se ha probado por la experiencia histórica, la vía totalitaria hacia la igualdad ha fracasado. No se puede ser igual si no somos libres, ya que al suprimirse la libertad, se impone la desigualdad.

**Palabras clave:** humanismo; cristianismo; marxismo; existencialismo; racionalismo; libertad; igualdad; dignidad; sociedad justa; sociedad sin clases; liberación; dominación.

**Términos de indización:** humanismo; democracia; igualdad de oportunidades; desigualdad social (Fuente: Tesaurus Unesco).

## ABSTRACT

In the present article we explain what humanism as an ideology consists of. After a general definition, we describe its various manifestations, from Christian humanism, which was its first expression, through the Marxist and existentialist, and concluding with the rationalist.

Despite their different points of view, theoretical framework and historical moment in which these humanisms are born, we find in all of them a common denominator based on the recognition of human dignity.

From our point of view, humanism is a revolutionary political-ideological alternative because it has contributed to the transformation of human beings and societies, but it is also characterized by being trans ideological, because its postulates are immersed in the majority of the

ideologies that pursue the full liberation of people to achieve a society free from all forms of domination and thus consolidate a just, non-arbitrary and symmetrical society, until reaching a classless society.

Through humanism we can consolidate the principles of freedom, equality, dignity, fraternity and happiness, as well as self-government.

We consider humanism in the 21st century to be the political-ideological alternative to neoliberal ideology, which has become a dominant world view, just like the nationalistpopulist versions that harbor neofascist and authoritarian nationalist discourses.

Through the application of humanist principles, a participatory democratic socialism can be built. To reach this goal, the means must be democratic since, as historical experience has proved, the totalitarian path to equality has failed. We cannot be equal if we are not free, because when freedom is suppressed, inequality prevails.

**Key words:** humanism; christianity; marxism; existentialism; rationalism; freedom; equality; dignity; just society; classless society; liberation; domination.

**Indexing terms:** humanism; democracy; equal opportunity; social inequality (Source: Unesco Thesaurus).

**Recibido:** 30/07/2021

**Revisado:** 30/11/2021

**Aceptado:** 31/03/2022

**Publicado en línea:** 29/06/2022

**Financiamiento:** Autofinanciado.

**Conflicto de interés:** El autor declara no tener conflicto de interés.

## 1. CONCEPTO

En sus orígenes, el humanismo fue una corriente de exaltación de los valores artísticos e intelectuales, que nació en el Renacimiento y continuó desarrollándose durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Este movimiento se produjo por el amor y el culto a la antigüedad clásica e intentó afirmar la independencia del espíritu y, por ende, la dignidad humana. El representante más notable de esta época fue el holandés Erasmo de Rotterdam.

Tal como señala Buckhardt, el humanismo significó el descubrimiento del hombre como ser humano y, por consiguiente, fue la reafirmación del hombre como ser humano, de todo humano, tanto en su aspecto social como individual.

Esta afirmación de lo humano, de su individualidad y de su sociabilidad fue uno de los valores que empezó a gestarse a fines de la Edad Media y que representó el tránsito a la modernidad. Las disciplinas que empezaron a estudiar al hombre recibieron en su conjunto el calificativo de «humanidades», término sumamente amplio que engloba conocimientos de orden filosófico, artístico, histórico, económico y filológico; a diferencia de las llamadas ciencias formales o exactas, que no se preocupan por «lo humano», como el conocimiento lógico y matemático, y las ciencias que estudian la naturaleza.

A partir de esta tradición, se van creando en las universidades europeas las Facultades de Humanidades, tradición que luego se extenderá a las universidades del continente americano. Esta acepción, que se va transformando con el tiempo, es solamente un aspecto de lo que se entiende por humanismo. En el siglo XVIII, este término apunta hacia toda una concepción del mundo, toda una ideología que se fundamenta en la dignidad humana y crea las condiciones para la transformación del mundo. Por eso, los grandes movimientos revolucionarios de Occidente se reclaman humanistas. Así, se habla de un humanismo cuyas raíces las encontramos en el liberalismo clásico que exaltó la democracia como forma de gobierno, apeló a la libertad individual y política, y a la igualdad entre los hombres. Hay también en el pensamiento cristiano clásico y en el contemporáneo una concepción humanista de la sociedad; lo mismo sucede con el socialismo y el marxismo, que se reclaman humanistas al plantear una sociedad basada en la distribución equitativa de la riqueza, en la sociedad sin clases, en la supresión de los mecanismos de dominación, productos de la injusticia y la desigualdad.

También se habla de un humanismo racionalista que, fundándose en la «razón humana», plantea una sociedad justa e igualitaria, en donde predomine la justicia, la equidad y la libertad. Hay, pues, toda una concepción política humanista que, a lo largo de la historia, ha planeado formas ideales de organizar la sociedad, el poder y el gobierno; de acuerdo con principios éticos fundamentales como la libertad, la igualdad, la justicia, la paz.

En este sentido, y sobre la base de que debe plasmarse en la sociedad un nuevo orden sustentado en los grandes principios antes mencionados, el humanismo deviene una concepción revolucionaria radical cuyos postulados nos conducen hacia una sociedad sin clases, hacia una sociedad socialista, libre y justa. Es, pues, un hecho inevitable que el humanismo conduce al socialismo y que el socialismo es en esencia humanista, que no se trata de una posición tercerista; muy por el contrario, busca conciliar la justicia con la libertad, pretendiendo resolver la gran contradicción que generan la dictadura del Estado y la dictadura del dinero.

El humanismo plantea una metodología de acción política revolucionaria, pero distinta a la tradicional, pues cuestiona aquellas prácticas que hacen de la violencia parte integrante del sistema. La violencia, según el humanismo, es un recurso práctico que depende de las circunstancias históricas, pero es apelable solo en última instancia, que debe evitarse hasta donde se pueda. Si se puede hacer el cambio sin violencia, hay que proceder a realizarlo; y en caso de que esta sea inevitable, debe utilizarse y aplicarse solo en situaciones imprescindibles, pero con la firme convicción de que deberá regresarse a una situación de cambio con libertad lo más rápido posible.

Una vez hecha la revolución, el humanismo no acepta pretextos para mantener una dictadura sustentada en la violencia institucionalizada que contradiga sus principios.

El humanismo, como concepción del mundo, y el humanista que lucha por la libertad y la justicia, constituyen, como teoría y práctica, una actitud de rebelión profunda contra los mecanismos

de dominación y explotación, en cualquier tipo de sociedad en donde se impide por medios represivos explícitos y subliminales la realización plena del hombre.

El humanismo, para parafrasear a Immanuel Kant, consiste en tomar a los hombres como fines en sí y no como medios o instrumentos al servicio de otros hombres. Por ello, quien se proclame humanista y asuma los principios que del humanismo se derivan debe luchar por una sociedad sin clases, justa e igualitaria; por la democratización del mundo, contra la dominación imperialista, el racismo, el sexismo; y contra toda forma que discrimine al hombre, que ofenda su dignidad.

## 2. HUMANISMO CRISTIANO

¿Es posible un humanismo cristiano? Hay quienes sostienen que no, porque no puede haber un humanismo trascendente que ponga a Dios por encima del hombre. En el fondo, afirman, el humanismo es antropocéntrico, porque el hombre es el único ser capaz de decidir su propio destino y esa capacidad de decisión es totalmente libre de la idea de Dios y de su influencia sobre la naturaleza y la sociedad. El auténtico humanismo es ateo<sup>1</sup>.

Sin embargo, en un sentido genérico, la auténtica actitud cristiana, sin prescindir de la idea divina, es humanista porque se

---

1 Para el humanista británico H. J. Blackham, las ideas judeocristianas son incompatibles con el pensamiento humanista, porque aquellas argumentan que: a) el universo está saturado de propósito, el propósito es un elemento intrínseco de la estructura del todo; b) los hombres están en libertad de aceptar o de cambiar este propósito, pero no de alterarlo; y, de no aceptarlo, se condenan a la futilidad y a la nulidad; c) el orden temporal de la naturaleza es, en cierto sentido, inferior e ilusorio, secundario a un orden eterno que es la realidad final. Frente a esta tesis, Blackham dice que, en cambio, el humanismo afirma la validez de conceptos contrarios: a) cree que el orden descubierto en la naturaleza no es propiamente teleológico; b) que los hombres son libres de introducir propósitos válidos propios y de multiplicar las posibilidades del propósito, explorando los usos de las cosas; c) que no hay razón para pensar en el orden temporal de la naturaleza; no es, primero y finalmente, la condición de toda experiencia y de la realización humana.

trata de una actitud de amor y de servicio al prójimo. El hombre es la imagen y semejanza de Dios, y la acción cristiana, que se basa en el amor, concentra su esfuerzo en servir a la humanidad. Además, en sus orígenes, fue una religión de servicio a los pobres y necesitados. «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre al reino de los cielos», sentencia Cristo.

Desde esta perspectiva, sí se puede admitir el calificativo «humanismo cristiano», es decir, en cuanto actitud. Pero, como sucede con todo lo humano, un cristiano puede asumir actitudes contradictorias. No se puede decir humanista a un cristiano que no esté al servicio de los pobres y que, por el contrario, defienda sus intereses materiales y de clase.

A lo largo de toda la historia de Occidente, el cristianismo institucionalizado sigue caminos muchas veces contradictorios al modelo cristiano de vida.

Hechas las aclaraciones previas, se entiende que en los diversos trabajos sobre historia de las ideas políticas, los especialistas nos hablen del humanismo cristiano.

El humanismo cristiano es moderno, no fue conocido por San Agustín ni por Santo Tomás; tampoco está incluido en la patrística, por lo menos en forma sistemática y rigurosa, a pesar de que implícitamente los cristianos primitivos como, por ejemplo, San Ambrosio, cuestionaron las injusticias de la sociedad en que vivieron y se pronunciaron a favor de los pobres.

El origen del humanismo cristiano, tal como ha llegado hasta nuestra época, se encuentra en los trabajos de Erasmo de Rotterdam, quien parte de imperativos morales y religiosos para definir y prescribir reglas de acción. Su posición en defensa del hombre y de sus manifestaciones científicas, culturales y artísticas, lo convierten, al decir del historiador de las ideas, el francés Jean Touchard, en el «príncipe de los humanistas».

Erasmo rechaza la guerra, la brutalidad y la mentira en nombre de la caridad cristiana iluminada por la sabiduría.

La aplicación de los preceptos cristianos se impone tanto en la vida pública como en la privada; y no solo por razones religiosas, sino porque es la condición del orden y la prosperidad en todos los niveles de la vida social.

Durante el imperio de Carlos V sobresalen dos humanistas importantes: Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas; ambos creadores del derecho natural, que tiene sus fuentes en Santo Tomás, quien se inspiró a su vez en Aristóteles y los juristas romanos.

Francisco de Vitoria, aunque monárquico, plantea la tesis antiimperialista (para utilizar la terminología actual). Es precursor del derecho internacional público, al que llama derecho de gentes. El gran jurista reflexiona sobre el problema de la «guerra justa» y sobre la condición humana de los naturales de América. Sostiene que ellos son libres y tan humanos como los europeos y tienen, por consiguiente, los mismos derechos.

A pesar de esa esclarecedora observación, justifica el derecho que tienen los españoles para adoctrinar «cristianamente» a los indígenas. Asimismo, sostuvo que la colonización puede ser legítima, pero a condición de que se proceda por el bien y la prosperidad de los indígenas y no en provecho de los españoles. Las contradicciones de Vitoria son una prueba palpable del condicionamiento ideológico determinado por las vigencias de su época, las que no pudo superar totalmente: un caso típico de eurocentrismo que ha existido en casi todos los pensadores europeos de esa época.

De las Casas sigue un pensamiento similar al de Vitoria y discute sobre la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo. El episodio de su famosa polémica con Sepúlveda lo sitúa en una tendencia progresista y de avanzada con relación a su época. Incluso, muchos historiadores están de acuerdo en afirmar que las ideas del dominico influyeron e inspiraron las llamadas «Leyes de Indias», que fueron un intento normativo para controlar los abusos de los encomenderos en América.



Nada de esto se logró; por demás, la historia fue fiel testigo del fracaso español en América, que, pese a los intentos de «cristianizar» en el real sentido de lo que se entiende por cristianismo, optó por la colonización, dando paso a formas de dominación antihumanas a través de mecanismos de explotación esclavistas. El humanismo cristiano fracasó en esta oportunidad y Occidente se engrandece sobre los hombros del hombre americano.

El humanismo cristiano contemporáneo tiene dos líneas de pensamiento. En la primera, sus fuentes se encuentran en la llamada doctrina social de la Iglesia, fundamentalmente en las encíclicas papales. La segunda es de origen laico, producto del pensamiento social y político de importantes pensadores cristianos, Mounier, Maritain, Marcel, Berdiaeff, entre otros.

Un somero análisis de las encíclicas papales nos permite observar las contradicciones que hay en ellas. Por un lado, algunas encíclicas, las más recientes, como *Rerum Novarum*, *Pacem in Terris*, *Populorum Progressio* y *Laborem Exercens* tienen una orientación progresista, de avanzada y reformista. Otras más clásicas, como la encíclica *Ad Beatissima* de Benedicto XV y *Quadragesimo Anno* de Pío XI, son conservadoras.

Debemos aclarar que cuando hablamos de pensamiento cristiano incluimos los movimientos protestantes que aparecieron durante la Reforma y que dieron nacimiento a diversos movimientos. En esta línea destacan, por ejemplo, las prédicas de Lutero, Calvino, Zuinglio, y la obra *La defensa de la libertad contra los tiranos (Vindiciae contra tyrannos)* del hugonote Junio Bruto (citado por Ebenstein, 1965).

Como movimiento político, el socialcristianismo es reciente. Puede definirse como una alternativa política frente al socialismo marxista. El hecho de que las ideas socialistas empezaran a invadir Europa durante los comienzos del siglo XX, y a ganar adeptos rápidamente, puso en guardia a la Iglesia y a los movimientos cristianos laicos. Esta preocupación no fue solo teórica, sino práctica, y dio nacimiento a la democracia cristiana.

El fundador de la democracia cristiana fue don Sturzo, un italiano conservador que interviene en política adoptando una posición anticomunista. De allí que la raíz política del socialcristianismo es conservadora. Su meta era enfrentarse, dentro de la democracia formal, a los movimientos socialdemócratas y socialistas, principalmente de Alemania, Francia e Italia.

El socialcristianismo, en su versión política democristiana, triunfa después de un tiempo en Alemania e Italia, pero no produce ningún efecto en Francia y, menos aún, en España y Portugal.

El fenómeno socialcristiano se traslada a América Latina durante los años cincuenta y rinde sus frutos entre los sesenta y setenta en Chile y Venezuela. En el Perú, no pasó de ser un movimiento de cuadros. Las luchas en su interior y las posteriores subdivisiones son el talón de Aquiles de la democracia cristiana peruana.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento socialcristiano alcanza un alto nivel gracias a los trabajos de Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Nicolás Berdiaeff y Gabriel Marcel.

Sin desmerecer los aportes de Maritain, Berdiaeff y Marcel, en nuestro criterio, corresponde a Mounier ser el introductor de la corriente radical en el socialcristianismo. Mounier fue un autor poco conocido en su época. Su posición es revolucionaria frente a las tendencias tradicionales del socialcristianismo. Su conducta rebelde motivó el rechazo de los socialcristianos conservadores y de la autoridad eclesiástica de la época. No obstante, Mounier fue un auténtico cristiano.

Director de la revista *Esprit*, es autor de diversas obras y ensayos, en donde destacan el *Manifiesto personalista* y *El compromiso de la acción*. Su pensamiento político contiene diversos aspectos ideológicos y doctrinarios. Hay en él elementos anarquistas combinados con ideas liberales de la Revolución francesa, y también marxistas.

Sobre Mounier, el filósofo panameño Alfonso Villarreal Pinzón (1973) escribe que

en lo medular del pensamiento mounista encontramos una convicción espiritualista profunda, una religiosidad profunda, pero también una honda sensibilidad social y política cuando plantea la necesidad de desolidarizar el cristianismo del sistema imperante basado en la justicia y la dominación (p. 396).

Mounier creía que la única alternativa del cristianismo era comprometerse con su época para alcanzar una transformación revolucionaria que fuera ideológica y política. De allí que para Mounier el cristianismo es algo más que una actitud confesional: es un compromiso a favor de los pobres. Esta tesis lo conduce a plantear la necesidad del compromiso terrenal y revolucionario del cristianismo.

Solamente conocido en un reducido círculo de intelectuales, Mounier ha tenido poca influencia en el pensamiento socialcristiano peruano, que sigue, principalmente, las ideas de Maritain. Este hecho es evidente cuando analizamos los aportes de ciertos teóricos socialcristianos, desde una óptica tercerista matizada con ideas progresistas. Más influencia que Mounier ha tenido también Berdiaeff, que ha sido estudiado en nuestro medio gracias a los trabajos de Hernando Aguirre Gamio; pero estos trabajos, algunos inéditos, no expresan única y exclusivamente el pensamiento mounista, sino que están matizados de categorías marxistas.

Sin embargo, la influencia mounista no fue tan marginal como se piensa. Al parecer, sus ideas fueron conocidas por la juventud demócrata cristiana a mediados de los sesenta. Quizás este factor, al lado de cierta tendencia marxista en aquellos jóvenes, junto con otros aspectos de orden programático y de predominancia en el Partido Demócrata Cristiano, determinó la ruptura con la autoridad partidaria de entonces y dio origen al movimiento socialista comunitario de poca duración, pero que logró elaborar un interesante documento que contenía ideas de Mounier y Marx, respectivamente.

Un hecho decisivo que va a influir en el cambio de la conducta política de ciertos sectores de la Iglesia, especialmente de los

sacerdotes del tercer mundo, fue el de los continuos movimientos de liberación en América Latina, África y Asia. Estos movimientos, principalmente los de África, se inician con luchas anticoloniales y, posteriormente, se van radicalizando hasta que se constituyen en estados nacionalistas de izquierda y socialistas en algunos países del continente negro. Otro tanto pasa en América Latina con la constitución de gobiernos militares nacionalistas y progresistas como en el Perú y Bolivia, y también democráticos de izquierda, como el de Allende en Chile.

El aumento de la pobreza, de la marginalidad social, el hecho de que no se podía romper con los mecanismos de dominación y dependencia, consecuencia del imperialismo, la postración cultural y educativa de millones de seres humanos, el abandono de la niñez y los desniveles nutricionales muy bajos en todo el tercer mundo, y en algunas de esas regiones tan infrahumanas que mujeres y hombres mueren por las calles, así como las políticas atentatorias de los derechos humanos, son fenómenos que van a influir en la posición política y hasta ideológica de la Iglesia tercermundista.

Algunos sacerdotes empiezan a cuestionar el orden imperante y se comprometen con los pobres que luchan por una justicia social aparentemente inalcanzable. Aparecen sacerdotes guerrilleros, como Camilo Torres, que no encuentran otro camino que no sea la violencia como mecanismo para la liberación.

La Iglesia latinoamericana y tercermundista se enfrenta a los poderes constituidos, y muchos curas son acusados por los gobiernos represivos de «enemigos del orden» o de «comunistas».

Lo que fue hace poco la «Iglesia de los ricos» se va convirtiendo en la «Iglesia de los pobres», no sin contradicciones y con problemas internos. Del seno mismo de las luchas de la liberación nace la nueva modalidad de replantear, en términos de teoría, lo que se estaba realizando en la práctica; el germen de lo que ahora se conoce por teología de la liberación se había formado.

La teología de la liberación tiene varios exponentes, pero —en nuestro criterio— el más importante es Gustavo Gutiérrez, sacerdote peruano y, sin duda, el pensador cristiano de mayor significado y trascendencia que hay en el país.

Gustavo Gutiérrez, luego de hacer interesantes observaciones sobre la teología clásica, se plantea el problema de la liberación y el rol que le compete al cristianismo en la lucha de liberación. Según Gutiérrez, el tema de la liberación aparece francamente tratado en el Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo, publicado como respuesta, precisamente, al llamamiento de la *Populorum Progressio*. Y se encuentra hasta casi constituir la síntesis de dicho mensaje, en un texto de mayor importancia que el anterior desde el punto de vista de la autoridad doctrinal: documentos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968.

Entiende Gutiérrez (1973) que «la perspectiva ha cambiado. En estos textos ya no se ve la situación a partir de los países centrales y se empieza, más bien, a adoptar el punto de vista de los países periféricos, a asumir desde dentro de sus antiguas aspiraciones» (p. 117).

Otro aporte de Gutiérrez, realmente sustancial, se da cuando plantea el problema del cristianismo y la lucha de clases. Al respecto añade que

es innegable que la lucha de clases plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la Iglesia. Pero toda consideración sobre ellos debe partir de dos comprobaciones elementales; la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible (Gutiérrez, 1973, p. 353).

En su obra *La fuerza histórica de los pobres*, libro que abunda en citas bíblicas impresionantes por su mensaje liberador y revolucionario, Gutiérrez entiende que el «libro santo» ha sido interpretado desde el punto de vista de la clase dominante. Al respecto sostiene:

No se puede olvidar, en efecto, que la Biblia ha sido leída y comunicada desde los sectores y clases dominantes. Se ha hecho jugar entonces a lo «cristiano» un papel dentro de la ideología imperante que cohesiona y afirma una sociedad dividida en clases. Las clases populares no llegarán a una auténtica conciencia política sino en la participación directa en las luchas populares por la liberación. Pero en la globalidad y complejidad del proceso social, la lucha ideológica tiene un lugar importante. Es, por ello, que la comunicación del mensaje releído desde el pobre y oprimido, y desde la militancia con las luchas, tendrá una función desenmascaradora de todo intento de hacer jugar el Evangelio para justificar una situación contraria a la «justicia y el derecho», como dice la Biblia (Gutiérrez, 1979, p. 32).

Esta larga cita nos la hemos permitido hacer para demostrar el cambio que está operando en la manera de interpretar, a la luz de las Sagradas Escrituras, las diversas modalidades y la implicancia del compromiso terrenal del cristiano, que se justifica en la medida en que su obra sea efectiva para este mundo, y no la expresión de una conducta pasiva de dejar hacer y dejar pasar.

La crítica contra el industrialismo de la sociedad contemporánea, que en lugar de favorecer al hombre limita su desarrollo natural potencial, el mismo que puede ser superado si se construye una «sociedad convivencial», ha sido hecha por Iván Illich. Este sacerdote austriaco, que dirigió en México el Centro Internacional de Documentación (CIDOC), que tiene numerosos seguidores, plantea la modificación total de la sociedad para que el hombre pueda seguir libremente su propio destino. El humanismo de Illich se puede definir como un humanismo de la praxis.

Illich en sus obras *La sociedad desescolarizada* y *La sociedad convivencial*, plantea las siguientes tesis:

1. «Una educación universal mediante la escolarización compulsiva no es factible».
2. «Los nuevos sistemas educativos son más efectivos que los tradicionales, más atractivos y seductores, pero también más insidiosamente destructores de los valores fundamentales».

3. «Una sociedad confiada en los altos niveles de educación compartida en interrelación personal crítica debe establecer límites pedagógicos a la hipertrófica exuberancia industrial» (Illich, 1972).
4. «La medicina crea más enfermedades que las que cura».
5. «La crisis de las sociedades occidentales está ligada al crecimiento desmesurado de los instrumentos que han comenzado a esclavizar a los individuos, en vez de servirles, a partir del momento en que sus dimensiones han superado cierto límite».

Siendo evidente la crisis de nuestra sociedad, Illich propone como alternativa lo que él llama la sociedad convivencial.

La sociedad convivencial sería aquella forma de organización social autónoma en donde los individuos puedan disponer libremente de aquellas herramientas que les son útiles. Para ello, esas herramientas, no solo máquinas, sino también instituciones, deben ser disfrutadas por igual entre todos los hombres y no por una minoría reducida. No obstante, ciertos útiles son los suficientes y necesarios dentro de la sociedad convivencial: aquellos útiles que además de ser creados por el hombre pueden ser manipulados por él sin problemas que restrinjan sus potencialidades creativas.

Hay útiles que no pueden ser manipulados por los hombres, los que pierden control sobre los mismos y se someten a ellos, porque todos los útiles no son accesibles a todos los hombres, sino a los que tienen diploma o licencia. Illich dice que hay útiles que por su dimensión no pueden ser directamente manipulados, como «los muebles de oficina y los mercados mundiales». Por eso, sostiene que

los útiles necesarios de una sociedad convivencial deben ser lo suficientemente simples para que cualquiera pueda aprender a manejarlos, lo suficientemente pequeños para que el individuo o los grupos de personas no especializadas puedan utilizarlos en función de sus fines y que no dependan de ellos (Illich, 1972, p. 215).

Sostiene Illich que es «mucho más importante en una sociedad convivencial dejar que cada uno disponga libremente de una cuota razonable de energía, que perseguir la quimera de un reparto igualitario de los bienes». La sola propiedad pública de los medios de producción conduce casi inevitablemente al estalinismo; en cambio, los criterios que acabo de mencionar conducen inevitablemente a los ideales que persigue la mayor parte de los socialistas, una sociedad sin clases de productores soberanos (Illich, 1972, pp. 2-20). La sociedad convivencial sería socialista, pero constituiría un socialismo basado y sustentado en la asociación libre y espontánea de los productores.

Uno de los planteamientos de Illich consiste en demostrar que la propiedad colectiva de los útiles puede significar que la colectividad se comprometa a utilizar algunos bienes esenciales, de manera que se promuevan relaciones sociales convivenciales. Pero, en este caso, se comprometerá también a renunciar lo más pronto posible, y a cualquier costo, a las grandes unidades por eficaces que sean. En una palabra, la socialización de los útiles puede y debe servir para desterrar que estos por sus dimensiones, su potencia y su naturaleza no permitan un estilo de vida convivencial.

### 3. HUMANISMO MARXISTA

Hay una discusión que hasta el momento ha contribuido a oscurecer más que a aclarar la problemática del hombre en el marxismo. Sería redundante insistir en ella, pero, por lo que se desprende de las principales obras de Marx, se puede afirmar que el marxismo es también una forma de humanismo, una de las expresiones más radicales del pensamiento filosófico a favor del hombre en la historia.

A Marx se le atribuye haber sido humanista solo en su juventud, cuando escribió sus famosos *Manuscritos económico-filosóficos*, en 1844, y los *Cuadernos de París*. Tal afirmación no es correcta porque en sus obras de madurez como *La ideología alemana*, e



incluso en *El capital*, está presente el problema de la liberación humana. Por eso, el filósofo ruso Fedoséiev (1975) afirma, con acierto, que «reducir el humanismo de Marx solo a las obras tempranas y no advertir el humanismo de *El capital*, en realidad, es hacer caso omiso de las vías de formación de la ideología científica y de las leyes objetivas del desarrollo de las luchas proletarias» (p. 333).

Igualmente, la filósofa V. Keshelava (1977) indica que

precisamente el carácter revolucionario del marxismo es indicador inequívoco de su esencia humanista. En efecto, primero, lucha por la restauración radical del mundo de la explotación; segundo, considera que la situación en que el libre desarrollo de cada individuo condiciona al libre desarrollo de todos los demás es resultado imprescindible del movimiento de la historia que, al mismo tiempo, es el desarrollo de los individuos (pp. 45-46).

Marx separa al humanismo de las concepciones religiosas y burguesas e intenta centrarlo en la realidad concreta. Para Marx, el comunismo es el humanismo real, porque el concepto de humanismo está ligado a la lucha de clases, a la revolución socialista y a la construcción del comunismo.

El humanismo marxista es un intento de fundamentar el valor de lo humano en las leyes objetivas y en el conocimiento científico de la realidad. Para Marx la plenitud del hombre radica en la coincidencia de su ser con su conciencia.

Siempre que Marx se refiere a la liberación humana lo hace teniendo en cuenta los mecanismos de enajenación. Entiende que la única forma de lograr la plenitud del hombre es alcanzando su liberación de toda forma de enajenación (alienación).

Según Marx, el obrero (el hombre) se convierte en siervo de su objeto en dos sentidos: primero, en cuanto a la adquisición de un objeto de trabajo; segundo, en cuanto a la adquisición de los medios de sustento. También dice Marx que la economía política esconde la enajenación contenida en la misma esencia del

trabajo, por el hecho de que no considera la relación directa entre el obrero (el trabajador) y la producción.

Evidentemente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penurias para los obreros. Produce palacios, pero aloja a los obreros en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los obreros. Sustituye el trabajo por máquinas, pero condena a una parte de los obreros a integrarse a un trabajo propio de bárbaros y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero produce estupidez y cretinismo para los obreros (Marx, 1974)<sup>2</sup>.

Vibrante la denuncia de Marx, que demuestra su preocupación por los hombres explotados y marginados. Denuncia que, por otro lado, es una prueba de antihumanismo del sistema capitalista.

En uno de sus manuscritos descubiertos y que constituiría luego los llamados *Cuadernos de París*, se puede apreciar la idea radical que tuvo Marx sobre el hombre, no como ser individual sino como ser social, inmerso en una realidad que se le opone y enfrenta, es decir, la sociedad capitalista.

En los *Cuadernos de París*, Marx sostiene que la economía política no se preocupa en absoluto del interés nacional del hombre, sino únicamente del ingreso neto, de la ganancia, de la renta, y que estos aparecen como el fin último de la nación. Dice Marx que en el capitalismo la vida del hombre no tiene ningún valor, que el valor de la clase obrera se reduce exclusivamente a los costos de producción necesarios, que los obreros solo existen para el ingreso neto, para la ganancia de los capitalistas y la renta del terrateniente.

Partiendo de estos supuestos, entiende Marx que mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por lo tanto, organice el mundo de manera humana, la comunidad aparecerá bajo la forma de enajenación (alienación) debido a que su sujeto,

---

2 Al respecto, hay un excelente estudio del filósofo mexicano Adolfo Sánchez Vásquez.

el hombre, es un ser enajenado de sí mismo. Esta comunidad son los hombres, no es una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales; y el modo de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad.

Vemos, pues, que a Marx le preocupa fundamentalmente el problema del hombre como ser real y concreto, creador de su historia, transformador de la naturaleza y de la sociedad. La meta, según él, es el comunismo, creación de una sociedad humana plenamente libre de toda forma de enajenación y explotación, que son el principal obstáculo para la realización del ser humano.

Este planteamiento de Marx fue desestimado por algunas interpretaciones escolásticas marxistas, de corte estalinista. Creemos que tal descuido se debe a su concepto erróneo de lo que es el humanismo, muchas veces interpretado como un conjunto de conceptos abstractos, sentimentales, individualistas y carentes de rigor en la fundamentación, que impide el desarrollo del pensamiento científico. Sin embargo, el humanismo se sustenta en bases reales, por el hecho de partir del hombre como ser real.

Lo que sucede con Marx es que formula una teoría del hombre como ser social e inmerso en la lucha de clases, algo que no pudieron prever los humanistas premarxistas. Marx lleva al «humanismo realista» a su máxima expresión.

No cabe duda de que el aporte de Marx, en torno a la problemática de la liberación humana, es básico y marca un hito en la historia de la filosofía, que sirve para el desarrollo del humanismo posterior.

Entre el humanismo marxista y el humanismo moderno hay una diferencia de metodología en la forma de superar la alienación humana y alcanzar la liberación, diferencia que más que teórica es práctica y obedece al cuestionamiento de la metodología para organizar el poder en la sociedad y no la concepción marxista del hombre.

Si el hombre en la sociedad capitalista es un objeto más del aparato productivo, su deshumanización es total, pues deja de

ser el protagonista de la historia para convertirse en un objeto de la sociedad dominada por las clases privilegiadas.

Así, mientras los hombres no participen por igual del fruto de la riqueza que genera su trabajo, continuarán enajenados de su propia creación. Por consiguiente, hay que cambiar las relaciones de producción para que el hombre pueda dominarlas libremente. Por eso, al ser la propiedad privada de los medios de producción el principal obstáculo para la plenitud humana, debe ser abolida y reemplazada por la propiedad social de estos medios. Según Marx, de esta manera los hombres podrán realizarse con plenitud y ser libremente desalineados de toda forma económica e ideológica.

El trabajo en la sociedad capitalista no es un bien para el obrero, es algo que se le aparece negativo; por eso, únicamente socializando los medios de producción se podrán crear las condiciones futuras para llegar al comunismo, que es la sociedad humanizada por excelencia.

Este proceso de humanización no es mecánico sino dialéctico. En él se dará una serie de conflictos sociales, porque la clase capitalista se opondrá al progreso del proletariado y, por eso, las luchas de clase se desarrollarán en ese período histórico de la sociedad.

Para Marx, la solución al conflicto de clases en la sociedad capitalista no es únicamente económica, es también ideológica, política y social porque no basta cambiar la estructura económica; es necesario capturar el poder político para transformar la sociedad, lo que implica profundas modificaciones de la ciencia, la técnica, el arte y todas las expresiones culturales del hombre. En la actualidad existe una serie de interpretaciones teóricas y prácticas que, en algunos casos, pese a su origen, han llegado a replantear algunas ideas de Marx sin cuestionar su pensamiento esencial.

En toda esta gama de corrientes y opciones, la idea que Marx tuvo del hombre como ser individual y social, lo que se conoce como humanismo marxista, es materia de polémica entre los

marxistas contemporáneos. Se trata de una polémica enriquecedora y esclarecedora que abarca un horizonte amplísimo, compuesto tanto por aquellas teorías que niegan los elementos humanistas en la teoría del conflicto, como por aquellas otras que lo afirman.

Para los primeros —por ejemplo, Althusser—, el marxismo no es un humanismo, porque Marx cuestiona el llamado humanismo filosófico basado en un antropocentrismo pequeñoburgués.

He ahí que el humanismo filosófico se opondría a la visión humana y dialéctica que tuvo Marx de la sociedad. Esta tendencia sostiene que si bien de las ideas de Marx, y de la aplicación de su teoría de la realidad, se desprenden condiciones favorables al ser humano, de ningún modo puede inferirse de ello que el marxismo es un humanismo.

La otra corriente indica que el marxismo sí es humanismo, porque la principal preocupación de Marx era la transformación de la sociedad capitalista, que enajena al hombre, con la finalidad de alcanzar una sociedad plenamente humana. Hay un intento por conciliar la justicia socialista con la libertad porque, en último caso, el socialismo es libertad. Así, por ejemplo, lo entiende Fromm, para quien no es el hombre el que está enfermo sino la sociedad y, por consiguiente, hay que cambiar esa sociedad. Esta corriente sostiene que la teoría althusseriana, con sus pretensiones de crítica total a la raíz humanista de Marx, es tan sospechosa como la ciencia universal del idealismo trascendental.

Entre las corrientes marxistas humanistas cabe indicar también la conocida escuela de Frankfurt representada por Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y Wellmer, que señala el carácter deshumanizador y unidimensional del capitalismo. Esta escuela tiene el mérito de haber analizado a fondo los mecanismos de ideologización que hay en la sociedad industrial constantemente deshumanizada. La escuela de Frankfurt es un intento serio por desmitificar los argumentos que el sistema de dominación de la sociedad industrial presenta dentro de categorías epistemológicas de raíz positivista.

El problema del hombre y sus luchas por una sociedad justa fue estudiado por Lenin. Lenin sostuvo que, dentro del Estado burgués-liberal, el hombre como ser social estaba sometido a la ideología del Estado-nación; por consiguiente, era un sujeto sometido al poder del Estado burgués y alienado a la concepción del mundo impuesta por la burguesía, que había hecho del consumo y del trabajo mecanismos de dominación.

En Europa oriental, cabe mencionar los aportes de Dubcek sobre lo que él llamó un «socialismo de rostro humano», que conjugaba la libertad de crítica con el desarrollo socialista.

En Polonia, desde una perspectiva marxista, Kolakowski enfiló sus críticas contra el «carácter no marxista de los socialismos estatales» que impiden el desarrollo pleno del hombre.

También, en la antigua Yugoslavia, filósofos como Markovic se han abocado a estudiar los mecanismos de poder y su carácter técnico-burocrático, que son el principal impedimento para el desarrollo pleno del hombre, porque este continúa sometido al poder del Estado y de una burocracia que concentra privilegios, por el rol que ocupa en la estructura social.

#### 4. HUMANISMO EXISTENCIALISTA

Jean Paul Sartre y Albert Camus son los principales exponentes de la versión francesa de la teoría existencialista del hombre. La concepción existencialista francesa se relaciona de manera más directa con la acción política. Al respecto, es necesario aclarar que existen otras versiones de existencialismo, como la del alemán Heidegger y la española de Ortega y Gasset, pero no tienen mayor relación con la acción política.

El humanismo existencialista francés fundamenta el valor del hombre en la libertad. Se caracteriza por la denuncia de todos los mecanismos sociales que atentan contra la libertad, incluso mecanismos éticos aparentemente bien fundamentados.

Sartre, en su obra *Materialismo y revolución*, analiza a fondo el problema de la libertad, su relación con la revolución y con la realización plena del hombre. A lo que él llama «filosofía revolucionaria» opone otras concepciones y considera que la libertad es una condición básica para la realización del humanismo. Al respecto, indica que

más allá de la organización racional de la colectividad, la conciencia de clase reclama un nuevo humanismo. El socialismo no es otra cosa que el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad, un socialismo materialista es contradictorio, porque el socialismo se propone por fin un humanismo que el materialismo hace inconcebible (Sartre, 1971, p. 95).

De estas palabras se desprende que, para Sartre, el socialismo es la herramienta con la cual se alcanza la libertad y que el humanismo es el objetivo de todo socialismo.

Sartre sostiene que las concepciones idealista y materialista no conducen a la libertad y a la realización plena. Este papel está reservado para la crítica implacable de la «filosofía revolucionaria», que pone en tela de juicio tanto al idealismo como al materialismo.

Para Sartre, a la «filosofía revolucionaria», es decir, a aquella disciplina que utiliza la razón para cuestionar todas las creaciones culturales, corresponde encauzar la revolución. Este planteamiento es un antecedente remoto de la actual filosofía de la liberación (así como hay una teología de la liberación, se ha formado una filosofía de la liberación) que empieza a desarrollarse principalmente en América Latina y en otros países del tercer mundo. Apunta Sartre (1971):

La filosofía revolucionaria, superando a la vez el pensamiento idealista, que es burgués, y el mito materialista, que pudo convenir un tiempo a las masas oprimidas, pretende ser la filosofía del hombre en general y es muy natural. Si ha de ser cierta será universal (p. 109).

En su crítica al materialismo filosófico y político, Sartre lo califica de ambiguo y precisa que esta ambigüedad estriba en que aspira a ser una ideología de clase como la expresión de la verdad absoluta. Ante la ideologización del materialismo, Sartre opone la actitud revolucionaria táctica y real. Para él, el revolucionario asume una posición privilegiada en el momento mismo en que se pronuncia por la revolución.

No combate por la conservación de una clase, como el militante de los partidos burgueses, sino por la supresión de las clases. No divide la sociedad en hombres de derecho divino y en hombres con derechos naturales, sino que reclama la unificación de los grupos étnicos, de las clases; en suma, la unidad de todos los hombres. No se deja mistificar por derechos y deberes situados *a priori* en un cielo ininteligible; por el contrario, plantea el acto mismo de rebelarse contra ellos. Es el hombre que quiere que el hombre asuma libre y totalmente su destino. Su causa es la del hombre y su filosofía debe enunciar la verdad sobre el hombre.

Según Sartre, el papel liberador de la «filosofía revolucionaria» radica en la desmitificación de los valores que gobiernan la sociedad deshumanizada; pero esta filosofía será revolucionaria si orienta la praxis política a la supresión de las clases y si satisface al hombre como ser social.

Si ello es verdad, los planteamientos de la «filosofía revolucionaria» serán universales. En ese nivel de su pensamiento es donde Sartre vislumbra un hecho fundamental: el problema de la objetividad revolucionaria, que debe estar sometida a la realidad humana. Así, humanismo y objetividad son dos puntos de vista íntimamente relacionados.

«El hombre no es otra cosa de lo que él se hace», dice Jean Paul Sartre (1975, p. 17); y agrega que este es el primer principio del existencialismo. Pero ¿qué es lo que diferencia esta subjetividad humana de las cosas? La diferencia esencial estriba en que el hombre es un proyecto, «es lo que habrá proyectado ser» (Sartre, 1975, p. 18). Por el hecho de ser un proyecto es un ser responsable, no solo ante los demás, sino ante la humanidad, porque lo que



escoja cada hombre en su proyecto atañe a toda la humanidad, la afecta; por eso su elección personal incide en todos los demás seres humanos.

«Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de la que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera», dice Sartre (1975, p. 20).

Esta elección que afecta a la humanidad se torna en una angustia existencial y, para Sartre (1975) «esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que no es solo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar de su total y profunda responsabilidad» (p. 21).

El humanismo existencialista no es trascendente como lo es, por ejemplo, el humanismo cristiano. El humanismo existencialista es un humanismo real, fundado en la sociabilidad e historicidad humana. Se trata de un humanismo solidario y fundamentado en la libertad, porque el hombre puede realizarse proyectándose a los demás, pero dentro de una libertad que le es propia, en su condición de ser el único ser capaz de elegir y responsabilizarse por su elección. No se trata de una responsabilidad formal sino de una responsabilidad universal, es decir, histórica. Por eso se explica su angustia y su drama ante la elección, porque una mala elección lo compromete ante los demás y puede comprometer a la humanidad en su proyecto integral.

«El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es», dice Albert Camus (1975, p. 17) en su famoso libro *El hombre rebelde*. Este hombre rebelde es un ser que dice no, «pero si se niega a ser lo que es no renuncia, porque es además un hombre que dice sí, desde el primer momento», sostiene Camus (1975, p. 20).

Para Camus, el hombre vale por el hecho de serlo y su principal cualidad es rebelarse contra todas las trabas que impiden su realización. La rebeldía camusiana es universal, metafísica, política, religiosa, histórica y artística. Dios es el orden establecido, y las concepciones culturales y estéticas creadas por Occidente son puestas en tela de juicio.

El mito de Prometeo y la rebeldía de Satán son aspectos característicos de la rebelión metafísica. La rebelión de los burgueses ante la aristocracia y la revolución de los proletarios contra los burgueses son aspectos propios de la rebelión histórica y política. La poesía maldita (Baudelaire, Lautréamont) manifiesta la rebelión artística.

En resumen, el hombre camusiano es un rebelde que lucha con denodada energía contra todos los mecanismos de dominación que existen en la historia.

Según se ha señalado, Marx llega a una concepción del hombre que supera en radicalismo a las que existían en su época. Pero el radicalismo de Marx está planteado dentro de determinados marcos teóricos. En cambio, Camus llega su radicalismo humanista hasta límites difíciles de concebir, rechazando todas las trabas teóricas y prácticas que se oponen a la realización de la plenitud humana.

Para Camus, el hombre da sentido a la historia mediante la rebelión contra todo aquello que lo oprime. La meta de la historia es forjar una sociedad libre, una sociedad sin dogmas ni prejuicios, sin clases, en que sea imposible el dominio de unos hombres sobre otros.

Los planteamientos de Camus rebasan los marcos teóricos. La teoría es sospechosa puesto que es utilizada para justificar la opresión.

El humanismo de Camus se funda en un intenso sentido de solidaridad humana, en una justificación desesperada con los oprimidos, en la decisión inquebrantable de liberarlos. Camus llega así hasta la profundidad de la conciencia humana, expurga su miseria y muestra un cuadro horripilante de traiciones. Pero no nos habla solo de la miseria humana, nos habla también de su grandeza.

Afirma Camus que la historia de la humanidad es la historia de la rebelión que da origen a las revoluciones. La rebelión es más que la revolución. Al respecto, señala:

tan pronto como la rebelión, olvidando sus orígenes generosos, se deja contaminar por el resentimiento, niega la vida, corre a la destrucción y hace que se levante la corte burlona de esos pequeños rebeldes, simiente de esclavos, que terminan ofreciéndose actualmente en todos los mercados de Europa a cualquier servidumbre. No es ya rebelión ni revolución, sino rencor y tiranía. Entonces, cuando la revolución, en nombre del poder y de la historia, se convierte en ese mecanismo mortífero y desmesurado, se hace sagrada de nuevo la rebelión en nombre de la miseria y de la vida. Estamos en ese extremo. El término de esas tinieblas es inevitable. Sin embargo, hay una luz que adivinamos y que solo tenemos que luchar para que sea. Más allá del nihilismo, todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento, pero muy pocos lo saben (Camus, 1975, p. 202).

## 5. HUMANISMO RACIONALISTA

El humanismo racionalista fundamenta el valor del hombre en la razón. Estima que gracias al pensamiento racional se han iniciado los diversos procesos de liberación en la historia. Toda sociedad justa tiene que basarse en principios racionales. Por medio de la razón la denuncia social es más eficaz. Usando su razón, muchos hombres demostraron la falsedad de las teorías que justificaban el carácter divino del poder. Por medio de la razón se demostró que en la sociedad burguesa los hombres continuaban explotados y no eran plenamente libres. Por medio del análisis racional se demostraron los mecanismos compulsivos que impiden el progreso del socialismo y la libertad. Por medio de la razón se demuestra que dentro del socialismo es necesaria la revolución contra el burocratismo. En tal sentido, la razón es subversiva; por ende, revolucionaria.

En sentido general, se puede afirmar que el humanismo racionalista tiene sus orígenes en Kant. En el siglo XX, esta corriente ha seguido desarrollándose, no gracias a Kant que dio las pautas, sino gracias al poder subversivo de la razón.

Bertrand Russell y Noam Chomsky son los principales representantes del humanismo racionalista moderno.

Kant desarrolla el concepto del reino de los fines, en relación con el que se aplica la ley moral. Esta ley es puramente racional y objetiva como guía práctica para la conducta moral, la cual para proceder subjetivamente de acuerdo con ella se utilizan las máximas. Hay tres máximas equivalentes, por tener mayor impacto, citamos la siguiente:

Todos los seres racionales están sometidos a esta ley, la de no tratarse a sí mismos, o unos a otros como simples medios, sino respetarse siempre como fines en sí. De aquí resulta el enlace sistemático de seres racionales reunidos por leyes objetivas comunes; es decir, un reino (que en verdad es solo un ideal) que se puede llamar reino de los fines, puesto que estas leyes precisamente tienen por objeto establecer entre estos seres una relación recíproca de fines y medios (Kant, 1904, p. 85).

Agrega Kant (1904) que

un ser racional pertenece como miembro del reino de los fines cuando, dando leyes universales, está él mismo a ellas sometido y pertenece como jefe cuando no lo está, como legislador a voluntad extraña alguna. El ser racional debe siempre considerarse como legislador en un reino de fines, hecho posible por la libertad de su voluntad, sea él mismo o jefe (p. 83).

El planteamiento kantiano que hemos expuesto es fundamental para comprender el humanismo moderno. Por eso, de la máxima de Kant que, según William Stern, consiste en tomar a los hombres como fines en sí y no como medios e instrumentos de otros hombres, se derivan una serie de consecuencias revolucionarias. El impacto kantiano, para la interpretación revolucionaria del cambio social, ha sido tan profundo que incluso sus tesis fueron materia de reflexión y debate dentro de algunas corrientes del pensamiento marxista de Europa socialista; en especial, de la antigua Alemania democrática.

En tal sentido, si tenemos en cuenta el mensaje de Kant, se puede enunciar que cualquier medida, acto o comportamiento

que va contra las leyes del «reino de los fines, que es una norma universal», atenta contra la dignidad del hombre y su realización plena.

Por eso, mientras los hombres estén considerados social e individualmente como medios e instrumentos al servicio de otros hombres, serán utilizados como cosas, como instrumentos manipulables, y perderán dignidad al ser sometidos por mecanismos de dominación y explotación.

Kant (1904) afirma que «todo tiene en el reino de los fines un precio o una dignidad. Lo que solo tiene precio puede reemplazarse con algo equivalente; pero lo que está por encima de todo precio es la dignidad; por consiguiente, no tiene equivalencia» (p. 85).

Pues bien, ¿cuál es el único ser que tiene dignidad? No cabe duda de que es el hombre. Por eso, el hombre no tiene precio. Solo las cosas y los semovientes que no tienen dignidad tienen precio.

Para Kant una sociedad justa es una sociedad racional, en donde los hombres, por ser fines en sí mismos, tienen dignidad y disfrutan de igualdad y libertad. Este planteamiento de Kant nos impone algunas reflexiones de rigor. Si se cumpliera la máxima kantiana: «los hombres son fines en sí y no medios o instrumentos de otros hombres», y si los hombres pudieran vivir en función de ella, se podría lograr una sociedad justa sobre postulados racionales. Pero esta máxima, que es un ideal, choca con la realidad. En el mundo real, durante toda la evolución histórica de la realidad, algunos hombres que constituyen las clases dominantes han utilizado a las mayorías como medios para conseguir poder o mantener sus intereses y dominio. Pasemos a dar algunos ejemplos.

La esclavitud es una de las principales pruebas del uso que se hacía del hombre como medio. En la sociedad capitalista, el obrero se convierte en un medio o instrumento del capitalista, cuyo objetivo principal es la riqueza. En los sistemas socialistas

existen mecanismos de control y de poder restrictivo para la realización plena del ser humano; y aunque, desde un punto de vista ético, las sociedades socialistas son más evolucionadas que las capitalistas, el hombre sigue instrumentalizado.

Está demostrado por la experiencia histórica que el paso de una sociedad poco humana a otra más humana implica cambios profundos, que en la mayoría de los casos son violentos. Esta violencia varía según las circunstancias. Unas veces es muy cruenta; otras lo es menos.

Sin embargo, pese a las formas en que se hace uso de la violencia, el paso de una sociedad deshumanizada a otra humanizada es un adelanto, por cuanto la dignidad humana podrá alcanzarse. Si dicho paso deriva de la máxima kantiana, no cabe duda de que quien la asume como un imperativo moral tiene que hacer la revolución para luchar por la dignidad del ser humano. Por eso, el humanista tiene que ser revolucionario.

Como imperativo moral, el humanismo conduce a la revolución, entendida esta como un cambio radical de las estructuras y del sistema vigente inhumano. Es verdad que para cambiar los comportamientos deshumanizados es necesario cambiar la realidad en que se sustenta esa deshumanización; mas este cambio, que debe ser económico y político, es una condición necesaria pero no suficiente, porque además de transformar las estructuras económicas injustas hay que modificar todo el orden social y el sistema de valores.

Si el humanismo es revolucionario, tiene que estar contra el racismo, porque en el racismo el grupo que se considera de raza superior utiliza como medio al grupo que considera de raza inferior. El racismo es una ideología de dominación profundamente antihumanista.

El humanismo revolucionario rechaza el capitalismo porque en el capitalismo la clase dominante, propietaria de los medios de producción, utiliza a la clase trabajadora como medio e instrumento. El humanismo revolucionario también cuestiona al

totalitarismo porque, por medio de esa forma de gobierno, el grupo que controla el poder del Estado utiliza al resto de la población como medios e instrumentos.

Se deduce también que el humanismo es antiimperialista, porque en la dominación imperialista el país dominante utiliza y somete a los países dominados y dependientes, sometimiento que es militar, político, económico, cultural y tecnológico. Los países no son cantidades abstractas; están compuestos por hombres. En tal virtud, en el mundo moderno el imperialismo utiliza como instrumento a los hombres de los países dominados y subdesarrollados, con el fin de adquirir beneficios económicos. Esa es la función de las empresas transnacionales, principal símbolo de la dominación contemporánea.

De la máxima kantiana se deduce que el humanismo conduce al socialismo democrático, porque en este sistema los hombres pueden disfrutar equitativamente de la riqueza. El humanismo conduce a un mundo libre, porque en la sociedad el hombre que es libre puede realizarse plenamente y afirmar su dignidad.

La máxima kantiana aplicada en rigor conduce a la sociedad sin clases, porque en esta sociedad se habrán superado los mecanismos de dominación y se habrá consolidado el verdadero reino de los fines. El hombre ya no será un medio para saciar la ambición de otro hombre. El hombre podrá gozar de libertad y equidad en una sociedad fraterna y solidaria. Esto es lo ideal. Cualquier movimiento que, bajo los fundamentos del humanismo, inicie un proyecto político de cambio social y de liberación, debe orientarse a una sociedad sin clases. Por consiguiente, reinterpreta la tesis de Kant, para llegar a una sociedad racional y justa, hay que pasar del reino de los medios al reino de los fines.

Si se lleva el pensamiento de Kant hasta sus últimas consecuencias, cosa que él mismo no hizo, es indudable que para forjar una sociedad en la que todos los hombres sean fines y no medios, hay que hacerlo a través de un proceso revolucionario. Si, como dice Kant, el reino de los fines es aquel en donde el hombre es a la vez legislador y súbdito, no puede haber diferencias entre

gobernantes y gobernados. En consecuencia, se habrá llegado a una sociedad sin clases, en la que habrán desaparecido las diferencias sociales.

Bertrand Russell, posiblemente el filósofo más completo del siglo XX, autor de la famosa obra *Principia matemática*, que elaboró junto con Whitehead, tiene un profundo pensamiento político que, entre otros, se sintetiza en cuatro trabajos importantes: *El poder en los hombres y en los pueblos*, *Perspectivas de la civilización industrial*, *Por los caminos de la libertad* e *Ideales políticos*.

Su pensamiento se caracteriza por la denuncia de la injusticia social, el cuestionamiento del imperialismo y el capitalismo, la crítica de la guerra y de los métodos que lesionan los derechos humanos. Por otro lado, propugna el reconocimiento del valor humano, apoya la intervención estatal para evitar abusos económicos y políticos, reconoce las potencialidades creativas del hombre, asume una posición favorable al socialismo y defiende la libertad política como condición para el triunfo de la democracia. Cuestiona las formas tradicionales de vida, como la familia y la religión, y apoya al feminismo y a la libertad sexual.

Russell se pronuncia desde muy temprano a favor del socialismo y en contra de la desigualdad. Su crítica a la sociedad industrial nos recuerda las posteriores tesis marcusianas. Para él, los desajustes del industrialismo han hecho que este sistema tienda al fracaso, sobre todo porque en las sociedades industriales los hombres y las mujeres continúan marginados sin poder económico ni político. Los seres humanos tampoco pueden disfrutar del arte ni de la ciencia porque, a pesar de los grandes avances realizados en estos campos, solamente son usufructuados por una minoría. Dice Russell (1970) que

este hecho ha destruido el único argumento fuerte que siempre ha existido a favor de una organización oligárquica de la sociedad, sea económica o política, y ha hecho casi inevitable que, si el industrialismo continúa sin desastre, su forma final ha de ser el socialismo, único sistema que evita las desigualdades (p. 35).



Para Russell, la democracia no quiere decir necesariamente régimen parlamentario. Según él, el gobierno soviético, tal como se concibió, puede ser perfectamente compatible con la democracia. Entiende por democracia un sistema bajo el cual todos los hombres y las mujeres corrientes participan igualmente en el poder político. También señala Russell (1970) que «la industria socialista podría ser la sierva, no la señora de la comunidad. Esta es una razón fundamental para preferir el socialismo al capitalismo» (p. 43).

El humanismo del pensamiento russelliano se manifiesta cuando advierte el peligro de considerar al hombre como una herramienta para producir mercancías y no al contrario; es decir, a la mercancía como subordinada, necesaria para la liberación material del hombre. Agrega que «la verdadera vida del hombre no consiste en llenar su vientre ni abrigar su cuerpo, sino en el arte, el pensamiento y el amor; en la creación y en la contemplación de la belleza y en la comprensión científica del universo» (Russell, 1970, p. 63). Al respecto, sostiene que si el mundo ha de ser regenerado, ha de serlo en esos casos, y no solo en los bienes materiales en los que todos hemos de poder participar.

Reflexionemos sobre estas frases finales. Lo que ha planteado Russell es actual. Vemos que en más de la mitad del mundo los hombres viven en función de satisfacer sus necesidades. Esto se debe a que la riqueza derivada del trabajo industrial se ha concentrado en países que han podido alcanzar un enorme desarrollo económico; pero, incluso en esos países, por el hecho de que la riqueza no está equitativamente distribuida, los hombres todavía actúan en función del trabajo dependiente.

Esta necesidad determina que el hombre se adapte a los valores impuestos por la sociedad que es expresión de un sistema socioeconómico inhumano, que genera una serie de deformaciones en la estabilidad emocional y social.

La misión del hombre no es la de luchar para subsistir; si lo hace es porque vive en un mundo que impide la inmediata satisfacción de sus necesidades materiales. En una sociedad humanista,

las satisfacciones materiales no serán un fin sino un medio; no se alcanzarán en la lucha diaria por la subsistencia, sino que serán otorgadas por la sociedad al hombre en reconocimiento de su dignidad. La misión del hombre es superior al simple trabajo material, a la simple satisfacción de la necesidad de poder vivir y dormir en paz.

La verdadera misión del hombre es el desarrollo de sus potencialidades intelectuales, científicas, éticas y estéticas. Cuando el trabajo deje de ser lo principal y se convierta en un deseo espontáneo y voluntario, se habrán creado las condiciones para que el «ocio» permita el desarrollo pleno de la humanidad. Mientras tanto, persistirán las cruentas luchas de la historia que son consecuencia de una cruel desigualdad social, amparada por un orden creado para la dominación sistemática y violenta.

Por desgracia, la balanza del siglo XX se inclina hacia el antihumanismo, sin embargo, se tiene la esperanza de factores positivos, como son la denuncia contra una serie de fuerzas reaccionarias y oscuras representadas en el fascismo, el racismo, las empresas trasnacionales, el capitalismo y las dictaduras grandes o pequeñas. El siglo XXI podría ser la gran respuesta que despeje las contradicciones de nuestro siglo. El hombre tendrá que escoger: o caemos en un renacimiento basado en la igualdad, la libertad y la dignidad, o nos hundimos en una especie de Edad Media llena de mitos, dogmas, alienaciones y sumisión total al poder político organizado. Lo grave es que si no superamos los mitos de la sociedad industrial, el siglo XXI podría asistir a las dictaduras más feroces apoyadas en una técnica de control social inimaginable, con un alto poder de dominación política e ideológica. De no ocurrir ello, se habrá logrado el triunfo de la libertad y la igualdad socioeconómica.

Todo lo que hemos señalado se enmarca dentro del pensamiento russelliano, que ha sido calificado por algunos científicos como socialismo ético. Sin embargo, creemos que es más adecuado calificarlo de socialismo racionalista.

*Conocimiento y libertad*, *La guerra de Asia*, *Los intelectuales liberales ante la revolución*, *Pacifismo revolucionario* y *Por razones de Estado* son las principales obras en donde el lingüista norteamericano Noam Chomsky expone su pensamiento político-social.

En *Conocimiento y libertad* analiza a fondo el pensamiento russelliano y aunque se declara partidario de los planteamientos del gran intelectual británico, le hace algunas observaciones. Para Chomsky (1972), «resistir las depredaciones de las grandes potencias en Asia, Europa Oriental y en todas partes y resistir a la amenaza que la destrucción representa para la supervivencia» (p. 187) son las tareas más urgentes de la humanidad.

Siguiendo a Chomsky, habría que preguntarse cuál es el principal problema, el de la supervivencia o el de la revolución. Si es verdad que la supervivencia es un problema total, que ha oscilado entre la existencia pacífica y la guerra fría, no lo es menos el problema del cambio radical de la sociedad.

Separar supervivencia de revolución sería un contrasentido, porque la supervivencia actual se mantiene en términos de dominación y es producto del terror atómico; entonces la revolución es necesaria para cambiar el orden injusto y garantizar una supervivencia en la libertad de los pueblos y no en el terror.

La revolución entendida como un movimiento político para transformar el actual sistema de dominación es fundamental, sobre todo en los países del tercer mundo. Pero esta revolución no debe limitarse a determinadas regiones, sino que debe ser universal. En este caso, siguiendo a Chomsky, tanto la antigua Unión Soviética como los Estados Unidos podrían ser afectados en el futuro por una revolución que termine efectivamente con los mecanismos represivos que existen en ambas sociedades<sup>3</sup>.

---

3 Precisamente la Unión Soviética fue afectada por un proceso de cambios profundos que terminaron con el Estado totalitario. Esta predicción, que se hace a partir de la interpretación de Chomsky, se ha cumplido. Falta ver qué sucede con el capitalismo, que ahora se expresa ideológicamente como neoliberalismo, pero si la corriente humanizadora se impone a las formas de vida y organización del capitalismo, este sistema también se transformará.

Chomsky es uno de los críticos más feroces de la sociedad americana y en gran parte de la cultura occidental. Es un humanista profundamente antiimperialista, un intelectual liberal que denuncia los mecanismos de dominación de la sociedad norteamericana, tanto internos como externos.

La denuncia de Chomsky, sobre todo en *La guerra de Asia*, profundiza hasta las entrañas del sistema norteamericano y de la ideología creada para mantener ese sistema.

En *Conocimiento y libertad*, Chomsky explica que «en su mayor parte, los que no aceptan la ideología oficial ni la contribución al ejercicio del poder del Estado están deseando acumular notas a pie de página para los libros de historia, mientras permiten que el Estado democrático asesine y destruya a su antojo». «Razona cuanto quieras, pero obedece, esta es la política de Federico El Grande, tal como la describía Kant» (Chomsky, 1972, p. 157). Luego agrega: «los campesinos de Indochina podrían preguntarse con razón qué es lo que han ganado ellos con el triunfo de la democracia en Occidente» (Chomsky, 1972, p. 157).

Con estas palabras, Chomsky pone en evidencia los fundamentos que justifican el imperialismo en las llamadas sociedades democráticas occidentales y libres. Porque el problema no es solo razonar, es razonar para hacer algo y ese algo es luchar por cambiar el orden injusto imperante. Pensar y decir lo que pensamos, hacer ciencia y tecnología, siempre y cuando nuestra crítica libre no vaya más allá de la «sacrosanta» ley de quienes controlan la ciencia, la tecnología y la industria para la destrucción y dominación de nuestra especie. Así no somos libres, no podemos serlo, porque nuestra actitud racional y nuestra praxis política están limitadas por las formas de coacción efectivas, que son ideológicas (propaganda subliminal y alienante), económicas, políticas, culturales y militares.

*La guerra de Asia* es una denuncia heroica contra las atrocidades del imperialismo yanqui en Vietnam. Dicha denuncia es una sistemática interpretación de los planteamientos del economista

británico John Robinson, para quien la cruzada del anticomunismo no es solo una campaña contra el desarrollo, sino contra los movimientos indígenas para independizar sus sociedades del sistema mundial integrado, que en gran parte se haya sometido al poder norteamericano, y para emplear los recursos naturales en función de su propio desarrollo social y económico.

Además de la tragedia de Vietnam, Chomsky recuerda otros hechos similares como los de Jacobo Arbens en Guatemala, Goulart en Brasil, también los de Santo Domingo, Cuba, y otros puntos de dominación imperialista en América, Europa, Asia y África.

Es, pues, el imperialismo culpable de la explotación que ha puesto al mundo al hilo de la supervivencia. Son los gobiernos que apoyan a ese imperialismo, y que son apoyados por él, los que a través de una gigantesca propaganda embrutece las conciencias dormidas para conseguir objetivos de dominación. Así se han creado héroes de barro, así se han puesto gobiernos totalitarios y gobiernos civiles que son sirvientes. Ironía del destino —dice Chomsky— que el país de la democracia y la libertad decida sobre la tiranía en el mundo, ponga y saque gobernantes: «trágico sino de la humanidad, la libertad está respaldada por los tiranos, la razón por la sinrazón, el humanismo por el antihumanismo» (Chomsky, 1972, p. 186).

Pero no todo está perdido: las fuerzas de liberación, de la razón y el humanismo empiezan a remover la capa represiva e ideológica de lo falso y cínico. Chomsky tiene una esperanza y cree en el hombre; por eso, su pensamiento se puede sintetizar en las siguientes palabras de Russell, que Chomsky asume con devoción:

Entre tanto, el mundo en el que existimos tiene otros fines. Pero pasará consumido en el fuego de sus propias pasiones ardientes, y de sus cenizas surgirá un mundo nuevo y más joven, henchido de una lozana esperanza, con la luz del amanecer en su mirada (citado por Chomsky, 1972, p. 187).

## REFERENCIAS

- Camus, A. (1975). *El hombre rebelde*. Losada.
- Chomsky, N. (1972). *Conocimiento y libertad*. Ariel.
- Ebenstein, W. (1965). *Los grandes pensadores políticos*. Revista de Occidente.
- Fedoséiev, P. (1975). *El comunismo y la filosofía*. Progreso.
- Gutiérrez, G. (1973). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1979). *La fuerza histórica de los pobres*. CEP.
- Illich, I. (1972). *La sociedad convivencial*. CIDOC.
- Kant, I. (1904). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El Liberal.
- Keshelava, V. (1977). *El humanismo real y el humanismo científico*. Progreso.
- Marx, K. (1974). *Cuadernos de París*. Ediciones Era.
- Miró Quesada, C. F. (2014). *Humanismo y revolución*. Universidad Ricardo Palma.
- Russell, B. (1970). *Perspectivas de la civilización industrial*. Aguilar.
- Sartre, J. P. (1971). *Materialismo y revolución*. La Pleyade.
- Sartre, J. P. (1975). *El existencialismo es un humanismo*. Sur.
- Villarreal, A. (1973). *Nueva izquierda y revolución*. Panamá.