

centro mundial de estudios humanistas

aportes a la cultura humanista

Anuario 1995

NOTA DEL CENTRO MUNDIAL DE ESTUDIOS HUMANISTAS.

La vida del ser humano y de la sociedad transcurren en el tiempo y en el espacio. La vida está entrelazada con los procesos generales del desarrollo de la naturaleza y del mundo. Cada instante, cada día y año, éstos plantean nuevos problemas que se deben resolver para mantener la existencia. La adaptación a los retos del tiempo se realiza en lucha intensa con las tradiciones y hábitos del pasado, en busca de nuevas ideas y formas de conducta de acuerdo con circunstancias cambiantes. A veces se aprovecha la experiencia acumulada, a veces no se la tiene en cuenta. En todo caso, esa experiencia no puede ser absolutizada y convertida en dogma, porque esto último marca el fin de toda creación y todo desarrollo.

Existen dos variantes del desarrollo. La primera consiste en cambiar las circunstancias externas en sentido favorable; esto, por regla general, es harto difícil y en muchos casos imposible. La segunda exige del cambio en uno mismo. Ello tampoco es fácil. La verdad de las cosas es que el cambio se da en estructura, pero esto no implica claras intenciones sino que, frecuentemente, obedece a procesos mecánicos ante los que el ser humano se encuentra impotente. El Nuevo Humanismo privilegia la transformación como dirección y finalidad consciente. En todo caso, propicia la simultaneidad del cambio.

Pero la vida humana se desarrolla entre diferentes orientaciones valorativas. En la moral, sobre todo religiosa, se trata de la opción entre bien y mal, bondad y pecado. En la estética se elige entre la belleza y la fealdad. En la política se opta entre la libertad y su ausencia, entre no violencia y violencia, entre democracia y autoritarismo. En la política exterior se escoge entre la paz y la guerra. En la ciencia se distingue entre la verdad y el error. En las relaciones interpersonales se escoge entre el amor y el odio, entre la solidaridad y el egoísmo. Esta enumeración de los contrarios no tiene comienzo ni fin, pero ella indica que ante las nuevas circunstancias, la vida del ser humano se realiza a veces como compromiso, a veces como negación de dos o más variantes de conducta.

La orientación humanista en todas sus manifestaciones, tanto laicas como religiosas, ha hecho su opción a favor de la paz, la belleza, la no violencia, la verdad y la solidaridad. Sin embargo, la vida es tal que para lograr estos objetivos se suelen utilizar métodos amorales y violentos. Sucede, a menudo, que los objetivos enunciados no tienen nada en común con las intenciones reales y sirven de pantalla para encubrir la agresión y la dominación. Es bastante difícil comprender la dialéctica del fin y de los medios, pero en esto consiste el saber orientarse correctamente en las circunstancias cambiantes y encontrar soluciones auténticas. Cuanto mayor es el nivel de la relación entre la moral y la práctica, cuanto más grande es el contenido humanista de la intención y más corresponde a su objetivo, tanto más alguien puede ser considerado como ser humano. Sin embargo, esta línea de conducta no asegura automáticamente el éxito, ni garantiza la adaptación a la nueva situación. Cada uno tiene que escoger tal o cual conducta por cuenta propia. La vida de la Grecia Antigua o la de la Edad Media, no tiene parangón con la

vida de hoy. La existencia pasada es irrepetible, al igual que el tiempo que se ha ido. En cada instante, el tiempo dicta su propia lógica y plantea nuevos problemas. Hoy, su número y agudeza son mucho mayores que antes. La vida es cada vez más compleja y trágica. En los últimos años, en todo el mundo se revelan dos peligros, viejos pero cada vez más agobiantes: el terror y el nacionalismo; la violencia y el etnoegoísmo xenófobo. Y estos fenómenos se entrelazan, amenazando la vida de la humanidad.

¿Cómo entender todo esto? ¿Qué destino tendrá nuestra civilización? ¿Cómo debe responder a los retos de nuestra época el pensamiento humanista? ¿En qué consiste la misión del Movimiento Humanista mundial? He aquí los problemas que están en el centro de nuestra atención.

En parte, algunos de estos problemas se reflejan en este segundo volumen de nuestro Anuario, a la luz del estudio de la experiencia histórica y la apreciación de una serie de fenómenos contemporáneos. Este trabajo puede resultar adecuado para comprender los problemas actuales y sus posibles tendencias. Al respecto, pretendemos pasar por encima de los pesimismos afirmando la capacidad de los seres humanos de determinar su suerte por cuenta propia. El humanismo no es religión, ni moral, sino una intención recta de movilizar el potencial creador del ser humano como artífice y no aplastarlo como esclavo del dios o del destino.

En los materiales de este Anuario, se reconocerán algunos momentos de la historia del pensamiento humanista en Rusia y el carácter contradictorio de la doctrina y práctica del anarquismo ruso. También se apreciará, desde nuevos puntos de vista, los motivos humanistas de la obra de José Martí (Cuba), de Nicolai Berdiáev (Rusia), de José Carlos Mariátegui (Perú) y de Jean-Paul Sartre (Francia). La comparación de esas concepciones permitirá apreciar la riqueza y variedad de las ideas humanistas que ejercen influencia moral e intelectual sobre distintas corrientes del pensamiento social. Por otra parte, también se entregan los estudios efectuados sobre alguna civilización particular, sobre las civilizaciones de frontera y sobre el papel de las ideas filosóficas y religiosas.

El pensamiento humanista se desarrolla y se enriquece, generando y absorbiendo nuevas concepciones e ideas. Uno de los testimonios de este proceso es el presente volumen de nuestro Anuario. Por otra parte, el Centro Mundial de Estudios Humanistas, que presenta al lector el segundo volumen de su Anuario, continúa trabajando para editar La Enciclopedia del Nuevo Humanismo. El colectivo de los autores espera publicarla a fines de 1996 o a comienzos de 1997, al tiempo que prepara su versión electrónica.

Moscú. Febrero de 1996.

N. del T.: La presente edición en Castellano no incluye, desafortunadamente, las abundantes citas y notas bibliográficas a pie de página que, en los originales de los autores rusos, están en los caracteres de su idioma. Esperamos solucionar en el próximo número esta dificultad técnica.

EL ANARQUISMO RUSO Y SU TRAGEDIA

Por el Académico Boris Koval.

Moscú. Otoño boreal de 1995.

La vida espiritual multiseccular de Rusia, al igual que otras, está cuajada a fondo del fulgor vivificante de una idea humanista encarnada con lo mejor del carácter nacional: el humanismo, la adoración de la libertad y la igualdad, el afán por la vida, el solidarismo desprendido, la paciencia... Estas cualidades, tan sencillas y naturales, saturan la existencia personal de cada uno de los seres humanos de un contenido suprapersonal (colectivo, social) más profundo, aunando a los hombres. La vida del hombre en la sociedad, a diferencia de la estancia de Robinson en la isla desierta, engendra interdependencia y responsabilidades recíprocas, y al mismo tiempo, penas y desilusiones. La subsistencia natural (física) de un individuo se transforma en una tensa y dramática existencia humana.

Martin Heidegger expresó al respecto: “Sólo el hombre existe. Una roca también subsiste, pero no existe. Un árbol subsiste, pero no existe. Un caballo subsiste, pero no existe. Un ángel subsiste, pero no existe. Dios subsiste, pero no existe”. Desarrollando esa idea, añadimos: el hombre existe porque siente y trata de darse cuenta del sentido de su existencia.

A los más grandes pensadores de tendencia humanista siempre los caracterizó el afán de prestar todo el concurso posible para sublimar las mejores cualidades del hombre; es decir, para alzar su espíritu e intelecto, su moralidad y voluntad, para reforzar su optimismo orientándose en la vida.

La obra de tales hijos eminentes de Rusia, como Mikhail Bakunin y Piotr Kropotkin —padrinos espirituales del anarquismo ruso— ejemplarizan convincentemente esa actitud.

La tragedia de todo el anarquismo consistió en que en su esfuerzo por alcanzar los más altos ideales de la libertad humana adoptó los medios más violentos y antihumanos. La contradicción inconmensurable entre los objetivos y los medios constituyó la colisión permanente principal de la vida humana como tal. A veces sucede que el más poderoso y puro “amor” instiga a uno a matar al ser querido. Por la felicidad de una familia o una nación se sacrifican otras familias o pueblos. La lucha por la justicia y una aparente verdad pueden provocar una guerra civil. En otras palabras, las mejores intenciones a menudo nos arrastran hacia el camino de la violencia y del mal.

Algo semejante sucedió con el anarquismo. El anarquismo no es un fenómeno estrictamente ruso. En su tiempo, lo mismo que en la actualidad, el anarquismo y el anarco-sindicalismo ganaron para su causa a un número considerable de las capas bajas de España, Italia y países de América Latina. La tradición anarquista sigue viviendo e incluso en algunas partes reaparece con nuevo vigor. Por esa razón vale acordarnos de la herencia espiritual de Mikhaíl Bakunin y Piotr Kropotkin, quienes dejaron vestigios brillantes en la historia rusa y universal de la protesta social de los oprimidos contra la discriminación y la injusticia.

Mikhaíl Bakunin (1814—1876) vivió un destino espléndido y, en mucho, aventurero. De una confianza profunda en Dios pasó a la irreligiosidad completa; de un conformista obediente de la ley, a revolucionario ardiente. Fue bien republicano, bien monarquista, bien nuevamente republicano. Participó en las revoluciones de Praga y Dresden de los años 1848—1849. En el año 1857 fue relegado a Siberia, de donde se escapó pasados cuatro años y se radicó en Europa. Colaboró con Alexander Herten, tomó parte en la actividad de la Internacional y organizó la Alianza Internacional Anarquista, la cual libró una lucha ideológica contra Marx y Engels.

La concepción del “comunismo sin poder”, ofrecida por Piotr Kropotkin, otro gran teórico del anarquismo ruso, también es de gran interés. Piotr Kropotkin (1842—1921), procedente de una familia adinerada de condes, a juicio de uno, debería sostener conceptos conservadores defensores del sistema terrateniente y feudal. Pero la vida rigió a su modo: rompió los lazos con su clase, se convirtió en un gran científico geógrafo y filósofo, y adhirió al movimiento de los naródniks contra el zarismo. Los precursores y fundadores del anarquismo ruso tuvieron diferentes puntos de vista en cuanto a la sociedad y al hombre, sobre todo a la estructura de vida social. Al mismo tiempo hubo mucho que los unió, especialmente su apego a la idea de libertad y solidaridad. Por extraño que parezca, precisamente ese aspecto, el más fuerte del anarquismo, no fue tenido en cuenta por los marxistas que ofrecieron su propia visión de libertad y solidaridad.

Los marxistas calificaron al anarquismo como “individualismo pequeño-burgués” y como amoralismo. En toda obra marxista se puede encontrar una infinita relación de toda clase de “abominaciones del anarquismo”: egoísmo, bandidismo, irracionalismo, contrarrevolucionarismo, sin lograr hallar ninguna apreciación positiva. Es verdad que una vez Lenin reconoció que los anarquistas frecuentemente actuaron partiendo de los “los mejores motivos, nobles y sublimes”. Realmente es así. Claro que la historia reconoce a centenas de adeptos del anarquismo, primitivos y sin escrúpulos, empero reconoce también a miles de los más incorruptos honestos “anarquistas ideológicos”, gente noble y valiente, como el conde Piotr Kropotkin, Lev Cherny (de Rusia), A. Pereyra (de Brasil), los hermanos Ricardo y Florez Matón (de México) y a muchos otros. No se puede de ninguna manera desechar a esa diversidad de caracteres.

De todos modos, primeramente es necesario dar con el quid de la concepción del anarquismo. A despecho de la opinión corriente, “el anarquismo” no es sinónimo de desenfreno o de bandidismo. El sentido esencial de esa palabra de procedencia griega es “la libertad, la falta de dirección, el desgobierno”. Precisamente así el propio Mikhaíl Bakunin interpretó la anarquía. “¡La libertad! ¡Sólo la libertad, la plena libertad para cada uno y para todo el mundo! Esa es nuestra moral y nuestra única religión. La libertad es un rasgo característico del hombre, es lo que le diferencia de los animales silvestres. La libertad encierra la única prueba de su humanismo”. La libertad, según Bakunin, se difunde en todas las direcciones, sin limitarse a una persona. La fraternidad de los hombres en el intelecto, en la labor y en la

libertad, es decir “la realización de la libertad en la igualdad, ésa encierra la justicia”.

Tal posición no puede menos que llamarse humanista. Precisamente por eso Bakunin intervino decisivamente contra toda forma de dependencia del individuo: contra la Iglesia, contra la propiedad privada, contra la presión autoritaria del Estado, etc. Soñó con dar un salto desde las clases y el Estado hacia un paraíso anarquista-comunista y ateuista. Fue una utopía, pero utopía pura y humana.

Los enemigos principales en este camino, en opinión de Bakunin, eran el Estado, la propiedad privada y la Iglesia. En tal caso la tarea principal consistía en “procurar formar una fuerza evidentemente revolucionaria, negativa, que destruyera el Estado”, sin crear una nueva dictadura, aunque se tratara de la dictadura del proletariado proclamada por Carlos Marx.

En vez de una fe ciega Bakunin ofreció el amor y la solidaridad, afirmando: “Lo que separa a una persona de la otra es el egoísmo..., lo que aúna a una persona con otra es el amor. Cuanto más aparenta el hombre exteriormente, más odia, y cuánto más el hombre contiene en su interior, más ama”. Esa conclusión corresponde completamente, además del punto de vista religioso, a la concepción existencial-humanista para con una persona. Ese concepto lo encontramos en las obras de varios filósofos humanistas: Sartre, Berdiáev, Fromm, Unamuno, Dostoievski y otros.

La idea de humanismo llevó a Bakunin hacia la idea del amor a la libertad. En una carta a su hermano, fechada en marzo de 1845, escribió: “Liberar al hombre, he aquí el único acto legítimo y bienhechor... No perdonar, sino guerrear contra nuestros enemigos, porque son los enemigos de todo lo humano que hay en nosotros, los enemigos de nuestra dignidad, de nuestra libertad”.

El rechazo de la humildad cristiana y la idea de la lucha por la libertad, por “el sol del Anarquismo” llegaron a ser el hilo de Ariadna de toda la vida de Mikhaíl Bakunin. La quintaesencia de su credo fue la consigna “La libertad en la igualdad”, la cual se conseguirá sólo por “una plena revolución moral y social”.

La organización de una futura sociedad socialista a *la Bakunin* debería basarse en los principios siguientes:

- liquidación de la propiedad privada;
- separación de la Iglesia del Estado;
- libertad de conciencia y culto;
- libertad absoluta de cada individuo que viva con su propio trabajo;
- abolición de clases y estados;
- disolución del Estado autoritario y creación de un sistema de comunidades autónomas;
- derecho universal al sufragio; libertad de prensa y de reunión;
- respeto recíproco y solidaridad;
- autonomía de comunas y provincias, con el derecho de autodirección;

- bienestar y libertad de las naciones;
- rechazo de las ambiciones imperiales y coloniales;
- igualdad económica, y abolición del derecho de herencia;
- igualdad del hombre y de la mujer; matrimonio libre;
- rechazo a toda clase de discriminación.

Hoy, podemos respaldar sin duda alguna todos estos principios de la estructura social. Pero uno se pregunta, ¿cómo conseguirlo? Bakunin subrayó que “la solidaridad social es la primera ley humana, la libertad es la segunda ley de la sociedad... La libertad no es negar la solidaridad, sino al contrario, comprende desarrollar y, si puede expresarse así, humanizar la última”. Esa conclusión de Bakunin nos parece sumamente importante, ya que encierra la esencia de su concepción.

El principio de la solidaridad fue encarnado más profundamente en las obras de Piotr Kropotkin. Llegó a reconocer su importancia primordial tomando en consideración otros juicios: después de haber analizado científicamente el desarrollo de la naturaleza y del mundo animal. En cierta medida, a diferencia de Bakunin, Kropotkin puso en primer lugar no la libertad, sino precisamente la solidaridad. Aunque ambos subrayaron su unidad dialéctica e interdependencia. Polemizando con Charles Darwin, el científico zoólogo ruso Kesler, subrayó: “La ayuda mutua es la misma ley natural que la lucha recíproca, empero, para el desarrollo **progresista** de una especie la primera es mucho más importante que la segunda. Kropotkin reconoció que esa idea “resulta la clave de todo el problema”. Estimamos también que el rol principal en el desarrollo ético e intelectual del ser humano lo juegan precisamente la ayuda mutua, la solidaridad, la actividad conjunta. Eso no quiere decir que el papel de la lucha por la existencia fuera negado. Al contrario, el instinto egoísta de conservarse, así como la fuerza de los intereses personales, siempre fueron los rasgos inherentes de todo individuo; pero para realizarlos el hombre necesitaba precisamente la solidaridad, la lucha conjunta por sobrevivir una generación, sin aludir a motivos altruistas. La ayuda mutua fue y sigue siendo la mejor cualidad para evolucionar el hombre en sentido positivo; es decir, para humanizar su existencia social, personal y física. Apoyándose en esa conclusión, Piotr Kropotkin ofreció su propia visión para estructurar la sociedad del futuro: “un comunismo cooperativo y sin poder”. Según el pensar de Kropotkin, en lugar del Estado antihumano debería establecerse una sociedad de solidaridad, libre de toda forma de poder autoritario, que representara una federación de comunidades libres de producción, en las cuales una persona liberada del control del poder, obtendría una libertad ilimitada para autodesarrollarse en condiciones de bienestar colectivo, de solidaridad y justicia. De aquí, Piotr Kropotkin, al igual que Mikhaíl Bakunin, llegó a la conclusión sobre la necesidad de derribar con métodos revolucionarios el Estado y crear un nuevo modelo anarquista-comunista (desestatizado) de sociedad.

Pero en cuanto se entablaba una conversación sobre una revolución orientada a acabar con el Estado, la propiedad privada y con la Iglesia todopoderosa, inmediatamente se planteaba la cuestión de métodos y formas

de tal derrocamiento; en primer término, de la violencia. Inevitablemente surgía una maldita contradicción entre un objetivo ideal y humano que comprendía la libertad, la igualdad, la solidaridad, la justicia, etc., por un lado, y por el otro, la necesidad de utilizar los más horribles y antihumanos medios violentos para lograr esa finalidad sublime. En resumen, se admitía una liquidación primitiva de una parte de la sociedad, aunque fuera una minoría, en aras de la felicidad y la vida del resto.

De ese modo, la intención más ética y humana prácticamente lindaba, o incluso se convertía, en el amoralismo y la violencia, en el antihumanismo. Tal contradicción fue propia no sólo del anarquismo, sino de **todas** las construcciones orientadas a “beneficiar” a la humanidad mediante la violencia, y a dar “un gran salto” desde el reino de la injusticia y del mal hasta un mundo quimérico de felicidad. Esa apología de la violencia revolucionaria (sobre todo en las obras de Bakunin) desdibujó la nota clara y humana de su concepción del mundo.

Carlos Marx observó claramente: “Un objetivo que exige de medios injustos, no es objetivo justo, de ninguna manera”. Tenemos derecho de atribuir esa observación a anarquistas y comunistas. Tanto unos como otros fueron capaces de emprender (y emprendieron) el camino de la violencia más cruel para derribar revolucionariamente la sociedad precedente.

Pedro José Proudhon, fundador del anarquismo proclamó: “Abajo los partidos; abajo el poder; la libertad absoluta al hombre y al ciudadano, ese es nuestro credo político y social”. El “abajo” comprendía la violencia. El anarquista alemán K. Heintzen, adepto de Proudhon, justificó la ineluctabilidad de ésta caracterizándola como un castigo que las autoridades merecían. “Su consigna es el asesinato, nuestra respuesta el homicidio. Ellos necesitan matar, nosotros respondemos con las mismas formas. El asesinato es el argumento suyo, mientras que en el asesinato consiste nuestra refutación”. “Incluso si se derramara un mar entero de sangre —continuó Heintzen— no nos remordería la conciencia”. Según sus cálculos se hubiera debido asesinar sólo (!) unos dos millones de “enemigos”, y después llegaría una época de anarquía y felicidad.

Así fue el extremismo anárquico, que en la época de Mikhaíl Bakunin y debido a la autoridad personal de éste, transformó el anarquismo en el terrorismo político internacional. En los años 40—60 del siglo XIX hubo más de 20 atentados contra los familiares del zar. En los años 60 del mismo siglo, por iniciativa de N. Ishutin, fue fundada una sociedad terrorista clandestina, “El Infierno”, la cual concentró todas sus fuerzas en proyectar complotos contra la monarquía. En opinión de Bakunin, “un auténtico revolucionario está fuera de la ley práctica y fuera de las emociones. Se identifica con los bandidos, expoliadores, con toda la gente que asalta a la sociedad burguesa saqueándola francamente y exterminando la propiedad ajena”. En una de sus cartas, el ideólogo del anarquismo se expresó justificando todos los medios: “Veneno, cuchillo, dogal, etc. La revolución lo consagra a todo por igual. De esa forma, ¡el campo estará abierto!”.

En la práctica, el anarquismo, siendo un motín revolucionario de “las capas bajas” borraba de la faz de la Tierra todas las cualidades humanas y

éticas de su propia doctrina. A la hostilidad impulsa también el así llamado “Catecismo Revolucionario”, escrito ora por el propio Bakunin, ora por su adepto Serguei Nechaev, ora por los dos. Fue una especie de Estatuto y Programa de los anarquistas revolucionarios. Según este catecismo, un revolucionario debe de romper con toda clase de “orden civil y con todo el mundo culto, con todas las leyes, decencia, reglas adoptadas por todo el mundo, con la moralidad de este mundo”. Él conoce una sola sapiencia, la de destruir. Tal enfoque unilateral, precediendo el aspecto creador de la revolución, pone en tela de juicio toda la doctrina del anarquismo, convirtiéndola en algo amoral.

La anarquía convertía la libertad en destrucción; la revolución en una serie de homicidios: primeramente de algunos individuos, después, de masas; en realidad, la solidaridad se convertía en odio y exterminio mutuo.

Curiosamente, algo semejante sucedió con el comunismo. Friedrich Engels en su carta a Gerson Trir del 18 de diciembre de 1889, reconoció francamente la supremacía del objetivo sobre los métodos: “para mí, como revolucionario, sirven cualesquiera recursos que conduzcan al objetivo a alcanzar, los más violentos o los más pacíficos a primera vista”. La historia mostró toda la tragedia y el dolor acarreados a la gente por tal “moral” revolucionaria.

A cada uno de nosotros, continuamente y a cada instante, nos acecha la trampa del desacuerdo entre los objetivos y los medios para alcanzarlos. Cada vez tenemos que optar, siendo a veces muy difícil la opción: ¿resignar el objetivo considerando la amoralidad de los medios para alcanzarlos, o desatender a la moral realizando lo proyectado? No hay una sola respuesta para todas las ocasiones de la vida. En las mismas circunstancias uno escogerá lo primero, el otro optará por lo segundo. Es fácil reprobar a otros, empero resulta mucho más difícil reivindicarse a sí mismo.

Las personalidades y los comportamientos de dos grandes anarquistas — Bakunin y Kropotkin— fueron diferentes. Kropotkin nunca intervino defendiendo el veneno y el puñal. Consideró abominable y reprobable todo cinismo y amoralismo, manifestando tal vez en eso el espíritu aristocrático, por encima de Bakunin que, después de todo, también fue hijo de terratenientes y desconoció la pobreza. El espíritu exaltado del último, su energía desasosegada e irrefrenable frecuentemente lo lanzaron muy lejos de los principios del amor, de la libertad y de la solidaridad que él mismo declamó. Kropotkin, al contrario, fue una persona propensa a elevarse hasta lo sublime; nunca infringiendo las leyes éticas. La tragedia del anarquismo ruso consistió en que una doctrina con un valioso contenido humanista se derrumbó bajo la dura carga de la práctica revolucionaria. Hasta hoy día, esa lección es de significado universal. El nuevo movimiento humanista debe conocer la experiencia histórica, para evitar la misma trampa que hace muchos años tendió un lazo no sólo a Bakunin y Kropotkin, sino también a muchas personalidades buenas y nobles.

ENSAYO SOBRE HUMANISTAS ILUSTRES

Por el Académico Boris Koval.

Moscú. Diciembre de 1995.

INTRODUCCIÓN

En la historia del concepto público mundial hay figuras cuyos dones intelectuales acentúan ciertas etapas cualitativas del progreso. Varias épocas y varios países tuvieron a sus propios eminentes pensadores, científicos, políticos, escritores y músicos, que hicieron sus aportes bien ponderables al desarrollo cultural universal de la humanidad.

Entre esas figuras podemos mencionar con plena razón los nombres de Friedrich Nietzsche, filósofo y filólogo alemán; Nikolai Berdiáev, teólogo ruso; José Martí, poeta y revolucionario cubano; José Carlos Mariátegui, político y revolucionario peruano; Jean-Paul Sartre, filósofo y dramaturgo francés. Todos ellos fueron personalidades sumamente diferentes. Sus modos de considerar la vida no coincidieron en ningún punto. Nietzsche sostuvo el nihilismo e inmoralismo, idealizando a un “superhombre del futuro”. Berdiáev predicó el concepto místico de “Hombre-Dios”. Martí llegó a ser un apóstol de la revolución liberadora en Cuba. Mariátegui interpretó el marxismo a su modo y defendió la idea de la revolución socialista. Sartre fue uno de los fundadores del existencialismo. Parecían antípodas, ya que realmente no hubo nada que los aunara. Nunca se conocieron, vivieron en diferentes épocas y países. Cada uno vivió su propio destino, su propia misión.

No obstante, hubo algo que hizo comunes sus conceptos, sus mentalidades y sus consideraciones de la vida: los aunó una orientación humanista y el interés profundo y sincero para con el ser humano, sus penas y esperanzas, sus angustias en cuanto al futuro y el afán por mejorar y armonizar la existencia de la humanidad.

Precisamente aquel enfoque profundo nos permite tomar a estos titanes como parte de una sola familia. No es casual que hayamos escogido a esos “cinco espléndidos”, ya que queremos manifestar toda la riqueza y toda la diversidad de estos cinco aspectos del pensamiento humanista. Sería absurdo y agravante pensar que el humanismo, también el humanismo contemporáneo, es monótono y uniforme; muy por el contrario, le irritan los dogmas de toda clase. Su interior es libre y abierto, ya que permanece en constante desarrollo. La esencia filosófica y política del humanismo no es otra cosa que un reflejo emocional y espiritual de los problemas reales de la existencia del hombre en su larga evolución histórica. Los más eminentes genios apenas lograron analizar sólo algunos de los aspectos de esa evolución, a veces impregnada de dramatismo. Por esa razón hemos elegido a cinco pensadores, muy discrepantes, cada uno de los cuales describe uno u otro aspecto de la orientación humanista.

Precisamente la comparación de diversos puntos de vista, de varias de las así llamadas expresiones del humanismo, nos permite vislumbrar un cuadro más completo; es decir, llegar a entender la profundidad, la diversidad creadora y la perspectiva de desarrollo del humanismo.

Nuestro ensayo, elaborado de acuerdo con el programa científico del Centro Mundial de Estudios Humanistas, no es otra cosa que una modesta tentativa de elucidar algunos momentos, los que permanecían en la sombra o se ignoraban. Sin ellos la historia del humanismo mundial resulta privada de una gran riqueza.

Considerando precisamente tal posición, nos permitimos ofrecerle al lector este material sobre cinco enfoques diferentes del humanismo.

1. ¿HUMANISMO O ANTICRISTIANISMO?

brillante en la persona de Friedrich Nietzsche, es una protesta contra el movimiento progresista de las masas, por eso está dirigido contra el movimiento socialista contemporáneo”.

Vladimir Lenin no entró en polémica sobre Nietzsche pasando por alto adrede su filosofía y tal vez comprendiendo que era más fácil polemizar con K. Kautsky que con Nietzsche.

La doctrina de Nietzsche fue comprendida por el famoso escritor ruso D. Merezhkovsky como una ideología amoral del “descaro venidero”, o sea, de los vagabundos, plebeyos, lumpenes, de aquellos innumerables “superhombres” populacheros, superhombrecillos. “La última esencia de la vagabundez es su anticristianismo...”

Vladimir Soloviov, filósofo ruso, no compartía los principios vagos del nietzscheanismo suponiendo que “de la ventana del superhombre nietzscheano se abre un vasto espacio directo para todos los caminos de la vida...”, sean buenos o malos. Ello corresponde a la verdad, pero, según Soloviov, Nietzsche cayó en un error peligroso que se había manifestado de un modo inequívoco en “despreciar la humanidad, débil y enfermiza, en características paganas de la fuerza y la belleza, en adjudicarse un significado suprahumano excepcional”. Aquí Soloviov llegó prácticamente a lo esencial: a la pregunta, ¿es la idea del hombre superior un descaro, o el Hombre tiende a perfeccionarse? Depende del entendimiento la noción de “superhombre”. Para Soloviov el ascenso interior del hombre constituye una ley natural de la vida, y “es natural que el hombre esté propenso a lograr el ideal de superhombre”.

Puede parecer que con aquella confesión importante, Soloviov desenmascara al anticristo Nietzsche y se manifiesta dispuesto a considerarlo ni más ni menos que como un pensador profundo. El superhombre, según Soloviov, podrá llamarse así sólo cuando se convierta en el “vencedor de la muerte, lo que es posible sólo con la ayuda de Dios y sólo en una unión con Éste. No puede haber ningún otro superhombre porque ya hubo Cristo. Nadie puede repetirlo, sin embargo, en todo caso existe la vía suprahumana, la cual muchas personas recorrieron, recorren y seguirán recorriendo hacia el bienestar de todos, y, por supuesto, nuestro interés vital consiste en que la mayoría de la gente tome este camino, ya que al final del mismo se encuentra el triunfo íntegro y decisivo sobre la muerte”.

En el año 1911 Nikolai Berdiáev llegó a la idea sobre una nueva religión del “humanismo verdadero”, o sea, de una humanidad divina. “La tarea de la historia consiste no en la prosperidad sino en el triunfo creativo sobre las fuentes del mal. No obstante, para superar el mal se debería revelar su nulidad definitiva, y ese mal debería presentarse en su forma auténtica ante la humanidad”.

Nikolai Berdiáev opina que el elemento principal de la concepción del mundo de Nietzsche es la idea del superhombre, según la cual, “un hombre termina su existencia. No es otra cosa que un tránsito, que sirve de abono al suelo que dará a luz el fenómeno del superhombre. Se quiebra la moral cristiana y humanista. El humanismo se transforma en el antihumanismo”.

Rechazamos categóricamente tal deducción, ya que a lo que Nietzsche llama es a superar precisamente lo débil, vil, animal en el hombre. Berdiáev no quiere aceptarlo y, sin embargo, inesperadamente reconoce que “con Nietzsche la nueva humanidad traspasa del humanismo ateísta al humanismo divino, a la antropología cristiana” con ello él sobreentiende su propia “religión nueva de una humanidad divina”.

Polemizando con Berdiáev, Albert Schweitzer lo considera a Nietzsche desde otro punto de vista. Según él, Nietzsche, sometido a la influencia de la antigua filosofía china contraria a la ortodoxia oficial eclesiástica “quisiera argumentar la moral superior optimista como el desarrollo de una voluntad de la vida, de una espiritualidad superior” Estamos completamente de acuerdo con esa evaluación. En otras palabras, Zaratustra no es ningún anticristo, sino que más bien la mayoría no lo comprendió o no quiso comprenderlo, mientras otros lo calumniaron, tratando de truncar su ética vivificante y humana, metiéndola en el lecho de Procusto de sus propios conceptos y sensaciones.

K. Svasyan, autor y redactor de la primera edición rusa de las obras principales de Nietzsche dio una breve y exacta evaluación del mismo: “La filosofía de Friedrich Nietzsche es el único experimento confirmado con toda la vida de la autodestrucción del *‘bicho’* en el hombre para autoedificarse en ésta un *‘creador’* llamado *‘superhombre’*”.

E. Fromm expresó directa, clara y definitivamente su opinión sobre Nietzsche: “La idea de la dignidad humana y de la potencia fue proclamada en la filosofía de la ilustración, en el pensamiento progresista y liberal del siglo XIX, mas fue Nietzsche quien la expresó con el mayor radicalismo”. Estamos completamente de acuerdo con ese juicio.

En la nueva época, Nietzsche repitió en forma original la antigua idea de Protágoras sobre el hombre como una medida de todas las cosas, añadiendo que el hombre es la medida de sí mismo, y por eso aspira a ascender; no puede sino buscar nuevas mediciones de su propio espíritu, su voluntad, mentalidad y su potencia. De ahí procede, lógicamente, el tema del “superhombre” como una nueva medida de lo existente en el desarrollo y en la superación de la estática de la existencia.

Al hablar de lo fundamental en la filosofía de Nietzsche, tenemos en cuenta tres postulados principales: 1) “transmutación de todos los valores” (nihilismo); 2) “voluntad de poder” (voluntad de la vida); 3) “superhombre” (desarrollo de un hombre nuevo). Las tres nociones forman los pilares de la ética de la filosofía nietzscheana.

Unos comprendían al nietzschianismo como un nihilismo banal, otros lo acusaban de anticristianismo, y algunos más daban un traspie en la consideración del “Dios ha muerto”, tomando esa deducción ora por ateísmo vulgar, ora por el sufrimiento de haber crucificado a Cristo.

Por nuestra parte, consideramos que lo fundamental consiste en que Nietzsche con su fórmula “Dios ha muerto” aspiraba a expresar su preocupación por el asesinato permanente, por el propio hombre, de lo ideal, lo lúcido y lo divino que hubiera en el hombre. Él hubiera querido demostrar la tragedia de todo lo imperfecto que hay en el hombre, de la suerte trágica de

Occidente durante dos milenios de su historia y de la tragedia inevitable que le espera a la gente en el futuro peregrinando infinitamente por una “infinita Nada”.

El inicio creador del Dios bíblico se sustituye por la actividad del hombre, ya que toda acción humana resulta independiente de Dios. Éste ha perdido su potencia anterior, por eso hay que “revaluar todos los valores”, liberarse del dominio del inicio suprasensible y reemplazarlo por la “voluntad de poder”, por la voluntad de vivir.

Nietzsche consideró que el bien y el mal no son dos potencias distantes, sino dos lados de un solo proceso en el que se pueden intercambiar lugares, transformar el uno en el otro, ya que proceden de “un ser único”, saliendo del seno de la vida humana y no de la de los dioses.

Nietzsche escribió que teniendo los ojos abiertos y la conciencia pura “consideramos que la ferocidad y la violencia, la esclavitud y la peligrosidad que acechan al hombre en las calles y en los corazones, todo lo malo, tiránico, rapaz y serpentino, sirve tan bien como sus contrarios a los objetivos de superar una variedad animal que es “el hombre”.

Realmente es así, ya que la lucha de los inicios del bien y del mal en el hombre interviene como un factor de su avance. Si no hay lucha contra el mal, tampoco aparece la virtud, sino sólo la autosatisfacción superficial y la pasividad. Según Nietzsche, hay que dar las gracias a la vez “a Dios, al diablo, a la oveja y al gusano que coexisten en nosotros mismos”. Es un llamamiento muy importante y significativo. Si ello es verdad, los cuentos filosóficos y teológicos que se entusiasman con “un bien común”, con una virtud abstracta, con una verdad absoluta y una belleza perfecta, resultan falsos. Todas esas promesas, el retorno al pasado de “oro”, los sueños, solamente echan tierra a los ojos. Y no puede confiarse en ellos de ninguna manera.

Partiendo precisamente de la aspiración por dar una evaluación libre del mundo real o de cualquier factor como tal, Nietzsche advirtió que “ni la moral, tampoco la religión cristiana, en ningún punto entran en contacto con la realidad”. En búsqueda de una apreciación fuera o por encima de la ética llegó de manera muy natural a la filosofía oriental. Según Nietzsche, “el budismo es cien veces más realista que el cristianismo... el autoengaño de los conceptos morales para el budismo es una etapa ya recorrida: en mi lengua, éste está más allá del bien y del mal”.

La desconfianza para con las teorías precedentes, el ansia por la verdad, la liberación plena de las ilusiones y mitos es lo que demuestra Zaratustra al mundo, conduciéndolo por su sendero al volcán peligroso de un nuevo y libre pensamiento.

Los filósofos que caracterizan a Nietzsche como satanista, tienen en cuenta su inmoralismo y anticlericalismo, o sea, la base de su veracidad sorprendente y a veces desagradable, excesivamente existencial. Pero quisiéramos manifestar precisamente el factor positivo, plenamente humanista de su “satanismo”, considerando aquella definición de Satanás que dio Mijaíl Bakunin: “El Señor les ha prohibido categóricamente a Adán y Eva tocar las frutas del Árbol de la ciencia del bien y del mal. Él quería, por consiguiente,

que el hombre privado de autoconciencia se quedara eternamente como un animal arrastrado a gatas ante Dios Eterno, su Creador y Señor. De repente aparece Satanás, amotinador, el primer pensador libre y emancipador de los mundos. Avergonzándolo al hombre por su ignorancia y obediencia salvaje; lo emancipó y le puso el sello de libertad y humanismo en su frente, incitándole a desobedecer y a gustar la fruta de la ciencia del bien y del mal”.

Precisamente tal aspiración a humanizar a toda costa al hombre, pero no por el deseo de Dios, sino por propia voluntad de la vida humana, constituye la raíz del inmoralismo “satánico” de la concepción libre de Nietzsche. Toda la tonalidad, fraseología, la manera alegórica de Zaratustra es el himno al hombre libre y bueno, al Hombre Real.

El genio de Nietzsche consiste en unir intuitiva y poéticamente los más diferentes y a veces contrarios logros filosóficos y éticos de la cultura universal. En su concepción del mundo sentimos el aroma de los sistemas religiosos orientales y motivos positivistas del ateísmo, algo del humanismo de Grecia Antigua y de la época de Renacimiento, algo del anarquismo y nihilismo del siglo XIX, elementos de búsqueda de Dios y misticismo, y muchas cosas más. No se las puede denominar como una simple copia, siendo entrelazadas orgánicamente con las ideas del propio Nietzsche y originando algo entero y totalmente nuevo, poderoso e impresionante. Según Nikolai Berdiáev, precisamente en este sentido, él logró expresar *algo suyo y original*.

Es claro que el foco de la filosofía de Nietzsche está constituido por la doctrina del superhombre. El camino hacia el superhombre pasa a través de la negación de la religión, de la superación de la dependencia de las tradiciones, tabúes y normas, por medio de la autosuperación y autodeterminación de la personalidad en la vida. Berdiáev dijo al respecto que en todo eso, Nietzsche expresa la verdad “de este lado de la existencia”.

En el libro “Ecce homo”, el propio Nietzsche califica a su héroe como a un futuro representante de “tal tipo humano, el cual en todos los aspectos sea perfecto, contrario a la gente buena actual, a los cristianos y otros nihilistas”.

En “El ocaso de los dioses” Nietzsche se expresó de un modo inequívoco contra la moral no solamente religiosa, sino contra cualquiera que fuese “antinatural”; es decir, contra todo sermón especulativo y aburrido que difiere de “instintos vitales” naturales y la “moral sana”. Toda seudomoral es una violencia contra la vida. El hombre debe de ser abierto para la vida, o sea, debe de ser inmoralista, mas, no moralista o amoralista.

Nietzsche no nos llama a negar la moralidad, tampoco a apegarnos a la amoralidad, sino a tener una opinión ética libre, el derecho de evaluar los fenómenos vitales fuera de la moral.

El inmoralismo de Nietzsche no se opone a la moralidad, sino más bien, es renuncia al primitivismo y a la estupidez. Sin valorar debidamente el juicio, no puede existir la sociedad ni el individuo. No obstante, el nivel, la profundidad y la amplitud de la apreciación son multifacéticos. En este sentido, el así llamado inmoralismo es una variedad de la moral en desarrollo, sincera, vigente, verdadera, mas no dogmática y muerta.

Sólo ahora en Rusia empezamos a comprender nuestros propios errores respecto a la impecable “moral clasista”, que servía de biombo para el propio inmoralismo, y hasta el amoralismo sangriento.

El proceso de formación de una personalidad libre es lento y doloroso. En todas partes se hace la transvaluación, la búsqueda de una verdad, la lucha contra los mitos y prejuicios, la renovación de la moral, la elaboración de una teoría moderna de progreso. El bien y el mal se fusionan hasta constituir algo multifacético. Las oposiciones de los valores primitivos como “el sí” y “el no”, “el bien” y “el mal”, “lo blanco” y “lo negro” resultan superficiales, pero cuentan con el apoyo de la manipulación especulativa en la conciencia de masas.

De buen grado o por fuerza, paso a paso, imperceptiblemente, pasamos a “más allá del bien y del mal”; superando la inocencia espiritual, o sea, haciéndonos immoralistas. De esa manera tratamos de penetrar el fondo del problema, buscando criterios cada vez superiores de evaluación. Acaso, ¿existen tales criterios? ¿Cuáles son? Hasta hoy no existe claridad al respecto, pero está presente la voluntad para con la verdad, una nueva medida humana de la realidad sin “los métodos falsos de los moralistas ancianos y de los propagadores de la morigeración”. A nuestro juicio, precisamente en eso consiste el imperativo fundamental de nuestro tiempo.

Hace prácticamente un siglo que las cenizas de Nietzsche yacen en la tierra, pero su espíritu y sus profecías continúan llamando a la gente a avanzar. El hombre sigue recorriendo la “cuerda floja de la vida” lanzada hacia el perfeccionamiento. Ese camino es infinito. Las religiones mundiales, la filosofía humanista, la ciencia, toda la experiencia de pensadores y de las generaciones pasadas, sirven de sostén a esta “cuerda”.

Entre los pensadores más destacados y originales de la humanidad se encuentra Friedrich Nietzsche, anunciador del rayo, orientador del hombre hacia el superhombre.

2. EL “ESPÍRITU LIBRE” DE NIKOLAI BERDIÁEV

Nikolai Berdiáev, filósofo-teólogo (1874 — 1948), un significativo representante del pensamiento humanista de Rusia, fue expulsado por los bolcheviques del país en el año 1922 junto con un grupo numeroso de intelectuales eminentes. Las autoridades soviéticas prohibieron la publicación de sus obras, calificando al pensador de escritor burgués reaccionario, más aún tomando en cuenta que vivió emigrado en Francia. Sólo ahora, cuando pasó casi medio siglo de su fallecimiento, Nikolai Berdiáev se hizo prácticamente el ídolo predilecto de los círculos de pensadores rusos, sobre todo de los que unen su suerte a la orientación humanista.

Berdiáev cimentó su concepción religiosa del mundo, pero, sin las formalidades eclesiásticas (más bien fue antieclesiástico), reconociendo la ligazón orgánica del factor absoluto de la libertad eterna, de la voluntad divina con el trabajo creador humano. Tras el místico alemán medieval Jacobo Böhme (1575-1624), opina que la primera categoría constituye una nada, una preexistencia, un abismo (Ungrund) de los que Dios creó al mundo. En las

profundidades de la libertad predivina se oculta una oportunidad, el potencial de todo el mundo: de la naturaleza, del hombre, del mal, del bien, del gusano... Dios-Creador realizó precisamente esa potencia. "La libertad guarda el secreto del mundo. Dios quiso la libertad, de aquí procede la tragedia mundial. La libertad inicial quiere decir la libertad final".

La síntesis de la nada existente antes de Dios y fuera de Dios, de la creación divina del mundo y del desarrollo del hombre, de su existencia terrestre, es lo que, a decir de Berdiáev, determina la esencia de la misión humana. "La experiencia vital y la lucha espiritual crean la imagen del hombre. El hombre no es un ser completo, acabado, sino que se forma y se crea concibiendo la vida, experimentado su propia suerte... Mi suerte siempre ha sido una suerte particular, incomparable, sola y única".

Con razón podemos denominar tal posición un existencialismo humanista. En el destino, un lugar determinante ocupa la vida espiritual real que surge de las "profundidades de la propia vida primitiva". El individuo privado de la libertad espiritual no es el hombre creador, sino un hombrecillo, una bestia. Nikolai Berdiáev subraya que el hombre crea su personalidad en el transcurso de toda su existencia, pasando dolores y sufrimientos predestinados. "La personalidad es una constancia alterable", es decir, que permanece en la dinámica de autodesarrollo y adaptación a las nuevas condiciones de la vida. La personalidad está por encima de lo común universal y no puede ser parte de algo. Un individuo es parte integrante de la sociedad, mientras la personalidad es algo íntegro y único. De ahí Berdiáev llega a la idea del "personalismo antijerárquico".

Para él, el hombre es un ser sumamente polarizado, con aspectos de Dios y de bestia, digno y vil, libre y servil. "El hombre es una personalidad que se guía no de acuerdo con su naturaleza, sino con su espíritu. Lo único que hace la naturaleza es formar al individuo". Berdiáev considera que no es el individuo, sino la personalidad que forma al "centro existencialista del mundo". En la personalidad hay mucho de lo genético, tradicional y natural, ya que, precisamente eso constituye no lo "particular" en la personalidad, sino lo "común", digamos, lo social. En otras palabras, la personalidad no es una categoría biológica o psicológica, sino ética y espiritual.

Según Nikolai Berdiáev, "En el universo rigen tres principios: la previsión, o sea, Dios suprauniversal; la libertad, o sea, el espíritu humano; la suerte, o sea, la naturaleza, surgida y endurecida, procedente de la libertad sombría".

La unión de esas fuerzas entraña la energía de toda la existencia del hombre. No es fácil afirmar si Berdiáev iguala la potencia de esos tres principios. Es evidente todo en uno: Dios y el hombre existen aunados en un complejo único. Con esa confesión suya Berdiáev rompe la ortodoxia cristiana, mas en beneficio del hombre. Berdiáev declara abiertamente: "Opto decididamente por la filosofía que afirma la primacía de la libertad sobre la existencia, la primacía del sujeto existencial sobre el mundo objetivado, opto por conceptos de dualismo, voluntarismo, dinamismo, activismo creador, personalismo, antropologismo, filosofía del ánimo.

Precisamente “el activismo creador” de la personalidad es lo que determina la superioridad de la libertad espiritual sobre la existencia como la subsistencia física. Así es el criterio del humanismo de Berdiáev. “Cada hombre por su naturaleza interna es un reino enorme: microcosmos, en el que se refleja y permanece todo el mundo real y todas las grandes épocas históricas; no es un trozo del orbe en el que se abarque ese pedacito pequeño, sino que se manifiesta un gran mundo ...”

Sin embargo, la suerte de la vida terrestre refleja la unidad del enigma de la necesidad divina y de la libertad humana. De aquí Berdiáev llega a su concepto principal: la idea del Hombre-Dios, engendro de Dios en el Hombre y del Hombre en Dios. De esa manera el principio existencial-terrestre se aúna con la Providencia Divina.

Tal comunión reposa basada en el enigma de la naturaleza biúnica de Cristo: Hombre-Dios. “La fuente de la libertad, opina Berdiáev, está encerrada en Dios, pero no en el Dios-Padre, sino en el Dios-Hijo. El Hijo no es solamente Dios, sino también el hombre, hombre absoluto, hombre espiritual, hombre de siempre... La libertad del Hijo constituye la fuente de la libertad de todo el género humano..., ése es el secreto de la Humanidad Divina, el secreto de dos naturalezas unidas en Cristo, y, en consecuencia, dos naturalezas acumuladas en el hombre.

Esa conclusión muestra el enfoque particular del eminente filósofo ruso en cuanto al entendimiento de la esencia interior de la vida futura y perfeccionada del hombre, la que presupone la presencia de un contenido suprapersonal, y la obsesión por lograr una época de Humanidad Divina.

Nikolai Berdiáev aborda problemas terrestres triviales de la existencia social tomando como base aquel elevado principio. “La esencia de la existencia humana está entrelazada con la liberación del hombre, de la personalidad capaz de apoderarse del mundo, estado, nación, una idea o pensamiento abstractos, sujeto directamente al Dios vivo”. Aquí Berdiáev aparece como defensor absoluto de la libertad interior de la personalidad, de su independencia de cualesquiera que sean los imperativos externos: tabú, moral, masividad, socium, imperativo de Kant, ley, razonamiento práctico. El personalismo completo, el anarquismo, el trabajo creador, en eso consiste la esencia de la existencia: no el obedecer irreflexivo a ciegas a nadie, ni tampoco a nada, sólo a Dios y a sí mismo, a su propia voluntad de liberarse...

Claro, eso no equivale a la desobediencia espontánea, revuelta y desenfrenada. Se trata de la libertad superior del espíritu, sin instintos viles. La lucha interna en el hombre es la lucha de los contrarios; sólo el propio hombre es capaz de entender y ponerlo en orden racional.

Ése es el concepto existencial y humanista del hombre y su destino propalado por Nikolai Berdiáev. El filósofo cree en el hombre, llamándolo a avanzar a las alturas del espíritu auténticamente libre, de la voluntad libre y de la mentalidad libre.

Así es el fundamento con que Berdiáev aprecia el carácter y los límites de motivaciones humanistas en las obras de Lutero, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche y de otros pensadores eminentes. Llama la atención su calificación

de los límites (limitaciones) del humanismo de Marx y Hegel. Las concepciones de Marx, según él, fueron humanistas, sobre todo en cuanto a desenmascarar la alienación del hombre y a convertirlo al trabajador en un objeto (Verdinglichung) en la época del capitalismo. No obstante, apenas “lo humano se afirma como lo único y lo superior y se niega lo divino, ello empieza a rechazarse y subordinarse a lo común, sea lo único de Schweitner, sea el colectivo social de Marx”.

En opinión de Berdiáev, la restricción del humanismo de Nietzsche es de otra índole. Reconoce que para Nietzsche el superhombre no es otra cosa que el “sinónimo de lo divino”. Aquí se desenvuelve la dialéctica limitada de lo divino y lo humano. Nietzsche encarna la sangre de la misma sangre, una rama del mismo tronco que constituye el humanismo europeo. Pero, él rechaza al hombre. Para él el hombre es nada más que una vergüenza y una deshonra en el traspaso hacia una nueva raza del superhombre... El superhombre resulta privado de lo divino y de lo humano.”

El propio Berdiáev quisiera pasar por alto todos los límites del humanismo y ofrecer su propio superhumanismo, que es la idea del “Hombre-Dios”, la unión de lo humano y lo divino. No se trataba de la fe, ni de la obediencia servil a Dios y a la Providencia, sino de la actividad creadora del hombre que superaría a lo bestial de su desarrollo y se animaría con la idea de la libertad, de lo suprapersonal, espiritual y moral, o sea, del interés humano, de la intención, del progreso.

Es obvio que las concepciones de Nietzsche y Berdiáev resultan parecidas en mucho, a pesar de que el primero rechaza a Dios, mientras el segundo busca el apoyo en el cielo; el uno quiere convertir al hombre en Dios, en tanto el otro trata de aunar lo divino y lo humano en un solo ser. En ambos casos nos enfrentamos con meditaciones precisamente humanistas sobre la vida y el hombre, con búsquedas de un nuevo concepto humanista del porvenir. Cada uno tiene sus límites; sería ingenuo creer que hay (o pueda haber) una modalidad única y absoluta de la concepción del mundo humanista. El humanismo abarca una noción muy amplia y rica, al igual que la propia vida. Permanece desarrollándose y enriqueciéndose, formando un Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal, poderoso y prolífico de verdor perenne. Cada cual puede gustar de sus frutas.

En Rusia la concepción humanista echó raíces hace mucho tiempo. Se evidenció más que nada en las obras literarias de Pushkin, Tolstoy, Lérmontov, Dostoievsky y de muchos otros. Los filósofos rusos también dejaron su vestigio reluciente; Berdiáev ocupa un lugar particular entre estos últimos. Su herencia humanista es enorme y rica en ideas originales, impregnada, en primer lugar, de espíritu religioso y nacional ruso. Opinamos que precisamente en ello radican las fuentes de la concepción de Berdiáev sobre el Hombre-Dios y sobre la existencia terrestre humana en el porvenir.

3. JOSÉ MARTÍ: “NO SE TEME A LA MUERTE. HORRIBLE ES VIVIR MUERTO”

Hace un centenar de años —el 11 de mayo de 1895— se marchó batallando en un caballo blanco, a su última morada, José Martí, apóstol de la libertad de Cuba, poeta y revolucionario.

Su don de poeta y su ímpetu revolucionario engendraron, aunados, una especie particular de héroe, cuyo destino y cuya concepción impregnaron con su espíritu todo el período de la Revolución cubana.

Siendo un adolescente de 16 años, en octubre de 1869, un tribunal militar le imputó un pensar político sospechoso expresado en su poema patriótico “Abdala” y la simpatía manifiesta con la sublevación antiespañola encabezada por Céspedes, y lo condenó a seis años de presidio. En foto de archivo vemos al preso N° 113, un joven magro, aherrojado, en ropas de preso. Pero su espíritu no aparece doblegado, se siente orgulloso interiormente por su patriotismo. Su rostro refleja la belleza y el valor inherentes a una personalidad buena e inteligente, cuya vida y cuya muerte estuvieron al servicio de la gente, de su pueblo y, más que nada, de la libertad.

Comprendió desde muy joven todo lo difícil que fue para las gentes y naciones enteras hacer “el tránsito del hombre—fiera, al hombre—hombre... Enfrentar esta bestia, y sentar sobre ella un ángel, es la victoria humana”, — escribió José Martí en su artículo “La pelea de premio” en el año 1882. Sólo la libertad le permite a uno alcanzar este tránsito. El poeta de quince años de edad exclama, describiendo el aspecto heroico de Abdala:

“Y nos manda el honor, y Dios nos manda
Por la patria morir, antes que verla
Del bárbaro opresor cobarde esclava!
La vida de los nobles, madre mía,
Es luchar y morir por acatarla...”

Aquel motivo patriótico sonó reiteradamente en la poesía universal, pero Martí lo hizo su propio destino.

Dejemos aparte el luminoso sendero-relámpago político de Martí revolucionario y echemos una mirada a la posición espiritual del gran humanista.

En primer término, asombra la armonía del enfoque humanista y existencial de Martí para con todo lo que lo agita, y que él apresura a compartir con las gentes. Él venera la vida al pie de la letra, la que considera el don superior de la naturaleza, y al hombre como el hombre. Está convencido de que hay un solo Dios: el hombre, y un solo espíritu divino: la naturaleza. En efecto, es así, por más que el comportamiento de la civilización contemporánea se amaña para agravar el conflicto del hombre con la naturaleza, así como consigo mismo. Se cambian valores, se cambian los Dioses. Es más, se engendran terribles ídolos desalmados, sobre los que nos advirtió Martí.

Para él el Universo es algo íntegro, que sigue leyes únicas, sea el movimiento de planetas o el avance del pensamiento, sean procesos físicos o

espirituales. La vida fisiológica y social del hombre se le presenta a Martí como pedazos de elementos trágicos que engendran sufrimientos y colisiones, haciendo a veces nacer y renacer fieras, pues, según él, “todo hombre entraña todo el mundo animal, puede rugir como león, arrullar como paloma, gruñir como cerdo; la virtud la constituye el que la paloma triunfe sobre el cerdo y el león.

De esa manera, Martí transita de la apercepción íntegra del cosmos a la apercepción íntegra del microcosmos de hombre. De hecho, con plena razón se puede distinguir en el hombre lo elevado y lo vil, lo débil y lo fuerte, la bestia y el creador, mas, merced al espíritu puede transformarse a sí mismo, llegando a ser “hombre--hombre”. El camino hacia las alturas no es fácil y pasa por sufrimientos, no obstante, sólo así se forja una personalidad íntegra. A diferencia del individuo que comprende un organismo biológico, una parte integrante física de la generación y del socium, la personalidad no es un fragmento de algo íntegro, sino la misma integridad, un microcosmos particular. Su fundamento no constituye fisiología, sino espiritualidad. Precisamente así percibo yo en particular la concepción de Martí sobre el triunfar del “hombre-hombre”, superando a la fiera, haciendo a la paloma pasar por encima del león y del cerdo; la paloma no sentimental o abúlica, tampoco un ángel de alas blancas, de bienaventuranza divina, sino vigorizada con su propio espíritu, con su voluntad inflexible. Mahatma Gandhi, Andrei Sájarov, Alberto Schweitzer y otros encarnan ese tipo de héroe. Su vigor constituye no la fuerza, sino el espíritu; José Martí también lo goza al igual que aquellos.

Según Martí, no es basura, ni ignominia, tampoco violencia bruta lo que forma el armazón de una personalidad verdaderamente libre del “hombre-hombre”, sino el saber amar, compadecer y luchar. José Martí no hace llegar su concepción hasta una imagen de “Hombre-Dios”, como lo tratan Vladímir Soloviov o Nikolai Berdiáev; tampoco sostiene la idea de “superhombre”, la cual proclama Friedrich Nietzsche. No le toca la proyectomanía divina, ni utópico-societal sobre la creación artificial del “nuevo hombre”, sino que se apoya en posiciones terrestres humanistas, tratando de facilitar y enriquecer espiritualmente la existencia del “hombre-hombre”.

No es casual que Martí, siguiendo a César Vallejo, analice el sufrimiento desde el punto de vista típicamente existencialista, considerándolo un factor importante de la poesía, la religión y de la solidaridad de gente.

En el ensayo “El presidio político en Cuba” (1871), el joven de 17 años expone por primera vez sus consideraciones sobre el factor doloroso de la existencia. No tiene miedo a la muerte, porque cree en la inmortalidad de los héroes: “muere honrado, y resucitarás de entre los muertos, pero no busques la muerte, sino ansía vivir la vida, que pueda justificarse sólo con un gran sentido, es decir, con el bien en aras de los demás”. “La honra puede ser mancillada. La justicia puede ser vendida. Todo puede ser desgarrado. Pero la noción del bien flota sobre todo, y no naufraga jamás”.

Martí comprende “el bien” no como una misericordia sentimental y religiosa y el todo-perdonar, sino como la lucha real contra “el mal” real, ante todo, contra la injusticia y opresión, por la independencia y libertad, por la “humanización” de la vida y de toda la sociedad.

Martí comprende que “el bien” no viene por sí mismo, no es ningún obsequio, sino que se logra por obrar y luchar contra “el mal”, sufriendo innumerables dolores.

Martí confiesa: “Presidio, Dios: ideas para mí tan cercanas como el inmenso sufrimiento y el eterno bien. Sufrir es quizás gozar. Sufrir es morir para la torpe vida por nosotros creada, y nacer para la vida de lo bueno, única vida verdadera”. Este concepto orgulloso y quizás romántico, tal vez, autosugestionado, está sugerido por el tratamiento cristiano del sufrimiento no sólo como salvación y expiación, sino como una esencia de la existencia, la ley de vida.

Pero hay dos tipos de sufrimientos: claro u oscuro, purificador o destructivo, heroico o absurdo. Martí acepta precisamente el primer sufrimiento como su cruz; la arrastra voluntario, como el deber personal ante su propia libertad y la libertad de su pueblo. Se puede decir que su sufrimiento es el sufrimiento por vivir y liberarse, por vivir la vida libre. Precisamente ello es el fundamento de su concepción del mundo, de su destino de poeta y ciudadano. En mi opinión, sólo así deben ser entendidas sus palabras: “Sufrir es más que gozar: es verdaderamente vivir”. Y continúa: “Otros sufren mucho más que yo. Cuando otros lloran sangre, ¿qué derecho tengo yo para llorar lágrimas?” El martirio infinito del presidio es un sufrimiento sin sentido, que mata el intelecto, deseca el alma, más Martí no quiere odiar ni maldecir, ni aun a sus carceleros desprecia. “Si yo odiara a alguien, me odiaría por ello a mí mismo”.

En esa confesión se oye el motivo cristiano de misericordia para con los dañinos y opresores, que también son seres humanos. Dios tiene en mucho a “los malos”, no menos que a “los buenos”, sobre todo si se tiene presente que esa división es falsa. No hay dos campos de expiaciones y bienaventuranzas como no hay “puros”. El cristianismo comprende la presencia de Dios en cada uno de los seres, por más que todos ellos son pecadores, todos están marcados por el pecado original, por eso no se debe juzgar a allegados, sino manifestar misericordia. Martí comparte la idea presente. El énfasis del joven presidiario está dirigido contra el mal, contra los sufrimientos inexpresivos de la gente, contra la violencia de carceleros, contra “¡la horrorosa, terrible y desgarradora nada!”, si bien “ni al golpe del látigo, ni a la voz del insulto, ni al rumor de sus cadenas, ha aprendido aún a odiar” José Martí . Siempre puso el amor en la gente y en la vida por encima de todo.

Pasados algunos años, diría que se dolía “no por existir yo, sino por vivir sin hacer bien”. Aquel dolor del alma le llevó primeramente a sentir compasión por su pueblo que se ahogaba bajo el yugo español, y después a actuar como revolucionario.

Sus palabras conmemorativas a Longfellow pueden ser referidas al propio Martí: “Tenía el color sano de los castos; la arrogancia magnífica de los virtuosos, la bondad de los grandes, la tristeza de los vivos, y aquel anhelo de la muerte, que hace la vida bella”. Cuántas, pero cuántas cualidades sencillas, puras, y tan raras y necesarias, faltan en las generaciones contemporáneas de gentes. Toda nuestra existencia se hizo muy cruel y enfermiza.

El tema de vida, amor, sufrimientos y muerte, el de lucha y libertad, constituyen el nudo existencial de la poesía realmente humanista de José Martí, la que llama al hombre a la armonía y la belleza del mundo. “La vida es un himno; la muerte es una forma oculta de la vida; santo es el sudor y el sudario es santo, el sufrimiento es menos para las almas que el amor posee; la vida no tiene dolores para el que entiende a tiempo su sentido...”

Lamentablemente, Martí se equivocó. Precisamente el entendimiento del sentido de vida multiplica la amargura y el dolor, aumenta mas no alivia sufrimientos. Pero sólo así despierta la aspiración insuperable a la libertad y autorrealización del “hombre-hombre”.

En este sentido, lo principal es que “la libertad debe ser, fuera de otras razones, bendecida, porque su goce inspira al hombre moderno...”. La aspiración consciente al ideal, José Martí la toma por el eje de la personalidad legítima, que aborda la integridad y el valor espirituales. Lo último, supongo, está determinado ora por el enlace con Dios, ora por el enlace con intereses suprapersonales de su pueblo y su destino. El ideal de libertad, lo mismo que la creencia, constituyen la personalidad y estimulan la autoperfección. Una personalidad ensimismada se autodesintegra, abierta para el amor y abnegación para con los demás, superando a sí mismo, autoafirmando y adquiriendo una nueva vida ética. La libertad y claridad internas es lo que, al decir de Martí, resultan la fuente originaria de toda energía artística: la labor, la poesía, la lucha política, todo lo que obra el hombre, edificando, en primer término, su propia vida.

No obstante, hay un conflicto, enigmático e invencible, entre la libertad y la felicidad. Berdiáev escribió a su tiempo que “la libertad y la dignidad le impiden al hombre tomar por objetivo el mayor bien de vida: la felicidad y satisfacción. El hombre es capaz de sacrificar no sólo su felicidad, sino la propia vida por obtener la libertad.

Sin embargo, resulta muy difícil a uno dársela a si mismo, superar la resignación esclava y cobarde, romper, según la expresión de José Martí, “...grandes y fuertes vendas preparadas en las manos, las filosofías, las religiones, las pasiones de los padres, los sistemas políticos. Y lo atan y lo enfajan: y el hombre es ya, por toda su vida en la Tierra, un caballo embriagado... Asegurar el albedrío humano; dejar a los espíritus su seductora forma propia, no deslucir con la imposición de ajenos prejuicios las naturalezas vírgenes; ponerlas en aptitud de tomar por sí lo útil, sin ofuscarlas, ni impelerlas por una vía marcada. ¡He ahí el único modo de poblar la Tierra de la generación creadora que le falta! El primer trabajo del hombre es reconquistarse”. Para eso se necesita la libertad, ya que sólo ésta última abre el paso al perfeccionamiento.

Martí hace llegar el tema de la libertad hasta su fin lógico, la libertad no sólo de la vida, sino también de la muerte. Según Juan Marinello (no se puede menos que estar de acuerdo con él), “...para Martí la vida es un tránsito ansioso que se resuelve en la muerte ennoblecedora”. La actitud cuidadosa para con la vida que existió, como la creó Martí, “en tierras anteriores” y pasaría “en las tierras venideras” provocó su admiración “...de aquel silencio mayor donde todos son iguales”. En sus poesías “agonísticas” Martí pelea no

contra la muerte, sino (Juan Marinello lo advirtió finamente) "...pelea para morir bien".

Muchas personalidades creadoras —antes y después de Martí— plantearon el problema de la muerte como la cúspide de la vida. Según Sigmund Freud, la lucha de dos principios —el instinto de vida (Eros) y el instinto de muerte (Tanatos)— caracterizan al hombre. Tanatos engendra un presentimiento de dramatismo de su destino personal y la predestinación de su final, una cierta fuerza indomable de sacrificio que anda en búsqueda de la última morada. El tema de la debilidad, de la existencia maquinal cadavérica, y el deseo de la muerte suenan en muchos versos del poeta, el cual, no obstante, cumple con todo coraje con su deber y misión predestinada: "...yo, que desde hace años recojo cada mañana de la tierra mis propios pedazos para seguir viviendo...".

Otra poesía suya cita:

"Lo que pasa, lo que sí
Es gran verdad, es que aquí
No hay más que un muerto y soy yo.
De tanto esperar —¡es cierto
Que lo espero cada día!—
Que acabe al fin la agonía
En el reposo del muerto..."

Para Martí la muerte quiere decir no el fin de la existencia terrestre, sino una "renovación, un objetivo nuevo", metamorfosis en el espíritu del concepto budista de renacimiento cármico. El traspaso de la vida a la inexistencia o a una nueva existencia es un acto de libertad, al igual que el acto de libertad se manifiesta al nacer, es decir, al aparecer de la inexistencia. La unidad cosmogónica del hombre y la naturaleza hace su consideración de la muerte no trágica, sino más bien heroica. Martí percibe románticamente a la muerte como un paso a la inmortalidad. Niega el hado de la muerte por Cristo y dentro de Cristo, sino que muere por el estoicismo y la confianza en la memoria sobre su existencia como acto de heroísmo. El sentido de la vida para Martí está enlazado con el fin de ésta, con la salida del tiempo maligno a la eternidad.

Para mantener este estado de ánimo son necesarias una especial tensión espiritual, cierta serenidad emocional y filosófica, una particular experiencia ética. Toda nuestra vida está rellena de muerte, agonía, eliminación de la vida, y por eso hay que venerar la vida, irradiar la energía creadora de la vida, sin temer a la muerte, pues precisamente ésta es el fenómeno de la vida, su último instante, predecesor de la eternidad. "La muerte es una victoria, y cuando se ha vivido bien, el féretro es una carro de triunfo..." —creyó muy sinceramente Martí—.

Es simbólico el hecho que Martí se lanzara a la muerte, casi voluntariamente, saliendo disparado en su caballo blanco hacia su última batalla.

"...No es la vida
Copa de mago que el capricho torna

En hiel para los míseros, y en férvido
Tokay para el feliz. La vida es
...Porción del Universo, frase unida
A frase colosal, sierva ligada
A un carro de oro, que a los ojos mismos
De los que arrastra en rápida carrera.
Ocúltase en el áureo polvo, sierva
Con escondidas riendas ponderosa
A la incansable eternidad atada!"

El gran José Martí se elevó en un abrir y cerrar de ojos de aquel caballo de combate al Carro Triunfal de la inmortalidad.

Nuestra modesta conferencia sirve de testimonio vivo de lo arriba expuesto. Muchas ideas y aspiraciones de José Martí resultan unísonas con inquietudes y sufrimientos de generaciones contemporáneas. Para nosotros, los rusos, es de atracción y estimación especiales la personalidad de Martí, portador del humanismo, luchador por la dignidad y por la libertad. La experiencia de toda la historia de Rusia, sobre todo, en sus últimas décadas, manifiesta cuan difícil resulta a la gente "el tránsito del hombre-fiera al hombre-hombre", o la superación de la hostilidad y la violencia.

La civilización en general está viviendo un crisis profunda. No es fácil salir de apuros. A la humanidad la esperan en adelante nuevos sufrimientos y pruebas. Más, sigue sonando la sinfonía de la vida. Toda la vida y toda la obra de José Martí, gran sabio de Cuba, justifican esa fórmula: "No se teme a la muerte. Horrible es vivir muerto".

4. TRES ENFOQUES DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Cien años transcurrieron desde que nació José Carlos Mariátegui, pensador peruano, civilizador talentoso, romántico y luchador incansable por el socialismo.

En el curso del año 1994, en varios países del mundo se celebraron conferencias científicas y reuniones públicas, en las cuales grandes científicos y políticos intercambiaron opiniones en cuanto a la herencia teórica de Mariátegui; discutían cuestiones actuales de desarrollo social contemporáneo. Estas ponencias contribuyeron a afinar nuevamente el aporte de Mariátegui al análisis de la experiencia histórica del Perú y América Latina, a la filosofía y cultura mundiales, así como el significado de su personalidad en la organización de movimientos obreros y de liberación nacional.

Si bien resultaría más que fácil unirnos al torrente muy de moda de elogios emocionales sobre la grandeza de la personalidad de José Carlos Mariátegui, preferimos analizar serenamente la obra del sabio enciclopédico peruano, apoyándonos en la experiencia trágica de la época que acaba de cesar y evaluando los "más" y los "menos" de su concepción del mundo.

En primer término, nos despierta vivo interés no la actividad política de Mariátegui (sobre todo si se toma en cuenta que esto ha sido ya hecho detalladamente), sino sus concepciones humanistas, siendo él una personalidad y un revolucionario. Con eso partimos del criterio universal humanista, el cual toma al hombre por el mayor valor, al igual que se reconoce la unicidad de cada una de las facetas de la existencia individual. El humanismo como orientación filosófica no lleva el carácter de sociedad e ideológico ni mucho menos, sino antropológico y existencial. Eso no quiere decir que la orientación humanista esté apartada de la política, pero, de todos modos no la obedece, ya que tiene su propia opinión sobre el mundo y el hombre, el mundo del hombre. Otra cosa es cómo este enfoque se encarna en varias filosofías, sean religiosas o civiles, sufriendo deformaciones sociales causadas por el tiempo y las circunstancias.

El humanismo comprendido como el modo vital de tratar a una persona, a un socium, a su interdependencia bien compleja, tiene un matiz individual inevitable, por más que precisamente la autodeterminación auténtica del hombre en el ambiente social siempre quedaba aplastada severamente por la voluntad e intereses colectivos; la religión o una idea oficial. Baste con recordar las piras de la Inquisición, la experiencia del calvinismo, el catecismo de Bakunin-Necháev, la historia del fascismo, el comunismo y otras.

El marxismo, al igual que el decálogo de Moisés, también insistía en seguir rígidamente el código moral y en reconocer una prioridad absoluta de la voluntad e intereses de una clase, de la concepción revolucionaria, dotándolas casi de providencia divina. En aquel ámbito magnético de humanismo social (o socialista) (Carlos Marx lo denominó humanismo “práctico”, o, a veces, “pragmático”), maduró la obra intelectual de Mariátegui que escogió su rumbo por su propia voluntad. Si él hubiera hecho copia irreflexiva de los postulados normativos de Marx (a veces sí que lo hizo, por no poder evitarlo), sus esfuerzos como tales no se evaluarían debidamente. Mas, Mariátegui logró superar en parte la tiranía de dogmas y trató de aunar una abstracción social y la realidad peruana. Su aspiración ingenua matizó con originalidad todas sus interpretaciones, y puso a su autor por encima de la muchedumbre rústica de los defensores “mecánicos” del marxismo.

Para descifrar la especificidad conceptual del hombre y de la sociedad Tc 0.177962

de circunstancias favorables. Tanto la primera como la segunda presentaron a Mariátegui ora como héroe, ora como malvado. En definitiva, se han compuesto varias imágenes, tanto reales como semiverdaderas, y a veces plenamente falsas. En cierta medida, la variabilidad de opiniones se explica por la evolución de la propia personalidad de Mariátegui.

Se sabe que después de haber regresado de Europa al Perú, realizó la más enérgica propaganda a favor del marxismo, la revolución de Octubre, del bolchevismo y el socialismo, fundamentando la necesidad de librar la lucha revolucionaria contra el imperialismo, el atraso y contra la explotación. Tal orientación, naturalmente, lo llevó a romper con Haya de la Torre y el aprismo, que intervenía desde posiciones de reformismo no violento y de “antiimperialismo constructivo”. En aquella época la Internacional Comunista apoyó a Mariátegui criticando rigurosamente el modelo aprista de Homindán (por más que la crítica fue absolutamente vana). Los mismos apristas, al igual que demás críticos del bolchevismo, lo inculparon a Mariátegui de “europeísmo”, de falta de contacto con la realidad peruana, de apego al “socialismo doctrinal”.

Pasados unos años, bajo la influencia de la campaña stalinista de “bolchevizar” el movimiento comunista, se desperfiló el rol de Mariátegui (sobre todo después de su fallecimiento) desempeñado en la Internacional Comunista: después de habérselo tomado por un adepto fiel del marxismo, fue convertido en un dirigente pequeño-burgués (semiaprista) quien aspirara a “peruanizar” a su amaño la egregia y universal doctrina de Marx-Lenin. V. Miroschevsky, en el año 1941 aún, hizo cargos a Mariátegui por sus “concepciones populistas”. Otros le inculparon el haber adherido a las ideas del “sindicalismo revolucionario” de Jorge Sorel. No encontró apoyo su empresa por fundar el partido socialista. Tal “excomuniación”, muy cruel e injusta por su carácter y trágica por su significado, por parte de la Internacional Comunista, sufrieron muchos representantes eminentes de la primera generación comunista de América Latina. Fuera lo que fuera, en los años 30 a 50 el nombre de Mariátegui, lo mismo que los de Gramsci o Lukács, despertaban franca furia y desaprobación en numerosos políticos del movimiento comunista internacional.

Por el contrario, en la literatura no marxista la reevaluación de la obra de Mariátegui se realizaba marcada con signo positivo; con eso se le otorgaba mérito precisamente a la temática peruana (aun más, latinoamericana). La crítica de motivaciones revolucionarias en su obra era reemplazada paulatinamente con el reconocimiento de sus intereses científicos, interpretando objetivamente problemas indígenas, cuestiones agrarias, evolución económica general del Perú, etc.

Numerosos simposios y conferencias conmemorativas con motivo del centenario de Mariátegui precisaron los marcos de criterios que coincidían en evaluar su obra y su práctica política. En la mayoría de los casos se hizo hincapié no en el subfundamento de su concepción, sino en el rol educador y la enciclopedicidad del Amauta. Hay muchos que utilizan clisés mitológicos: “Mariátegui es el símbolo del Perú”, “Mariátegui quiere decir la esperanza de la nueva generación”, etc. Prácticamente todo el mundo reconoce su fidelidad a las ideas socialistas y humanistas, no obstante callan su admisión de la

violencia revolucionaria y su falta de deseo de reconocer aspectos bien dolorosos de la “práctica marxista-leninista” en la URSS.

En una palabra, hay que reconocerlo sin ambages, bajo la bandera del 100 aniversario se apoderó del mundo la tendencia a iconizar, beatificar al Amauta, o sea, convertirlo del revolucionario honrado y pensador talentoso en un personaje abstracto e inmaculado, en un ídolo sintético al que se debe adorar y cantar aleluyas infinitas.

Pasados 64 años después de fallecer Mariátegui, el enfoque independiente y bien pensado nos resulta de suma importancia a quienes nos dedicamos a estudiar su obra y su lugar en la historia del Perú, precisamente porque con eso limpiamos nuestro espíritu, superamos ilusiones y equivocaciones, “renovamos” la mente. Sólo aquel camino nos hará aproximarnos a Mariátegui, como a una persona cercana y viva, y no como a una momia de museo.

En esta relación es de interés particular el “segundo enfoque” de Mariátegui: lo que él opina de sí mismo. Se suele prestar primordial atención a su franqueza en cuanto a su apego a la obra revolucionaria. Claro que Mariátegui fue el portador fidedigno del espíritu revolucionario y propagador incansable del marxismo. Su orientación política no se formó en un abrir y cerrar de ojos, tampoco desde cero. Al hablar sobre su amistad con el poeta modernista peruano Alcides Spelucín, el propio Mariátegui reconoce: “Procedemos él y yo, más que de la misma generación, del mismo tiempo. Nacimos bajo idéntico signo. Nos nutrimos en nuestra adolescencia literaria de las mismas cosas: decadentismo, modernismo, estetismo, individualismo, escepticismo. Coincidimos más tarde en el doloroso y angustiado trabajo de superar estas cosas y evadirnos de su mórbido ámbito. Partimos al extranjero en busca no del secreto de los otros sino en busca del secreto de nosotros mismos”. Descubrió el “secreto” de superar aquellas “mórbidas” aficiones precisamente en el marxismo. Por supuesto, la estancia de Mariátegui en Europa, donde los movimientos obrero y social-democrático habían adquirido gran vigor, jugó un rol especial. También influyeron mucho los motivos sociales multifacéticos de Nietzsche, Bergson, Sorel, Marx, Tolstoy, Lenin, Unamuno, Barbuse, etc., en el proceso de formación de la concepción filosófica del egregio peruano. La paleta creadora de su intelectualidad no pudo formarse de otro modo. Mas, pronto formuló su idea clave: “A partir de 1918 acepté con mucha decisión al socialismo”, reconoció Mariátegui. Fue una opción muy libre y voluntaria, por más que desde aquel entonces repetía cada vez más frecuentemente conjuros marxistas, cada vez más monótonos, sobre proletariado, revolución, partido, comunismo... Esa cara de la medalla es bien conocida, por eso resulta de suma importancia subrayar sólo la influencia profunda que ejerció la doctrina socialista sobre la personalidad de Mariátegui: “Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso”.

A mi entender, hay que interpretar esas palabras en el sentido de que una idea revolucionaria se hizo “su idea”, la cual de ahí en adelante prescribió su modo de actuar como hombre y como revolucionario. Tal socialización solía aplastar la libertad espiritual de una personalidad y reemplazarla por una conciencia e intereses colectivos. Afortunadamente, Mariátegui logró evitar

ese destino merced a su imponente inteligencia y carácter fuerte: “Contra lo que baratamente pueda sospecharse, mi voluntad es afirmativa, mi temperamento es de constructor, y nada me es más antitético que el bohemio puramente iconoclasta y disolvente... El realista sabe que la historia es un reformismo... El espíritu del hombre es indivisible... La política en mí es filosofía y religión”.

Esa sentencia exige ciertas aclaraciones. Es evidente que Mariátegui, al referir aquellas palabras de sí mismo, en realidad se expresa contra el que identifique a la revolución con hechos destructivos y negativos y a favor de quien la considera transformadora. En esa concepción no hay nada que sea nuevo, porque los marxistas, a diferencia de los bakunistas, siempre han subrayado el carácter creador de la revolución.

Resulta mucho más difícil descubrir la esencia de la percepción de la política como una filosofía y una religión. Por lo visto, Mariátegui sobreentendió la política como un método para realizar la filosofía del marxismo, mientras igualó el socialismo con la creencia religiosa en la salvación. Quisiéramos recordar que Anatoly Lunacharsky (a Mariátegui le despertó un interés singular no sólo éste en persona, sino también su obra) consideró al marxismo como “la última religión” específica (atea). Los partidarios de la corriente ético-filosófica, religiosa y reaccionaria denominada “Búsqueda de Dios”, y de la “Construcción de Dios”, una tendencia religioso-filosófica que propagaba un cristianismo renovado de “ser todo uno”, surgidas ambas después de la revolución del año 1905, dedicaron su actividad precisamente a implantar esa “religión”. No se excluye que Mariátegui compartiera en cierta medida estas concepciones o, en todo caso, reconociera su derecho a existir.

Apoya tal suposición el hecho de que Mariátegui reconoce la gran magia espiritual y emocional que saben ejercer las ilusiones y los mitos revolucionarios. No es casual que al finalizar su ensayo sobre el factor revolucionario, expresa la coincidencia directa con Sorel en cuanto a “los actuales mitos revolucionarios o sociales que pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos”.

Es bien curioso lo que algunos traductores de los “Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”, esforzándose en el deseo de sacar al marxismo de la “familia mística”, tradujeran este fragmento como: “A decir de Sorel, la experiencia histórica últimamente ha manifestado que los actuales mitos políticos (!) o sociales son capaces de ocupar la conciencia profunda de los hombres con plenitud no menor que los antiguos mitos religiosos”. Sea lo que sea, Mariátegui sí que igualó el énfasis religioso y la influencia emocional y psicológica que ejercía en las masas el esperar un mito revolucionario: “El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico.”

De hecho, es así. No es casual que la filosofía y la religión se basen en mitologemas y símbolos, la falta de los cuales contribuye más bien no a acercarse a la realidad, sino a desprenderse de la existencia. Nikolai Berdiáev escribió al respecto: “El mito es una realidad, una realidad mucho más amplia

que una concepción. Es erróneo comparar al mito con la ficción o la ilusión de la mente primitiva. El mito refleja y transmite aspectos reales de la vida”.

Las masas pueden vivir sólo adorando símbolos: religiosos, gentilicios o revolucionarios (sociales). Así surgen la inconcientización colectiva alentada por símbolos y mitos, los cuales, a diferencia de la demagogia apelan sólo a los instintos e intereses superiores. “Lo individual e inconsciente como tal no crea por sí mismo el fanatismo ni la cólera, ya que es un estado que exige un ambiente nutritivo creado sólo por la vida de masas”, opina Berdiaev.

El mito hace desarrollarse al hombre impulsando su mente, moralidad y voluntad y orientando sus posiciones vitales, su comportamiento así como formando enfoques objetivos. Claro que todos estos factores existenciales se forman no sólo tomando como base mitologemas, inclusive falsos, sino más bien merced a éstos. De lo contrario, no lograríamos darnos cuenta de la vida y obra de Mariátegui. Para él la mitología revolucionaria no fue un símbolo abstracto, sino el factor determinante de la libertad vital.

He aquí por qué, en mi opinión, Mariátegui consideró la política clasista integrada por la filosofía revolucionaria y la religión a la vez. No disipó ningún otro “mito revolucionario” contemporáneo (excepto la lucha antiimperialista, la cual, no obstante, es una parte integrante de una revolución socialista universal).

Con eso, se le planteó el problema de una doctrina marxista universal y el grado de su adaptación a las condiciones concretas de diversas sociedades; ese problema resultó sumamente complejo y actual para la época de Mariátegui. Precisamente, aquel problema lo preocupó más que nada llevándolo a meditar permanentemente sobre el destino de su patria: “Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción internacional, deliberado... Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene”.

Aquel “imperioso mandato vital”, en las condiciones actuales de Rusia plantea de manera totalmente nueva el problema global de la teoría (o el mito) y la práctica socialistas. Eso quiere decir que no se puede ya evaluar la obra de Mariátegui guiándose por patrones anteriores.

En su tiempo la gran ilusión del socialismo atrajo a mucha gente; entre ellos estuvo Mariátegui, que soñaba con un nuevo Tiantinsuyo comunista en el espacio del país donde prácticamente faltaba el proletariado, y las oposiciones de sociedad burguesa permanecían subdesarrolladas. Soñaba con una comunidad indígena que jugara el rol de varita mágica.

Así nació la idea del socialismo peruano. En el preámbulo al N° 17 de la revista “Amauta”, Mariátegui escribió: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América, calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo Indo-Americano. He aquí una misión digna de una generación”.

Anatoly Schulgovsky, en su famoso artículo, traduce la expresión bien exacta de Mariátegui “Socialismo Indo-Americano” como “Socialismo en Indoamérica”, lo que cambia radicalmente su sentido. A pesar de que

Mariátegui reconoce el “universalismo” de la doctrina socialista, resulta dificultoso convenir con el juicio de Schulgovsky en cuanto a que Mariátegui no buscara su modelo de un “socialismo nacional”. Lo que le interesó más que nada fue precisamente ése, diferenciando la doctrina y formas reales para aplicarlo al modelo de las condiciones concretas del Perú. Por eso hay que atribuirle el mérito debido sin echarle la culpa. Así debería ser, ya que el peruano honrado, patriota y revolucionario, con toda su admiración de la teoría, no pudo verla con los ojos de un europeo, no pudo transferir mecánicamente el concepto general del socialismo a otro clima. Se podría decir que Mariátegui primeramente lo ansiaba en forma muy sincera, pero la vida le impulsó a hundirse en investigaciones creadoras, valientes y originales.

Uno de estos enfoque es una nota indoamericana (peruana) en su concepción del mundo en general, particularmente, en su orientación política.

Al leer las líneas penetrantes sobre la poesía de Magda Portal, no se puede por menos que tener presente una compasión muy fina de Mariátegui para con la filosofía del “perenne y oscuro contraste entre los dos principios — el de la vida y el de la muerte— que rigen el mundo; está presente siempre en la poesía de Magda”. Aquel contraste dramático caracteriza a todo el hombre, mas su profundidad metafísica resulta abordable sólo a personalidades exclusivas. Mariátegui consideró que en las condiciones del Perú la oposición universal de la vida y de la muerte, del bien y del mal, se agravaba por la “dualidad de la raza y del espíritu”, como una energía subconsciente de la existencia social.

Tres factores aunados: místico (“la dualidad de la raza y el espíritu”), histórico (prueba comunio-teocrática de Tauantinsuyu) y económico (tradiciones de comunidad), encaminaban a Mariátegui a elaborar un modelo de socialismo, es decir, a crear un nuevo mito revolucionario. En una etapa determinada, el surtido esquemático de varios criterios formales de la doctrina —proletariado, revolución socialista, moral clasista, partido— se convirtió en una especie de adhesión forzosa. Aquella circunstancia fue “captada” por stalinistas de la Internacional Comunista, lo que les permitió imputarle “herejías” a Mariátegui.

No obstante, precisamente por esa razón, todos los reproches para con la “peruanización del socialismo” los convertimos en un halago y estamos de acuerdo con la afirmación del Presidente de la Internacional Socialista Felipe González: “Su preocupación más vital fue precisamente contribuir a la creación del socialismo peruano”. Lamentablemente, no logró crear el modelo de Tauantinsuyo socialista: las cosas no avanzaron más allá de las ideas.

El resultado de aquella afición al marxismo fue que Mariátegui acabó con el aprismo, mientras la Internacional Comunista lo condenó al ostracismo por haber buscado el “indosocialismo”.

Por esas veleidades de la suerte, Mariátegui resultó sometido a un doble ostracismo político; por eso no le quedó más que ocupar un lugar particular en la vida social y espiritual del Perú.

La situación arriba descrita no pudo menos que influir en su estado moral, estimulando un cierto pesimismo. Mariátegui compartió las opiniones morales generales del marxismo y reconoció su carácter “clasista”, negando de esa

manera los criterios humanos generales de la moralidad. En aquel entonces semejante posición fue típica para los comunistas (pero no para los socialistas). Siguiendo el dogma marxista sobre la moral clasista, Mariátegui escribió: “La ética del socialismo se forma en la lucha de clases. Para que el proletariado cumpla, en el progreso moral, su misión histórica, es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase...”

Tal posición contradice bruscamente a la vida real, en la cual la gente (también el proletariado) se orientaba no hacia los requerimientos ideologizados, sino hacia los criterios vitales comunes a la moralidad humana. Tal estilo fue inherente también a Mariátegui.

Hablando de emociones personales nunca operaba con los postulados de la moral “clasista”, y con razones: “Yo soy un meridional, un sudamericano, y criollo —en la acepción étnica de la palabra—. Soy una mezcla de raza española y de raza india. Tengo, pues, algo de occidental y de latino, pero tengo más, mucho más, de oriental, de asiático. A medias soy sensual y a medias soy místico”. Esa confesión está muy lejos de los enfoques “clasistas”. Es natural, ya que Mariátegui reconoce también muy orgánicamente el estado sensual y místico de su carácter hispanoamericano.

Al analizar el tema indígena de la obra de César Vallejo, Mariátegui expresa su propia sensación de pertenecer al pueblo peruano y a su alma con una fuerza particular. Especialmente, percibe en forma muy profunda la tristeza, nostalgia y pesimismo, confusiones, dudas e inquietudes del indio, lo que al fin y al cabo lleva “al *para qué* escéptico”. Escribe: “Su vacilación, su pregunta, su inquietud, se resuelven escépticamente en un “¡para qué!”. “En este pesimismo se encuentra siempre un fondo de piedad humana. No hay en él nada de satánico ni de morboso... el pesimismo del indio no es un concepto sino un sentimiento. Tiene una vaga trama de fatalismo oriental que lo aproxima, más bien, al pesimismo cristiano y místico de los esclavos”. Esa confesión nos descubre el alma, pura y humana de Mariátegui, la cual supera el racionalismo de directiva político-ideológica.

En una poesía dedicada a su muy amada esposa expresa la percepción dramática y sincera de la vida: “He sido el inicio de la muerte, mientras tú encarnas la fuente de la vida inspirada”; “mi camino espinoso”, “mi pena de un sudamericano pálido y esquelético”, es lo que expresa la nota trágica pesimista de una personalidad destacada que se esfuerza en evadirse de la existencia provincial (periférica), aun cuando rica y autóctona, a las grandes riendas de Eucumenas escogiendo una senda única y muy estrecha.

En el camino de su vida Mariátegui se encontró con varias escuelas filosóficas y políticas, compenetrándose con el espíritu del pensamiento social progresista, mas pasando por encima de muchas tentaciones, se asoció conscientemente al concepto marxista. De aquí procede su lógica y su particular actitud de sociedad (nada de existencial) en cuanto a la orientación humanista. Para un enfoque formulado en la filosofía existencialista de Sören Kierkegaard según la cual todo ser vivo es superior a toda idea abstracta, sea el “imperativo categórico” de Kant, sea el bienestar futuro de la humanidad. El otro enfoque comprende “una idea”, el aventurarse socialmente superando a la personalidad. Mariátegui mantiene el segundo concepto. Por eso, en sus

ensayos sobre la cultura apenas menciona indirecta y superficialmente tales problemas triviales humanos como sufrimiento, soledad, amor, temor, libertad, dolor, muerte, etc., dando preferencia al desarrollo, a la peruana, del mitologema clasista y social y del programa de transformación de la sociedad; también tocó (aunque de pasada) el problema de perfeccionar al hombre, incluso a sí mismo.

He aquí el secreto de su tercer enfoque.

Mariátegui fue una personalidad brillante y destacada. Dedicó toda su vida a la causa revolucionaria y a la lucha por liberar el pueblo peruano. Su obra teórica fue muy original, mientras su ideología llevaba el carácter humanista. No obstante, ese humanismo fue no tanto existencial cuanto doctrinal y de sociedad.

José Carlos Mariátegui pertenece a su época. Hoy día muchos de sus razonamientos parecen ingenuos y románticos. Perú, al igual que el resto del mundo, está viviendo otra época histórica y otro espacio social. La época postrevolucionaria predispone más bien a evolucionar y converger. Se ha cambiado el rol de las clases y sus interrelaciones. Las contradicciones étnicas, nacionales y religiosas afloran a primer plano.

La crisis de la civilización exige revisar todos los valores y, por lo visto, crear nuevos mitos sociales y políticos. Mas, el avance es posible sólo apoyado en la experiencia de la historia y en los hombros de sus mejores hijos. Mariátegui escribió en su tiempo: "Ninguna gran obra humana es posible sin la mancomunidad llevada hasta el sacrificio de los hombres que la intentan". Tal mancomunidad siempre la encabezan personas eminentes, héroes; José Carlos Mariátegui, hijo brillante del pueblo peruano, es uno de ellos.

5. LA "UNIVERSALIDAD ÚNICA" DE JEAN-PAUL SARTRE

Cualquiera que trate de comprender el carácter y la esencia humanista de la concepción existencial choca con numerosas dificultades. Toda interpretación (inclusive nuestra) puede resultar equívoca, ya que esa concepción se la puede (y se la debe) más bien sentir (percibir), que interpretarla racional y serenamente.

La primera impresión causada por la filosofía existencial se reduce a que se fusionan de una manera incomprensible la razón y la emoción, con lo que ambas son de carácter sumamente inestable, al borde de la excitación maníaca y de la sinceridad manifiesta. He aquí un modelo filosófico, interesado no en una abstracción fría social, ni en una "socialización" de la experiencia de una cantidad inmensa de vidas, sino en la suerte, en cada una de las personalidades como tal.

En este sentido la interpretación dada resulta más cercana a la literatura y al arte. A propósito, no es casual que en las obras de talentos como Homero, Shakespeare, Balzac, Tolstoy, Dostoievski, encontremos manifestaciones evidentes de tal orientación. Fue Berdiáev quien encarriló esta línea en la filosofía rusa.

A diferencia de otras tendencias del pensamiento humanista, el existencialismo considera no sólo al hombre como un valor superior, sino a la existencia del hombre (de tal hombre), con su propia esencia: espiritual, moral, emocional. Toda la existencia es una subsistencia, pero no toda subsistencia es existencia. Toda persona vive, pero no todo hombre es capaz de existir. El existencialismo trata de definir la diferencia entre estos dos estados.

En una palabra, la existencia no es una festividad de vida, ni deleite, sino un proceso complejo de autosubsistencia de cada uno de nosotros en la Tierra: sólo la Nada espera a toda personalidad. Nada antes de nacer y Nada después de morir. Se podría denominar a ese futuro estado “la vida paradisíaca” o el infierno. Mas, se lo ve indiferente y desprovisto de interés para la existencia, iniciada en un instante, y acabada en un instante. Claro que al que cree en Dios le resulta más natural y fácil percibir su vida como predestinada. Mas, en todo caso —con Dios o sin Dios— en este mundo el hombre se encarna sólo a sí mismo. Sólo él, vivo y único, mas no sus restos o recuerdos, constituye la existencia como tal. La existencia resulta más corta que la vida, por excluir sus fases sin sentido (niñez, chochez, desmayo, sueño letárgico, etc.). Un alienado subsiste, pero no existe.

Si es así, la vida está predestinada a ser impresionante, interesante, llena de un sentido, dependiente de la conciencia del hombre, de la fuerza de su espíritu y voluntad. En ese caso sólo su subsistencia física se hace una existencia verdadera. Se convierte en una forma particular de ser, su forma superior de permanecer aquí, en la tierra, pero no en el cielo.

Precisamente estos problemas planteó impresionantemente Jean-Paul Sartre (1905-1980), gran pensador francés, en su obra dramática y filosófica. Calificó la existencia como “la universalidad única” otorgada al hombre no por Dios, sino por la naturaleza.

La lucha abierta contra Dios librada en las piezas “Las Moscas” (1943), “El Diablo y el Buen Dios” (1951), no se reduce a negar la creencia, ni mucho menos, sino sirve de cimiento para cargarle al propio hombre la responsabilidad de su subsistencia. No se trata de quién fue el creador del hombre, sino cómo éste creó su vida: independientemente, por su propia voluntad, o pasivamente, al amañó de algunas otras fuerzas. Sartre defiende la primera variante, aunque no les regaña a quienes han escogido la otra. Cada uno es libre de emprender su propio camino de vida.

Uno de los personajes de “El Diablo y el Buen Dios” formula esa idea: “El mundo es injusto; si lo aceptas llegas a ser su cómplice, si quieres cambiarlo te conviertes en su verdugo”. Opta tú mismo. El problema de libertad y responsabilidad es clave en la estructura de todas las reflexiones de Sartre.

La sensación de abandono y soledad, inutilidad e innecesariedad es lo que inquieta y no puede por menos que inquietar al hombre. Recordemos a los personajes de Shakespeare, Tolstoy, Dostoievski, la suerte de los propios autores. Todos ellos estaban atormentados por una sola cuestión: “To be or not to be?”. Si se trata de “ser”, pero entonces, ¿para qué? y ¿cómo “ser”? ¿A qué dar la preferencia: al deleite, a la creación, al ascetismo, a la labor, a la familia, al deber? ¿Cómo aunar todo eso? ¿Cómo superar sufrimientos? Ese

interrogatorio suena permanentemente en cada obra de Sartre, que, dicho con propiedad, continúa la melodía existencial de la cultura mundial.

La subsistencia en el espacio y en el tiempo sin el contenido humano; la subsistencia impensada puramente natural pueda ser buena y dichosa, pero poco interesante, inexistencial, ameboidea. El hombre está predestinado para una suerte superior; si no, cae por debajo de su nivel, se desliza al estado bestial, el hombre está llamado y puede superarlo.

El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), amigo y oponente de J. P. Sartre, expresó que “el hombre es una subsistencia que se contenta con la identidad, con sí mismo, lo mismo que un objeto, pero tiene una idea de sí mismo, se imagina, crea símbolos adecuados o fantásticos de sí mismo...” En una palabra, el hombre no es un esclavo, sino el creador de la vida.

“Cuanto más absurda es la vida, más inaguantable es la idea de la muerte”, —refleja Sartre sabiamente—. Mas, esta última es el punto final de la existencia que elimina la vida, pero no mata su esencia, sino al contrario, ayuda a la gente a entender el contenido y la esencia de la existencia acabada. Cuando estamos viviendo, no logramos darnos cuenta de todo el horror de la muerte. Cuando no vivimos, todas las meditaciones sobre la muerte resultan absurdas e imposibles. Hace tiempo que se sabe: “el ser existe, mientras el no ser no existe”. En ese contexto existencial de la vida y la muerte, de la vida-muerte, Sartre sufre con gran profundidad el problema del tiempo: el tiempo de la existencia, que no es una simple casualidad afortunada, sino una casualidad pasajera. Las argumentaciones de Sartre y de sus personajes siempre son líricas, por no decir trágicas, aun cuando se trata de los más felices instantes de vida. Resulta que no es ningún pesimismo estúpido ni egoísta, sino una meditación filosófica y apaciguada del hombre, que se da cuenta de la mediocridad y complejidad de la subexistencia. Sartre tal vez mejor que nadie logró transmitir la inevitabilidad y la ética particular del pesimismo.

A la par que elabora tramas filosóficas, Sartre presta una atención particular a los aspectos humanos comunes. Su ensayo filosófico “El Existencialismo es un Humanismo”, que salió a la luz en el año 1946, expone en una forma popular los criterios principales de su concepción del mundo.

Sartre rechaza definitivamente todas las invectivas, tanto comunistas (por su filosofía de desesperación y pasividad, revalorización de lo individual) como católicas (por concentrar la atención en lo bajo, sucio, pesimista, rechazando la solidaridad de la gente, o de los demás creyentes).

“En todo caso podremos desde el mismo principio decir que bajo la noción del existencialismo comprendemos un concepto que hace posible la existencia humana y que afirma también que toda la vida y toda la acción presupone a un ambiente y a un hombre-sujeto”.

El hombre es libre y se construye a sí mismo y a su vida. Ello constituye la verdad principal de su existencia. Así es la posición legítimamente humanista de Sartre.

Sartre pertenece a la generación de los existencialistas-ateos. Para él lo principal no es meditar sobre Dios y la creencia, sino la experiencia de la existencia terrestre. “La existencia comprende la labor de nuestra vida interna

por superar obstáculos que vuelven a surgir cada vez más nuevos, por hacer esfuerzos cada vez nuevos e incansables, por dominar desesperaciones y fracasos provisionales y por obtener triunfos que dependan de cualesquiera circunstancias providenciales...”

No es casual que el protagonista predilecto de Sartre fuera Sísifo, al cual el existencialista francés Albert Camus (1913 — 1960) calificó de “héroe absurdo”. Mas, la propia vida es absurda; sin embargo, el hombre-héroe se subleva contra el absurdo, convierte la subsistencia en la existencia nutriéndola del sentido merced a su voluntad, su mentalidad y con su labor.

El hombre aguanta su carga al igual que Sísifo. “Sísifo —escribe Camus— enseña la mayor fidelidad, la que rechaza a los dioses y mueve piedras. Vale la pena considerarlo feliz a Sísifo”. La felicidad comprende crear su propio destino sin esperar la salvación divina. El hombre amotinado ansía un orden humano, que suponga el sentido de su propia vida. El destino auténtico del hombre quiere decir el trabajo penoso de Sísifo.

El término de una sola existencia no conduce al final de toda la existencia. Vuelve a renacer una y otra vez, es decir: adquiere carácter eterno, aunando todo lo muerto, lo existente y el futuro de la humanidad.

La muerte del hombre origina el pesimismo, mientras la continuación del género humano abre paso al optimismo. La vida personal llena del sentido superior, suprapersonal, es la subsistencia absurda; mas, la dilución del “universo único” en la totalidad, también es absurda. Lo más difícil resulta, precisamente, la búsqueda de su lugar en la “existencia en el mundo”. El que lo alcanzó, se realizó como hombre, para ése retrocedió el temor a la muerte; su propia inexistencia se percibe como las vidas futuras sumadas.

Esa posición puede ser considerada como humanismo existencialista. Actualmente esa tendencia se divulga cada vez más, espiritualizando con un nuevo sentido —humano e individualista— los movimientos sociales por la ecología, la paz, el bienestar, la democracia; por todo lo que constituye la humanización de la vida en la Tierra.

CONCLUSIÓN

El esbozo breve y bastante incompleto de concepciones humanistas de estas cinco figuras de la cultura universal —Nietzsche, Berdiáev, Martí, Mariátegui, Sartre— testimonia concepciones sumamente multiformes que se unen en el círculo único del humanismo y el respeto al hombre. El ser humano, su vida y su lucha, sus inquietudes y preocupaciones, su suerte, constituyen el corazón de ese círculo. Comparando diversas concepciones, no pretendemos la verdad como absoluto, sino sólo expresar nuestro considerar de ésta, con el que uno puede estar o no estar conforme.

Estos maestros nos enseñan que: la dignidad del hombre no quiere decir horror ni palpitación frente a la suerte, tampoco el esperar pasivo de la Salvación, sino la autocreación activa de su existencia, noble y empapada de lucidez mental y cordial. La benevolencia para con la vida y las gentes, la labor incansable a favor de vivir una existencia terrestre interesante y plena. Nadie

podrá vivir la vida de Nietzsche o Martí. Abandonaron este mundo para siempre, desaparecidos en la Nada. Pero, aunque suene paradójico, siguen permaneciendo vivos entre nosotros, mientras tantos otros viven entre nosotros muertos y fríos de espíritu. El espíritu creador del humanismo es precisamente aquella fuerza energética que no se esfuma en el espacio, sino que se transmite constantemente a la gente, de una generación a la otra, aunando a los vivos y a los muertos.

Cada uno de los cinco pensadores, a los que recordamos con todo nuestro reconocimiento y admiración, conceptuó el humanismo a su modo. Nietzsche vio ideal a un **“superhombre”**, capaz de trascender los valores, llegando a ser un creador verdaderamente libre de una nueva vida. Berdiáev se obsesionó por las alturas de **Hombre-Dios**, como Jesús Cristo, que une en sí las cualidades espirituales y emocionales más puras de la personalidad. José Martí defendió la grandeza del **“hombre-hombre”**, su libertad y felicidad. José Carlos Mariátegui intervino por desarrollar potencias y energías de **hombre-revolucionario**. Por último, Sartre expresó su profunda preocupación por la vida de un **hombre ordinario**, considerando que cada existencia individual manifestaba la posibilidad plena de la existencia. Es maravilloso contar con una conjunción abundante de diversas interpretaciones. Precisamente esa abundancia de concepciones e ideas constituye la fuerza principal del pensamiento humanista en general. Los motivos humanistas saturan toda la cultura universal y toda la vida humana. Desde los tiempos primitivos hasta la actualidad, el hombre no puede vivir sin una u otra orientación humanista, sin uno u otro sentimiento humanista. Lamentablemente, los propios hombres se hacen mal, ejercitan la violencia, dañando sus almas y sus mentes, tratando hostilmente a los otros, a la naturaleza, sembrando muertes y destrucción. El desarrollo de la civilización se transforma en antihumanismo. Por eso, en las condiciones contemporáneas es de importancia particular y de necesidad vital reforzar la orientación humanista, humanizar la vida terrestre. Sólo emprendiendo ese camino se puede encontrar una salida a la crisis creciente que está viviendo la civilización y salvar a la humanidad del suicidio.

EL TEMA DE DIOS.

Conferencia dada por Silo en el “Encuentro filosófico-religioso” celebrado en Buenos Aires los días 28 y 29 de Octubre de 1995.

Trataré, en los veinte minutos que se me han otorgado, de exponer mi punto de vista sobre el primero de los tópicos fijados por los organizadores de este evento, me refiero al “tema de Dios”.

El tema de Dios puede plantearse de distintas formas. Yo elegiré el ámbito histórico-cultural emplazándome aquí no por afinidad personal sino en atención al enmarque implícito establecido para este encuentro. Dicho enmarque incluye otros puntos tales como “la religiosidad en el mundo contemporáneo” y “la superación de la violencia personal y social”. El objeto de esta exposición será, por consiguiente, “el tema de Dios” y no, “Dios”.

¿Por qué habríamos de ocuparnos del tema de Dios? ¿Qué puede tener de interesante para nosotros, gente ya del siglo XXI, semejante asunto? ¿No se lo había dado por concluido luego de la afirmación de Nietzsche: “Dios ha muerto”? Al parecer, esta cuestión no ha sido cancelada por simple decreto filosófico. Y no ha podido ser cancelada por dos importantes motivos: en primer término, porque no se ha comprendido cabalmente el significado de semejante tema; en segundo lugar, porque puestos en perspectiva histórica comprobamos que lo que hasta hace poco tiempo era considerado “extemporáneo” hoy anima nuevas preguntas. Y este preguntar resuena no en las torres de marfil de los pensadores o los especialistas, sino en la calle y en la misma entraña de la gente sencilla. Se podrá decir que lo que hoy se observa es un simple crecimiento de la superstición, o un rasgo cultural de pueblos que al defender su identidad vuelven con fanatismo a sus libros sagrados y a sus liderazgos espirituales. Se podrá decir, en sentido pesimista y de acuerdo con ciertas interpretaciones históricas, que todo ello significa un regreso a oscuras edades. Como cada cual prefiera, pero el asunto permanece y eso es lo que cuenta.

Yo creo que la afirmación de Nietzsche: “¡Dios ha muerto!”, marca un momento decisivo en la larga historia del tema de Dios, por lo menos desde el punto de vista de una teología negativa o “radical”, como quisieran llamarla algunos de los defensores de esa postura.

Está claro que Nietzsche no se ubicó en los espacios de duelo que fijan habitualmente para sus discusiones los teístas y los ateos, los espiritualistas y los materialistas. Más bien se preguntó: ¿Es que todavía se cree en Dios o es que está en marcha un proceso que acabará con la creencia en Dios? En su Zarathustra dice: “... Y así se separaron el anciano y el hombre, riendo como ríen los niños... Más cuando Zarathustra estuvo solo, habló así a su corazón: ‘¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!’ “. En la IV parte de la misma obra, pregunta Zarathustra: “¿Qué sabe hoy todo el mundo? ¿Acaso que no vive ya el viejo Dios en quien todos **creyeron** en otro tiempo?” “Tú lo has dicho, —respondió el anciano contristado—. Y yo he servido a ese Dios hasta su última hora”. Por otra

parte, en su Gaya Ciencia, aparece la parábola del demente que buscaba a Dios en la plaza pública. “Os diré dónde está Dios... ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! “Pero como sus oyentes no entendían, el demente les explicó que había llegado prematuramente, que la muerte de Dios **todavía** estaba ocurriendo.

Es evidente, en los párrafos citados, que se está haciendo alusión a un proceso cultural, al desplazamiento de una creencia, dejando de lado la determinación exacta de la existencia o inexistencia en sí de Dios. La implicación que tiene el desplazamiento de tal creencia es de consecuencias enormes porque arrastra tras de sí a todo un sistema de valores, por lo menos en el Occidente y en la época en que escribe Nietzsche. Por otra parte, esa “pleamar del nihilismo” que este autor predice para los tiempos venideros, tiene como trasfondo su anunciada muerte de Dios.

Dentro de esa concepción, puede pensarse que si los valores de una época están fundamentados en Dios y éste desaparece, tendrá que sobrevenir un nuevo sistema de ideas que dé cuenta de la totalidad de la existencia y que justifique una nueva moral. Ese sistema de ideas debe dar cuenta del mundo, de la historia, del ser humano y su significado, de la sociedad y de la convivencia, de lo bueno y lo malo, de lo que se debe hacer y de lo que no se debe hacer. Ahora bien, ideas de ese tipo habían comenzado a aparecer desde hacía mucho tiempo hasta desembocar, finalmente, en las grandes construcciones del idealismo crítico y del idealismo absoluto. Para el caso daba igual que un sistema de pensamiento se aplicara en dirección idealista o materialista porque su entramado, su metodología de conocimiento y acción era estrictamente racional y, en todo caso, no daba cuenta de la totalidad de la vida. Las cosas, para la interpretación nietzscheana, ocurrían exactamente al revés: surgían las ideologías desde la vida para dar razón y justificación de ella misma. Recuérdese que Nietzsche y Kierkegaard, ambos en lucha con el racionalismo e idealismo de la época, pasan por ser los antecesores de las filosofías de la existencia. Sin embargo, en el horizonte filosófico de estos autores no aparecía todavía la descripción y comprensión de la estructura de la vida humana, situación a la que se arriba en tiempos posteriores. Era como si de trasfondo todavía actuara la definición del hombre como “animal racional”, como naturaleza dotada de razón y esta “razón” pudiese comprenderse en términos evolutivos animales, o en términos de “reflejo”, etc. En esa época todavía podía pensarse con legitimidad que la “razón” era lo más importante, o a la inversa, que los instintos y las fuerzas oscuras de la vida orientaban a la razón. Este segundo era el caso de Nietzsche y de los vitalistas en general. Pero luego del “descubrimiento” de la “vida humana” las cosas han cambiado... Y aquí debo disculparme por no desarrollar este punto, en razón de las limitaciones existentes para esta exposición. Sin embargo, quisiera mejorar un poco la sensación de extrañeza que se experimenta cuando se afirma que “la vida humana” es de reciente descubrimiento y comprensión. En dos palabras: desde los primeros hombres hasta hoy todos hemos sabido que vivimos y que somos humanos, todos hemos experimentado nuestra vida, sin embargo es muy reciente en el campo de las ideas la comprensión de la **vida humana** con su estructura típica y sus características propias. Es como decir: los humanos

siempre hemos vivido con códigos de ADN y ARN en nuestras células, pero hace muy poco tiempo que han sido descubiertos y comprendidos en su funcionamiento. Así las cosas, conceptos como intencionalidad, apertura, historicidad de la conciencia, intersubjetividad, horizonte, etc. son de reciente precisión en el campo de las ideas, y con ellos ***se ha dado cuenta de la estructura no de la vida en general, sino de la “vida humana”, resultando de todo esto una definición radicalmente diferente a la del “animal racional”***. De este modo, por ejemplo, la vida animal, la vida natural, comienza en el momento de la concepción, pero ¿cuándo comienza la vida humana si es por definición “ser-en-el-mundo” y éste es apertura y medio social? O bien: ¿la conciencia es reflejo de condiciones naturales y “objetivas” o es intencionalidad que configura y modifica a las condiciones dadas? O esto otro: ¿el ser humano está definitivamente terminado o es un ser capaz de modificarse y construirse a sí mismo no solamente en sentido histórico y social, sino en sentido biológico? Así, con ejemplos interminables de nuevos problemas que plantea el descubrimiento de la estructura de la vida humana, podríamos llegar a rebasar el ámbito de las preguntas que se plantearon en la época del “¡Dios ha muerto!”, dentro del horizonte histórico en el que todavía estaba vigente la definición del ser humano como “animal racional”.

Volviendo a nuestro tema.

Si a la muerte de Dios no ocurría una sustitución que fundamentara al mundo y al quehacer humano, o bien, si se impusiera forzosamente un sistema racional en el que escapaba lo fundamental (la vida), el caos y el derrumbe de los valores habría de sobrevenir arrastrando tras de sí a toda la civilización. A eso llamó Nietzsche, “la pleamar del Nihilismo” y, en ocasiones, “el Abismo”. Está claro que no alcanzaron sus estudios sobre la “Genealogía de la Moral” ni sus ideas del “Más allá del Bien y del Mal” para producir la “Transmutación de los valores” que buscaba afanosamente. Más bien, buscando algo que pudiera superar a su “último hombre” del siglo XIX construyó un Superhombre que, como en las más recientes leyendas del Golem, echó a andar sin control destruyendo todo a su paso. Se puso en pie el irracionalismo y la “Voluntad de Poderío” como máximo valor, constituyendo el trasfondo ideológico de una de las mayores monstruosidades que recuerda la historia.

El “Dios ha muerto” no pudo ser resuelto o superado por una nueva y positiva fundamentación de los valores. Y las grandes construcciones del pensamiento quedaron ya clausuradas en la primera parte de este siglo sin lograr ese cometido. Actualmente, nos encontramos inmobilizados frente a estas preguntas: ¿por qué deberíamos ser solidarios?, ¿por qué causa habríamos de arriesgar nuestro futuro?, ¿por qué deberíamos luchar contra toda injusticia? ¿Simplemente por necesidad, o por una razón histórica, o por un orden natural? ¿La vieja moral basada en Dios, pero sin Dios, es acaso sentida como una necesidad? ¡Nada de esto es suficiente!

Y si hoy nos encontramos con la imposibilidad histórica de que surjan nuevos sistemas totales y fundamentantes, la situación parece complicarse. Recordemos que la última gran visión de la Filosofía aparece en las “Investigaciones Lógicas” de Husserl en 1900, al igual que la visión completa del siquismo humano que propone Freud en “La Interpretación de los Sueños”.

La cosmovisión de la Física se plasma en 1905 y en 1915 en la relatividad de Einstein; la sistematización de la lógica en los "Principia Mathematica" de Russel y Whitehead en 1910 y en el "Tratado Lógico-Filosófico" de Wittgenstein en 1921. Ya con "El Ser y el Tiempo" de Heidegger en 1927, obra inconclusa que pretendió fundamentar la nueva ontología fenomenológica, se marca la época de ruptura de los grandes sistemas de pensamiento.

Aquí, es necesario recalcarlo, no se está hablando de una interrupción del pensar sino de la imposibilidad de continuar con la elaboración de los grandes sistemas capaces de fundamentarlo todo. El mismo impulso de esas épocas pasa también por la grandiosidad en el campo de la estética: allí están Stravinsky, Bartok y Sibelius, Picasso, los muralistas Rivera, Orozco y Siqueiros; los escritores de largo aliento como Joyce; los épicos del cine como Eisenstein, los constructores del Bauhaus con Gropius a la cabeza; los urbanistas, los espectaculares arquitectos: Wright y Le Corbusier. ¿Y, acaso, se ha detenido la producción artística en los años posteriores o en el momento actual? No lo creo, pero tiene otro signo: se modula, se deconstruye; se adapta a los medios; se realiza merced a equipos y especialistas, se tecnifica al límite.

Los regímenes políticos sin alma que se imponen en aquellas épocas y que, en su momento, dan la ilusión de monolitismo y completitud, bien pueden entenderse como retrasos fácticos de romanticismos delirantes, como titanismos de la transformación del mundo a cualquier precio. Ellos inauguran la etapa de la barbarie tecnificada: de la supresión de millones de seres humanos; del terror atómico; de las bombas biológicas; de la contaminación y destrucción en gran escala. ¡Ésta es la pleamar del nihilismo que anunciaba la destrucción de todos los valores y la muerte de Dios de Zaratustra! ¿En qué cree ya el ser humano? ¿Acaso en nuevas alternativas de vida? ¿O se deja llevar en una corriente que le parece irresistible y que no depende para nada de su intención?

Y se instala firmemente el predominio de la técnica sobre la ciencia; la visión analítica del mundo; la dictadura del dinero abstracto sobre las realidades productivas. En ese magma se reavivan las diferencias étnicas y culturales que se suponía habían sido superadas por el proceso histórico; los sistemas son rechazados por el deconstructivismo, el postmodernismo y las corrientes estructuralistas. La frustración del pensamiento se hace lugar común en los filósofos de la inteligencia débil. La mezcolanza de estilos que se suplantaban entre sí, la desestructuración de las relaciones humanas y la propagación de todo tipo de superchería, recuerdan las épocas de la expansión imperial tanto en la vieja Persia, como en el proceso helenístico y durante el cesarismo romano...

No pretendo, con lo anterior, presentar un tipo de morfología histórica, un modelo espiralado de proceso que se alimenta de analogías. En todo caso, trato de destacar aspectos que para nada nos sorprenden o nos parecen increíbles porque ya en otros tiempos afloraron, aunque en diferente contexto de mundialización y de progreso material. Tampoco quiero transmitir la atmósfera de inexorabilidad de una secuencia mecánica en la que para nada cuenta la intención humana. Más bien pienso lo contrario, creo que gracias a las reflexiones que suscita la experiencia histórica de la humanidad se está hoy

en condiciones de iniciar una nueva civilización, la primera civilización planetaria. Pero las condiciones para ese salto son en extremo difíciles. Piénsese en cómo se agranda la brecha entre las sociedades postindustriales y de la información, y las sociedades hambrientas; en el crecimiento de la marginación y la pobreza en el interior de las sociedades opulentas; en el abismo generacional que parece detener la marcha de la superación histórica; en la peligrosa concentración del capital financiero internacional; en el terrorismo de masas; en las secesiones abruptas; en los choques étnico-culturales; en los desequilibrios ecológicos; en la explosión demográfica y en las megalópolis al borde del colapso... Piénsese en todo eso y, sin entrar en la variante apocalíptica, habrá de convenirse en las dificultades que presenta el escenario actual.

El problema está, a mi ver, en esta difícil transición entre el mundo que hemos conocido y el mundo que viene. Y, como al final de toda civilización y al comienzo de otra, habrá que atender a un posible colapso económico, a una posible desestructuración administrativa, a un posible reemplazo de los estados por paraestados y por bandas, a la injusticia reinante, al desaliento, al empequeñecimiento humano, a la disolución de los vínculos, a la soledad, a la violencia en crecimiento y al irracionalismo emergente, en un medio cada vez más acelerado y cada vez más global. Por sobre todo, habrá que considerar ¿qué nueva imagen del mundo habrá de proponerse? ¿Qué tipo de sociedad, qué tipo de economía, qué valores, qué tipo de relaciones interpersonales, qué tipo de diálogo entre cada ser humano y su prójimo, entre cada ser humano y su alma? Sin embargo, para toda nueva propuesta hay por lo menos dos imposibilidades, que paso a enunciar: 1. Ningún sistema completo de pensamiento podrá hacer pie en una época de desestructuración; 2. Ninguna articulación racional del discurso podrá sostenerse más allá del inmediatismo de la vida práctica, o más allá de la tecnología. Estas dos dificultades embretan a la posibilidad de fundamentar nuevos valores de largo alcance. Si es que Dios no ha muerto, entonces las religiones tienen responsabilidades que cumplir para con la humanidad. Hoy tienen el deber de crear una nueva atmósfera sicosocial, de dirigirse a sus fieles en actitud docente y erradicar todo resto de fanatismo y fundamentalismo. No pueden quedar indiferentes frente al hambre, la ignorancia, la mala fe y la violencia. Deben contribuir fuertemente a la tolerancia y propender al diálogo con otras confesiones y con todo aquel que se sienta responsable por el destino de la humanidad. Deben abrirse, y ruego que no se tome esto como una irreverencia, a las manifestaciones de Dios en las diferentes culturas. Estamos esperando de ellas esta contribución a la causa común en un momento por demás difícil. Si en cambio, Dios ha muerto en el corazón de las religiones podemos estar seguros que ha de revivir en una nueva morada como nos enseña la historia de los orígenes de toda civilización, y esa nueva morada estará en el corazón del ser humano muy lejos de toda institución y de todo poder.

Nada más, muchas gracias.

EL HUMANISMO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Por el profesor Jaime Montero Anzola.
Santafé de Bogotá. Diciembre de 1995.

“En torno a Ser y Tiempo de Martín Heidegger y la crítica al humanismo metafísico”, es un extenso ensayo que consta de dos partes: la primera, titulada “El primer período de Heidegger”, y la segunda, “**El humanismo como problema filosófico**”. El lector puede solicitar al Centro Mundial de Estudios Humanistas la producción original completa.

Debe explicarse, en palabras del autor, que: “Lo que se busca con este trabajo es, en alguna medida, dar respuesta al texto de Salvatore Puledda: *Interpretaciones del Humanismo*; específicamente al capítulo titulado, *Heidegger y la crítica al humanismo metafísico*. Esto no significa disentir sobre el trabajo ni repetir lo dicho en él. Lo que se pretende es desarrollar algunos aspectos enunciados en el texto y dar alternativas diversas...”

1. EL HUMANISMO, UN PROBLEMA QUE DA QUÉ PENSAR.

Sobre esta palabra (“Humanismo”), sí que hay equívocos, ya que las agrupaciones más excéntricas se tildan de humanistas; habría entonces una variedad indefinida de humanismos que no hacen más que abrir las posibilidades de crítica a esta denominación tan ambigua. Para hablar de humanismo no se puede dejar de hablar del movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende luego por Europa, estableciendo las bases de la Modernidad. Sin entrar en detalles sobre el tema, ya que Salvatore Puledda en su texto “**Interpretaciones del Humanismo**” se ocupa ampliamente de ello, podemos decir que en este movimiento renacentista se hace el descubrimiento y la afirmación del hombre como totalidad destinada a dominar el mundo. Al humanismo habría que entenderlo como atmósfera cultural. De esta concepción y, por extensión, suelen calificarse de humanistas todas aquellas concepciones filosóficas “que atribuyen dignidad y valor al hombre como tal”.

También habría que referirse al humanismo renacentista como una actitud intelectual antes que un sistema doctrinal; ante todo se destaca una fe en la racionalidad de los seres humanos. Tomaremos como ejemplo la concepción de la historia de Voltaire que se contrapone a la de Rousseau. Veamos entonces.

Rousseau predica la naturaleza y la vuelta a la naturaleza, porque cree que con sólo volverse a lo natural se volverá el hombre bueno. La experiencia de Rousseau es así, por una parte, la experiencia de la maldad de los hombres, y por otra, la experiencia de la posibilidad de su curación por la regresión a su estado natural; recordemos su frase famosa: “el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe”. Voltaire parte como Rousseau de la maldad de los hombres. Para Rousseau las locuras del espíritu humano: crueldad, egoísmo, injusticia, ignorancia, no tienen otro motivo que el apartamiento del

hombre de su auténtico ser, que es la naturaleza; para Voltaire la naturaleza es instinto, confusión y desmesura. Por ello hay que alejarse de la naturaleza mediante la racionalidad. Como podemos ver, son dos puntos de vista radicalmente opuestos.

Ambos buscan con vehemencia la bondad; en el caso de Rousseau en la naturaleza, en el de Voltaire en la razón. Para Voltaire, la maldad y la ignorancia del hombre se deben a la permanencia en la naturaleza, pero esto se puede remediar mediante un pulimento progresivo por la razón. Pero si el hombre puede ser pulido no puede ser transformado. Ilustración es aderezamiento, compasión y aliño. En un texto de Voltaire, **Elogio histórico de la razón**, se describe la situación histórica de Europa desde la invasión de los bárbaros, pasando por la época merovingia, la edad media, la toma de Constantinopla y las sangrientas luchas religiosas de la época moderna; según la interpretación de Voltaire, durante ese tiempo reinaron la ignorancia, el furor y el fanatismo, la razón permaneció escondida con la verdad, su hija, y sólo en cierto momento, informada de lo que ocurría, se decidió a salir medrosamente, tocada por la bondad.

Esta sequedad y cobardía de la razón y de la verdad, este sorprendente filisteísmo, demuestra lo que Voltaire entiende por ilustración y pulimento del hombre. La razón y la verdad pretenden sólo, al parecer, "disfrutar de los bellos días", mientras haya bellos días, y regresar a su escondite tan pronto como sobrevengan las tempestades. En otras palabras, la verdad y la razón pueden sucumbir fácilmente ante la furia destructora de los hombres y que son frente a la naturaleza, lo mortal y lo efímero. Pero también quiere decir que la razón es todo menos la omnipotencia, que es prudencia y buen sentido, también debilidad y cobardía y flaqueza; es por ello algo que el hombre debe conquistar con mucho esfuerzo.

Esta conquista es un ocultar y un desocultar continuamente, y eso es precisamente lo que constituye la historia del hombre. La razón, entonces, es un descubrimiento no una revelación. El espíritu, la razón y la verdad pueden desaparecer violentamente, barridos por las **fuerzas elementales**, a las cuales poco importa la llama extremadamente sutil, pero extremadamente valiosa del espíritu. El descubrimiento de la razón, su aparición sobre la superficie de la Tierra, representa por tanto el advenimiento de una edad dispuesta para el espíritu. El espíritu se instala en el corazón de los hombres cuando éstos le han concedido el alojamiento que corresponde a su condición. Pero, ¿quiénes pueden darle alojamiento? No se puede instalar en el corazón de nadie, ya que éste es la gran mentira, el lugar de agitación del cambio.

Los que pueden darle alojamiento no son los hombres de corazón sino de inteligencia, los que buscan la paz y no la guerra, los que buscan el bien. Voltaire, por lo tanto, no busca la buena intención, sino la intención recta. La igualdad de la razón y de la verdad, su parquedad, su poca ternura, son precisamente para Voltaire la mayor garantía de que jamás han de engañar al ser humano. Pero hay que entender que la desconfianza hacia el corazón y el sentimiento tiene su causa, más que en ellos mismos, en el resultado de sus actos: corazón y sentimiento, estupidez y egoísmo, han hecho, hasta el presente, la historia humana y esta historia no ha sido más que la acumulación

de desmesuras. El descubrimiento de la razón no es, por tanto, suficiente para convertir en civilización a la barbarie; puede dar origen a la verdad más estricta, pero también a la más monstruosa mentira.

Lo que se trata de buscar, tras haberle dado alojamiento a la razón, es verdadero; "es la verdad". Esto es lo que Voltaire busca en la historia. Voltaire trata de concebir una verdad pura, desprovista de leyendas y fábulas sin advertir que a la historia también la constituyen esos fantasmas. La verdad de la historia es su espíritu; encontrado debajo de la apariencia de los hechos resonantes, de los personajes influyentes, del fragor de las guerras y de la astucia de los Estados, es encontrar lo que la historia es: su verdad. En otras palabras, leer el pasado a la luz de la razón y de la crítica. El optimismo se puede ver como en todos los ilustrados, al buscar y saberse en un mundo que podía dominar con su esfuerzo, en un universo en el que iba a quedar desterrada para siempre la ignorancia. Era un optimismo rampante el de los ilustrados.

Con esto hemos "ilustrado" un poco la atmósfera y la actitud intelectual del hombre renacentista. Hay "buena voluntad" hacia la resolución de los problemas del hombre. Se comienzan a denunciar las posibles alienaciones a que se someten los humanos; se comienza a reconocer que hay algo intrínsecamente valioso en esto; es decir, en las actitudes básicas que han sido llamadas humanistas. Sin duda, el problema en cuestión no es claro; posteriormente se busca adjetivar el humanismo, con ello se pretende reemplazar un sentido tradicional y social del humanismo —el liberal— por un humanismo "totalmente otro", en el que las actitudes básicas serían fundamentalmente distintas de las vigentes: pero entonces es dudoso por qué se recurre a la misma palabra, salvo que a ésta se le quiera hacer equivalencia de "una concepción del hombre"; pero aquí se agrava aún más el asunto ya que, entonces, cualquier concepción del hombre, por más antitética del humanismo que sea, puede ser llamada humanista. Al parecer hay un reconocimiento de los valores en el uso habitual del término —el liberal—.

Pero en estos momentos la palabra se ha usado en tan diversas gestiones que incluso se ha convenido en un lastre ideológico. Ha sufrido, como el dinero, una inflación sin precedentes.

Si se pretendiera sintetizar los rasgos fundamentales de los humanismos más en boga podría decirse lo siguiente: 1. Afirmación de la pertinencia de la escala humana: rechazo de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño; de lo suprahumano y lo infrahumano; 2. Una suerte de ecumenismo o cosmopolitismo filosófico por encima de las diferencias y particularismos locales; 3. Afirmación de la vocación de trascendencia de lo humano; se anuncia el "hombre nuevo" como promesa de una nueva humanidad. Ante esta vocación de trascendencia habría dos direcciones: la progresiva que consistirá en un hacerse a sí mismo en libertad, sobre el suelo de la historia; y la regresiva, que es hacerse uno mismo según un arquetipo eterno de lo humano que está por descubrirse a través o bajo las diversas actitudes históricas.

2. EN TORNO AL HUMANISMO: SARTRE Y HEIDEGGER.

El término humanismo es un término reciente; fue usado por primera vez por F. J. Niethamer, en 1808, aplicado a la revalorización de los estudios de las lenguas clásicas, en este sentido conviene tanto al período renacentista como al momento histórico que vivía Alemania por aquel entonces. Es cierto que durante el renacimiento se acuñó el término "humanista" ("umanista" desde 1512), pero su uso era eminentemente técnico: tenía el significado de profesor de retórica o especialista en las studia humanitatis. En el sentido de atmósfera espiritual renacentista que hemos descrito anteriormente no es identificado como tal hasta el siglo XIX.

2.1 Sartre.

Él mismo reconoce al principio de su conferencia: "El existencialismo es un humanismo": "Muchos podrán extrañarse de que se hable aquí de humanismo. Trataremos de ver en qué sentido lo entendemos. En todo caso, lo que podemos decir desde el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana, y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana". Sartre lo que quiere con su humanismo es el hacer valorar una posición filosófica a una doctrina que él denomina existencialismo. Sartre en su conferencia se enfrenta a una situación que se vive en ese momento de posguerra en Europa. La intención del filósofo no es la de aclarar el término humanismo, sino al contrario ayudar a confundirlo aún más. La discusión está dirigida a lectores especialistas y filósofos, aunque tenga aparentemente un aspecto divulgativo.

La conferencia ayuda a crear más incertidumbre respecto al humanismo filosófico. Primeramente dice que el auténtico humanista debe ser ateo; que el auténtico humanismo es el existencialismo. Con esto se radicaliza un punto de vista que cierra posibilidades en muchos aspectos. Pero también abre alternativas: con Sartre puede decirse que se ha eliminado esa figura del interior mismo del hombre, donde se había deslizado desde el momento en que se hipotecó su contingencia que la define a una pretendida "naturaleza humana" o esencia. Inclusive se ha eliminado toda recaída en lo inmutable al pretender justamente desenmascararlo, reapareciendo como clave fija, sujeta a leyes irreversibles. No puede negarse que la conciencia desventurada obtiene al fin, con Sartre, aquello que reivindicaba: ser tematizada "tal cual", sin enchufarla a ningún ente, a ninguna res que la soportara. Sin embargo, Sartre trata de emparejar "existencialismo" y "humanismo" y esto será la causa de las vacilaciones que cruzan todo el texto. La posición sartreana parece conducir necesariamente hacia la disolución del paradigma humanista, sustituyéndolo por otro, de suyo trágico, donde la soberanía de la dignidad de la naturaleza humana cede su espacio en beneficio de la figura del condenado a la libertad.

Sartre discute con los cristianos y con los marxistas con el deseo de restituir una filosofía que, a pesar de su pretensión, rehúsa en el fondo comprometerse no solamente desde el punto de vista político y social, sino también en el sentido filosófico. Esta situación que el propio Sartre identifica

parece conducir irremisiblemente al vaciamiento de los contenidos del término, a su total empobrecimiento. Pareciera que se sugiriera tácitamente un abandono del término so pena de hacer de la reflexión filosófica mera reduplicación secular y legitimadora de posiciones doctrinales, religiosas o ideológicas.

2.2 Heidegger.

Un año más tarde se publica la respuesta de este filósofo al interrogante que le planteara J. Beaufret: **¿cómo volver a dotar de sentido al término humanismo?** Esta pregunta ya supone de antemano que la claridad acerca del término está perdida. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger traza una historia de la idea de humanismo desde la antigüedad griega hasta el presente, restituyendo los diferentes sentidos del término. Pero el texto, como en todo lo que escribe Heidegger, excede la cuestión del humanismo para transcurrir entre la reflexión sobre la diferencia ontológica, entre el ser y el ente, la pregunta por el fundamento de la metafísica y la cuestión del olvido del ser; aquí hay un Heidegger en transición hacia una segunda etapa en donde se va a ocupar acerca del problema de la modernidad, de la técnica y de la verdad.

Sobre la pregunta por el ser, ya nos hemos referido ampliamente cuando hicimos alusión al análisis existencial¹. El ser-ahí es el lugar de emergencia de un acontecimiento bifaz: una apertura del ser del hombre, que le ofrece participar de él; un movimiento del hombre hacia el ser, que se deja asumir por él, ofreciéndole ese corazón sensible en donde los inmortales gustan reposar. En este contexto, el hombre quedará caracterizado no como un ente junto a, o sobre los demás entes, sino como elemento diferencial: como el pastor del ser. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger tiene dos tipos de reservas.

En primer lugar, el recelo ante los "ismos" que pueda tener la filosofía y que no son sino signo de alienación del lenguaje, del alejamiento en que está de su esencia. Bajo el imperio del ismo, el lenguaje sale de su elemento para caer en la dictadura de la publicidad: "La decadencia del lenguaje de la que hace poco y tardíamente se habla mucho, no es sin embargo la razón, sino ya una consecuencia del proceso según el cual el lenguaje, bajo la empresa de la metafísica moderna de la subjetividad, sale casi irremisiblemente de su elemento. El lenguaje nos niega su esencia, a saber, que es la morada de la verdad del ser. El lenguaje se entrega más bien a nuestro puro querer y a nuestra actividad como un instrumento de dominación sobre el ente. Y el ente mismo aparece entonces como lo real en el tejido de las causas y de los efectos". La carta de Heidegger es una impugnación del término humanismo como la misma denominación de escuela. "En su gran época, los griegos pensaron sin tales etiquetas. Ni siquiera llamaron 'filosofía' al pensamiento. Si

¹El autor alude a la primera parte de su trabajo ("El primer período de Heidegger") que, como sabemos, no acompaña al texto que presentamos en este *Anuario*.

el hombre quiere alcanzar un día la vecindad del ser, es preciso primero que aprenda a existir en lo que no tiene nombre".

En segundo lugar, lo constituye el grueso de su argumentación antihumanista: el humanismo no pone lo suficientemente alta la esencia del hombre —hay que pensar más originariamente eso de que el hombre es—, frente a la caracterización que hace el marxismo que coloca al hombre como *homo natura* o la caracterización del cristianismo en relación a la *deitas*. Heidegger sigue una vía de pensar más originaria, abierta ya por Hölderlin. "Por diferentes que sean estas variedades del humanismo por el fin y el fundamento, el modo y los medios de realización, o por la forma de la doctrina, están de acuerdo sin embargo en este punto, que la humanitas del homo humanus se determina a partir de una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir, del ente en su totalidad". Éste será para Heidegger el presupuesto metafísico de todo humanismo, al cual replicará que no es la esencia del hombre, sino la verdad del ser —que si es posible determinar un elemento esencial, es en virtud de su vecindad del ser—. "Proponer al hombre tan sólo lo humano es traicionar al hombre".

De este olvido surge la posibilidad de afirmar que la esencia del hombre reposa sobre la animalitas que, el hombre es un ente, una forma de vida. Eso precisamente es lo que hace el biologismo. No habría que pensar al hombre como "existente" sino como "ek-sistente", es decir, como comprometido con el destino de la verdad del ser. "En su contenido, Ek-sistencia significa posición extática en la verdad del ser. Existencia quiere decir, al contrario, actualidad, realidad en oposición a la pura posibilidad concebida como idea. Ek-sistencia designa la determinación de lo que es el hombre en el destino de la verdad. Existencia es el nombre que se da a la realización de lo que una cosa es, cuando ella aparece en su idea".

Heidegger critica a Sartre el malentendido de la sentencia de Ser y Tiempo, "la esencia del Dasein reside en la existencia", que Sartre recoge como "la existencia precede a la esencia" y en la que dice apoyar su doctrina, Heidegger critica esto como metafísica. Para Heidegger lo que se dice en Ser y Tiempo es que "el hombre se realiza de tal manera, que es el "ahí" (Da), el claro del ser. Este ser-ahí, y sólo éste, tiene el rasgo fundamental de la ek-sistencia, es decir, de la habitación extática en la verdad del ser. El antihumanismo de Heidegger se dirigirá así a una reivindicación del amparo del ser como única vía por la que se puede elevar la dignidad del hombre; es decir, la humanitas del homo y denunciará el peligro que amenaza a la esencia del hombre si ésta es pensada en el olvido del ser. Heidegger exigirá un pensar más originario, es decir, más esencial: un pensamiento que debería colocar a la humanidad del hombre en proximidad con lo sagrado. "Lo sagrado, único espacio esencial de la divinidad, que a su vez abre una sola dimensión para los dioses y el dios, no aparece sino cuando al término de una larga preparación, el ser se ha iluminado él mismo y ha sido experimentado en su verdad. Solamente así, a partir del ser, se podrá remontar esta ausencia de patria en la cual se pierden no solo los hombres, sino la esencia misma del hombre".

2.3 El problema del ser y el nihilismo en Heidegger.

Ante lo anterior la pregunta que salta es: ¿qué es ser?. Cosa bastante compleja de responder; habría que hacer un puente con lo planteado por Nietzsche sobre el nihilismo en la frase: **Dios ha muerto**. Lo primero que se podría suponer ante esta frase es que responde a la opinión del ateo y en consecuencia es solo una postura personal, y por consiguiente, unilateral y también fácilmente refutable. Sin embargo, es de tener en cuenta que la frase alude más bien al destino de dos milenios de historia de occidente. Nietzsche consignó por primera vez la frase "Dios ha muerto" en el tercer libro de la *Gaya Ciencia*. Aunque también ya había acariciado la idea de la muerte de un dios o la extinción de los dioses en unos apuntes de su primera obra, "El origen de la tragedia", "Creo en la sentencia germánica primitiva: todos los dioses tienen que morir".

En el quinto capítulo de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche dice: "El más grande de los acontecimientos modernos (que Dios ha muerto, que la creencia en el Dios cristiano se ha convertido en incredulidad), ya empezó a proyectar sus primeras sombras sobre Europa". Es claro que para Nietzsche el nombre de Dios y el del Dios cristiano se emplean para designar el mundo sobrenatural. Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales. Este dominio se considera desde la última época griega, y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica, como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho. A diferencia de él, el mundo sensible es sólo el de esta vida, el variable y por consiguiente el aparente, irreal. El mundo de esta vida es el valle de lágrimas a diferencia del Monte de la Bienaventuranza Eterna en la otra vida.

Entonces, si Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real está muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido fuerza obligatoria y sobre todo despertadora y constructiva, ya no queda nada a que el hombre pueda atenerse, por lo cual pueda guiarse. La nada es ensanchada; en este caso significa la carencia de un mundo suprasensible, obligatorio. "El nihilismo, el más inquietante de todos los huéspedes, está a la puerta". No todos los que invocan su fe cristiana y cualquier convicción metafísica, se hallan ya por eso fuera del nihilismo. Y viceversa, tampoco todos los que se encaprichan con la nada y su esencia, son nihilistas.

Así, entonces, el nihilismo es un movimiento histórico, no cualquier opinión o doctrina sustentadas por un sujeto particular. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, en el destino de los pueblos occidentales; no es solo un fenómeno histórico entre otros, no es una corriente espiritual que se presenta en la historia de Occidente, además del cristianismo, el humanismo, y la ilustración. El nihilismo, pensado en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Es el movimiento histórico universal de los pueblos de la Tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad moderna.

Entonces, la frase "Dios ha muerto" no tiene que ver con el Dios cristiano de la revelación bíblica. Para Nietzsche quiere decir un fenómeno histórico, político-mundanal, del cristianismo y sus afanes de poder dentro de la configuración de la mentalidad occidental y de su cultura moderna. En lugar de la desaparecida autoridad de Dios y del magisterio de la Iglesia aparece la

autoridad de la conciencia, se impone la autoridad de la razón. Contra ésta se subleva el instinto social. La huida hacia lo suprasensible es reemplazada por el progreso histórico. El cultivo del culto de la religión es reemplazado por el entusiasmo por la creación de una cultura o por la propagación de una civilización. Lo creador propio del Dios bíblico se convierte en distintivo del hacer humano. Este crear acaba por pasar a los negocios. Por consiguiente, la incredulidad en el sentido de desvío de la doctrina cristiana de la fe, no es nunca causa sino consecuencia del nihilismo, pues podría ser que el cristianismo mismo constituyera una consecuencia y deformación del nihilismo.

Pero, ¿qué significa nihilismo? Nietzsche responde: "los valores supremos se subvierten". Es entonces una devaluación progresiva de los valores supremos anteriores. El carácter obligatorio de los valores supremos vacila. Pero hay que entender que para Nietzsche el nihilismo no es un simple fenómeno de decadencia, es sobre todo la legalidad de la historia; es decir, uno de los momentos de la historia de Occidente. Nietzsche reconoce que con la devaluación de lo que hasta ahora han sido los valores supremos, el mundo sigue siendo el mundo mismo y ante todo el mundo que se ha quedado sin valores y tiene que proceder ineluctablemente a una nueva posición de valores. La nueva posición de valores se transforma (después de haberse tornado caducos los, hasta ahora, valores supremos). Pero estos nuevos valores son otra manifestación del nihilismo. Esta fase decisiva del nihilismo es lo que Nietzsche califica de "nihilismo consumado", o sea, el nihilismo clásico. Uno de estos exponentes es Schopenhauer con su pesimismo. "La vida no vale la pena ser vivida y afirmada. La vida y todo lo existente como tal, debe ser negado".

Ahora, si Dios ha desaparecido de su lugar en el mundo suprasensible, queda siempre el lugar aunque esté vacío. El ámbito vacío de lo suprasensible y del mundo ideal puede retenerse aún. Este lugar vacío invita a que se lo ocupe de nuevo y sustituya con otro dios desaparecido. Se erigen nuevos ideales; esto se hace mediante la doctrina de la redención universal y el socialismo. De esta suerte nace el "nihilismo incompleto". Pero los intentos por huir del nihilismo sin advenir los anteriores valores provocan lo contrario, agudizan el problema. El "nihilismo consumado" tiene que anular aún el lugar mismo de los valores, lo suprasensible como dominio y, en consecuencia, colocar los valores en otra parte y subvertirlos. Esta subversión se convierte en inversión de la clase y modo del valorar. La posición de valores necesita un nuevo principio, esto es, aquel de que parte y a que se atiende.

El principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible, lo que ha pasado a ser inerte. Por consiguiente, el nihilismo que aspire a una subversión así entendida buscará lo más viviente. El nihilismo se convertirá de esta suerte en "idea de la vida pletórica". Para poder entender esto un poco mejor hay que indagar acerca de lo que Nietzsche entiende por valor. La esencia del valor estriba en ser un punto de vista. El valor alude a lo que salta a la vista, por ello está en relación con un cuanto, con un número, está relacionado con una escala de números y medidas. El valor es mientras vale y mientras se ubique como lo que importa. Nietzsche quiere hacer ver que los valores como puntos de vista son esenciales y, en consecuencia, siempre son al propio tiempo

condiciones de conservación y aumento. Estos aspectos caracterizan los rasgos esenciales solidarios de la vida. Propio de la esencia de la vida es el querer crecer, el aumento. Toda conservación está al servicio del aumento de la vida, pero toda vida que se limite únicamente a la conservación es ya decadencia.

La estabilidad del ser en la presencia es lo que ya desde Ser y Tiempo se revela principalmente como el fruto de una confusión, de un olvido, en cuanto deriva del intento de modelar al ser según el paradigma de los entes, como si aquel fuera sólo la índole más general cuanto se ofrece en la presencia. Antes que nada el ser no es; que son es algo que puede predicarse de los entes; el ser más bien acontece (Ereignis); al decir "ser", lo distinguimos de los entes solo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural, como el establecerse y transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes se tornaban accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. El verdadero ser no es sino que se envía (se pone en camino y manda), se transmite.

Heidegger descubre (devela), el carácter lingüístico del acaecer del ser y se refleja en la concepción del propio ser, que de este modo se ve despojado de los rasgos robustos que le atribuye la tradición metafísica occidental. "La noción heideggeriana de *Verwindung* o caída distorsionante, y el ponerse nuevo a, es la actitud del pensamiento posmetafísico; esta noción heideggeriana representa el esfuerzo más radical para concebir el ser en los términos de un levantar acta de presencia, que es siempre también, contemporáneamente, un levantar acta de despido. El *Verwindung* es el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendido como entrega y evento". Al ser no se accede por medio de la presencia, sino solo por el recuerdo; el ser no puede definirse, como aquello que está, sino como aquello que trasmite: el ser es proyección, destino. Al pensamiento posmetafísico lo que lo caracteriza es la caducidad, la finitud, la mortalidad. El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad; el ser no es, sino que sucede. Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros, de manera estable, resistiéndonos, sino su acaecer o suceder, es decir, el deber de su consistencia. Sólo una apertura (o fisura que se configura como tal en Ser y Tiempo), en virtud de la decidida anticipación de la muerte.

En las concepciones de la metafísica occidental, ese pensamiento fuerte pierde su consistencia y no puede ser superado mediante un análisis crítico, sino que la única posibilidad es la aceptación de la caducidad del acontecer histórico. La existencia se apropia, deviene auténtica, sólo en la medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte; en el evento expropiante y transpropiador que es el ser mismo como transmisión de huellas, mensajes y formas lingüísticas es por las que únicamente se hace posible nuestra experiencia del mundo y vienen las cosas a ser.

2.4 Historia y evento; la necesidad de dar sentido a las acciones humanas.

Esto podría tomarse como una salida de tema, pero lo que pretendo mostrar es cómo el hombre ha buscado protegerse de la caducidad y del temor a la muerte, del absurdo del existir creando cosmovisiones que permitan orientar los pueblos y darles cohesión; se relaciona con la concepción heideggeriana del ser en la medida en que ésta es la aceptación del no engaño, y entender que sin haber nihilismo en la concepción del ser, éste permite el desasimiento o apertura a la vida dentro de la impermanencia de ésta y la infinita posibilidad.

Es en este sentido en que una existencia personal resuelta se da a sí misma y al mundo, trasciende al mundo inteligible de los significados cotidianos como éste, a su vez, trasciende la existencia bruta. Yo estoy siempre ya en el mundo, inmerso en mis preocupaciones, ocupado en mis proyectos, realizando mis posibilidades, y tanto si vivo auténticamente o de forma ficticia, en virtud simplemente de la autoproyección de la existencia personal, su existencia como posibilidad y no hecho logrado; yo estoy dando sentido a la existencia, la mía propia y la de todas las cosas para las que encuentro un uso, que yo manejo o produzco, o que traigo a una perspectiva de interés.

De este modo, yendo más allá de los existentes fácticos con los que tengo que ver y más allá de mis propios proyectos con los cuales estoy comprometido, yo afirmo el modo como la totalidad de todos los existentes; y al mismo tiempo, y en el mismo acto yo me afirmo a mi mismo para quien este mundo existe en cuanto que en principio, soy capaz de encontrar un lugar para todos ellos en el sistema de usos y significados que constituyo al vivir y realizar mis posibilidades. Yo soy, así, susceptible de ser afectado por todos los existentes o intereses en el mundo, en mi perspectiva de mundo. Yo me doy la tarea, al constituirme y al constituir el mundo, de traer a los existentes fácticos a sus lugares adecuados en mi sistema de usos y significados. Es dentro de los límites del mundo que constituyo mediante el acto básico de la trascendencia que yo puedo suscitar preguntas inteligibles y preguntar por el porqué. El acto primordial de trascendencia por el cual constituyo en principio a mí y al mundo, es el fundamento de todos los fundamentos, tanto prácticos como teóricos: es la necesidad de mi ser y es mi libertad.

Este fundamento de todos los fundamentos que me ofrece la tarea y posibilidad de comprender todos, realmente todos los existentes en el mundo que afirma, funda no sólo mis actividades económicas que tratan sistemáticamente de lo útil y las perspectivas especiales elaboradas por las ciencias, sino también la filosofía, la política y las artes. Este dar sentido está en el contexto histórico. A través de las distintas épocas históricas se han dado diversas formas de subjetivación de la existencia. Miremos algunas de ellas para ilustrar un poco lo que estamos afirmando.

El hombre arcaico intenta oponerse, por todos los medios a su alcance, a la historia considerada como una sucesión de acontecimientos irreversibles, imprevisibles y de valor autónomo. Se niega a aceptarla como historia, sin conseguir, no obstante, conjurarla siempre. ¿Qué significa vivir para un hombre perteneciente a las culturas arcaicas? Es vivir de acuerdo con los

arquetipos, con los modelos, es respetar la ley o dictamen de un ser mítico primordial. El gran mérito del cristianismo frente a la antigua moral mediterránea, fue haber valorado el sufrimiento: haber transformado, de estado negativo, en experiencia espiritual de contenido positivo. Los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de la causalidad universal, el karma, que explica para ellos, los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y a un mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones (reencarnaciones). A la luz del karma, los sufrimientos no solo hallan sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no solo son merecidos, sino además bienvenidos, pues solo de este modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de las existencias futuras.

Lo mismo que el yoga, el budismo parte del principio de que la existencia entera es dolor, y ofrece la posibilidad de superar de manera definitiva la sucesión ininterrumpida de sufrimiento en el que se resuelve toda la existencia humana. En síntesis, el dolor humano se va entendiendo como algo normal, es la aceptación del vivir, sea que se lo interprete de una forma o de otra. Pero a su vez la esperanza de que el sufrimiento nunca es definitivo, que la muerte es siempre seguida por la resurrección, que toda derrota es anulada y superada por la victoria final.

Para los hebreos, toda nueva calamidad histórica era considerada como un castigo infligido por Yahvé, encolerizado por los excesos. De esta manera no solamente adquirirían un sentido, sino que también desvelaban su coherencia ínfima, afirmándose como la expresión concreta de una misma y única voluntad divina. Los acontecimientos son determinados por una voluntad divina. Pero por primera vez puede afirmarse y progresar la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor en sí mismos, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como Epifanía de Dios. Esta concepción va a ser ampliada luego por el cristianismo.

Bajo la presión de la historia y sostenida por la experiencia profética y mesiánica, una nueva interpretación de los acontecimientos históricos se abre paso en el seno del pueblo de Israel. Mientras, para las poblaciones mesopotámicas los sufrimientos individuales o colectivos eran soportados en la medida en que se debían al conflicto de fuerzas divinas y demoníacas; drama infinito y por ello sin esperanza. El mito del paraíso primordial evocado por Platón es perceptible en las ceremonias hindúes y a su vez por los hebreos como en las tradiciones iraníes y grecolatinas. No es extraño que Platón reprodujera esto dada la influencia de otras culturas como la egipcia. Los estoicos volvieron a tomar por su cuenta las especulaciones referentes a los ciclos cósmicos, insistiendo en la eterna repetición, en el cataclismo, con el cual terminan los ciclos cósmicos. Con el tiempo, los motivos del eterno retorno y el fin del mundo terminan imponiéndose en la cultura grecorromana. Desde el punto de vista de la eterna repetición, los acontecimientos históricos se transforman en categorías y así vuelven a encontrar el régimen ontológico que poseían en el horizonte de la espiritualidad arcaica.

Este desarrollo era para hacer entender cómo es que el hombre soporta la historia. Esto ha llevado a colocar cierto destino histórico en cada hombre. Sin embargo, se entiende que lo actual es cada vez más alejado del origen, del centro o punto de partida; la respuesta a la pregunta se resuelve así: la historia podía ser soportada, no solo porque tenía un sentido, sino también porque era necesaria. La historia estaba surcada por el mito del cataclismo, se podría colocar como ejemplo a Roma, con su temor a un fin inminente de la ciudad, temor que había sido recibido en el momento de la fundación de la ciudad.

Es San Agustín quien se esfuerza por demostrar que nadie podía conocer el instante en que Dios decidiría poner fin a la historia. El pensamiento cristiano tendía así a superar definitivamente los viejos temas de la eterna repetición, la experiencia de la fe y el valor de la personalidad humana. El desarrollo de la historia se ve así requerido y orientado por un hecho único; radicalmente singular y, por consiguiente un destino de la humanidad. Es una "concepción lineal" de la historia esbozada en el siglo III por Ireneo de Lyon, y será retomada por San Basilio, San Gregorio y finalmente San Agustín. En la Edad Media prima la concepción escatológica con sus dos momentos: la creación y el fin del mundo, cualquier suceso natural hacía pensar en el fin de los tiempos.

En Hegel vemos no solamente una filosofía, sino una religión y una mística. Relacionaremos a Hegel con Spinoza. Relacionamos haciendo evocación de que Hegel sentía especial admiración por la filosofía de Spinoza; Hegel consideraba la filosofía de Spinoza como insuficiente y creemos que se sentía tentado a dar una renovación crítica y acrecentadora de la misma.

Sin embargo, habría que hacer algunas diferenciaciones entre los dos. Hegel ve lo incompleto de la filosofía de Spinoza en que éste quiere ver lo eterno sin advertir que también el momento es, a su manera, eterno. Hegel en cambio, que aspira sin tregua a la eternidad, tiene conciencia perfecta de que ninguna filosofía puede contenerse con ella; la eternidad de Hegel no es como la de Spinoza, algo que sobrepasa y trasciende el tiempo, sino algo que lleva dentro de sí, suspendido y como "absorbido", el tiempo. Spinoza busca la beatitud, que es ausencia de pasión, libertad plena, vida conforme con la razón y el espíritu; Spinoza busca vivir para la verdad, mientras Hegel aspira a descubrir en qué consiste y cómo se realiza la plena e indiscutible verdad que es el vivir.

Spinoza comenzó a entrever al final de su profunda religión filosófica, una esencia que es al mismo tiempo una existencia, un espíritu que es a la vez palpitante vida. Por ello Hegel proclamó en Spinoza que algo permanece en pie en medio de las ruinas de toda filosofía. El eterno retorno de Hegel es el resultado de esa buscada unión de la verdad con la vida, de lo perecedero y contingente con lo inmortal y necesario. En esta unión, cuyo fruto final se llama Ideal, adquiere la filosofía de Hegel su más preciso carácter. Feuerbach dijo una vez que en todo el pensamiento de Hegel alentaba el fantasma de la teología. Pero sería más exacto decir que todo el pensamiento de Hegel es, en su entraña, teología. La Idea, el principio, nudo y desenlace de la tragedia filosófica hegeliana, no es, sino como Hegel paladinamente declara, el desenvolvimiento de la divinidad.

Podría decirse que lo que Hegel denomina Idea es, ciertamente, el aspecto metafísico de lo que llama Dios el religioso, pero lo que la Idea proyecta, la naturaleza y el espíritu, solo en cierto sentido son divinos. La divinidad del mundo y de lo finito radica únicamente en su aspiración a reconciliarse con la realidad absoluta de la Idea, en su tendencia a salvarse de su finitud y contingencia, en su afán de perpetuarse. En su intrincado juego que la Idea juega consigo misma se van creando conflictos para tener el gusto de resolverlos. Es necesario preguntarnos por qué la Idea necesita crearse estos innumerables conflictos. Esto, en otras palabras, es preguntarnos por qué Dios, que no tenía necesidad del mundo, ha creado el mundo y quiere luego purificarlo. La Idea tuvo conciencia de que no se bastaba a sí misma, o si se quiere, que su verdad era una verdad a medias, de que su vida se agotaba bien pronto en la jamás alterada identidad de su ser consigo misma.

Una filosofía no hegeliana puede responder que Dios ha creado el mundo por amor o por la propia, libérrima e inescrutable voluntad de crearlo. Pero una filosofía como la de Hegel no puede responder de modo tan arbitrario, o tan caritativo. Para Hegel esto es algo necesario, y ésta necesidad no es otra que la insuficiencia de la primitiva Idea, que la urgencia de la Idea tiende a salir de sí misma, para ver si hay en ese afuera de ella que es en sí misma, algo que pueda complacerla. Y lo que ella encuentra es lo contrario de sí, la Idea se enajena, se pone fuera de sí y pierde su primitiva cordura. Ya no está quieta y sosegada en sí misma, con los ojos cerrados ante la maldad, la culpa y el error. La bondad de la Idea, es que no se ha encontrado con el mal, y por lo tanto no ha podido ni sucumbir a él ni vencerlo. Pues solo el que ha vivido en medio del error y de la culpa, sólo el que ha tenido la experiencia del mal, es decir, sólo el que se ha vuelto loco puede ser al final, cuando ha regresado sobre sí mismo, definitiva y plenamente cuerdo. Así la Idea es todo menos puritana pues quiere experimentar todo, crear toda suene de conflictos, porque solamente así alcanzará su plena verdad. Esa enajenación, ya decíamos anteriormente, comienza por el terreno de la lógica. La Idea comienza a enloquecer dentro de su cordura y en su extraña demencia del ser a la nada, de lo uno a lo múltiple, de la cualidad a la cantidad, de la esencia al fenómeno, buscando siempre aquello que anulando lo negado, pueda al mismo tiempo conservarlo.

Hemos hablado de historia lineal; ahora la podemos relacionar con la metafísica occidental, hija de estas concepciones en donde se fueron creando los "metarrelatos" más "adecuados" al poder vigente para dar cohesión a los pueblos primeramente aislados y posteriormente unidos con el concepto de Modernidad; en la actualidad se habla de globalización. Pero esas concepciones metafísicas generadas desde el mundo griego y reactivadas en el Renacimiento han entrado en decadencia, el ser se ha develado en su esencia, la caducidad. Este fenómeno bien lo mostró Nietzsche en sus análisis sobre el nihilismo y posteriormente con el pensamiento de Heidegger que describimos en relación con la concepción del tiempo vulgar.

Heidegger se ocupa en Ser y Tiempo del problema de la historia; primeramente se interesa en destacar los diversos significados de la historia. Un primer sentido de la historia es el que la relaciona con el pasado. Es

simplemente el decir general acerca del término que no la relaciona con la ciencia de la historia, aquí la historia nombra lo pasado, pero sin embargo todavía actuante. Un segundo término designa la historia, no tanto "el pasado" en el sentido expuesto, cuanto la procedencia del pasado. Lo que "tiene una historia" entra en la continuidad de un devenir. La "evolución" es en este caso ya un ascenso, ya una decadencia. Un tercer término: la historia significa, además, el todo de los entes que mudan en el tiempo. A diferencia de la naturaleza, que se mueve igualmente en el tiempo, las mudanzas y destino de los seres humanos, de las agrupaciones humanas y de su cultura. Y finalmente vale como histórico lo tradicional en cuanto tal, sea conocido historiográficamente o recibido como comprensible de suyo y de procedencia oculta.

Si recogemos en una sola las cuatro significaciones mencionadas, el resultado es éste: historia es aquel específico gestarse del ser-ahí existente que acontece en el tiempo, pero de tal suene que como historia vale en sentido preferente el gestarse pasado y al par tradicional y aún actuante, todo en el ser uno con otro. Estas concepciones parten del supuesto de que el ser-ahí no es inherentemente temporal y, por otra parte, también de la primacía del pasado dentro del concepto de la historia. Pero, ¿qué es lo pasado? No es otra cosa que el mundo dentro del cual, pertenecientes a un plexo de útiles que hacían frente como algo a la mano y resultaban usadas por un ser-ahí que era en el mundo liberándose de. El mundo es lo que ya no es. Pero lo antaño dentro del mundo, es todavía vigente ante los ojos. Patentemente, no puede el ser-ahí ser nunca pasado, no porque no pueda pasar, sino porque por su esencia no puede ser nunca "ante los ojos", antes bien, si es, existe. Mas un ser-ahí ya no existente no es en riguroso sentido ontológico pasado, sino *sido-ahí*. Al decir *sido-ahí*, significa que es histórico, temporal, correspondiente a un mundo determinado y no simplemente que fue. Las concepciones históricas, entonces, están en estrecha relación con el momento en el cual se producen los discursos, como diría Foucault. Los discursos están conformados por saberes y poderes; entre los saberes podemos destacar las ciencias y la filosofía como saberes especializados que van a legitimar poderes que manipulan a los seres humanos. La historia es uno de estos saberes como historiografía o como teoría del proceso histórico.

3. LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO DE HEIDEGGER Y EL HUMANISMO UNIVERSALISTA.

Para Heidegger, los "humanismos" tienen una raíz metafísica, que ha determinado su empobrecimiento y la pérdida de significado. Propone, entonces, una experiencia más originaria de la esencia del hombre. Los humanismos tradicionales han fracasado en su objetivo; el hombre moderno se siente alienado, sin casa, sin patria. Esta alienación debe ser pensada como lejanía del Ser. Un reacercamiento al Ser olvidado es, entonces, la única vía posible para hacer salir al hombre de la situación de extrañeza en la cual se encuentra. En este acercamiento está el Destino de Occidente.

"El Occidente no debe ser pensado regionalmente en su distinción del Oriente, ni simplemente como Europa, sino, desde el punto de vista histórico mundial, debe ser pensado en su cercanía al origen primero. La patria de esta morada histórica es la cercanía del Ser. En esta cercanía y no en otra parte, podrá también tener lugar la decisión de si y cómo Dios y los dioses llegaron a faltar y queda la noche; de si y cómo ya raya el alba de un nuevo día de lo sagrado; de si y cómo con el surgir de lo sagrado, pueden comenzar nuevamente a mostrarse Dios y los dioses. Pero lo sagrado que es solamente en origen, el espacio de la divinidad, la cual también de nuevo asegura la dimensión para los dioses y para Dios, lo sagrado puede mostrarse después, sólo si antes, y con una larga preparación, el Ser mismo ha llegado a traslucir y se lo experimenta en su verdad. Solamente así puede comenzar una superación de aquel encontrarse sin patria, en la cual no solo los hombres, sino la esencia del hombre está vagando". (Citado por Salvatore Puledda en su texto: "Interpretaciones del humanismo"; Heidegger y la crítica al humanismo metafísico).

Lo que Heidegger propone nos plantea interrogantes y caminos por explorar. Es muy pertinente al caso, una charla que tuve con Silo en el mes de julio del '95 en Bogotá. Voy a reproducir algunos apartes, pues creo que nos orientan y dan luces sobre un posible camino frente al vagar de la esencia del hombre.

Para Silo (en ese diálogo), "...el hombre es un destino, una fuerza poderosa que busca cumplirse en *lo humano*; lo humano es esa oportunidad de cumplir ese destino. Ese destino es, precisamente, la unión de las subjetividades de los seres humanos, que van en una dirección que trasciende lo meramente personal y lo meramente epocal". Pregunté: ¿qué es lo humano? y se me respondió: "Es un tránsito de 'dios' ". Luego, con referencia al tema de Dios, Silo hizo mención a Heidegger en donde se plantea el tema del ser y de los entes. "Lo que se percibe —dijo—, son los entes, las factualidades que están ahí delante; el ser es el fundamento de los entes, lo que le da sentido a los entes, pero para captar el ser hay que silenciar los entes, hay que hacer silencio... En el silencio es en donde se manifiesta el ser".² Luego proseguimos con otras cuestiones.³ Y, más adelante, comentó la relación de la "existencia" con el destino de la humanidad.⁴

² "Permanecer, estarse quieto, detenerse, quedar tranquilo, sencillamente en reposo. Goethe dice en un hermoso verso : 'El violín calla, el bailarín se detiene'. Permanecer, durar, perdurar, es el antiguo sentido de la palabra ser. El porque, se opone a toda fundamentación en razones y a todo porque; nombra lo que está pura y simplemente sin porque, del que todo depende y sobre el que todo reposa. El porque nombra el fundamento pero, al mismo tiempo; así como "mientras que", nombra el permanecer: el ser. El porque nombra especialmente al ser y al fundamento; nombra al permanecer, al ser como fundamento". (Ser y fundamento, M. Heidegger, El principio de razón).

³- ¿Si "dios" es un tránsito, entonces va para alguna parte?

- No, eso no es así. No se puede interpretar esto evolutiva o “darwinianamente”. Es lo mismo que con el tema de la muerte: ese “tránsito” no va a ninguna parte. No hay lugar, ni tiempo, en el sentido habitual. No podemos seguir pensando con esas categorías ya en desuso que muestran solamente la mecánica interpretación de la conciencia fragmentada. Creo que en todo esto, está la certidumbre de un “macro-proyecto”. Esto que expreso no es simplemente una conclusión intelectual, sino el resultado de la experiencia directa del destino humano.

- En este caso, cuál sería la diferencia entre lo nuevo de la percepción habitual y lo “nuevo” que trasciende esa percepción?

- Lo “nuevo” es lo que siempre se ha manifestado. Tendría que decirse que siempre ha estado presente sin repetirse; esa fuerza que ha estado en todas las épocas y que lleva a los seres humanos a trascender los problemas epocales y conectarse con algo que permite la unión de las subjetividades. El sentido de lo humano es un proyecto que no se aniquila en lo provisional.

-¿Si uno se distrae y no lleva a cabo ese proyecto, qué pasa?

- No pasa nada, dará “vueltas” hasta cumplir con ese destino, pero no se trata de volver a otra vida o cosas por el estilo...

-Husserl en una de sus apreciaciones acerca del yo lo define como el conjunto de sus creencias; es decir, lo que se ha construido de si.

- En efecto, pero hay algo más que eso, lo habitual es quedarse con las creencias epocales y perderse en el reino de las compulsiones dadas por un sistema epocal, eso produce enorme contradicción. Lo que está más allá y más acá, es esa fuerza que posibilita también la existencia de nuestro **humanismo universalista**... cómo podrían, de otro modo, conectarse entre sí las diferentes culturas y participar del mismo “momento” humanista mediando entre ellas diferencias enormes de tiempo y espacio?

- Al yo trascendental de Husserl se lo puede relacionar con lo anterior, pues el yo empírico lo que ve son entes, factualidades, y se queda en lo inmediato; es el yo que no sabe de si. El descubrir el yo trascendental es trascender ese inmediatismo y conectarse con lo trascendental que se reconoce como proyecto de la humanidad.

-Ése es el tema, pues lo que llamamos “intencionalidad” no se refiere simplemente a la dirección estructural de *una* conciencia, sino *de todas las conciencias posibles*, y esto tiene que ver con el cumplimiento de ese destino de la humanidad.

⁴ Relacionado con un cuento de Silo: “-¿En qué momento empezó a cambiar todo?... ¿Cuándo nos dimos cuenta de que existíamos y que, por tanto, otros existían? Ahora mismo yo sé que existo, qué estupidez! No es cierto, señora Walker?

- No es ninguna estupidez. Yo existo, porque usted existe y a la inversa. Esa es la realidad, todo lo demás es una estupidez” (El día del león alado, Silo).

Creo poder interpretar la propuesta de Heidegger por esta línea de pensamiento; por otra parte, el humanismo universalista da un paso más allá del simple humanismo, al unir corrientes aparentemente divergentes. Podría interpretarse esto con un fuerte acento religioso y eso no podría negarse; pero habría que aclarar el sentido amplio con el que se está utilizando el término. Heidegger habla al respecto y dice que es necesario que el pensamiento reconozca su quehacer en pensar el ser. Pues con el ser está en definitiva **religado** todo ente en cuanto que es; y con la existencia en cuanto que hay que comprenderlo. *Esta religación al ser es la **religio**, la religión del ser en la existencia humana; ésta sería la posible base fundamentada de toda religión y de todo conocimiento de Dios.*

Esto que estoy afirmando lo corrobora Gregory Bateson: "Ya es hora de invertir la tendencia que, desde Copérnico, marchó en la dirección de bajar del pedestal a la mitología y de comenzar a recoger muchos elementos epistemológicos de la religión que fueron echos a un lado"⁵. Para Bateson, la religión no consiste en reconocer pequeños milagros como los que todo líder religioso procura no ofrecer aunque sus discípulos siempre insistirán en ellos, sino que la religión es un vasto conjunto de organización que tiene características mentales inmanentes.

Heidegger, a su vez, se ocupa de ello en varios textos, uno de estos es "Habitar, construir, pensar". En este texto, el filósofo reflexiona sobre el habitar. "El modo como tú eres y yo soy, la manera según la cual somos los hombres sobre la tierra, es el habitar (Buan)". Precisamente de esta concepción es que parten las corrientes filosófico-ecológicas que consideran que la ecología no simplemente es lo medio-ambiental, sino también lo social y lo subjetivo como formas de habitar el ser humano. Toda construcción en sí tiene el sentido del habitar o dar sentido a... "No se experimenta el habitar como el ser del hombre; el habitar no es pensado jamás, ni en absoluto, como el rasgo fundamental del ser-hombre". Pero, ¿en que consiste la esencia del habitar? El rasgo fundamental del habitar es el proteger la morada de los mortales sobre la Tierra. Pero "sobre la Tierra" quiere decir ya "bajo el cielo". Ambos mentan también "permanecer ante los divinos" e incluyen un "perteneciendo a la comunidad de los hombres".

Los mortales habitan en cuanto salvan la Tierra; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia. Salvar la Tierra es más que

⁵Bateson (1904-1980) fue uno de los antropólogos interesado en las teorías de los modelos y la comunicación. Desempeñó una parte importante en la formulación inicial de la cibernética y de la teoría de las comunicaciones. Su influencia fue principalmente notable en la concepción contemporánea del aprendizaje, la familia y los temas ecológicos. También es notable su influencia, por vía indirecta, en la filosofía y la reflexión ecológica desde la filosofía. Entre sus textos se pueden destacar: "Pasos hacia una ecología de la mente"; "Una unidad sagrada"; "Espíritu y naturaleza"; "El temor de los ángeles", en colaboración con su hija Mary C. Bateson.

sacarle provecho o, trabajarla excesivamente. Los mortales habitan en cuanto acogen al cielo en cuanto cielo. Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos: los mensajeros señalantes de la deidad. "Del sagrado imperar de ellos aparece el Dios en su presente o se retira en su embozamiento". Los mortales habitan en cuanto que a su esencia que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, y la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Proteger quiere decir: custodiar lo cuadrante: la tierra, el cielo, los divinos y los mortales en su esencia. El habitar es más bien siempre ya una morada junto a las cosas; la morada junto a las cosas es el único modo cómo se realiza unitariamente, en cada caso, la morada cuádruple en lo cuadrante. El habitar protege lo cuadrante, llevando su esencia a las cosas.

La concepción de Heidegger del ser, es de un ser desposeído, sin posibilidades de atraparse o estandarizarse; el ser es evento, es un ocultarse y un desocultarse permanentemente; así se podría afirmar que no existe verdad absoluta; la verdad no hay que descubrirla, hay que producirla y desarrollarla; la verdad es hija de su época y de sus circunstancias, con esto no se está cayendo en el escepticismo, sino que se está ablandando una tradición que bastante daño ha hecho al ser humano; el usar metarrelatos para ejercer el poder y la dominación sobre los pueblos. Es más, la concepción acerca de la verdad en Heidegger es precisamente un liberarse de los férreos alineamientos de la tradición occidental. Miremos un poco esta perspectiva, como argumento en contra de los fundamentalismos o absolutismos de cualquier índole.

En el texto "La esencia de la verdad", Heidegger se ocupa de reflexionar acerca de la tradición occidental sobre la verdad. Lo verdadero es lo real; ¿qué significa esto? La coincidencia con lo que mentamos propiamente, hay una concordancia; ser verdadero entonces es igual a concordancia. En la Edad Media la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Esto alude a la teología cristiana, según la cual, las cosas son en cuanto creadas. El entendimiento es ordenado a la idea solo en caso de cumplir en su proposición de adecuación de lo pensado a la cosa, es decir, al plan Divino. Pero el que concuerda es el hombre y éste yerra por ello, así como hay verdad también hay no verdad; esta concepción es similar a la griega: la verdad es la coincidencia de un enunciado con la cosa.

Pero, ¿cómo se adecuan cosa y significado? Por el modo de aquella relación que impera entre enunciado y cosa; ahora, el enunciado representa la cosa. La relación del enunciado representa la cosa, es el cumplimiento de la referencia original, que se orienta a lo patente; la presencia es lo ente que es lo que se resuelve representable en el enunciado, el decir como es; es un comportamiento abierto que se rige por esa medida del ¿cómo? La verdad, entonces, no surge originariamente en la contraposición. Pero, ¿cuál es el fundamento de la posibilidad intrínseca del comportamiento abierto que se da previamente a una medida patrón?

¿De dónde surge la conformidad entre enunciado y cosa? Sólo si este don previo ya se ha liberado en lo abierto para lo patente que impera desde allí y que liga todo representar; el liberarse es una dirección que liga y esto sólo es posible como ser libre para lo patente de lo abierto. Este ser libre es la esencia

de la libertad y la apertura del comportamiento como posibilidad interna de la exactitud se funda en la libertad. Así, entonces, la esencia de la verdad es la libertad; la libertad es lo que posibilita la verdad. La verdad se reduce a la subjetividad del sujeto humano.

Aunque este sujeto alcanzara una objetividad, seguiría siendo humana junto con la subjetividad y la disposición del hombre. Ahora, la conexión esencial entre verdad y libertad nos lleva a la cuestión por la esencia del hombre; caemos entonces en el problema de la libertad que es dejar ser al ente, la renuncia a la indiferencia y a la sumisión; es un comprometerse con el ente, comprender lo abierto y su apertura, desocultar o develar, es lo que los griegos llamaban *aleteia*. La esencia de la libertad mirada desde la esencia de la verdad, se muestra como exposición en el develar del ente. La apertura de lo abierto, el ahí o la existencia que tiene una historia; el hombre es el modo de su existencia y la historia como posibilidad esencial; entonces la verdad es en esencia la libertad y la no verdad viene también de la esencia de la verdad.

La esencia de la verdad se descubre como libertad, disposición a, que está en relación directa con el temple de ánimo o emoción, no como vivencia particular sino del ente en su totalidad, pero esta pregunta acerca del ente en su totalidad, o sea, sobre su sentido (el ser), ha quedado en el olvido: se ha producido una ocultación. Cuando se habla de no verdad es un no develamiento que es más antiguo que la revelación de este o aquel ente. La ocultación de lo oculto es el misterio que gobierna el ahí del hombre; la auténtica no esencia de la verdad es el misterio, la caída a la esencia en el sentido de lo universal y su fundamento. Así, entonces, la libertad se abre al ser, no se cierra; el olvido del ser presta una presencia propia a la aparente desaparición de lo olvidado. El trajinar del hombre que lo aleja del misterio hacia lo corriente, va de una cosa habitual a una más próxima y pasa de largo junto al misterio, esto es precisamente el errar que corre junto al hombre como una fosa, pero esto pertenece a la constitución del Dasein. Lo erróneo no es una falta aislada, sino el señorío de la historia (olvido).

Esta herencia crítica acerca del problema de la verdad es de Nietzsche: "La verdad y su reino originario ha tenido su historia en la historia. La genealogía no pretende retomar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es la de mostrar que el pasado está aún ahí, vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haberle impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no está el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente"⁶. En definitiva, es liberarse del absurdo peso histórico y descubrir la alegría de la risa.

La raíz del problema visto desde el punto de vista psicológico está en la posesión. La posesión surge precisamente con la apropiación de las cosas, personas, ideas, etc.; las cosas surgen cuando se adscribe a los objetos,

⁶Foucault . Nietzsche, la genealogía, la historia. Pre-textos. Valencia 1992; pág. 27.28.

como propiedades intrínsecas a ellos, las acciones con que los generamos como parte de la convivencia. Así nos apropiamos de los objetos con la esperanza de apropiarnos de sus propiedades, y por lo tanto, de las acciones humanas que éstas implican. Lo mismo pasa con la verdad; la verdad se ha vuelto cosa y queremos atraparla dándole forma de principio trascendente y así poseerla y sentir que tenemos un asidero firme del cual nadie nos va a bajar.

También para apoyar lo que trato de expresar haré uso de una expresión del chileno Humberto Maturana que dice: "Todas las guerras tienen que ver con la posesión de la verdad que justifica la negación del otro, aun las guerras que buscan restaurar la justicia. No es la maldad humana la que genera la guerra, es la posesión de la verdad la que abre un espacio a la maldad como modo de vivir. No es la maldad ocasional o el crimen circunstancial lo que me preocupa. Es la maldad institucionalizada en defensa de la verdad, la enajenación destructiva. Es la búsqueda de una sociedad perfecta, la enajenación que lleva a la tiranía y la guerra, porque toda búsqueda de la perfección social se hace desde la enajenación en la posesión de la verdad. Pero, el que no puede llegar a ver, y para esto hay un único camino: el cambio interno que relaja el apego, suelta la verdad y permite reconocer que sólo tenemos el mundo que creamos con los otros. Lo difícil es dejar la verdad y aceptar el entendimiento, dejar las cosas y aceptar los procesos que les dan existencia, y tal paso es siempre un paso individual. No se trata de destruir el mundo que tenemos para volcarnos a uno ideal, se trata de sumir el mundo que tenemos en el entendimiento de que sólo lo tenemos con el otro, y que es sólo desde la convivencia que la razón tiene valor. Donde la verdad nos pierde, el amor nos salva, pues nos hace humanos al ampliar nuestro vivir al ámbito de la coexistencia". (El sentido de lo Humano).

Todo este rodeo acerca de la verdad y de la concepción del ser es para hacer caer en cuenta los caminos del humanismo universalista. Hemos estado hablando del humanismo universalista sin definirlo. Habría primeramente que ubicar el humanismo universalista en relación con lo planteado anteriormente y reflexionar sobre su viabilidad ya sea en el contexto teórico como conjunto de ideas, y también como praxis social. De comienzo y para no perderse hay que afirmar que no es una filosofía sino una perspectiva y una actitud frente a la vida. Así, entonces, no se puede restringir este aspecto a Occidente solamente, sino que se puede rastrear este universalismo en las diversas culturas como bien lo han demostrado las investigaciones del Centro Mundial de Estudios Humanistas. Esto da la posibilidad de abrir el diálogo con otras culturas por diversas que sean. Esta postura, al caracterizar a quien es humanista como cualquier persona que lucha contra la discriminación y la violencia, proponiendo salidas para que se manifieste la libertad de elección del ser humano, nos lleva a considerar una sensibilidad y un modo de vivir la relación con los otros seres humanos y nos propone un emplazamiento frente al mundo. En la actitud humanista, que es posición común de los humanistas de las distintas culturas, se destacan las siguientes características: 1. ubicación del ser humano como fuente de todo valor y preocupación central; 2. afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3. reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4. tendencia al desarrollo del conocimiento por

encima de lo aceptado como verdad absoluta; 5. afirmación de la libertad de ideas y creencias; 6. repudio de la violencia en todas sus expresiones.

Este humanismo es un proyecto de mano tendida, de coherencia cada vez más comprometida y con un sentido ecuménico de posibilidades abiertas y de oídos atentos a las diversas sugerencias de muchas personas y grupos encaminados en forma bien intencionada al mejoramiento de la condición humana. El humanismo universalista no es lo mejor ni lo peor, ya que no hay ni mejor ni peor, es una alternativa de transformación que desea la multiplicidad de etnias, costumbres, ideas, aspiraciones, creencias, religiones, etc. ..

También es de tener en cuenta que este término "humanismo universalista" es de uso reciente y requiere una reflexión más honda de su significado, tanto teórica como en las acciones concretas; por otra parte, tampoco es algo terminado sino en construcción, como bien lo hemos explicado en trabajos anteriores; si fuera terminado, sería algo muerto. No creo que sea descabellado relacionar al humanismo universalista con la concepción del ser en Heidegger como lo he hecho anteriormente. A pesar de ello, Heidegger, como cualquier otro filósofo, persona, o doctrina, no tiene la última palabra en nada; por lo tanto, siempre existe la posibilidad de mejorar y crear vías alternas que posibiliten una mejor convivencia en el planeta.

4. LA REORIENTACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD.

Para llegar a lo que pretendo daré más rodeos, iré por el campo de la biología y de la "ecología". Los seres humanos están determinados por su estructura; ¿qué es el acoplamiento estructural? Veamos: todo ser vivo está determinado por su estructura: vive en un medio; este medio es condición de existencia y también de complementariedad. Ese medio tiene una parte en la que se distinguen un sistema que es operacionalmente complementario, esto es lo que se denomina "nicho". La existencia de un sistema determinado por su estructura involucra un acoplamiento estructural y la conservación de éste a través de todos los cambios de estado. Lo que cambia en la relación sistema-medio en su estructura, es su nicho. *Vivir, entonces, es deslizarse en la realización de un nicho.* El humano, a diferencia de los animales, ha dado sentido a tres aspectos en su vivir: lo medio-ambiental, lo social y lo subjetivo. En la situación actual estos aspectos se ven comprometidos y como contraparte las soluciones de los poderes internacionales son cada vez más infantiles.

La pregunta es saber de qué forma se va a vivir en adelante sobre este planeta. Se está planteando la necesidad de un compromiso real sobre los problemas actuales para así generar acciones concretas sobre los conflictos. Los fenómenos de desintegración son cada vez más evidentes. Únicamente la reorientación de los objetivos de producción de los bienes materiales e inmateriales es la solución, pero ello gracias a una revolución política, social y cultural mediante una redimensión de la subjetividad. Tratar de definir lo que es la subjetividad no es tarea fácil, sin embargo, voy usar una definición que me parece apropiada, es de Félix Guattari, de su texto "Subjetividades para lo

mejor y para lo peor": "la definición provisional más englobante que yo propondría de la subjetividad seña: el conjunto de las condiciones que vuelven posible que instancias individuales y/o colectivas estén en posición de emerger como *territorio existencial* sui referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alterabilidad que ella misma subjetiva".

Sé que no es simple lo que se ha definido, pero es un intento de hacerme entender. Se hablaría, entonces, de producción de subjetividad, subjetividad que es polifónica, siempre con posibilidades de transformarse, de ampliarse, de complejizarse. "De la misma manera que los cristianos han inventado una nueva fórmula de subjetivación, o la caballería cortés, o el romanticismo, o el bolchevisquismo, las diversas sectas freudianas han secretado una nueva manera de sentir, de vivir, de producir la histeria, la neurosis infantil, la psicosis, el conflicto familiar"; así también emergen nuevas formas de sensibilidad o de subjetivación de los diversos problemas humanos. Una forma de subjetivarse que da alternativas, es precisamente la que propone el **Movimiento Humanista** que se dice heredero directo del humanismo universalista.

Las posiciones dualistas tradicionales que han guiado el pensamiento social y las formas de orientarse en la convivencia están caducas. Tanto en lo individual como en lo colectivo, se trata de lograr formas de producción de subjetividad que vayan en el sentido de una resingularización individual y/o colectiva, más bien que en el de una fabricación masificada, sinónimo de angustia y desesperación. En lo social habrá que desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reivindicar las formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etc. Reconstruir el conjunto de las modalidades del ser-en-grupo. Esto mediante cambios existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad polifónica. En lo subjetivo habrá que reivindicar la relación del sujeto con su cuerpo, la finitud del tiempo, los misterios de la vida y de la muerte. Ya no se puede hablar de sujeto como en la modernidad, ahora habría que hablar de componentes de subjetivación que son multifónicos. Habría, entonces, que examinar la relación entre individuo y subjetividad. Esto ya nos muestra que son dos conceptos diferentes, aunque interdependientes. La llamada interioridad cada vez más desacreditada se instaura en el cruce de múltiples componentes de subjetivación relativamente autónomos, las unas con relación a las otras, en algunos casos discordantes.

Las relaciones de la **humanidad** con lo social, con lo psicológico y con la "naturaleza" tienden a deteriorarse cada vez más debido a la pasividad fatalista de los individuos y de los poderes respecto a estas cuestiones consideradas en su conjunto. No se pueden separar estos tres aspectos: lo medio-ambiental, lo social y lo subjetivo. Para Guattari, es la ecología que no se puede supeditar a lo medio-ambiental; el eco de ecología tiene que ver con el habitar en el sentido que se explicó en el capítulo anterior y con el proteger en cuanto convivencia. El ser humano no solamente vive en lo medio-ambiental, sino también en lo social y en lo subjetivo; son entonces tres ecologías. La negativa a enfrentarse con las degradaciones de estos tres dominios, tal como es fomentada por los medios, confina a una empresa de infantilización de la

opinión y neutralización destructiva de la democracia. No podemos tomar la opción absurda de dar marcha atrás e intentar reconstruir antiguas formas de vida. Dada la velocidad de los cambios surge la necesidad de reorientar la subjetividad recomponiendo los objetivos y los métodos del conjunto.

En estos tiempos se puede decir que el destino de la humanidad está en la ciudad, por ello allí es donde hay que reorientar los objetivos. Hay que polarizar la ciudad hacia nuevos universos de valor, confiriéndole por finalidad fundamental una producción de subjetividad no segregativa, pero si resingularizada; es decir, liberada de las hegemonías de la valorización del sistema que se orientan únicamente al beneficio y la ganancia. Sin embargo, el mundo actual está lejos de una voluntad colectiva operacional capaz de asumir estos problemas con el ánimo de resolverlos; hay una infantilización de la gestión.

Actualmente, un logro interesante es la diversidad de puntos de vista; el descrédito de los fundamentalismos de todo tipo es lo predominante. La tendencia a lo individual, a la subjetivación resingularizada es algo que puede devenir en el individualismo desintegrador. Pero una cosa es la posibilidad de ser diferente y otra es acentuar las diferencias, cosa que nos separa y nos deja sin posibilidades. Se buscan opciones, conectivas que unan a los individuos a pesar de las diferencias raciales, religiosas, de edad, de política, etc. Hay un aspecto que va más allá y esto es lo humano; pero no en el sentido de una ideología, o de una metafísica, o teoría antropológica, sino del humanismo como actitud de vida.

La tendencia actual es la de la producción subjetiva polifónica. Se requiere para ello la refundación de lo ético como fuerza moral, de lo político que deberá pasar por las dimensiones estéticas que están implicadas en estos tres ámbitos ecológicos: el ambiente, lo social y lo subjetivo; pero es claro que para que se den los cambios en lo social, y en la concepción de lo medio-ambiental, debe reorientarse la subjetividad en un sentido que permita la revolución en las creencias de los seres humanos tanto en lo individual como en lo colectivo. "No podemos concebir la respuesta al envenenamiento de la atmósfera y al recalentamiento del planeta, debido al efecto invernadero, sin una mutación de las mentalidades, sin la promoción de un nuevo arte de vivir. No podemos concebir una recomposición de los mass-media si no nos dirigimos en el sentido de una reapropiación colectiva de su utilización, correlativa de una resingularización de la subjetividad, de una manera de concebir la democracia política y económica, en el respeto de las diferencias culturales". Esta labor de no fácil consecución, pero sí de hondo sentido humano, es de la que se ocupa el **Movimiento Humanista**. El humanista en estos términos planteados, se orienta en la construcción de una subjetividad que supere la desintegración actual con un nuevo sentido de la convivencia humana, mediante el trabajo en la base social que reoriente en forma simple las acciones humanas y de alternativas en la creación de *una "Nación Humana Universal"*.

EL HUMANISMO EN LA CULTURA GUANCHE

Por Francisco José Fuentes Martín.

Las Palmas de Gran Canaria. 29 de Octubre de 1995.

EXPLICACIÓN

Es difícil bucear, desde el hoy, en ese grande y antiguo mar que fue, sin duda alguna, la cultura guanche. Muchos historiadores relevantes y bien ejercitados en el arte del develamiento del pasado han hecho magníficas "zambullidas" en las oscurecidas aguas de aquel océano añejo, de aquella hermosa y misteriosa cultura neolítica.

Este obscurecimiento, llevado de la mano por el paso del tiempo, tiene su mayor inconveniente, además de la escasez de información, en la imposibilidad de contrastar los descubrimientos de Antropólogos, Arqueólogos, Historiadores, Filólogos y demás científicos, con aborígenes guanches descendientes de los antiguos que, pese a modificaciones evolutivas y de influencias culturales, hayan conservado la esencia de su arcaica cultura. Esto es debido, entre otras cosas, al exterminio guanche provocado por los conquistadores, guiados por la necesidad de expansión territorial y económica de sus monarcas.

Es evidente que la dificultad es extrema a la hora de intentar descubrir cualquier aspecto de la vida de aquellas personas; cuanto más su pensamiento y más aún su sentir. Es gracias al trabajo preciso y al renovado esfuerzo de numerosos científicos, a lo largo de la historia, y en la actualidad, como podemos disponer de ciertos datos. Suficientes, eso sí, para conocer de modo general la forma de vivir de los aborígenes.

En este trabajo que comenzamos ahora pretendemos acercarnos al mundo del guanche desde una perspectiva nueva, cuanto menos no habitual, no frecuente, a la hora del encuentro del estudioso con el pasado. Esta metodología digamos "novedosa", cuya línea de trabajo han iniciado los científicos unidos en torno al Centro Mundial de Estudios Humanistas (1) pretende recoger lo mejor de cada cultura, aquello que es común a todas ellas y que es responsable directo de la mejor dirección evolutiva en los diferentes pueblos. Este factor decisivo no es otro que las "actitudes y momentos humanistas" (2) que cada cultura ha producido y propiciado en su transcurrir por el tiempo.

La segunda línea de desarrollo va a ir encaminada en torno a una idea surgida en algunos círculos humanistas universalistas que proponen un desarrollo serio sobre la posibilidad de poner en práctica el concepto de "Deuda Histórica". Este concepto es de capital importancia a la hora no sólo de valorar el impacto de una cultura sobre otra, sino de exigir responsabilidades.

Por último, nuestra pretensión al hacer este trabajo se dirige claramente hacia tres objetivos:

1) Difundir abiertamente el humanismo universalista. Concepción que persigue la posibilidad de transformación de la sociedad en torno a ideas de no discriminación, violencia e intolerancia. Basándose en un cambio radical de valores que humanicen la vida social en la que se desenvuelven los individuos. Estos cambios de valores deben ser diseñados y elegidos por cada uno de nosotros como aspiración a una vida mejor superadora de dolor y sufrimiento. Valorando en primer lugar a las personas y su diversidad. Siguiendo así una larga escala que va desde lo más prioritario a lo más secundario.

2) Aglutinar gentes alrededor del humanismo y crear una conciencia humanista en Canarias. El pueblo Canario tuvo como progenitores dos grandes culturas. Como severo padre, digámoslo así, la cultura española. Y como madre la cultura guanche. Creemos que rescatando el mejor legado que nuestros antecesores pudieron habernos dejado, siendo conscientes de lo mejor de nosotros mismos, conseguiremos aportar, en primer lugar, una reflexiva reconciliación con nuestro pasado. En segundo lugar, andar en el presente con dignidad. Y en tercer lugar, construir un futuro bueno para todos. Este primer trabajo sentará la base de un futuro estudio sobre el humanismo en la cultura canaria que intentaremos terminar en breve y el cual será objeto de nuestros mayores esfuerzos; puesto que con ello pretendemos conocer mejor las características más positivas del hombre canario para sumar este conocimiento al resto de las demás comunidades del mundo. Queremos que esta iniciativa la continúen otros isleños que consideren al hombre como valor principal. Animando, desde aquí, a que rescaten las "actitudes y momentos humanista" del pueblo canario.

3) Aportar una salida al nacionalismo esquizofrénico y a la hipocresía de las instituciones vigentes. En estos tiempos que corren, buscar lo que nos une y no lo que nos desune a otros pueblos es un signo no sólo de inteligencia sino de coherencia y sentido común. Eso no implica dejar de ser fiel a la verdad, carecer de rigor o falta de firmeza; todo lo contrario. Con amabilidad, pero con la mayor firmeza y rigor, los humanistas canarios exponen el trágico contacto entre las culturas guanches y las europeas destacando, por sí solo (y hay una basta documentación para confirmarlo), la tremenda intolerancia y violencia conductual del europeo, no sólo de dirigentes, sino por parte del colono castellano, o ciudadano medio europeo, una de las simientes del pueblo canario actual. También advertimos del nacionalismo hipócrita, interesado y cobarde que en la actualidad sostienen los partidos tradicionales asentados en el poder; literalmente vendidos a intereses foráneos y financieros. Por supuesto la llamada de atención prosigue señalando la descomposición del tejido social junto a los valores y creencias de la sociedad. De ello se deriva la posibilidad del resurgimiento de antiguas corrientes violentistas que intentando rellenar el vacío de valores actual coloquen otros, de carácter antihumanista, que provoquen males mayores de los que intentan resolver.

Sin embargo, cuando llega el momento de reivindicar nuestra independencia lo hacemos con inteligencia, y respeto, colocando como valor central al ser humano, cualquiera que sea su procedencia. Pero en particular al canario. Es decir, a los intereses nacionales de esta comunidad.

Recordando que los actuales mecanismos de poder que controlan las islas son ilegítimos desde la óptica humanista, ya que este poder fue contraído de forma violenta, por un lado. Practicándose la discriminación de otros seres humanos; legítimos "adjudicatarios" de estas islas. Este poder se adquirió exterminando a una cultura, y a una etnia, conscientemente, por razones de intolerancia y repudio a lo diferente propio de la corriente uniformante cristiana que predominaba en la época.

Por otro lado, es obvio que en la actualidad subsiste el poder, sobre estas tierras y estas gentes, legado por los reyes antiguos a sus herederos, (La Corona Española), pertenecientes ambos a la realeza europea, siendo esta corona española depositaria del legado y sus beneficios; estando vigente el poder recibido por los antiguos reyes castellanos. Junto con el legado dejado por los vencidos al pueblo canario: "...obediencia y sujeción al Rey de España(...)" (G. Escudero, en F. Morales Padrón). En la exposición que hacemos sobre el concepto de deuda histórica se verá con mayor claridad nuestras intenciones y nuestras ideas sobre lo anterior.

De este modo manifestamos nuestra postura; teniendo siempre presente nuestros lazos "parentales o familiares" con otras regiones españolas; y los lazos de amistad existentes con otras regiones del mundo.

CHOQUE ENTRE DOS MUNDOS

La Europa medieval y sus intenciones.

Dos formas de pensar, dos maneras de vivir chocaron frontalmente en estas tierras bañadas por el Atlántico hace ya unos seis siglos.

En aquellos tiempos, tenebrosos vientos continuaban azotando a Europa y a su cultura. Llevando a cuestras una cruz, ensangrentada con sangre de infieles y enemigos de la fe; marcando las directrices violentistas de ésta, por entonces, incipiente cultura, los reinos europeos extendieron sus dominios por todo el mundo conocido; y con el tiempo por toda la Tierra.

Cuando los primeros europeos llegaron a las islas canarias hacia finales del siglo XIII, cuando Europa llegó al archipiélago, encontró cumplida una de sus mayores aspiraciones: Mano de obra barata. A lo largo del siglo XIV descubrieron un mundo, una sociedad, en inferioridad de condiciones, sobre todo militares. Así fue como se encendieron llamaradas de entusiasmo en diferentes estratos sociales. Y los ensueños de poder y riquezas atrajeron, no sólo a particulares ambiciosos de toda calaña, sino a diferentes reinos encuadrados dentro del orbe europeo; tan necesitado en aquellos momentos de la mencionada mano de obra. Esta necesidad se creó a consecuencia, principalmente, de las continuas guerras de expansión religiosa y política. A las epidemias, hambrunas y ejecuciones de infieles. Y deficiencias en su estructura económica. Provocando una drástica reducción de la población, un bajón en la calidad de vida y un empobrecimiento alarmante de los reinos cristianos. Por estas razones los reinos europeos necesitaban expandirse territorial y económicamente... Aunque muy probablemente las razones que

movilizaron a las cúpulas sociales hacia la expansión fueron la escasez de recursos, las ansias de poder y sus vacías arcas. No tanto el sufrimiento de sus poblaciones ya que, evidentemente, eran estas cúpulas quienes generaban y producían estas condiciones de vida.

También por estas razones (expansión político-territorial para sus jefes y mano de obra barata) muchos grandes personajes de la nobleza, y reconocidos comerciantes, dedicaban especiales esfuerzos al floreciente negocio de capturar y traficar con esclavos. Todo ello bajo la tutela legal del reino en el que les tocó en gracia nacer (o al que voluntariamente prestaban sus servicios). Ciertamente, las expediciones efectuadas a las canarias obedecían, pues, al negocio de capturar aborígenes isleños puesto que éstos no poseían más riqueza que ellos mismos.

Durante el siglo XIV diferentes nacionalidades llegan a la isla: genoveses, mallorquines, portugueses, castellanos, normandos, etc., con el fin de apresar esclavos y venderlos en el mercado. Esta actividad, socialmente aceptada, prosiguió en los años de la conquista, que tuvo lugar en el transcurso del siglo XV hasta casi finalizar el mismo, puesto que el comercio de esclavos constituía una de las principales fuentes de ingresos de los conquistadores. En honor a la verdad hay que decir que numerosas personas estaban en contra de estas prácticas. Entre ellos hombres de buena voluntad, como algunos sacerdotes y ciudadanos comunes, que indignados presionaron, en la medida de sus posibilidades, al poder establecido. Con esto consiguieron que se atenuara tibiamente, eso sí, la crudeza de los desmanes con algunos pocos guanches, pero no se evitó su exterminio. Aún así, el ciudadano común, el colono, tenía gran aversión al hombre nativo queriéndose, en general, que se esclavizara a la totalidad de los autóctonos o que los expulsaran de estas tierras isleñas. No obstante, esto fue impedido, en una pequeña parte, por el rey de España redactando prohibiciones que no eran cumplidas del todo ni eran suficientemente vigiladas en su cumplimiento, como sí eran observados cuidadosamente otros aspectos, que por muy lejos que se estuviese, se cumplían a rajatabla. No nos engañemos, había un doble cariz en el comportamiento de los reyes. Por un lado redactaban "bulas" concediendo aparentes beneficios a los indígenas y por otro permitiendo la existencia de la esclavitud, y leyes como la de prohibir la entrada en las universidades a judíos, infieles y canarios.

No es difícil imaginar en aquel contexto la extrema rigidez de pensamiento y la gran brutalidad del europeo medio. Es ampliamente conocido que el humanismo, en aquellos turbulentos tiempos del medievo, brillaba por su ausencia. Esta falta de humanismo se daba tanto en instituciones como en la estructura social en general. Salvo en algunos pequeños sectores, en la élite científico-artística, que comenzaban a ver el mundo con ojos más humanizados. Propiciándose luego, en el Renacimiento, un gran cambio en dicha cultura. Por desgracia, los valores humanistas que el naciente renacimiento llevaba consigo, no habían llegado al pueblo llano, y mucho menos al colono pretencioso, hasta mucho tiempo después. Las culturas guanches ya habían desaparecido de la faz de la tierra. Las naciones que intentaron conquistar las islas fueron varias pero principalmente los

portugueses y sobre todo los castellanos. Rivalizando unos y otros hasta la entrada en escena de los Reyes Católicos. Aproximadamente un siglo duró la conquista del Archipiélago Canario (1402-1496), la cual puede dividirse en dos fases:

Primera: Fase Normanda. En la que Juan de Bethencourt, patrocinado por Enrique III rey de Castilla, somete las isla de Lanzarote, Fuerteventura y el Hierro, (Y quizás la Gomera), para la corona de Castilla. Ya conquistadas éstas la rivalidad era constante entre portugueses y señores castellanos. Cambiando de mano, en ocasiones, el dominio de las islas mencionadas.

Segunda: Fase Reyes Católicos. En la que éstos asumen el derecho de conquista de las islas mayores. Esto es: Gran Canaria, La Palma y Tenerife.

El guanche y su mundo

Como se ha dicho, es difícil indagar sobre el modo de vida del guanche. Mucho más compleja se hace aún la investigación cuando se trata de averiguar su forma de pensar y de sentir. De todos modos haremos un modesto esfuerzo, susceptible de ser profundizado, en la trayectoria de recoger las actitudes y momentos humanistas de un pueblo que ha quedado en el olvido pero que, sin embargo, ha transmitido, sin duda alguna, su sabiduría y actitudes humanistas a su descendiente directo, el pueblo canario.(3)

Consideraciones

En primer lugar hay que advertir que aunque el tratamiento que hacemos de las distintas culturas insulares sea globalizador, señalaremos el problema que plantea dicha visión. Puesto que las culturas guanches no pueden ser homogeneizadas unas con otras. Esta variedad cultural, una cultura en cada isla, viene dada por diversas tradiciones gestadas a lo largo y ancho del territorio norteafricano: el lugar más probable de donde radique su procedencia, entre el 2500 y el 1000 A. C. En segundo lugar, la adaptación al ámbito insular de cada grupo humano fue marcando diferencias entre las islas. Diferenciándose, unas de otras, al no haber apenas contactos entre ellas. Desarrollándose, por separado, las culturas autóctonas, durante un periodo de unos dos mil años; antes de la llegada de los europeos. No obstante, seguiremos fieles al planteo globalizador unificando a estas culturas isleñas en una sola. Sin pretender por ello romper con el respeto hacia la diversidad étnica, ni cultural, propio de planteamientos "*uniformantes*". El verdadero motivo que nos lleva a presentar este trabajo unificando a las culturas de cada isla, (eso sí, haciendo mención de los elementos diferenciadores), es debido, primariamente, a las claras similitudes existentes en el modo de vida, y costumbres, de las culturas aborígenes y para una mejor comprensión de los rasgos generales de aquel hombre.

EL ENTORNO SOCIAL DEL GUANCHE

Esta sociedad, con un tronco común (cultura de sustrato), pero con algunas diferencias entre islas a causa de la insularidad y las inmigraciones, estaba dividida en pocas capas sociales(4) debido, entre otras cosas, a su primitivismo económico y técnico. En cambio, las diferencias existentes entre estas capas sociales eran notables sobre todo por cuestiones de calidad de vida, prestigio y honorabilidad de sus miembros.

A pesar de llevar un sistema de vida sencillo y elemental, propio de pueblos pastoriles y agrícolas, y de poseer un desarrollo técnico anclado en el neolítico, este sistema, según se desprende de las informaciones de A. Espinosa y corroboradas por otros, era una estructura social compleja, como en el caso de las islas mayores, en donde se observa la figura del cacique, o señor de vasallos, que administra los recursos, y los bienes, y al cual se le debe obediencia y sumisión. Como describen perfectamente los doctores Antonio Tejera Gaspar y Rafael González Antón, la estructura social aborígen, sobre todo en Gran Canaria y Tenerife, corresponde a una organización social de clan cónico.

El clan cónico es un grupo extenso de descendencia común en el que partiendo del padre, o madre, o antecesor del clan se ramifica toda una organización social dispersa en linajes locales. En este modelo se marcaban grandes desigualdades entre sus miembros en función de la distancia genealógica que los separaba del progenitor, llevando la desigualdad a una manifiesta diferencia de rango en el linaje, y a una clara distinción de prestigio, entre los miembros incluidos en la rama más antigua (línea de primera instancia) y los miembros que formaban parte de otras ramificaciones más jóvenes (líneas de segunda instancia). (5)

En resumen, la fuerte jerarquización y desigualdad social del mundo aborígen estaba fundamentalmente relacionada con el acercamiento o la lejanía del individuo con respecto al antecesor del clan y por la posesión de riquezas (mayor o menor número de ganado), que generalmente eran obtenidas por su rango, proporcionales a su linaje.

Los guanches tenían la creencia, porque así se les enseñaba de pequeños, que las fuerzas de la divinidad (Entes Superiores), habían establecido ese orden social desde los albores de los tiempos. Por tanto, las altas instancias de la cúpula social tenían la justificación servida, controlando y utilizando al resto de la población. Esta creencia, cuya llama dirigían y avivaban los faicanes (sacerdotes, en Gran Canaria), sirvió para amenazar al estrato más humilde adoctrinándolo a saber resignarse, ya que al ser este sistema un mandato divino no había posibilidad de cambio. (6)

Por otra parte, hay que señalar que estaba abierta la posibilidad de acceder a posiciones más elevadas en la configuración social; por parte de individuos pertenecientes a grupos inferiores. Estos sectores sociales no estaban cerrados del todo, como podemos ver en otros pueblos que se estructuran a modo de castas. Ni siquiera existía un sistema de esclavitud tan extendido como en otras regiones del planeta. Por el contrario, observamos cómo la gente considerada inferior, podía llegar a ser noble y viceversa siendo

imprescindible haber realizado alguna hazaña, o mérito personal, y ser bien visto por el pueblo, que el candidato no hubiese cometido ninguna falta ante la ley ni tampoco haber hecho trabajos repudiados por la comunidad. En todo caso, la decisión de nombrar a una persona miembro de la nobleza, o a un noble bajarlo de nivel, era exclusiva de los faicanes (segunda persona después del rey), o de los guanartermes o menseyes (reyes, en Gran Canaria y Tenerife).

Siguiendo el modelo, tendríamos que cada menceyato o tribu estaría basado en la descendencia patri o matrilineal y patrilocal con una marcada costumbre de contraer matrimonio con un cónyuge de la misma tribu y de ascendencia común, intentando conservar así, con la mayor pureza posible, el linaje. En zonas como en la Gomera y Gran Canaria el modelo de grupo de descendencia era matrilineal (aunque no se admitían reinas), es decir, al rey le sucedían los hijos de su hermana, por ejemplo.

Dentro de este sistema jerarquizado y arbitrario surgían leyes antihumanistas presentes en la vida social. Hay que tener en consideración la mentalidad de los antiguos en cuanto a su cultura material y su calidad de vida. Debemos destacar la extrema pobreza y la dura vida que llevaban; con apenas una rudimentaria industria basada en la piedra y una economía agraria y pastoril rudimentarias. Estos factores conformaban unas condiciones de vida dificultosas que, en ocasiones, llegaron a límites vergonzantes como el infanticidio femenino. Siendo esto algo frecuente en momentos de escasez de alimentos y sirviendo como balancín demográfico.

En esta organización social existía un tratamiento injusto a la mujer sometida a la autoridad del sexo opuesto. Como en tantas otras culturas de su tiempo en las que fueron utilizadas, maltratadas y en las que se les obligaba a hacer los mayores esfuerzos y sacrificios.

A las mujeres guanches no sólo se les exigía que fuesen las procreadoras de los hijos "del esposo", y encargadas de las tareas domésticas sino que, además, prestasen sus servicios desde el punto de vista productivo. Es decir, que trabajasen para el hombre.

Para el guanche era de vital transcendencia la natalidad ya que de ello dependía la continuidad de su casta. Las diversas fuentes señalan la existencia, en ambas islas (Gran Canaria y Tenerife: las más grandes y desarrolladas), de la separación o repudio de la mujer, probablemente debido a casos de infertilidad. Y es posible, según dicen Rafael González y A. Tejera Gaspar, que en estos casos en los que la mujer no procreaba se disolviera el matrimonio. En otras islas como en Lanzarote, y siempre según las crónicas de Bethencour (conquistador de la isla), cada mujer poseía tres maridos, contrastando con lo anterior. Sin embargo, es de sospechar que esto no era lo habitual. Como en la mayoría de las culturas patriarcales, la mujer ha tenido, y tiene, un difícil papel en la sociedad en la que le tocó vivir.

En las cuestiones jurídicas también la barbarie hacía acto de presencia en la vida pública nativa. En algunas islas se castigaba brutalmente al homicida; llevando al reo a la orilla del mar, colocándole la cabeza sobre una piedra, y machacándola con otra hasta sacarle los sesos. Esto sucedía en

Fuerteventura mientras en otras islas, como en el Hierro, se le sacaba un ojo al ladrón en el primer hurto y otro ojo en el segundo. En Gran Canaria habían cárceles públicas, aunque existía la pena de muerte al que mataba.

Desde la óptica humanista la sociedad más avanzada en lo que hace a las penas impartidas a los delincuentes era la de Tenerife. Aunque estuviesen reguladas jurídicamente las penas condenatorias por robo, asesinato y falta de respeto a una mujer, no existía la pena de muerte sino "*el desprecio de la comunidad*". Esto se llevaba a efecto con el destierro, con la adjudicación de su ganado y sus bienes a la familia perjudicada, o con el castigo de trabajar en la actividad más humillante: hacer de carnicero.

En el contexto opresivo en el que vivía la gente corriente, no es complicado imaginar la sensación opresiva que ejercían los grupos privilegiados sobre el resto de la población, por razón de sexo o de nacimiento afortunado. Las riquezas (que no eran muchas, más bien cabezas de ganado), la cultura, los honores militares y los bienes materiales eran básicamente para los nobles. Al resto sólo le correspondía trabajar para ellos. En esto último no habían grandes diferencias entre los conquistadores y los conquistados.

En nuestra opinión el hecho de que los nobles guanches ejercieran tanto poder coactivo hacia las capas más bajas; junto con las disputas entre nobles de los diferentes clanes (guerras, rencillas y alianzas con los españoles por parte de algunos reyes guanches), y las promesas de liberación del dios cristiano, que difundían los sacerdotes europeos arribados a las costas canarias en el transcurso de casi dos siglos, fueron doblegando la unidad de los autóctonos y sembrando el descontento en la población isleña. Esto contribuyó, determinadamente, a una más rápida desintegración del mundo aborigen y a una aceleración de los acontecimientos. No obstante, se tardó (oficialmente) unos noventa y cuatro años en conquistar la totalidad de las naciones guanches y asfixiar su modo de vida.

La presión era grande para la nobleza aborigen. Los conflictos internos, por un lado, el recelo del pueblo con sus dirigentes, por otro. El deficiente nivel tecnológico y militar y el asedio constante de los militarmente más avanzados (reinos europeos, más concretamente el de Castilla, sin contar con las enfermedades que éstos llevaban consigo diezmando a la población isleña), hicieron inclinar la balanza al lado de los intereses invasores. Finalmente, los soldados castellanos culminaron el trabajo implacablemente.

No obstante, aunque en la forma existiese un modelo opresivo parecido al europeo, habían grandes diferencias de fondo. Luego lo descubrirían, desgraciadamente, los guanches vencidos. Postergados a una vida de esclavitud, de crueldad y destinados a la desaparición.

Pasemos pues a estudiar, superficialmente, las actitudes y el modo de proceder del guanche para con su prójimo. Rescatando, en la medida de lo posible, actitudes y momentos humanistas en la sufrida historia y en la difícil vida de los habitantes de las llamadas "islas afortunadas".

MOMENTOS Y ACTITUDES HUMANISTAS DE LOS ABORIGENES CANARIOS

Consideraciones

Desde nuestro punto de vista, la mejor manera de apreciar la actitud humanista en una comunidad, o en un hombre, es cuando se establecen contactos con lo diferente, con lo que no es igual. Es decir, cuando hay conflicto.

Básicamente, el enfoque de este apartado va direccionado hacia la observación del comportamiento de los enemigos en una situación límite. Es obvia la dificultad que las personas tenemos para manifestar una actitud humanista en momentos en los que un desconocido, o un enemigo, quiere objetivizarnos o utilizarnos. Las reacciones violentas suelen ser la primera respuesta. Sin embargo, según sea la educación del individuo, es decir, según sea la influencia que los códigos de conducta de la sociedad en la que vive ejerzan sobre él, el tipo de respuesta variará, sumándose a esto la calidad humana personal. De todas formas, y como se suele decir, "la paciencia tiene un límite" y si después de continuados intentos amistosos la violencia impera, la reacción es inevitable.

Siguiendo la directriz de "tratar a los demás como uno quiere ser tratado", y comprendiendo el entorno social y personal en el que se dan los acontecimientos, podremos diferenciar entre una actitud humanista y otra antihumanista. Claro está que la comprensión del momento histórico no disculpa algunas aberraciones cometidas contra el ser humano por parte de "todos los bandos", pero sí ayuda a valorar el grado de intencionalidad, o mala fe, en tales atrocidades. Cosa imprescindible cuando se trata de conocer la calidad humana de quienes cometieron dichos actos y su grado de responsabilidad. Aun así la gente con sentido común sabe diferenciar, en líneas generales, la desproporción existente entre un acto de mala fe y un error, aunque en ocasiones la línea divisoria entre el error y la mala fe es borrosa y difícilmente apreciable. No obstante, en esos momentos, en los que las circunstancias cubren con un manto de oscuridad la cálida luz del conocimiento, la sensación de traición interna que experimentan los afectados (sean estos agresores o perjudicados), por una acción tramposa es característica y no deja lugar a dudas. En definitiva, es claro que cualquiera de las partes beligerantes podría cometer tal o cual maniobra traicionera dependiendo de las circunstancias. Y dicha traición podría serlo, o no, dependiendo del bando en el que esté el narrador de la traición, pero siempre la calidad humana de los individuos marcarán las diferencias, floreciendo la verdad ante el ojo del buen observador.

Entre líneas, entre crónicas y fragmentos, vislumbraremos el espíritu no violento del pueblo guanche. Siendo su primera respuesta frente al extraño la curiosidad, la comunicación, el respeto, la tolerancia, la transigencia y el ofrecimiento de amistad. Pero cuando esto no bastaba, su valentía hacía de muro de contención contra la violencia del enemigo.

Los guanches y el enemigo

Los aborígenes canarios, en general de carácter afable, estaban dispuestos desde el primer momento al acercamiento y al intercambio cultural. Inclusive en las islas más inexpugnables y difíciles de conquistar, como Gran Canaria y Tenerife.

Antes de comenzar la conquista, los isleños mantenían relaciones y pactos amistosos con los europeos; que de continuo éstos quebrantaban (7). En este sentido es significativa la respuesta de Bencomo, Mencey de Acentejo (Tenerife), a la propuesta que le hizo Fernández de Lugo, conquistador de la isla de Tenerife y La Palma.

"... díxoles que tres cosas venía a pedir: la primera, la paz; la segunda, que recibiesen la ley de Gracia; la última, obediencia y sujeción al Rey de España. Las dos primeras oieron todos de buena gana, mas la última les hizo brabear y jurar por el cuerpo embalsamado o mirlado de el antiguo i Gran Thynarf que primero morirían mil veces" (G. Escudero, en F. Morales Padrón, 1978:445)

O sea que, según los cronistas, Bencomo y los suyos accedieron con gusto a eso de ser amigos. Recibir enseñanzas religiosas para convertirse al cristianismo, supongo les extrañaría, pero aceptaron de buena gana. Pero sin embargo, y esto es evidente, les ofendió lo último en gran medida: rendir su tierra, su hogar y su gente, así, sin más, al peculiar y raro extranjero.

Otro rasgo interesante era su gran valentía, a la hora de enfrentarse a la violencia que ejercían los conquistadores. Un movimiento de tropas en actitud beligerante, una agresión flagrante, abusos y ultrajes, o el incumplimiento de un acuerdo, eran los únicos motivos que hacían desencadenar una acción contundente, enérgica, por parte de los antiguos canarios. Su valentía en ocasiones llegaba al límite del suicidio cuando veían toda posibilidad perdida, prefiriendo morir a rendirse. Pero de todos modos lo que se ha destacado en el pueblo guanche, y recogido a través de las distintas fuentes, es su perfil humanista, en contraste con la actitud castellana, predominando la respetuosidad y benevolencia con sus semejantes, tanto en tiempo de guerra como fuera de ella.

Un dato a destacar sobre esta particular faceta es la pena con la que ajusticiaban a sus enemigos los guanches de Tenerife. Cuando apresaban a uno de ellos no era castigado cruelmente, ni degollado, ni maltratado o esclavizado. En estos casos los reos eran simplemente obligados a ejercer el oficio más despreciable para ellos: hacer de carniceros. No se sabe aún con exactitud el motivo pero, al parecer, les molestaba en gran medida el hecho de ver sangre. Quizás se derive de ello el repudio, institucionalizado, que la sociedad aborígen manifestaba sobre el oficio de matar animales y cortar carne para el consumo humano. Puede ser que su aversión, por el líquido rojo, tenga raíces religiosas. En todo caso, el castigo de ejercer de carnicero se nos antoja muy avanzado para su época. Para ilustrar lo anterior reproduciremos la respuesta de Tinguaro a su hermano Bencomo cuando éste le recrimina por no haber perseguido a la tropa española después de derrotarla en la épica

batalla de Acentejo (posteriormente llamada "La Matanza de Acentejo") (8), donde los castellanos sufrieron una monumental derrota.

"Yo he hecho mi oficio de capitán -dice- en vencer y dar orden para ello; hagan ahora los carniceros el suyo, prosiguiendo la victoria que les he dado". (Pedro H. Hernández Borges. 1978:203) (9).

También reproduciremos un párrafo escrito por el historiador franciscano Fray Abreu Galindo en el que hace mención de la actitud de los guerreros en caso de guerra con otros reinos.

"Eran muy mirados con las mujeres y niños en tiempo de guerra y de sus disensiones. Tenían por caso de bajeza y menos valer tocarles ni hacerles mal, ni a las casas de oración" (Cf. Abreu Galindo, II, 2. Pág.150).

En la siguiente narración observaremos el incuestionable talante humanista que los aborígenes de Fuerteventura practicaban. Puntualizamos que este relato es una interpretación del Doctor Luis Diego Cuscoy sobre un hecho histórico. Quizás este autor se deje llevar por cierta pasión y cierto entusiasmo poético. No obstante, tenemos constancia de su rigor científico y presentamos esta leyenda como un intento de acercamiento a lo acontecido. (10)

Definitivamente, en la sociedad guanche, se estaban dando elementos muy avanzados desde el punto de vista humano.

"Dos eran los reyes que se repartían el gobierno de Erbania: Guize y Ayoze. Guize gobernaba en el Norte de la isla, en el país de Maxorata, y Ayoze en el Sur, hasta ese brazo de Jandía, que se detiene en el mar.

No pudieron estos reyes resistir la acometida de Bethencourt. El día 18 de Enero de 1405, al frente de cuarenta y dos vasallos, se entrega Guize, para ser bautizado pocos días después. Ayoze espera hasta el día 25, y con cuarenta y siete de los suyos se presenta en el campamento de Bethencourt y recibe las aguas bautismales. A Guize le pusieron por nombre Luis y a Ayoze le dieron el de Alfonso. Los nombres cristianos borraron del pizarrón de Fuerteventura los nombres de sus últimos reyes.

Bethencourt invita a cenar a los reyes isleños. Guize y Ayoze, que todavía no se han acostumbrado a oírse llamar Luis y Alfonso, se sientan en torno al caudillo. Y es en este instante cuando se produce la maravilla. Para amenizar la fiesta, suena música. Guize y Ayoze quedan prendidos por la sencilla melodía. Se miran, se sienten turbados y se quedan mudos. No, ellos no habían escuchado nunca una música tan delicada. Sus oídos estaban hechos al rumor del mar, al grito del viento, al latido hondo y misterioso de la tierra. Algo nuevo se ha despertado en ellos. A Maxorata no llegó jamás una melodía semejante. Jandía ensordecía siempre de levantes rabiosos y de vientos confabulados con el mar para castigar la orilla desolada. Tener oídos no dulcificados por la música.

Ocurre entonces un sorprendido despertar de reyes. Guize y Ayoze se levantan. Se acercan a Bethencourt y le dicen estas inolvidables palabras: "Señor: si tú llegas a nosotros vestido como ahora estás y con la música que ahora nos has dejado oír, muy pronto se te hubiera sometido la isla y no hubieras tenido que luchar. Y si tú quisieras, muchos otros países podrías

conquistar, solamente con que te vistieras como ahora estás y llevaras delante de ti a estos hombres que hacen sonar instrumentos tan maravillosos". (Las primeras flautas que sonaron en Fuerteventura. "Entre el volcán y la caracola", Luis D. Cuscoy).

La flexibilidad y la tolerancia de este pueblo aislado por el Atlántico era patente cuando se trataba de enjuiciar un acto reprobable. Estas gentes llamadas "bárbaras" por los conquistadores cristianos, demostraron poseer un espíritu benévolo e indulgente, a nivel general, con aquellos que delinquen, por lo menos con sus enemigos venidos de otras tierras. Sirva como ejemplo la anécdota ocurrida en el reino de Anaga (isla de Tenerife), en la que se cuenta lo siguiente:

"...el Mensey de Anaga permite construir un torreón a Sancho de Herrera, estableciéndose un pacto por el que si algún español cometiese algún delito, debería ser juzgado por el mencey y, a la inversa, si fuera un guanche, se le remitiría a Sancho de Herrera. Sucedió, pues, que los españoles robaron ganado y maltrataron a los pastores. Cuando los agresores fueron enviados al mensey de Anaga, éste se limitó a aconsejarles y a continuación les perdonó y les dejó libres. Pero un día ocurrió lo contrario, cansados de los ultrajes, los guanches dieron de golpes e hirieron a un soldado español y Sancho de Herrera reclamó los reos. Fueron entregados y Sancho de Herrera, entonces, los ahorcó. Aunque apacibles y amigos del perdón, los guanches se amotinaron matando a algunos y expulsando de la isla al resto, junto con Sancho de Herrera, su jefe." (Pedro H. Hernández Borges. 1978:203).

Para terminar pondremos un ejemplo que, pensamos, resume el carácter de aquellas personas y la forma de tratar a sus enemigos.

Al leer lo que viene a continuación, se deben tener en cuenta tres cosas: primero, la definición de "*actitud humanista*", para calibrar, por contraste, quién es el que la practica; segundo: esto está escrito por un incondicional de la corona española y de la civilización cristiana; tercero, Torriani interpreta a su vez (con su particular mundo interior), lo que supuestamente se dijo, aproximadamente, cien años atrás. Si bien es cierto que el capítulo es un tanto extenso vemos la necesidad de transcribirlo por su interés y su importancia historiográfica afín a la idea propuesta en el presente estudio. Saque cada cual sus propias conclusiones.

"Diego de Herrera, después de haber comprado las cuatro islas conquistadas por Juan de Letancurt, quiso seguir sus pasos. Empezó con gente forastera y con sus vasallos a asaltar a los .onaubß, lo(cuncspuessando)Tj-0.0005 7

asaltar la villa de Gáldar. Llegando Silva a Gáldar y trabado que hubo la batalla con los galdenses, tuvo lo peor, de modo que lo obligaron a retirarse en un sitio cercado de piedra, donde peleaba desesperadamente, siendo aquélla su última defensa. Y estando allí, como vio en poco espacio de tiempo que algunos de los suyos morían y otros quedaban heridos, astutamente pidió que hablase con el rey de los galdenses y prometió rendirse bajo ciertas condiciones. El Guanarteme, que allí combatía en la primera fila de los suyos, suspendió la pelea y mandó que se retirasen algún tanto sus tropas; y acercándose a algunos pasos del lugar donde estaban atrincherados los cristianos, salió Silva en ademán de paz, y saludando al Guanarteme con modales linsojeros, le habló después determinadamente, de este modo:(18)

No pienses, oh Guanarteme, que el habernos retirado en este lugar, después del largo rato que dura la pelea entre vos y nosotros, se deba al temor de ser muertos por vosotros, o apresados y puestos en servidumbre por vuestra turba. El valor de cualquiera que pugne para la fe cristiana, también entre vosotros es conocido por invencible. Y, para no daros ejemplos de naciones forasteras, por nosotros vencidas, por estar divididas de vosotros por el gran mar que impide que tengáis noticia de ellos, considerando que la gente que vive en las demás islas como ésta (que, cuando el aire es claro, veis bien en vuestro alrededor) también son como vosotros, fuertes, potentes y valerosos, y amigos de su vida pastoral y libre; y, sin embargo, han sido vencidos por nosotros y reducidos a nuestras costumbres y a nuestra fe; con lo cual están ahora en sumo contento y gloria. Sólo este fin nos ha empujado a surcar tanto mar, casi desconocido, en medio de mil peligros y tempestades y (lo que quizá os parezca sin piedad) abandonar a nuestras mujeres e hijos y las amadas riberas de nuestra querida patria España. Porque, si nos hubiésemos conformado tan solamente con las riquezas de nuestro país, no nos hubiéramos expuesto a tantos trabajos, para la salud y el beneficio vuestro. De modo que el hecho de perseguir vuestro verdadero bien y que viváis de igual modo que nosotros (que así nos lo ordena el Dios que vosotros adoráis en las cumbres de Amagro y de Tirma) no debe considerarse por vosotros siniestramente; tanto más, que os preciáis de tener vuestro origen de nación nobilísima, y entre los demás que viven en las otras islas alrededor de ésta tenéis suma reputación y os respetan casi como a hermanos mayores. Decídetes, pues, o Guanarteme (puesto, que entre las armas suele también tener lugar la razón y el consejo de los enemigos) de ser nuestro amigo y de cerrar la paz de tal modo, que podamos retirarnos seguros y sin daño a nuestros alojamientos; que, de lo contrario, la necesidad, que no nos deja otra posibilidad, nos obligará a combatir, no con la intención que hasta aquí hemos tenido de no ofenderos, sino para mataros cruelmente y usar fiereza en vuestras personas; y las armas que hasta ahora han sido piadosas con vosotros, ya mojadas en la sangre, y los corazones de mis soldados, vencidos más por la rabia y por el afán de la victoriosa venganza, que por el deseo de la paz, esperan aquella decisión que a vosotros, más que a nosotros, convenga.

El Guanarteme, que había escuchado atentamente lo que Silva le había dicho, se acercó un poco más y, con ademán plácido y con sonora voz, para ser oído de todos, le contestó amistosamente de este modo:

Pensábamos nosotros, los canarios, por hallarnos tan alejados de vosotros y de vuestras tierras, en este breve ángulo del mundo, y rodeados por la rabia de las soberbísimas olas de tan vasto mar, como el de que nos vemos circundados, que podíamos vivir sin molestia por parte vuestra, que desde ya largo tiempo sois perturbadores de la quietud y del ocio en que con tanta paz y tranquilidad solíamos vivir. También tenemos presente la memoria de tantas armadas que llegaron hasta nuestras orillas, de los hechos de guerra que con vosotros tuvimos, de tantos egregios canarios muertos, o llevados prisioneros por vosotros en partes muy lejanas; y, lo que sentimos más que todo hasta el día de hoy, es la muerte dolorosa de Artemis, nuestro rey, en guerra con vuestro capitán Juan de Letancurt (19) valerosamente vencida. Quizá sean nuestras culpas, que el flaquear es natural de nosotros, los hombres, y muchas veces, en contra nuestra, hemos incurrido en aquellos pecados (20) que nunca se han visto, ni siquiera entre las fieras más inhumanas. Así, en nuestras necesidades, en lugar de visitar al sagrado Tirma y de pedir la ayuda de Dios, hemos hecho muchas cosas que no eran dignas de nosotros, por lo cual hemos recibido gran castigo. De éste no es la menor parte el estar perturbados por vosotros; que si nos bastara el haberos ahuyentado infinitas veces de nuestras costas y dado muerte, y muchas veces detenido como prisioneros (...), podríamos hacer cuenta de que la ira de Dios se ha aplacado contra nosotros. Pero, si el hecho es inevitable y contrario a nuestra paz, ¿quién puede oponerse a tanta fuerza? ¿Quién puede resistir a tanta necesidad?

Bien nos damos cuenta que lo que vos nos persuadís es bueno y justo y honrado. Y si el bien nuestro os mueve a soportar las penas y los peligros y las muertes que padecéis en la guerra que con nosotros hacéis con tanta adversidad, nosotros no os seremos ingratos por tanta merced; como antes lo habíamos demostrado a aquellos que se han conducido con nosotros de modo que, en lugar de hacernos guerra y de llevar nuestras haciendas y la patria, usaron con nosotros de tanta paz y amistad, que participaron de nuestras riquezas y de nuestras mujeres.

Esto último alude a los mallorquines que vivieron en Gran Canaria antes de la conquista. Luego, el guanche, sigue diciendo:

-Dime, ¿quién, aún entre vosotros, puede soportar voluntariamente la pesada servidumbre? De libre, ¿llegar a ser esclavo? De rico, ¿pobre? De rey, ¿venir a ser vasallo? Nadie, creo, se hallaría, que no prefiera arriesgar y perder honrosamente la propia vida, antes que verse privado de la dorada libertad y puesto en la miseria de la insoportable esclavitud. Esta deliberación es la que hemos tomado nosotros, canarios, de querer defender con la vida la patria y la libertad, antes que ser siervos vuestros y vivir debajo de vuestras leyes, aunque a algunos parezcan buenas; siendo así que nuestra libertad y conservación sólo consisten en mantener nuestras costumbres y nuestra fe; que cualquiera que haya nacido en ella piensa, por más que se equivoque, que es la mejor, o, por lo menos, que es la que más le cuadra.

¿Acaso podréis vosotros, forasteros, pocos u poco duchos en la aspereza de esta tierra, resistir a tanto número de valientes canarios? ¿No os acordáis de cuántas derrotas recibisteis de nosotros? De ayer a hoy no se habrán

curado las heridas que sobre Tirahana os dio el rey de Telde; y también están frescas todavía las que, hace un instante, recibisteis de nuestras manos, cuya sangre, todavía caliente, es testimonio de lo ocurrido. ¿Pensáis quizá escaparos hoy, con encerraros allá, entre paredes, a modo de ganado que espera el cuchillo? ¿Quizás os ayuden en la presente necesidad vuestros demás soldados, cansados y malheridos, que están lejos, a muchas millas de aquí? Hoy, sólo la muerte puede dar fin honroso a vuestros trabajos, si, combatiendo sin buscar huida, os dais a conocer por tan valientes como lo has dicho, a tanto número de soldados que viene conmigo.

Sin embargo, ¡oh Silva!, para que conozcas en cuánto peligro te has puesto con tu gente, te he dicho estas palabras; y, si también quieres conocer el valor y la generosidad de los canarios, danos seguridad de que harás paz con nosotros, dejándonos vivir libremente, como solíamos, y que embarcarás y te marcharás; que yo te dejaré ir seguro, sin ningún daño, a tus alojamientos, defendiendo con los míos tu retirada, para que no te vengan a ofender los demás isleños. Quizá algún día, si me das crédito, te sea útil el recuerdo de esta benevolencia que deseo usar contigo, y alabes el valor y la amistad de un rústico rey de Gáldar, así como la decisión que tomes en esta necesidad, y que ves te conviene.

Asombrado Silva de que se hallase tanta generosidad en este rey enemigo, y vencido tanto en la cortesía como en las armas, aceptó con la mejor gana las condiciones y la paz que el rey le ofrecía, y se dieron seguridades el uno al otro, de guardarla inviolablemente. Y, demostrando Silva que no había dado todavía al rey toda la satisfacción que merecía, le prometió rehenes, aunque lo hiciese todo para asegurarse el paso, lo mejor que pudiese.

Entonces el rey con mucha gente suya condujo a Silva al mar, donde se embarcó con todos los suyos, tanto los sanos como los heridos. De allí se fue a desembarcar frente a Tirahana, donde se había fortificado Diego de Herrera, quien le esperaba, con los demás capitanes, que habían salido a correr la tierra por la parte de Levante, cogiendo y matando a cuantos canarios podían. Y viendo Herrera el poco resultado que se conseguía de esta guerra, y cuán fuertes y valientes eran los enemigos, para no verse repelido y totalmente rechazado de la isla, dejó los rehenes al rey de Gáldar y al rey de Telde, con quien hizo paces, con el pretexto de que en pocos días partiría con todos sus soldados, y que por aquel entonces no tenía comodidad de navíos para poderlo hacer.

Mientras las cosas estaban así tranquilas, y corría el año de 1461 (21), fabricó secretamente una pequeña fortaleza encima del puerto de Gando, que era la parte más cómoda para la navegación con las demás islas. Acabándola de fortificar y de proveer con bastantes mantenimientos y gente, la dejó a cargo de un capitán suyo, y él pasó con Silva a Lanzarote y a Fuerteventura, para proveerse con mayores fuerzas, para poder dar fin a esta guerra.

Hallándose de este modo fortificado el castellano, y con buenos soldados, como hombre que deseaba adquirir fama, empezó a romper las paces con los canarios, haciendo que los soldados saqueasen cuanto pudiesen. Los canarios, indignándose, de allí en adelante trataron de matar a los cristianos y destruir la fortaleza, dándose cuenta de cuánta desventaja les resultaba de su

mantenimiento. Por ello, saliendo los cristianos, pocos días después, a saquear, fueron cogidos en medio por los enemigos, con mucho ganado, y fueron apresados y muertos todos. Ellos, sin mucho tardar, se vistieron con los trajes de los muertos, y con la presa se marcharon a la fortaleza: y engañados los de dentro, que creyeron que eran los suyos, a quienes esperaban, les abrieron la puerta, y fueron muertos por ellos, y la fortaleza derribada, la cual nunca más volvió a edificarse, y hasta el día de hoy se conservan sus ruinas en la orilla. (De la guerra que hizo Diego de Herrera a la isla de Canaria. L. Torriani. Capítulo XXXIX. Pág. 120).

Creemos serán suficientes estos ejemplos para hacernos una idea de cuál era el tono general en el comportamiento de los isleños con sus enemigos. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que los datos que disponemos tienden a inclinarse a favor de los conquistadores. A pesar de ello nos encontramos con una constante en el comportamiento aborigen: El repudio a la violencia injustificada; la mentalidad abierta y la disponibilidad al intercambio cultural, a la comunicación. Aunque reaccionaban de manera explosiva ante la agresión física o la transgresión de un acuerdo. Eso sí, después de aguantar malos tratos durante largos periodos de tiempo. Erupcionando, como los volcanes de las islas, toda la rabia contenida.

Baste decir, para finalizar este apartado, que al contrastar las actitudes de conquistadores y conquistados vemos claramente las características antagónicas que ambas poseen, confrontando sus actitudes e intereses, ya no sólo en el terreno político, sino por cuestiones de calidad humana. En este aspecto, no corrían buenos tiempos para Europa.

La mujer en el universo guanche

En el apartado anterior pudimos dar cuenta del entorno injusto en el que el guanche vivía. Tanto por las condiciones de vida como por las normas sociales que les oprimían. Vimos cómo la mujer padecía doblemente, como en otras muchas sociedades, la explotación y la marginación. No obstante, hay algunas actitudes rescatables en la conducta del guanche para con la mujer.

En cuestiones de leyes, la normativa era estricta en Tamarán (Gran Canaria) y Achinech (Tenerife). Estas leTenerife)ict2 0 992155.23975 535.820420 0 12 12

serie de mitos, recogidos de diversas fuentes, en los que destaca la importante y reconocida influencia que ejercieron las mujeres en dichas comunidades.

"Otra casa estaba mui grande i pintada junto a Roma que servía de seminario o recojimiento de doncellas, hijas de hombres principales, onde tenían una maestra, mujer anciana de buena vida. Ensañábanlas a cortar y coser samarrones i pieles que se vestían i otras cosas necesarias para tomar estado y sauer seruir su casa; i si en alguna cosa herraba alguna de ellas, lamábanlas la maestra a todas i poníanlas en rueda; i decía: "si yo fuera hija de tales padres -i nombraba los de la doncella- i hubiera hecho tal descuido i pecado, yo meresía que me diesen tal castigo, y luego daba en el suelo muchos golpes con un manojo de uaras i con esto quedaban...(roto) llorosa y enmendada" (A. Sedeño, en F. Morales Padrón, 1978:375-376)

A pesar de la rotura en la parte final del documento es claro el talante humanista de la maestra al enseñar a sus discípulos, de modo simbólico, lo que estaba mal, y lo que estaba bien, en su modo de vida. Posiblemente, en una situación similar, los educadores europeos no hubiesen estrellado el manojo de varas en el suelo, sino en los temblorosos traseros de sus respectivos pupilos. Después, además de quedar el aprendiz "lloroso y enmendado", las dolorosas palpitaciones que, en tan noble lugar, experimentaría el joven, no le permitirían sentarse normalmente a lo largo de tan desafortunado día aunque los efectos psicológicos, sin embargo, durasen mucho más tiempo.

Las enseñanzas de buena conducta, que las Harimaguadas transmitían a las nuevas generaciones, la continuaban los padres. Éstos solían encauzar a sus hijos en una buena dirección (sobre todo, respeto y buen trato hacia los demás), presentándoles ejemplos de hombres que eran repudiados por todos, debido a su mal carácter y mala conducta. Luego, configuraban en los niños una guía a seguir, poniendo ejemplos de hombres buenos que apreciaba, y quería, toda la comunidad.

A modo de conjetura podemos interpretar que al ser instruido, el pueblo guanche, con técnicas educativas en las que la violencia física era repudiada como metodología docente, hizo que la actitud personal de los individuos de las comunidades guanches tuviesen ese perfil humanista y ese trato respetuoso y cálido propio de dicha actitud frente a la vida y frente al prójimo.

Aun en el caso de la enseñanza "castrence", donde la intención estaba centrada en el adiestrar a soldados más eficaces para la guerra, aun en este caso, lo hacían practicando juegos de habilidad como la esquivas de piedras y otros objetos. Los niños destinados a este fin eran adiestrados desde temprana edad, en gran variedad de ejercicios (saltos, carreras, luchas, etc.), en los que la violencia como forma de enseñanza no aparecía. Los niños aprendían a tirar piedras y a esquivarlas utilizando bolitas de barro que sus maestros les proporcionaban. Más tarde, según avanzaban en edad y destreza, estas bolitas de barro las cambiaban por piedras y, finalmente, practicaban con dardos sin punta procurando evitar, en la medida de lo posible, accidentes poco afortunados. La habilidad que tenían los aborígenes canarios en el dominio de su puntería, su destreza tirando y esquivando piedras pasaron a la historia y fueron dignas de admiración por los conquistadores.

Podemos concluir diciendo que uno de los elementos más significativos en la actitud humanista de un pueblo, la no violencia como estilo de vida, era practicado por los guanches. Aunque, claro está, no plenamente ni en toda la dimensión del término (12).

Rememorando el principio de las cosas, los mitos, como los "mitos origen", o culturales, de los que hace mención el doctor Tejera Gaspar (16), provocaban en los guanches un sentimiento de unidad cargado de un carácter místico. Al recordar estos mitos en ceremonias sacralizadas, los antiguos canarios reencontraban sus raíces en la figura del primer antepasado y a éste se le daba culto casi como a un dios. Aquí entra en juego la mujer, una vez más, como portadora de conocimiento y bienestar. Algunos de estos antepasados, generalmente femeninos, eran venerados por aportar sabiduría para la superación de las condiciones adversas, liberando un poco el sufrimiento al prójimo.

"... Por muchos años no supieron hazer fuego, enseñoles el fuego lundiendo entre dos palos secos una mujer Gomera que vino al Hierro nadando sobre dos odres llenos de aire, y enseñó otras muchas cosas que ellos dicen..." (T.A. Marín de Cubas, 1986:158).

El mito anterior hace referencia al origen del fuego, según fue concebido por los antiguos habitantes de la isla del Hierro (Los Bimbaches). Este mito, como el que expondremos a continuación, responde a la idea del fundamental aporte de la mujer guanche a su cultura. Esta contribución femenina produjo un avance decisivo en el aspecto tecnológico, y de calidad de vida, en la sociedad aborigen.

"Todo cuanto se refería al vestido canario era tan bien hecho y artísticamente cosido, como más diestramente se podría hacer entre nosotros. La tela tejida con hojas de palmera fue tan admirada por aquellos que la vieron, que su inventora (que, según dicen ellos, fue una mujer), merecía ser celebrada entre ellos, como si fuese otra Aracne, famosa entre los poetas". (L. Toriani, 1978:108).

En cambio no todas las aportaciones femeninas son de talante cultural o de avance tecnológico. También en el terreno socio-político, aunque, como en el caso que vamos a presentar, desemboque en una guerra (13).

"Antiguamente, los canarios llevaban vida errante y sin jefe ni gobierno. Cada familia vivía independiente, y obedecía al más importante de ella (...). Poco tiempo antes de que empezase un mundo nuevo en este hemisferio del océano, ocurrió que una mujer de noble estirpe, llamada Attidamana, rica de los bienes que entonces podía conceder la fortuna pastoral, fue insultada por un jefe de familia, donde antes era acostumbrada a ser honrada por todos y tenida en mucha consideración. Por cuya razón, enamorándose de un fuerte y valiente capitán llamado Gomidafe, se casó con él; y éste hizo después tal guerra a todos los demás, que vino a ser príncipe de ellos y de la isla.

Gomidafe y Attidamana tuvieron dos hijos, Egonaiya y Bentagoiye, los cuales, después de muerto el padre, dividieron la isla entre sí, llamándose cada uno por su parte Guanarteme, que en nuestro idioma es tanto como 'rey' "

Luego, en el capítulo siguiente, continúa diciendo Torriani (14).

Con la paz que después tuvieron los canarios entre sí, debajo del gobierno de los reyes, empezaron a fabricar juntos casas y poblaciones y a reunirse para vivir urbanamente, abandonando la vida pastoril y rústica. Hay mención (como también se puede comprender por los restos) que tuvieron ciudad de hasta catorce mil fuegos, lo que parece increíble.

Sus calles eran estrechas y las casas hechas con piedra seca (es decir sin argamasa u otra cosa parecida), pequeñas, limpias y bien labradas, pero bajas de techo, como las de los frigios, de las cuales habla Vitruvio Polión (15). (L. Torriani, 1978:96-99).

Se puede considerar, o no, a esta guerra como momento humanista que redireccionó la tendencia mecánica del antiguo orden, que claramente, y visto desde el prisma del progreso y la evolución humanas, no tenía futuro. Sin embargo, tenemos la creencia en que lo relatado no aconteció de la manera que nos cuentan Abreu y Torriani.

Por lo que hemos podido observar, esta guerra dio dirección a una desarraigada y desmembrada vida social. Con ello se pasó rápidamente de una organización familiar a una organización social que requería complejidad y mayor desarrollo de las relaciones humanas. Este acontecimiento también contribuyó, determinadamente, a un espectacular desarrollo tecnológico y a una mejor vida de los habitantes de Tamarán, siendo este avance mayor que en el resto de las islas.

En la mencionada Tamarán, después de la "guerra", adoptaron como base económica la agricultura intensiva de regadío, y de secano, y como actividad complementaria, muy importante, la ganadería. También surgieron las escuelas de iniciación (militar, religiosa, laboral), las leyes, los jueces, las cárceles, las viviendas, las ciudades. Seguramente antes de la "guerra" estas actividades se practicaban poco, y aisladamente, o simplemente no existían, como en el caso, por ejemplo, de la agricultura intensiva de regadío, las escuelas y ciudades. De seguro que al tener carácter errante fueron nómadas que se alimentaban de la caza y de los árboles frutales, practicando el pastoreo y tímidamente la horticultura.

A riesgo de equivocarnos, como ocurre en toda hipótesis de trabajo, se produjo toda una revolución social en un "corto periodo de tiempo"(?) (16), propiciado por Attidamana y su descendencia. Pensamos, además, que esta guerra no fue tal, es decir, no con el sentido que le da Torriani, por cuanto nos negamos a creer que, ciertamente, una "guerra" de tal magnitud, y con aquellas consecuencias, se originase por una simple afrenta personal hecha por un jefe de familia de vida errante y con infrecuentes contactos con otras familias. Por el contrario, intuimos la intencionalidad de la mítica Attidamana detrás de todo ello.

Podría ser que estos historiadores (los cuales, se cree, bebieron de una fuente común al hacer sus descripciones sobre las islas y sus gentes), se confundiesen e interpretasen mal lo dicho en otra parte o que lo dicho ya estuviese tergiversado. Siendo indudable, también, que lo interpretado pasó por los peculiares filtros ideológicos, y por las particulares maneras de ver el mundo de estos historiadores, desplegándose un velo delante de la verdad y

tiñendo la esencia, y el espíritu, que los guanches le daban al mito (17). Si esto es así, el mito de Attidamana no tendría el sentido que éstos le imprimen. A pesar de ello, y contando con que estos ilustres señores hicieran las cosas de muy buena fe, podemos aceptar cierta veracidad en lo escrito ya que, en algunas cosas, no hay medio ni de confirmarlos ni de desmentirlos. Como ocurre con los textos bíblicos, la verdad y la mentira se limitan a una simple cuestión de fe.

¿Fueron, o no, Attidamana y su linaje los precursores de una revolución social de características humanistas? ¿Por qué Gumidafe se tomó tantas molestias para vengar a su mujer? ¿Por qué enarbola sonos de venganza contra todo bicho viviente y no sólo contra el clan que ultrajó a su amada? ¿Por qué ese berrinche? ¿Quizás la ardua tarea de convencer durante mucho tiempo sobre la necesidad de cambio de costumbres y de vida, fuese considerado por los antiguos canarios como "la gran Guerra", aconteciendo numerosos conflictos, durante todo ese tiempo, entre los que adherían a las ideas innovadoras y los contrarios a los cambios? Quizás estas preguntas nunca puedan ser acompañadas de unas respuestas coherentes (17). Podemos preguntarnos legítimamente: la Gran Guerra, ¿no fue más bien una Gran Revolución?

Recalcamos, nuevamente, la existencia de un manuscrito al que supuestamente Galindo y Torriani tuvieron acceso. Y que el mismo, a su vez, contaba con innumerables errores. Por ello, es probable, que nunca podamos conocer la verdad. Ésta quedará en manos de la futura Historiología, de la necesaria "filosofía de la historia", presentada por Silo en su riguroso libro Contribuciones al Pensamiento.

En realidad no sabemos con total certeza las verdaderas causas de tan grande cambio de costumbres propugnadas por el linaje de Attidamana. Pero creemos (por lo que podemos inferir del texto de Torriani), que no fue algo fortuito y que detrás de todo ello había un plan, urdido por esta misteriosa mujer.

Conclusiones

No se puede hablar, en el caso de las culturas guanches, de una corriente filosófica que pudiésemos identificar como humanista. No hay datos suficientes como para atrevernos a afirmar su existencia. En todo caso, es probable la hipótesis de que en Tamarán (Gran Canaria) se produjo una corriente ideológica de características progresistas llevada por la estirpe de Attidamana, la cual instauró una nueva organización social estableciendo la unidad de todos los grupos familiares en torno a nuevos valores y normas sociales. Esto condujo en poco tiempo (en el transcurso de una generación, según podemos inferir de los textos de Torriani), a un avance radical en la calidad de vida de aquellos grupos humanos, dándose respuestas más organizadas a los problemas de salud y educación de un pueblo que, hasta entonces, estaba desperdigado por la isla en pequeños clanes familiares, en situación errática, y desorganizada, con las sufridas consecuencias que eso conlleva para el desarrollo armónico de la vida humana.

Como hemos podido apreciar en la leyenda de Attidamana que nos relatan los historiadores L. Torriani y Fray Abreu Galindo en sus crónicas, la transformación social fue evidente. A pesar de todo no podemos afirmar la existencia de una corriente de pensamiento que impulsara tales cambios como ha sucedido en otros pueblos. De lo que sí estamos casi seguros es de que en la antigua Tamarán aconteció toda una revolución social de carácter positivo pasándose de un estado primitivo a otro más avanzado.

Haciendo un estudio, a grandes rasgos, de las culturas aborígenes de canarias podríamos afirmar que los elementos humanistas de aquellas sociedades son escasos, salvo en algunas excepciones referentes a leyes a favor de la mujer, o la benevolencia de la sociedad Tinerfeña al no ajusticiar con pena de muerte al asesino. Por lo demás, podemos asegurar que existió una actitud personal ante la vida, y ante las gentes venidas de otras tierras, que reúne los requisitos mínimos para ser considerada humanista: tolerancia y respeto a la diversidad de ideas; repudio a la violencia; disponibilidad a la comunicación; y lealtad y respeto a los pactos amistosos y a los compromisos adquiridos, si éstos son dignos de ser respetados desde el punto de vista más humano.

CONCEPTO DE DEUDA HISTÓRICA

A nuestro juicio es necesario que exista una ética sobre lo acontecido en nuestro pasado (y en nuestro presente) para valorar, de manera efectiva, los errores cometidos por las sociedades que nos precedieron, por nuestros antepasados y por las actuales formas de gobierno.

Esta ética no debe cumplir con el cometido de moralizar hipócritamente sobre lo que está mal o lo que está bien para la corriente de pensamiento influenciadora en la visión de la sociedad que, haciendo un alto en el tiempo, analice su pasado y su presente. Es decir, si esta moral pone por encima de las personas unos valores que pretenden mantenerse a costa del sufrimiento humano, dicha moral justifica hipócritamente "el mal" según sea su conveniencia. Porque, qué es el mal, o el bien, sino una realidad, visionada por el hombre, y condicionada por el dolor y el sufrimiento que él siente e intuye en sus semejantes. Dicho de otro modo, acaso lo maligno no es aquello que hace sufrir y lo que da gozo al cuerpo y al espíritu, sea benigno, e indefectiblemente, bueno en sí. No, por el contrario, la función que debe ejercer la mencionada ética no es otra que resguardar a la sociedad de posibles repeticiones, de antiguos y catastróficos errores, que desviaron a dicha sociedad de la mejor dirección evolutiva. Lógicamente, la más provechosa dirección a la que pueda aspirar cualquier sociedad humana es que sea capaz de crear las condiciones básicas necesarias para superar el dolor físico y el sufrimiento mental de todas las personas (22). Creemos que El Nuevo Humanismo está en condiciones para establecer los fundamentos básicos de dicha ética. Es más, tenemos la firme convicción de que el humanismo universalista es esa ética por cuanto gira entorno al valor principal, esto es, "el ser humano" y sus necesidades perentorias y evolutivas.

Para definir el concepto de deuda histórica debemos observar la necesidad de concretar claramente en qué consisten los daños susceptibles de ser encausados en un "juicio histórico" que haga responsables moralmente, y en la práctica, a las instituciones imputadas. Claro está, si éstas siguen existiendo y/o continúan poseyendo poder suficiente sobre las culturas perjudicadas (tanto política como económica o militarmente), para afrontar de este modo, no sólo la parte moral de la responsabilidad hacia las nuevas y actuales generaciones, sino también una efectiva práctica, capaz de poder implementarse positivamente.

Cuando se atenta directamente sobre la supervivencia de la vida humana y su diversidad étnica, racial y cultural; cuando se destruye la posibilidad de desarrollo armónico, y libremente elegido, de una cultura, una etnia o una raza; Cuando las instituciones representantes de una cultura imponen su modo de vida violentamente llevando a la opresión, al sometimiento, a la esclavitud o al exterminio de la otra cultura, es indudable su responsabilidad histórica para con la cultura mancillada. Y esto desde el punto de vista de los Derechos Humanos y desde el punto de vista del Documento Humanista, documentos a los que adherimos abiertamente. Por otro lado, no nos sirve el expediente en el que se argumenta con frialdad, apoyados en tesis pseudo-jurídicas, basadas en la prescripción de los delitos, que no existían los derechos humanos en épocas tan remotas. Expirando, obviamente, la deuda contraída, o el posible "delito". Tal cinismo no justifica, ni exculpa, los crímenes cometidos, ignorando la existencia, desde que el hombre es hombre, de la dignidad humana. Sin embargo, el enfoque de "Deuda Histórica" no está pensado, de ningún modo, desde el punto de vista de "Castigo Histórico" sino que, por el contrario, pretende la "integración", la "reinserción histórica" de las instituciones opresoras a rangos de dignidad humanas aceptables, antes de que estas instituciones desaparezcan.

Afirmamos que no es suficiente que las instituciones que promovieron la catástrofe, y sus representantes históricos, se limiten exclusivamente a subvencionar económicamente, u otorgar conformidad y beneplácito, con su "*presencia oficial*", a obras filmadas o teatrales, libros, comics y demás difusores culturales con mensajes denunciadores de tales tragedias, si en estas obras, y en estas denuncias, no va implícita la responsabilidad y el compromiso de los representantes de aquellas instituciones que tanto perjuicio han causado. No es aceptable, de ningún modo, ni suficiente, el restringir la acción compensatoria, de estos descendientes históricos, al efusivo aplauso, al concluir el acto público, o a la entrega de galardones y medallas.

Pensamos, y lo hacemos muy seriamente, que si estos representantes son beneficiarios de un vasto legado, acumulado a lo largo de la historia, lleno de honores, riquezas y poderes con respecto a muchos pueblos y comunidades, es de indudable coherencia moral que también deban cargar con la responsabilidad de asumir los errores cometidos por la mencionada institución, o en su defecto ésta debe dejar de existir. Por tanto, es lícito exigir a estas instituciones (en el caso de España y Canarias la monarquía española y europea y/o el estado español), acciones puntuales para restablecer la moralidad y la dignidad históricas desarticulando los posibles lazos opresivos

que pudiesen existir con respecto a la nación afectada, o a sus descendientes directos, y dejando vía libre a su desarrollo. En el caso de Canarias una "*autonomía federativa*" (23) sería el primer paso.

Recordamos que los actuales mecanismos de poder que controlan las islas son ilegítimos desde la óptica humanista, ya que este poder fue contraído de forma violenta. Este poder fue adquirido practicándose la discriminación de otros seres humanos, legítimos "adjudicatarios" de las islas, exterminándose a una cultura, y a una etnia, conscientemente, por razones de intolerancia y repudio a lo diferente propio de la corriente uniformante cristiana que predominaba en la época.

Por otro lado, es obvio que en la actualidad subsiste el poder, sobre estas tierras y estas gentes, legado por los reyes antiguos a sus herederos (La Corona Española), pertenecientes ambos a la realeza europea; siendo esta corona española legataria y depositaria de tal herencia con sus pingües beneficios; estando vigente el poder recibido por los antiguos reyes castellanos. Junto a esto pervive como recordatorio de "*la apropiación animal de unos seres humanos a otros*" (Silo), el legado transmitido por los vencidos al pueblo canario: "...obediencia y sujeción al Rey de España(...)" (G. Escudero, en F. Morales Padrón).

De este modo manifestamos nuestra postura; teniendo siempre presente nuestros lazos "parentales o familiares" con otras regiones españolas; y los lazos de amistad existentes con otras regiones del mundo.

REFLEXIONES FINALES

Desafortunadamente en la actualidad, como en aquellos agitados días medievales, la intolerancia, la violencia y la estupidez siguen ensombreciendo el normal desarrollo de la vida humana. Las naciones, las culturas, siguen cometiendo los mismos errores de antaño, los mismos torpes, sufrientes y mecánicos errores que consiguieron hacer retroceder lo mejor que tenemos los seres humanos, lo que caracteriza a nuestra especie, esto es: alegría de vivir, hambre de conocimiento y trabajo conjunto en pos de una causa justa.

En estos tiempos que corren, en los que unos adoptan posturas desesperadas y violentas como solución a sus problemas; en estos momentos de crisis de valores en los que muchos creen, cuasirreligiosamente, en que la panacea está en una vida silvestre, respirando aire intenso y saltando entre flores de amapola; en estos tiempos de desestructuración social y desorientación personal, es preciso reorientarse y dirigirse hacia un mundo nuevo. Hacia lo que nace y no hacia lo que muere o está yerto.

Muchos se preocupan hoy en día de la famosa construcción europea basada en parámetros economicistas y mercantilistas usureros. Donde se pretende una moneda única, un mercado único, ¿una lengua única? Eso está muerto o va hacia la muerte por cuanto no tiene sentido humano sino económico.

Hoy, todo aquello que se encamine hacia la uniformidad de modelos, y no hacia el respeto por la diversidad, va hacia la muerte. Hoy, todo aquello que

no aspire a que ningún valor esté por encima del ser humano y que, a su vez, ningún ser humano sufra, estando por debajo de las condiciones de vida del resto, quien no aspire a esto se encamina hacia la muerte.

Anhelar la construcción de una *Nación Humana Universal* que respete "en la práctica" la diversidad ideológica, racial, cultural, lingüística, etc., basada en la solidaridad de los pueblos, y la superación de las condiciones que generan dolor y sufrimiento a las gentes, es el enmarque adecuado que da sentido a la organizativa social e imprime un nuevo sentido de vida. Después, vendrá la moneda única, si se quiere, o tarjeta única, si se ve necesario. También el mercado único, o no, según sea el efecto, es decir, según perjudique o beneficie a la gente común y a su calidad de vida (salud, educación, vivienda y un largo etc...). Y finalmente el idioma único, por qué no, si esto tiene alguna utilidad. Por cierto, en este sentido, ya que la sociedad, entre otras cosas, debe especial atención a las minorías, y a los que tienen más dificultades que el resto de los mortales, no sería mala idea enseñar, desde la más tierna infancia, los códigos idiomáticos de los sordomudos y los ciegos, incluyendo a este sector humano mermado, y aislado, comunicacionalmente. Así las cosas, con perforaciones a modo de escritura y silenciosas señas como lengua, nos comunicaremos con aquellos que no conozcan nuestro idioma, o la lengua sonora y universal que se elija (aunque, en este sentido, más vale invertir en traductores de idiomas portátiles, económicos y sofisticados que en enseñar a todo el planeta la nueva gramática); avanzando unidos, en un futuro cercano, por sendas nunca antes trazadas, llenando de vida, y sentido, al eterno y desconocido universo.

Rescatar la esencia humanista en las diferentes culturas es una labor cohesora que servirá para buscar lo importante de la vida y encontrar definitivamente aquello que es común a todos y, por tanto, factor unitivo y reconciliador. Una vez más invitamos, a quien lo desee, a zambullirse en las cristalinas aguas del humanismo rescatando las raíces humanistas de su pueblo, para mayor gloria de su comunidad y de la especie humana.

NOTAS:

(1) Esta organización de estudio e investigación se constituyó formalmente el 24/11/93 por resolución del Foro Humanista. El primer Foro Humanista se realizó en Moscú el 07/10/93. Estos Foros Humanistas tienen por finalidad el encuentro abierto del Nuevo Humanismo del que participan organizaciones e individuos para intercambiar aportes y experiencias en base a intereses, generalmente formalizados en las siguientes áreas: 1. Salud; 2. Educación; 3. Derechos Humanos; 4. Antidiscriminación; 5. Etnias y culturas; 6. Ciencia y tecnología; 7. Ecología; 8. Arte y expresiones culturales; 9. Religiosidad; 10. Agrupaciones sociales de base; 11. Partidos políticos; 12. Movimientos alternativos; 13. Economías alternativas; etc. (Vocabulario. Nuevo Humanismo. 01/01/95)

(2) La a.h. ya estaba presente antes del acuñamiento de palabras como "humanismo", "humanista" y otras cuantas del género. En lo referente a la actitud mencionada, es posición común de los humanistas de las distintas culturas: 1. la ubicación del ser humano como valor y preocupación central; 2. la afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3. el reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4. la tendencia al desarrollo del conocimiento por encima de lo aceptado como verdad absoluta; 5. la afirmación de la libertad de ideas y creencias y 6. el repudio de la violencia. La a.h., fuera de todo planteamiento teórico, puede ser comprendida como una "sensibilidad", como un emplazamiento frente al

mundo humano en el que se reconoce la intención y la libertad en otros, y en el que se asumen compromisos de lucha contra la discriminación y la violencia. (Vocabulario. Nuevo Humanismo. 01/01/95)

MOMENTO HUMANISTA. Situación histórica en la que una generación más joven lucha con la generación asentada en el poder, modificando el esquema antihumanista dominante. Frecuentemente, se identifica este momento con la revolución social. El m.h. adquiere plena significación si inaugura una etapa en la que sucesivas generaciones pueden adaptar y profundizar las propuestas de fundación de ese proceso. Frecuentemente, el m.h. es cancelado por la misma generación que había llegado al poder con la intención de producir un cambio de esquema. También ocurre que la generación que abre el m.h. fracasa en su proyecto. Algunos han querido ver en distintas culturas la aparición de momentos humanistas, representados por una persona o un conjunto de ellas que tratan de institucionalizarlo desde el poder (político, religiosos, cultural, etc.) y de una manera elitista y "descendente". Uno de los ejemplos históricos que se destacan es el de Akenatón en el antiguo Egipto. Al tratar éste de imponer sus reformas, la reacción de la generación desplazada fue inmediata. Todos los cambios estructurales iniciados fueron destruidos y esto motivó, entre otras nuevas circunstancias, el éxodo de pueblos que partiendo de las tierras de Egipto llevaron consigo los valores de aquél m.h. Aun en culturas poco conocidas en profundidad, ha podido observarse este fenómeno representado, p.ej., en la Mesoamérica precolombina por la figura del gobernante tolteca de la ciudad de Tula, Topiltzin, a quien se adjudica la instauración de la actitud humanista denominada "toltecatoytl". Otro tanto ocurrió con el gobernante de Chichentzá y fundador de la ciudad de Mayapán, llamado Kukulcán. También con Metzahualcóytl, en Texcoco, se observa la apertura de un nuevo m.h. En la Sudamérica precolombina, la misma tendencia aparece en el Inca Cuzi Yupanqui, que recibió el nombre de Pachacutéc, "reformador", y en Tupac Yupanqui. Los casos se multiplican a medida que las culturas son más conocidas y, por supuesto, se discute el relato histórico lineal del siglo XIX.

Por otra parte, se ha interpretado la acción de los grandes reformadores religiosos, como la apertura de un m.h., continuado en una nueva etapa y hasta en una nueva civilización en la que se terminó, finalmente, desviando y anulando la dirección inicial.

En la configuración de la civilización global cerrada que hoy se está desarrollando ya no es posible un nuevo m.h. que pueda inaugurarse "descendiendo" desde la cumbre del poder político, económico o cultural. Se supone que esto ocurrirá como consecuencia del crecimiento de entropía en el sistema cerrado y será protagonizado desde la base social que aún sufriendo la desestructuración general, se encontrará con la posibilidad de hacer crecer organizaciones autónomas mínimas lanzadas por sus necesidades inmediatas. Estas acciones puntuales hoy están en condiciones de convertirse en "efectos demostración" merced al acortamiento del espacio que ofrece el desarrollo tecnológico y, particularmente, el incremento de las comunicaciones. La sincronización mundial contestataria de una pequeña capa generacional en las décadas del '60 y parte del '70, mostró el síntoma de este tipo de fenómenos. Otro caso, es el de los desbordes sociales capaces de sincronizarse entre puntos geográficos muy separados. (Vocabulario. Nuevo Humanismo. 01/01/95)

(3) En el próximo trabajo que tratará sobre el humanismo en la cultura canaria se intentará verificar el legado humanista que del comportamiento del guanche ha perdurado en el pueblo canario intentando ver, desde la perspectiva humanista, el proceso de transmutación del pueblo guanche al canario.

(4) En Tenerife los cronistas hacen alusión a la existencia de tres grupos sociales: "Achicaxna" (gente desprovista de bienes o trasquilados, según Alvarez Delgado); Achiciquitza (gente propietaria o con herencia, con ganado), y Achimencey (gente de rey). Sin embargo, en la isla de Gran Canaria aparecen dos capas: nobles y gente del pueblo. Estos se distinguían, al parecer llevando, los nobles, los cabellos y las barbas largas. Los demás eran llamados trasquilados.

(5) Hacemos referencia al libro de los investigadores Rafael González y Antonio Tejera Gaspar, "Los aborígenes canarios" y otro "Las culturas aborígenes canarias", en donde se

explica concienzudamente este tema del clan cónico, (y otros), y de donde hemos extraído la información de este apartado.

(6) "... Tenían los naturales para sí que Dios los había criado del agua y de la tierra, tantos hombres como mujeres, y dándoles ganados para su sustento, y después crió más hombres, y como no les dio ganados, pidiéndoselos a Dios les dijo: Servi(d) a esotros y daros han de comer; y de allí vinieron los villanos que sirven y se llaman Achicaxna" (A. Espinosa, 1980:42).

(7) Lo más sobresaliente por parte de los conquistadores es el juego de envidias, traiciones, hostilidades y ansias de poder que entre ellos mismos había (Rejón-Deán Bermúdez, Pedro de Algaba y Hernán Peraza; Bethencourt-Gadifer; etc.). Estos conflictos, por demostrar quién es el dueño de las islas, se extienden al trato que mantenían con los guanches. Es decir, los guanches eran traicionados del mismo modo que lo hacían entre ellos. Con la connotación de que con los indígenas no se andaban con miramientos.

ANÉCDOTA: Armiche fue traicionado por Bethencourt. El normando prometía protección contra asaltos e incursiones de los piratas y que nadie tendría que abandonar aquellas orillas por la violencia. También le dice, a través del guanche Augeron, que la isla será ya para siempre feliz y que éste no debía preocuparse ya que Bethencourt era bondadoso y magnánimo. Armiche acepta la rendición confiado de las palabras de Augeron (esclavo e intérprete de Bethencourt). Pero las promesas no fueron cumplidas. Poco tiempo después la verdad de Bethencourt apareció. Redujo a esclavitud a toda la corte bimbache y a los vasallos de Armiche, sin respetar mujeres ni niños. Armiche y treinta isleños de los más representativos quedan en poder de Bethencourt mientras el resto de los bimbaches se reparten como botín.

(8) En esta batalla murieron, a manos de los trescientos guerreros de Tinguaro, unos 600 españoles y 200 canarios auxiliares (probablemente guerreros del mencey de Güimar aliado de los conquistadores). Es curioso cómo esta derrota pasó a la memoria colectiva dando nombre al pueblo de la Matanza de Acentejo. En cambio, y aún muriendo mucho más gente (sobre todo guanche), en el lugar donde ganaron la batalla los cristianos quedó por nombre el pueblo de la Victoria de Acentejo. Según dicen, debido a los gritos de ¡victoria!, ¡victoria!, que los soldados voceaban al verse vencedores. Probablemente si los guanches hubieran escrito la historia estos pueblos conservarían el significado de sus nombres, invirtiéndose tan sólo la ubicación del pueblo según hayan vencido o perdido.

(9) En las "fuentes historiográficas", como L. Torriani, Abreu Galindo y Espinosa, figura también el dicho del hermano de Bencomo más o menos como lo expone Pedro H. Hernández Borges: Espinosa, III, 5 (pág. 99) en Abreu Galindo, III, 18 (pág. 318) y en L. Torriani, III, (pág. 185). Sin embargo, el historiador Viera y Clavijo en Noticias de la historia de canarias (1978:132) cuenta el hecho de otro modo: "Yo he desempeñado la obligación de capitán, que es vencer; aguardo aquí a que mis soldados cumplan con la suya, que es matar y recoger el fruto de la victoria que les he dado". A pesar de las contradicciones interpretativas que puedan haber parece cierto el hecho de que los autóctonos de Tenerife castigaban a sus enemigos y delincuentes con el oficio de carniceros y esto aún después de que los apresados o ajusticiados hubiesen matado. Hay casos de reos que después de haber ahorcado a varios guanches son penalizados de la forma comentada.

(10) El historiador Viera y Clavijo hace referencia del hecho histórico pero de manera diferente a como lo narra Cuscoy en su leyenda "Las primeras flautas que sonaron en Fuerteventura". Viera nos cuenta más o menos en estos términos: Bethencourt fue recibido por los habitantes de la isla con gran alegría, cuando éste venía de Europa con la intención de conquistar al resto de las islas. Al llegar, a la recién conquistada Fuerteventura, éste desembarcó con toda la pompa digna de un rey. Se celebraron fiestas y la música y los manjares abundaban. Se dice que los lugareños estaban como enajenados de placer al ver todo aquello, y a consecuencia de ello los indígenas comentaron que ahora comprendían no ser dignos de haber sido conquistados por gentes tan poderosas y hábiles, mucho más que los nativos, y que si hubiese Bethencourt mostrado la ostentación de poder que estaban

presenciando se hubieran rendido a sus pies de inmediato. Creemos que la interpretación de Cusco es correcta ya que coincidimos en deducir la importancia que los guanches daban a la música y a las manifestaciones culturales. Nosotros nos preguntamos: ¿Por qué no se deslumbraron del mismo modo al principio cuando aparecieron con toda la infraestructura armamentística: sus caballos, sus cañones, sus lanceros, sus escudos, espadas, banderas al viento y armaduras metálicas? ¿Por qué unos festejos, y lo que a esto rodea, impresiona tanto al pueblo de los antiguos Mahoreros como para hacer comentarios como éste, que pasan a la historia, y en cambio no los amedrenta en absoluto la espectacular parafernalia militar que los conquistadores desplegaban?

(11) "El Faicán ocupaba un lugar preeminente en la sociedad aborígen que le venía dado por dos factores: primero, por su pertenencia a la nobleza en su escalón más alto; segundo, por el carácter religioso de sus actuaciones como Santón o sacerdote, al intervenir en los acontecimientos públicos más relevantes como los ritos de iniciación, fiestas relacionadas con la cosecha y con los animales; la organización de las clases de la sociedad, en lo referente al estado de la nobleza, aceptación de nuevos nobles y como intermediario en el ritual religioso encargado de dirigir las ceremonias" (Antonio Tejera Gaspar y Rafael González Antón, 1987. 117)

Las Harimaguadas (así se llamaban en Gran Canaria), eran mujeres consagradas al culto guardando la virginidad y dedicadas a la enseñanza y a la oración. Las labores y oficios que los cronistas señalan como realizados por las mujeres, eran enseñados por estas "profesoras". Vivían en lugares construidos especialmente para ellas (Tamogantes), a modo de conventos en los que llevaban una especie de clausura que podían romper en ciertos días para bajar al mar a bañarse. Estando prohibido, con pena de muerte, ir al encuentro de algún hombre. Llegada cierta edad podían dejar la vida religiosa y casarse, eso sí, contando con la licencia del rey. Hay que indicar que en los lugares sagrados (almogaréns, en Gran Canaria), se impartía educación cívica, religiosa y militar para los jóvenes. Los jóvenes más débiles eran destinados al servicio divino. Por último, si algún delincuente se refugiaba en estos lugares sagrados éstos se libraban de la justicia mientras permanecieran en ellos. (Estos datos se pueden encontrar en Tomás Marín de Cubas: Historia de las Siete Islas Canarias. 1694. Y en A. Millares Torres: Historia General de las Islas Canarias (1883 - 1895), reeditado en fascículos en 1975.

(12) Son obvias, y conocidas por todos los que se interesen, las consecuencias psicológicas que la violencia física produce en la educación de los niños. Por tanto, nos remitimos a las innumerables publicaciones que a este respecto existen y que están a la mano de todos. Sin embargo, y como complemento informativo, presentaremos la definición de violencia que por otro lado no está, ni cabal ni suficientemente definido por la ortodoxia lexicográfica de ninguna lengua occidental, o dicho de otro modo, por la fuente más autorizada del idioma; en el caso del castellano, el Diccionario de la Real Academia Española.

VIOLENCIA. Cuando se habla de violencia, generalmente se hace alusión a la violencia física por ser ésta la expresión más evidente de la agresión corporal. Otras formas de violencia como la económica, racial, religiosa, sexual, etc., en ocasiones pueden actuar ocultando su carácter y desembocando, en definitiva, en el avasallamiento de la intención y la libertad humanas. Cuando éstas se ponen de manifiesto, se ejercen también por coacción física. El correlato de toda forma de violencia es la discriminación.

DISCRIMINACIÓN. Acción manifiesta o larvada de diferenciación de un individuo o grupo humano en base a la negación de sus intenciones y libertades. Esto se efectúa siempre en contraste con la afirmación de especiales atributos, virtudes o valores, que se arroga para sí el discriminador. Tal proceder se correlaciona con una "mirada" (con una sensibilidad o con una ideología) objetivante de la realidad humana. (Centro Mundial de Estudios Humanistas. Algunos términos de uso frecuente en el humanismo. 01/01/95)

(13) Fray Abreu Galindo también menciona este acontecimiento relatando el mito de Attidamana y de Gumidafe, haciéndolo en términos parecidos. Aunque a los hijos, Abreu, les da un nombre diferente: Ventagahe y Egonayga Chesemedán.

(14) Leonardo Torriani (1560 - 1628) fue un arquitecto cremonés (o sea, italiano) que estuvo por las islas haciendo trabajos de inspección como ingeniero militar, y arquitecto, a Felipe II. El franciscano Fray Abreu Galindo era contemporáneo de Torriani y sus descripciones sobre las islas no tenían el mismo objetivo inicial que las descripciones hechas por el cremonés. Torriani, al escribir su Descripción de las islas canarias, no ambicionaba hacer una obra de historiador o de explorador, como probablemente fuera el caso de Abreu Galindo, sino que por el contrario se limitaba a presentar una situación de hechos, con el objeto de fundamentar los proyectos de obras y reformas que se le habían encargado. "A decir verdad —como dice Alejandro Cioranescu en la traducción que hace del italiano— su trabajo tal como se nos ha conservado, es una recopilación tardía, probablemente después de terminada su misión, de los informes que periódicamente había enviado a la Corte sobre cada uno de los particulares de interés que había estudiado en su viaje de inspección". (Introducción de Alejandro Cioranescu en Descripción de las islas canarias, de L. Torriani). Ambos, Torriani y Abreu, son fuentes historiográficas de primer orden.

(15) Abreu Galindo, II, 4 (pág. 159); "Tenían casas y oficiales que las hacían de piedra seca, y eran tan pulidos, que hacían las paredes tan justas, cerradas y derechas, que parecían llevar mezcla. Hacíanlas bajas de pared y hondas del suelo, porque estuviesen calientes. Por encima las cubrían con palos juntos, y encima, tierra".

(16) A continuación extraemos el apartado titulado "Tiempo Mítico. Tiempo Histórico", del Dr. D. Antonio Tejera Gaspar, en "Mitología de las culturas prehistóricas de las Islas Canarias. Lección inaugural 1991-1992 (pág. 53).

En otra parte hemos analizado este problema referido a los guanches de Tenerife (1988), pero creo que lo dicho allí puede hacerse extensivo al resto de las islas.

De entre las cuestiones suscitadas por la correcta interpretación de las fuentes etnohistóricas, se halla el de la concepción metodológica aplicada para su análisis preciso. En el pasado, la historiografía canaria se acercó a este problema, el de la comprensión de las Sociedades aborígenes a partir del estudio de dicha documentación, aplicándose para ello una concepción positivista de la historia. Esta corriente historiográfica pretendía entender los hechos relativos a estas Sociedades de igual forma que si se tratara de otro período o Sociedad Histórica. Contribuía a ello, además, la manera cómo se exponían los acontecimientos por los distintos autores. Es frecuente en ellos encontrar expresiones vagas al referirse al tiempo histórico de aquellas poblaciones.

"pocos años antes que se redujera a nuestra fe" (Abreu Galindo, 1977:292); "muchos años estuvo esta isla y gente della sujeta a un solo rey..." o "cuyo nombre se perdió de la memoria" (A. Espinosa, 1980:40).

Esta indefinición cronológica no contribuyó tampoco a una correcta determinación del tiempo histórico que se pretendía establecer. Pensamos que este modelo teórico para entender la Sociedad aborígen en general y estos aspectos que estudiamos en particular, se halla periclitado y se hace necesario acudir a criterios metodológicos complementarios que permitan una interpretación más apropiada.

En torno a estos problemas se han originado discusiones científicas estériles acerca de la veracidad o no de dichas fuentes documentales. No se nos ocultan tampoco las dificultades derivadas de los textos que hemos analizado, referentes al concepto del tiempo en su historia, en un sentido diacrónico de difícil paralelismo con la concepción que del mismo tiempo desarrollaron las sociedades europeas, pero al igual que éstas en los comienzos de su propia Historia, sus inicios se hallan rodeados de la misma imprecisión cronológica que es común a todas las sociedades primitivas. En ellas, el concepto del tiempo se enmarca dentro de un término genérico denominado tiempo mítico, frente al tiempo histórico que reservamos para las que definimos como Sociedades Históricas, stricto sensu.

La dificultad al aplicar los mismos criterios metodológicos del estudio propio de las Sociedades Históricas, como hemos indicado, y las contradicciones existentes en esa misma información, contribuyen muy poco a una correcta interpretación de las fuentes para la reconstrucción de su evolución histórica.

La historiografía canaria se ha manifestado abiertamente contrapuesta a la hora de aceptar la información sobre este punto, recopilada en las fuentes etno-históricas y conocida sobre todo por los testimonios del P. Espinosa, L. Torriani y Abreu Galindo. Las posiciones hiper-críticas creemos que son consecuencia de la metodología utilizada para su análisis. En primer lugar, si tratamos de establecer un proceso diacrónico referido a la génesis de los menceyatos desde una perspectiva histórica, haciendo uso de la documentación conocida, nos encontramos con el siguiente panorama: en el momento de la Conquista de Tenerife (1494-1496), la isla se hallaba dividida en nueve menceyatos según información recogida por el P. Espinosa, Abreu Galindo y otros, pudiendo ser contrastada por diferentes documentos que resultaría prolijo enumerar aquí. Pero esta información parece contradictoria si la comparamos con la transmitida por alguna crónica de mitad del s. XV, como la del viajero A. Ca da Mosto (1445), quien habla de cuatro menceyatos. Con estos dos hitos históricos en fechas tan distintas, la contradicción es evidente, aunque otros autores como Zurara en fecha cercana a la de A. Ca da Mosto, habla de ocho o nueve menceyatos. Por un lado, la aceptación histórica de esta documentación tal y como la conocemos, permitiría explicar cómo durante esos cincuenta años se produce una hipotética transformación en su organización política, de la que desconocemos sus causas, pasando de cuatro a nueve menceyatos. No dudamos que estos acontecimientos se hubieran producido y en ese caso podían aducirse otras explicaciones complementarias, procedentes del análisis antropológico para ayudarnos a explicar esos fenómenos. Pero un estudio detenido de los textos conservados sobre su historia política ha sugerido esta otra lectura alternativa, sujeta como toda hipótesis de trabajo a ulteriores revisiones críticas.

La manera de relatar los episodios de su historia, al menos en el modo cómo han sido transmitidos y las expresiones utilizadas, induce a aplicar una crítica textual diferente a la que se desprende del análisis histórico tradicional.

(17) Como nota aclaratoria presentamos la *Introducción a Discusiones Historiológicas* que hace el pensador latinoamericano Mario Luis Rodríguez Cobos (Silo) en *Contribuciones al pensamiento*.

“Hemos fijado como objetivo de nuestro trabajo dilucidar los requisitos previos necesarios para la fundamentación de la Historiología. Está claro que un saber fechado sobre los acontecimientos históricos no basta para efectuar reclamos acerca de su cientificidad. Tampoco basta con acompañar a la investigación con los recursos que hoy otorgan nuevas técnicas. La Historiología no devendrá en ciencia por el solo hecho de quererlo, o de hacer ingeniosos aportes, o de obtener logros informativos suficientes, sino por sortear las dificultades que presenta un preguntar por la justificación de sus premisas iniciales. Este escrito no trata siquiera acerca del modelo ideal o deseable de construcción histórica, sino de la posibilidad del construir histórico coherente.

Desde luego, en el presente opúsculo no se entiende a la "historia" en el sentido que clásicamente se dio a ese término. Recordemos que en su *Historia animalium*, Aristóteles describió a la historia como una actividad de búsqueda de la información. Tal actividad, con el tiempo, quedó convertida en simple relato de acontecimientos sucesivos. Y así la historia (o historiografía), terminó siendo un conocimiento de "hechos" ordenados cronológicamente siempre dependiente de materiales informativos disponibles que en ocasiones fueron escasos o, a veces, superabundantes. Pero lo más desconcertante aconteció cuando se presentó a todas esas piezas obtenidas por investigación, como la realidad histórica misma, dando por supuesto que el historiador no establecía un orden, no priorizaba la información y no estructuraba su relato en base a selección y expurgación de las fuentes utilizadas. De ese modo se llegó a creer que la tarea historiológica no era interpretativa.

Los defensores de tal actitud, reconocen hoy algunas dificultades técnicas y metodológicas, pero insisten en que su trabajo es válido por cuanto su intención está dedicada al respeto por la verdad histórica (en el sentido del no falseamiento de los hechos) y a la vigilancia por evitar todo forzamiento metafísico a priori.

De lo anterior resulta que la historiografía ha devenido en una suerte de eticismo larvado, justificado como rigor científico, que parte de considerar a los fenómenos históricos vistos desde "afuera", atropellándose el hecho del "mirar" del historiador y, por consiguiente, del distorsionar del historiador.

Queda claro que no tendremos en cuenta la postura comentada. Para nosotros será de mayor interés una interpretación de la historia, o bien una filosofía de la historia que vaya más allá del pulcro relato (o de la simple "crónica", según ironizara B. Croce). En todo caso, no nos preocupará que tal filosofía tenga por base una sociología, una teología o hasta una sicología con tal de que sea mínimamente consciente de la construcción intelectual que acompaña al quehacer historiográfico.

Para terminar: usaremos a menudo el término "Historiología" en lugar de "historiografía" o "historia", ya que estos dos últimos han sido utilizados por tantos autores y con implicaciones tan diversas que sus significados resultan hoy equívocos. En cuanto al primero, al término "Historiología", lo tomaremos en el sentido vientca ven

Cartas a mis amigos. 1991. Pág. 100) (23). Este compromiso, inscrito dentro del concepto de "Deuda Histórica, que la Monarquía Española y el Estado Español deben asumir con respecto al perjuicio, pasado y presente, producido a las Canarias, este compromiso, digo, debe convertir en realidad tangible y en un corto periodo de tiempo, las mayores cotas de autogobierno de Canarias dentro de un estado federativo. Canarias deberá asumir paulatinamente competencias totales y exclusivas en todos los ámbitos, excepto en Defensa y Relaciones Internacionales, que las compartirá con el Estado. (Autonomía Federativa: Propuesta por la Coalición. Plataforma Humanista. Elección 28 de Mayo).

EL HUMANISMO DE LA ILUSTRACIÓN DE RUSIA. LOS PENSAMIENTOS SOBRE LA PAZ (SIGLOS XVII - XVIII)

Por el Académico León Pushkarev.

Moscú. Diciembre de 1995.

A pesar de que la enseñanza en Rusia se desarrollaba en el marco del movimiento europeo de ideas, ella tuvo una serie de particularidades condicionadas por la originalidad del proceso histórico ruso. Las más importantes fueron: la orientación humanista, la agudeza extraordinaria en el planteo de la cuestión del campesinado y la diferencia en la composición social de los participantes de los movimientos antifeudales. Muchas ideas de la ilustración de Rusia también eran específicas, impropias para países de Europa occidental, en particular, la discusión amplia de una de las más humanas ideas de la humanidad: la cuestión sobre la paz. La ideología de la ilustración de Rusia había echado raíces en el siglo XVII, cuando por primera vez en el pensamiento social se empezaron a plantear las cuestiones sobre el papel del Estado en la defensa de la patria, sobre las guerras defensivas sobre las guerras de rapiña. Pero el verdadero florecimiento de las discusiones al respecto, tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII. Precisamente en ese periodo los discípulos y los adictos del gran Lomonosov sometieron a la crítica el misticismo y la escolástica medieval. Ellos sostenían el derecho humano del hombre a la libertad y a la propiedad, exigían la observancia de las bases del "derecho natural" y del "tratado social" como los principios más importantes de la organización de la vida de la sociedad.

Los representantes de la clase gobernante trataban de argumentar la legitimidad y la necesidad de la forma absolutista de gobierno para Rusia. A su vez, el pensamiento social discutía cuestiones sobre el carácter del poder político, sobre las relaciones recíprocas entre el poder y las capas sociales, sobre el límite de la libertad del hombre, sobre las vías del desarrollo de la sociedad y del Estado.

Entre muchos problemas, un lugar destacado ocuparon los pensamientos sobre la paz como la condición deseable y necesaria para la existencia del Estado y del pueblo. La misma realidad obligaba a pensar en las cuestiones de la guerra y la paz, ya que todo el siglo XVIII (en Rusia y en otros países europeos), estaba saturado hasta el límite por guerras casi ininterrumpidas. Fue el siglo de las grandes conmociones sociales, de las transformaciones públicas y de las luchas de clase; el siglo de la gran revolución burguesa y de la guerra campesina bajo el mando de Emeliano Pugachov. Las guerras feudo-dinásticas sacudían literalmente Europa en el siglo XVIII. No es casual que los pensadores tanto de Europa Occidental como rusos llegaran a la misma conclusión sobre el carácter destructivo de las guerras para la Humanidad. En su conciencia, las guerras sangrientas no concordaban con las concepciones sobre la sociedad organizada razonablemente. Para entonces, la actividad de Lomonosov se había convertido en una etapa importante en el desarrollo de las ideas sobre la paz y sobre las guerras justas e injustas. Él

siempre subrayaba que Rusia había llevado la guerra con Suecia “para defender la patria, para la seguridad de sus súbditos”. Ya en su primera oda “La toma de Jatin”, había apreciado la victoria de las tropas rusas como la condición necesaria para la labor pacífica de campesinos y comerciantes. Lomonosov había cantado en sus odas la paz y el silencio que habían llegado después de las guerras terribles.

La política exterior, como afirmaba Lomonosov, debía tener un carácter humano y pacífico, pero a condición de la inviolabilidad de las fronteras y de la independencia del Estado. La paz y la independencia —había dicho— son las condiciones necesarias para el desarrollo económico y cultural de los pueblos. Cualquier guerra es, ante todo, una calamidad para el pueblo. Precisamente por eso él con todo fuerza poética y expresiva dibujaba la paz deseable, el “reposo en los pueblecillos rusos”.

En la segunda mitad del siglo XVIII este problema había empezado a discutirse ampliamente en el publicismo. Así, J. Bogdanovich, traduciendo varios artículos de la Enciclopedia francesa, tradujo también los pensamientos del abate Saint-Pierre sobre la Paz eterna. A. P. Sumarokov aprovechó una conversación imaginaria entre Alejandro de Macedonia y Gerastato para condenar la política de conquista del desbastador del universo.

El derecho internacional se convierte en disciplina de enseñanza primeramente en la Universidad de Petersburgo y, desde 1755, en la Universidad de Moscú. Se dan a luz los trabajos especiales (traducidos de originales) dedicados a los aspectos teológicos y filosóficos de los problemas de la guerra y la paz. El profesor y traductor de la colegiación de cámara de Moscú, B. Solotnitskiy, tituló un capítulo especial de uno de sus libros como el derecho “de la guerra y la paz”. B. Solotnitskiy no niega el derecho del hombre a la defensa armada de sí mismo y de su prójimo, pero advierte que primeramente hay que usar todos los métodos pacíficos y humanos y las negociaciones para resolver los conflictos. Antes de empezar la guerra es necesario considerar, “si de verdad la ofensa merece la guerra”. “La guerra justa” es solamente la que es imposible evitar sin sufrir un agravio más pesado que la guerra. Es bastante significativa la conclusión del autor: El resultado de la guerra es “el reposo o el silencio”. Por eso vale la pena utilizar todos los métodos para que el adversario “al deponer las armas entable las negociaciones sobre la paz”. Siguiendo las tradiciones del pensamiento social anterior, el autor exige “sentir piedad a los que no pueden participar en las batallas, a todos los desarmados e incapaces de usar las armas, a las mujeres, viejos, niños y mozas”. El autor termina su libro con un verdadero himno a la paz.

La defensa de la paz y la condena de la guerra es el tema de muchas novelas políticas y moralizadoras. Esa tendencia se había manifestado más vivamente en las novelas de M. Jeraskov. El novelista describe la sociedad afortunada “...encabezada por un monarca ideal. Él es el elegido del pueblo, no solamente es el gobernante de alta moral, sino también el aldeano diestro: Él, al sacarse la corona, es el primero en arar”. En el estado ideal todo el mundo trabaja: los altos dignatarios comparten la labor junto con los agricultores. El ideal de Jeraskov no es el héroe-conquistador belicoso, sino el

trabajador-civilizador. Jeraskov defendía el principio de la monarquía ilustrada, afirmaba el papel de los consejeros sabios del zar, el cual con su ejemplo personal conduce detrás de sí a su pueblo.

Todas estas variaciones literarias del problema de la guerra y la paz fueron nada más que la etapa preparatoria para aquel período de la ilustración de Rusia. Así, los pensamientos sobre la paz empezaron a interesar profundamente a los pensadores e historiadores. El primero que intervino decididamente a favor del humanismo y las relaciones pacíficas entre los pueblos en base a los vínculos comerciales, en 1768, fue el profesor de derecho de la Universidad de Moscú, S. Desnitskiy. Él afirmaba que entre los pueblos debían existir las relaciones pacíficas de buena vecindad y los gobiernos debían realizar la política solamente amante de la paz. La política de conquista termina inevitablemente en la bancarrota. Las guerras no unen, sino que dividen los pueblos, solamente el comercio sirve de puente para las relaciones internacionales firmes, precisamente el comercio más que algún otro medio, une y consolida los pueblos. Las opiniones de S. Desnitskiy sobre la guerra y la paz estaban en contradicción completa con las ideas del famoso mandato (“Nakas”) de Katalina II que defendían abiertamente el derecho del soberano a las conquistas argumentando que cualquier pueblo quería, podía, o se veía obligado a cometer la violencia en contra de algún otro pueblo. Por eso Katalina declaró como objeto del derecho “la victoria y la conservación de todo lo que está adquirido por la victoria”. A su vez, el profesor ruso se presentaba como el partidario de las relaciones humanas pacíficas entre los estados.

Criterios parecidos al respecto de este mismo problema, expresaba el civilizador ruso y filósofo materialista, J. Koselskiy. En su trabajo “Las proposiciones filosóficas” (1768), escribió que nadie tenía derecho a someter las tierras a la devastación y a los pueblos a la exterminación. Porque la gente asesinada no puede servir para nuevas ganancias, tampoco puede aparecer otra gente igual. Esa gente es necesaria para el “trabajo útil” y no para la guerra. Si el pueblo lleva la guerra por su independencia, tal guerra es justa, defensiva, y siempre termina con la victoria, aunque el Estado sea fuerte y desarrollado. La guerra no debe ser el método para resolver los conflictos, tal es la idea principal de K. Koselskiy.

Detengámonos ahora en el aporte del famoso civilizador N. Novikov en la interpretación del problema de la guerra y la paz. En 1781, respondiendo a numerosos resúmenes sobre las acciones militares en la guerra por la Independencia en U.S.A. en 1775-1783 (publicados en el periódico Vedomastri de Moscú), N. Novikov trató de expresar su criterio sobre la guerra. Él, ante todo, está en contra del pacifismo, el cual, como se sabe, condena cualquier guerra sin distinguir entre guerras defensivas y de conquista. Nuestro autor escribe: “La guerra como tal no es el derramamiento de sangre y el fenómeno que provoca el temor; la guerra es la defensa justa de los oprimidos contra el opresor injusto y es vengadora de la lealtad violada; es el tiempo en el que una parte de los súbditos se atreve a perder su vida en favor de la tranquilidad de sus compatriotas por el bienestar de la sociedad y en beneficio de su soberano”. Distinguiendo las guerras justas de las injustas el autor afirma,

“Que el bien como el resultado de la guerra justa y basada sobre la verdad, cubre el mal que lleva consigo”. “El Amor a la Patria, el amor al bienestar social nos obligan a consagrar con placer nuestros bienes y nuestra vida al fortalecimiento del Estado y a la felicidad de los conciudadanos”. El autor considera que tal guerra es justa, la cual se lleva adelante por el establecimiento de un nuevo régimen más avanzado.

Las ideas de la condena de la guerra y de la defensa de la paz son un aporte no solamente de los civilizadores rusos destacados. Esas ideas penetraron en la literatura anónima escrita a mano. Así, en una colección anónima manuscrita encontramos las opiniones siguientes: “El alma del gobierno monárquico es la guerra”, y “el alma de la república es espíritu de paz y moderación”. Nuestro autor considera la defensa ante los invasores extranjeros como la guerra justa y está asombrado porque (nadie) ningún sacerdote (hizo ninguna moraleja en contra de la guerra), dirigiéndose a sus lectores con el llamamiento: “No vendan su sangre a los zares, los cuales no les conocen... y les tratan como perros”.

A. Radishev, en su “Viaje de Petersburgo a Moscú”, concluye la discusión del problema de la guerra y la paz en la época de la ilustración. El escrito condena fuertemente a Alejandro de Macedonia y sus guerras de rapiña, y exclama: “Privado de razón. Mira su marcha. El torbellino brusco de su vuelo, pasando por tu lugar, arrastra consigo los pobladores, y tirando la fuerza del estado tras de sí, queda el desierto y la superficie muerta...”. Radishev condenaba las guerras porque traen a la gente no la libertad, sino la esclavitud: “La costumbre bestial de subyugar al ser semejante... se extendió por la faz de la tierra rápidamente, ampliamente y lejos... y nosotros hemos percibido esa costumbre... y la hemos conservado inquebrantablemente”. Entendía Radishev que solamente la reestructuración de la sociedad a base de nuevos principios puede defender al hombre de la violencia y la subyugación. Al terminar la consideración del problema humano sobre la paz y la guerra en el pensamiento social de la época de la Ilustración, se puede decir con certeza que en esta época en Rusia se habían destacado no los imitadores débiles, no los discípulos tímidos de los colegas de Europa Occidental, sino los pensadores fuertes originales, que defendían profunda y consecuentemente la misma idea de la paz, una de las más humanas ideas de la humanidad. El sueño sobre la paz eterna en la Tierra no alcanzó a realizarse. Los siglos XIX y XX trajeron a la humanidad la agudización de contradicciones sociales sin precedentes y guerras que toda la historia anterior no había conocido. En el mundo contemporáneo la violencia y las guerras siguen en muchas partes del mundo, trayendo muerte y sufrimiento para la gente. Todos los trabajos de las fuerzas democráticas y progresistas no dan un resultado deseable. Francia hace pruebas con bombas atómicas; no se ve el final de la guerra en Chechenia; sigue siendo peligrosa la situación en los Balcanes; surgen conflictos armados en el Medio Oriente, en algunos países de América Latina y en África. Todos estos acontecimientos sangrientos estimulan al movimiento humanista por la paz contra la violencia, acrecentando sus acciones para la defensa del hombre, de su vida y su felicidad.

TENDENCIAS HUMANISTAS EN LA CIVILIZACIÓN EURASIÁTICA NORDESTINA (RUSIA)

Por el Académico Serguei Semenov.

Moscú. Diciembre de 1995.

A esta zona del nordeste del continente de Europa y Asia la podemos denominar la región del Océano Glacial Ártico porque este océano determina sus condiciones meteorológicas y climáticas; sus principales ríos desembocan en este océano o están conectados con el sistema de estos ríos. Las montañas de los Urales que separan Europa de Asia forman el eje natural de esta zona, abriendo vasto espacio para los vientos del norte en toda su extensión. Esta zona poblada desde la antigüedad por diferentes etnias es la zona de contactos intensivos entre estas etnias y otras provenientes del occidente y del sur. Debido a su situación geográfica y climática, debido a su relieve, esta zona, que hasta los Urales experimenta también la influencia moderante del Océano Atlántico y su corriente del Golfo, siempre fue zona de grandes migraciones humanas. Así, en el noreste eurasiático se formaron varias culturas de frontera, que son, en tal o cual aspecto, producto milenario o secular de síntesis cultural.

La diversidad cultural, ante todo religiosa; los numerosos contactos con las culturas del occidente, del oriente y del sur desde los tiempos remotos, contribuyen a la comprensión de la universalidad del género humano y al entendimiento de la génesis y extensión de distintos elementos del humanismo. Precisamente, a través de esa región varias olas migratorias permitieron poblar a la América de Norte y del Sur, cruzando el estrecho de Bhering. La base para comprender la tendencia humanista en las culturas de los pueblos que habitaban y habitan esta región la forma el folklore. En las canciones, coplas, cuentos, leyendas de varios pueblos, hay motivos humanistas que condenan las querellas entre la tribus vecinas, enaltecen la amistad entre ellas y ven en el trabajo pacífico del agricultor y del pastor o pescador, el mérito más grande del hombre. Pero en sus orígenes, el animismo imperante en la conciencia social disolvía al ser humano en la naturaleza y en la comunidad, lo que entorpecía la formación de los elementos humanistas propiamente dicho. Con el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano la tendencia humanista se abre paso en el marco de la ideología cristiana. El cristianismo se extiende en la costa de Mar Negro desde el siglo II y en Transcaucasia desde el siglo III. En el siglo VII a través del Cáucaso y Asia Central esta zona siente la influencia del Islamismo que también tiene elementos humanistas. En el año 809 el judaísmo fue declarado la religión estatal en el Kanato de Jazaria, que unía las tribus de las estepas (llanos) de la zona de los mares del Caspio y Azov del Volga y del Norte del Cáucaso. Los Jázaros desplazaron de esta zona a los Ábaros en el siglo VI y su nombre es conocido hasta el siglo XI. Su estado era el primero en implantar en esta región la tradición de tolerancia religiosa, lo que contribuía a la estabilidad política y a la duración secular de esta formación estatal. Dentro del Kanato de los Jázaros, que era poliétnico, coexistían pacíficamente el

judaísmo, el cristianismo, el islamismo y el paganismo. Cuando en el siglo X surgió el estado de Rusia de Kiev, su príncipe Vladimir adoptó el cristianismo de rito oriental griego y destruyó los centros religiosos paganos. La élite política de este estado, al igual que en la Bulgaria del Danubio, no era eslava, pero fue asimilada pronto por los eslavos. Después de la evangelización, en las filas de esta élite se integró otro elemento externo: los eclesiásticos procedentes del Imperio Bizantino. Todos ellos usaban el idioma eslavo eclesiástico como medio de comunicación cultural, pero a la vez todas estas circunstancias provocaron el divorcio cultural entre la élite y el pueblo que usaba otro idioma y se encontraba bajo la influencia del paganismo en su vida cotidiana hasta el siglo XVII.

Ahora los propagadores del mesianismo ruso y del aislamiento político y cultural de Rusia, afirman que todas las desgracias de Rusia se deben a las reformas de Pedro el Grande que, según ellos, separaron la élite europeizada del pueblo. Sin embargo, tal separación existía desde los tiempos del Príncipe Vladimir. Pedro I cambió solamente la orientación de la élite del molde bizantino ya obsoleto, al molde avanzado de Europa occidental, que aseguraba el acceso a la ciencia y técnica y con esto aceleraba el desarrollo de Rusia. Por desgracia, las reformas de Pedro I y las transformaciones posteriores, no liquidaron el trabajo forzado de la absoluta mayoría de la población del país. De este modo, al cambiar la apariencia el poder mantenía la esencia del régimen obsoleto y con esto el atraso eminente del país.

La servidumbre del pueblo y el despotismo político eran los obstáculos principales para la aparición de la personalidad libre y de la sociedad civil, para la extensión de las ideas y del estilo de vida humanista. Pero en este tiempo encontramos elementos humanistas en la actividad y obras de varios colaboradores del zar Pedro I, tales como el escritor e historiador Feofán Eleazar Prokopovich (1681-1736), rector de la Academia Kievo-moguilianskaya (1632-1817), luego uno de los fundadores de la Academia de Ciencias de Rusia (1724), vicepresidente del Sínodo de la Iglesia Rusa. Él hizo sus estudios en Kiev, Polonia y Roma.

La conciencia historicista recibió gran impulso con los trabajos de Prokopovich y también del historiador Vasili Tatíshev (1686-1750) y el poeta y diplomático Antioch Kantemir (1709-1749). Ellos veían en la educación y la erradicación de la ignorancia la razón de su vida. Kantemir redactó once cartas sobre la naturaleza y el hombre. Esta actividad preparó el terreno propicio para la aparición de la figura del gran naturalista y filósofo académico Mijail Lomonósov (1711-1765), que desempeñó un papel principal en la fundación de la Universidad de Moscú.

Los motivos humanistas, propios del siglo de las luces, suenan en la actividad periodística y editora del destacado escritor ruso Nikolai Nóvikov (1744-1818) y del filósofo y escritor Alexander Radísgev (1749-1802). Nóvikov fue el primer editor privado de varias revistas satíricas y, por primera vez en la historia de Rusia, fundó el sistema de imprentas privadas y la red de distribución de libros y revistas para el pueblo; almacenes de libros en dieciséis ciudades; escuelas y bibliotecas populares. Radísgev fue el primer filósofo ruso del siglo XVIII que en su tratado "sobre el ser humano, su mortalidad e

inmortalidad” no profesaba ya ilusiones propias a los ilustradores de su siglo y comenzó a analizar las trágicas contradicciones de la naturaleza humana, que reflejaban la quiebra de las esperanzas de establecer un régimen social justo por medio de las revoluciones políticas y a la vez la comprensión de la inconsistencia de las reformas de los monarcas ilustres (que arrojaron a la cárcel y destierro a ambos pensadores).

Bajo el signo de esta visión trágica de la historia contemporánea se desarrollaba el pensamiento filosófico-social en la literatura y el arte de Rusia en el siglo XIX, que se caracterizaba por el agudo criticismo de la realidad social de Rusia y del Occidente. Esta visión crítica y humanista era propia de la obra del gran reformador del idioma literario Ruso, el genial poeta y dramaturgo Alexander Pushkin (1799-1837), y a su amigo, el poeta filosófico-lírico Evgueni Boratynsky (1800-1844). El tema del ser humano, de sus alegrías y sufrimientos, de su destino, de sus virtudes cívicas, ocupaba el lugar central de su poesía, de su obra literaria y de toda su vida. Ellos condenaban el despotismo y cantaban la libertad.

El filósofo ruso Piotr Chaadáev (1794-1856) se encontraba bajo la influencia del catolicismo, pero elaboró su propia concepción original. Concebía la humanidad como unidad orgánica cuyos elementos son las naciones y las personalidades. Chaadáev soñaba con un futuro de “solo pueblos de hermanos”, hablaba del divorcio trágico entre el hombre y la naturaleza y llamaba a superarlo por medio de la armonización de las naciones y la formación de la personalidad culta y moralmente perfecta. En sus trabajos (la mayoría de los cuales no fue publicada), se hace rigurosa crítica de la servidumbre de la gleba de la sociedad Rusa y de su historia, de su aislamiento del proceso histórico universal. Él veía el vicio principal de la sociedad contemporánea en la infracción de la unidad del género humano, en la trágica separación entre los hombres y los pueblos, en la ausencia del sentido de la voluntad universal. Chaadáev no creía en la capacidad de la religión de conducir a los pueblos hacia la sociedad ideal.

El escritor y filósofo Ruso Alexander Herzen (1812-1870) era la personificación del humanismo democrático. El escritor y dramaturgo Nikolai Gogol (1809-1852) trataba de afirmar ideales humanistas y democráticos a través de cuentos basados en los mitos, las leyendas y el folklore del pueblo ucraniano y creaba imágenes satíricas, fustigando la servidumbre de la gleba y la democracia del Imperio de Rusia. En cuentos “fantásticos” expresó su solidaridad con el hombre pequeño. Su obra inicia la formación de la llamada escuela natural en la literatura Rusa y afirma los sus principios humanistas y democráticos.

El humanismo democrático se reflejó en el gran novelista, alma y personificación del campo liberal y reformador del lenguaje literario, Iván Turguénev (1818-1883) que en sus cuentos comenzó a presentar a los campesinos con método realista sin idealización, pero con mucha simpatía, pronunciándose por la humanización de las relaciones sociales. A la vez Turguénev fue el primero en analizar el fenómeno del “nihilismo” y criticarlo desde posiciones humanistas. El poeta y publicista democrático Nikolai

Nekrásov (1821-1878) interpretó la protesta social del campesinado y de las capas humildes de la ciudad. Fue un reformador de la rítmica poética rusa.

El gran satírico y publicista democrático Mijail Saltikov Scedrín (1826-1889) hizo la exposición de la historia oficial del Imperio en una crítica integral de los vicios de todos los estamentos de la sociedad pero especialmente de la burocracia zarista. Saltikov demostraba al público el vicio que se escondía bajo la máscara de la bondad y fustigaba al mundo del mal, de la violencia. Las imágenes de los gobernantes no tienen personalidad propia, son máquinas, que rebelan la tontería imperante. Los únicos principios de su gobierno eran cobrar los impuestos crecientes y castigar a los súbditos. Toda su actividad imbécil se reduce al servicio del fantasma del Estado omnipotente que en realidad se transforma en el robo de los bienes en provecho propio y todos esos crímenes se encubren con el manto de campañas militares estúpidas y sangrientas. Esta visión de la historia del Imperio de Rusia conserva su actualidad hasta nuestros días.

Los motivos humanistas se expresaron con fuerza especial en la literatura y el arte de Rusia de mediados y fines del siglo XIX, porque la vida política bajo el régimen del absolutismo zarista era ahogada por las represiones brutales. El humanismo se manifestaba en la condenación de la servidumbre de la gleba, en la compasión por los campesinos, saqueados por la nobleza terrateniente y el clero.

En los años cuarenta del siglo XIX surgió en Rusia la corriente de pensamiento social apodada por sus oponentes la “eslavófila”, con el publicista, historiador y poeta Constantin Aksákov (1817-1860) que escribió versos (“los humanistas”), y que se pronunciaba por la abolición de la servidumbre de la gleba y por el mantenimiento del absolutismo. Él afirmaba que los países europeos habían surgido como productos de la conquista y su principio era la enemistad, que por esto su poder no era legítimo y se imponía al pueblo oprimido por la violencia armada. Según él y otros eslavófilos, “el camino ruso” era completamente diferente y original. El estado ruso fue fundado no por medio de la conquista, sino por el reconocimiento voluntario del poder y por eso no la enemistad sino paz y conciliación, es su principio. En la base del estado ruso están la buena disposición, la libertad y la paz. Esto establece una diferencia importante y decisiva entre Rusia y Europa Occidental y determina las historias de una y de la otra. “...El pueblo ruso que aceptaba a la monarquía absoluta como única forma admisible de Estado, el pueblo que era fiel al gobierno, no buscaba libertad política, sino la libertad espiritual; libertad social de la vida popular dentro de sí mismo”. El filósofo religioso y poeta, Alexei Jomiakov (1804-1860), que llamaba a abolir la servidumbre de la gleba y la pena capital, establecer la libertad de la palabra y de la prensa, a la vez consideraba que el pueblo ruso tenía como rasgo característico paciencia inquebrantable y humildad completa. Según él estos rasgos determinaban el principio conciliar como forma de convivencia dentro del Estado, concebido a la manera de una gran comunidad rural. El fundamento de estos principios y rasgos, los veían los “eslavófilos” en el cristianismo oriental que permitiría a Rusia realizar la misión cristiana a escala universal, y salvar a la humanidad. Este mesianismo ruso facilitaría la justificación de las conquistas del Imperio de

Rusia en el Oriente, encubriéndolas con el falso manto de la lucha cristiana contra el peligro del Islam.

La abolición de la servidumbre de la gleba y las reformas liberales de los años sesenta del siglo XIX se realizaron con tardanza de medio siglo, por lo menos, y no entregaron la tierra a los que la trabajaban, no liquidaron al absolutismo zarista. La modernización de Rusia era lenta y contradictoria. Las represiones contra el pueblo y las fuerzas progresistas continuaban. En estas condiciones las tendencias humanistas cobraban gran fuerza, pero llevaban el sello de mucha tragedia y hasta desesperación. Las esperanzas liberales fueron defraudadas.

Los motivos humanistas solidarios con los humildes fueron acogidos también por los demócratas revolucionarios del Imperio de Rusia, pero ellos colocaban encima de los valores humanos a los intereses de los oprimidos y justificaban la violencia como método de la transformación social y política del país. Al fin de cuentas, el terror del zarismo y el terror de los revolucionarios se entrecruzaron, arrojando a Rusia en la turbulencia sangrienta que la llevó a la disolución social y a la desintegración del Estado, a la catástrofe nacional. En esta situación, el pensamiento humanista continúa desarrollándose más y más...

Antón Chéjov (1860-1904) defendía ideas de libertad, de la personalidad, del desarrollo integral, armónico y moral del ser humano; combatía la opresión en todas sus manifestaciones, contra la esclavitud social, política y espiritual; ridiculizaba el fanatismo y filisteísmo. Sus protagonistas tratan de superar las ilusiones y ver al mundo tal como está. Sus cuentos y dramas develan el diálogo, el contenido emocional de los contemporáneos, sus búsquedas del objetivo cívico de la vida, de la felicidad y del perfeccionamiento de su personalidad. En sus cuentos y piezas teatrales, Chéjov demostró la vida doble de sus protagonistas (para sí y para su ambiente); el hombre desgarrado por las contradicciones y pasiones, la destrucción de las relaciones interpersonales. A diferencia de Dostoievski y Tolstoi, el escritor innovador Chéjov no parte de una única verdad, sino que presenta diálogos de las distintas verdades como opiniones personales, lo que da una visión crítica y a veces escéptica de la realidad.

El escritor Vladimir Korolenko (1853-1921) expresó en su obra la fe en el progreso; condenó la violencia revolucionaria, pensando que la opinión pública puede ejercer influencia sobre las autoridades. En el centro de su atención está la personalidad. Le es propio el lirismo y su paisaje tiene carácter optimista. Korolenko creía que en el futuro la violencia desaparecería.

Las búsquedas humanistas trágicas se reflejaron en las obras del compositor Modest Mussorgski (1839-1881) y de sus colegas que se preocuparon por los destinos del pueblo, del hombre sencillo. Otro gran compositor, Piotr Chaikovski (1840-1893), expresó los motivos humanistas propios a la sociedad de la segunda mitad del siglo XIX, desarrollando la línea humanista de Pushkin y de Gogol.

Los elementos humanistas antibélicos se notaban en la pintura y la escultura. Los lienzos y dibujos de Basili Bereschagin (1842-1904) pusieron en

la picota el crimen de la guerra y demostraron el sufrimiento de sus víctimas. El gran escritor y pensador Lev Tolstoi (1828-1910) supo transmitir a la humanidad entera la aspiración del autoperfeccionamiento moral y del restablecimiento de la unidad entre el ser humano y la naturaleza. Su crítica social afectó todos los aspectos de la vida social, todas las instituciones estatales, la literatura y el arte, la religión y la iglesia. Su doctrina de la no resistencia al mal por medio de la violencia tendría repercusión mundial. Basta recordar a Mahatma Ghandi en Asia y a José Vasconcelos en América Latina. Tolstoi propagaba el amor universal, el autoperfeccionamiento moral y religioso como medio de la transformación de la sociedad. Tolstoi fustigó al chauvinismo y a sus guerras de rapiña diciendo: "el patriotismo de Rusia es el último refugio de los rufianes". Tolstoi anunciaba un nuevo arte basado en los sentimientos de la hermandad y del amor. Los partidarios de su doctrina fundaron comunidades agrícolas, se negaron a pagar impuestos y rehusaron del servicio militar. Ellos fueron perseguidos por el zarismo, la iglesia oficial y luego por el régimen soviético.

La obra del escritor y publicista Fedor Dostoievski (1821-1881) es la búsqueda de la armonía entre el sueño y la realidad, de lo humano y de lo humanizante en el mundo interno del hombre, de la justificación de los oprimidos y humillados. Dostoievski demostró que el hombre común acaricia también sublimes ideales; tiene sueños elevados. Como fuente interior de la vida espiritual y condición de su recuperación moral, los medios sociales de la lucha contra el mal son insuficientes para combatir a éste, hay que buscar el sostén moral. La imagen de Jesucristo encarna para él los más altos criterios morales. Dostoievski defendía la libertad personal. A la vez, advertía que el individualismo ilimitado genera acciones antihumanas. Él creó el género de la novela ideológica y combatió la violencia de las sectas anarco-comunistas como peligro que amenazaba a la sociedad humana.

Es interesante observar que las tendencias humanistas en la cultura de Rusia de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, encontraron la mayor repercusión entre los partidarios de los ritos antiguos del cristianismo oriental. Ellos obligaban a todos sus correligionarios a aprender a leer, escribir, contar e interpretar los textos sagrados. Exhortaban al cultivo ético del trabajo como deber, no solo cívico, sino también religioso. Entre ellos encontramos a figuras sobresalientes en la creación de museos y bibliotecas públicas, casas de beneficencia, hospitales, etc.

A fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el humanismo en Rusia revela cada vez más su visión trágica de la vida humana y la contradicción creciente entre el ideal y la realidad. El filósofo religioso y poeta ruso, Vladimir Soloviev (1853-1900), traducía textos clásicos griegos al ruso y propagaba la idea de la reunificación de las iglesias cristianas como base de la futura solidaridad de todos los hombres. Desarrolló la utopía del Estado universal, superando el antagonismo cultural entre el oriente y el occidente. Trató de construir una concepción optimista de la salvación del ser humano y de la humanidad y planteó la tarea de unir la teología cristiana con el evolucionismo científico, natural y filosófico, en una concepción finalista. Su doctrina cosmogónica sobre la misión del ser humano mediador entre el dios y la

naturaleza (como cultivador y organizador de la naturaleza), su libertador y salvador (teurgo), contiene importantes elementos humanistas. Según su criterio, la belleza es producto de la evolución de la naturaleza y a la vez reflejo del principio luminoso espiritual que penetra en el seno del mundo orgánico. Soloviev se pronunciaba contra la propagación del mal universal, la opresión nacional y religiosa, la enemistad étnica y tribal, la pena capital, etc. Él se dirigió públicamente al Emperador Alejandro III, llamándole a no ejecutar a los dirigentes de la sociedad secreta “libertad del pueblo”, responsable del asesinato de su padre. Por esto el filósofo siempre sufrió persecuciones por parte de las autoridades del imperio.

Llegando a este punto, debo comentar que los específicos problemas del humanismo cristiano en Berdiaev y los elementos humanistas en el anarquismo ruso, se examinan en sendos trabajos del doctor Boris Koval, poniéndose al alcance del lector en el presente Anuario.

Discípulo (en concepciones filosóficas) de Vladimir Soloviev y de Nietzsche, es el genial poeta, dramaturgo y publicista Alexander Blok (1880-1921), quien escogió como símbolo de su vida la rosa y la cruz. El confesó que se había empapado de humanismo ruso “con la leche de su madre”. “Por origen y sangre, soy humanista”, declaró el poeta. En su informe “El derrumbe del humanismo”, presentado en 1919, Blok habla de la quiebra del humanismo cristiano, aplastado por la civilización mecánica y desalmada, y pronostica la llegada de un nuevo humanismo, que formará la nueva personalidad integral: un hombre artista capaz de vivir la vida pletórica y capaz de actuar y renovar la cultura. Tendrá una personalidad integral que vivirá en el tiempo musical y no histórico, tiempo eterno de la naturaleza.. En el contenido del nuevo humanismo, Blok destacaba el aspecto estético, como fuerza activa que hace despertar al hombre del sueño letárgico de la civilización obsoleta y lo empuja a la acción. Esta visión optimista y a la vez trágica y crítica del nuevo humanismo, informó sus poemas y escritos, inspirados por la revolución. Su obra fue traducida inmediatamente a varias lenguas. Como reconoció el mismo Blok, en su visión del nuevo humanismo, él absolutizó el aspecto estético en detrimento del aspecto ético. Los contemporáneos veían en Blok al Quijote de la revolución rusa, que creía en el mesianismo cósmico y tempestuoso de Oriente, capaz de salvar a la humanidad sumergida en el sueño letárgico de la civilización occidental.

Durante la Primera Guerra Mundial, el Imperio de Rusia sufrió la derrota militar, perdió el territorio de Polonia y los países Bálticos, que fueron ocupados por el ejército alemán. Esto aceleró la caída de la monarquía y la proclamación de la República. El Imperio se había descompuesto. Se observaba el auge del movimiento social y de los movimientos de liberación nacional de los pueblos oprimidos. Pero la continuación de la guerra por el gobierno provisional agravaba el caos económico y condujo a la disolución social y a la descomposición del ejército. Esto fue aprovechado por los bolcheviques que en Octubre de 1917, derribaron al gobierno provisorio y realizaron las elecciones de la Asamblea Constituyente. Pero los bolcheviques recibieron una quinta parte de los votos, disolvieron a la Asamblea Constituyente e instauraron su propia dictadura, disfrazada con la fórmula pseudocientífica de

“Dictadura del Proletariado” y la apariencia falsa del Estado Soviético. En realidad, los soviets como órgano de autogobierno de obreros y campesinos, fueron sustituidos por la máquina burocrática impuesta por la organización bolchevique que gobernó por medio del terror masivo desatado contra los mismos obreros y campesinos y por medio de la demagogia desenfrenada. Todo el país fue transformado en un gigantesco campamento militar; en una especie de fábrica militar única, donde todos los ciudadanos desde arriba para abajo fueron reducidos a la condición de esclavos. Los débiles elementos de la sociedad civil fueron destruidos. El Imperio fue restaurado por la acción del Ejército Rojo que aplastó a mano armada la resistencia de los campesinos y de los pueblos que bregaban por su libertad. Los bolcheviques desataron implacables persecuciones contra el humanismo que ellos tildaron de “abstracto” y proclamaron su ideología totalitaria militarista y chovinista del “humanismo real”, “de clase” (más tarde: “humanismo socialista”), con énfasis en el adjetivo y no en el sustantivo. La apología del terror y de la violencia armada como virtud cívica principal era el elemento principal de su ideología. El “odio de clases” era considerado como un valor supremo en su sistema ético. Los filósofos, sociólogos, intelectuales y escritores en general, que no compartían esta ideología antihumana, se vieron obligados a emigrar, fueron desterrados o liquidados. Otros tuvieron que esconder o disfrazar sus convicciones.

El sociólogo ruso Pitirim Sorokin (1889-1968) elaboró su propia concepción de la sociología de la cultura cuyo punto central es análisis de la interacción social con el conjunto de sistemas sociales, culturales y de la personalidad. Cada cultura como un tipo específico del conjunto histórico o sistema, contiene los principales conceptos filosóficos (naturaleza de la realidad, de las necesidades fundamentales del ser humano y método de su satisfacción) En correspondencia con su carácter se destacan tres tipos fundamentales de cultura: el sensacional, en el cual predominan percepciones emocionales, el ideacional, en el cual predominan elementos del pensamiento racional, y el idealístico, en el cual domina el modo intuitivo del conocimiento. Este sistema de valores o verdades es determinante de la dinámica sociocultural. El proceso histórico es fluctuación de los tipos de la cultura; la etapa actual es la etapa de la crisis de la cultura. Sorokin fue deportado de la U.R.S.S. en 1922 y trabajó en los E.E.U.U. Presentó el programa de la salvación de la humanidad por medio del “altruismo creativo” y fundó en 1947-48 el Centro de Estudios del Altruismo Creativo.

El filósofo y filólogo ruso Alexei Lósev (1893-1988) tradujo al ruso varias obras de Aristóteles, Plotino, Sexto Empírico, Nicolás de Cusa y otros clásicos. Siguió la tradición de Platón y del neoplatonismo. Él trató de unir la dialéctica de Shelling y Hegel con la Fenomenología de Husserl, elaborando los problemas del símbolo y del mito. Trabajó, además, sobre la concepción antigua griega del universo en su totalidad estructural. Especial interés manifestó en la investigación de la estética clásica antigua. Sufrió persecuciones por parte del régimen soviético. Algunos de sus trabajos fueron prohibidos y confiscados por los órganos represivos soviéticos y una parte de ellos fue devuelta solo en los años noventa.

El filólogo Mijail Bajtín (1895-1975) estudió las etapas de los cambios de las formas artísticas y las particularidades de la cultura popular en la Edad Media y la poética polifónica de la obra de Dostoievsky. Sus trabajos estuvieron impregnados por los principios del humanismo, lo que le provocó persecuciones por parte de las autoridades soviéticas.

El culturólogo y filólogo Yuri Lotman (1922-1994), fundador de la escuela científica de semiótica de Tartu, hizo un aporte muy importante al análisis de la literatura rusa con la visión humanista y democrática.

El filólogo académico Dimitri Lijachev (n. 1906) investigó las tendencias humanistas en la cultura medieval de Rusia de Kiev y de Moscú.

Los poetas, novelistas y artistas que trabajaban en el régimen soviético se veían obligados a encubrir sus ideas humanistas, proclamando su adhesión formal al régimen. Pero sus convicciones humanistas se filtraban detrás de la fraseología oficialista y muchas veces esta contradicción terminaba trágicamente para los propagadores de imágenes humanistas. Esta tragedia la revela la vida del gran poeta lírico ruso Sergei Essenin (1895-1925), “el último poeta del campo” como se llamaba a sí mismo. Él expresó en las formas nuevas los sueños, la mitología y el alma turbulenta del campesinado ruso y su tragedia bajo el régimen bolchevique. Junto con otro poeta y genial filólogo, Velemir Khlébnikov (1885-1922) fue creador de la corriente poética del imaginismo ruso con su metáfora antropomórfica y sus reacciones primitivas ante el cristianismo. Su utopismo social es característico en el poema “Inonia”. Su poesía refleja el pathos humanista. Khlébnikov trataba de formar la nueva mitología y elaborar un nuevo idioma para la humanidad libre.

El humanismo y el lirismo impregnan la obra de la gran poetisa rusa Anna Ajmatova (Gorenko) (1889-1966), lo que le costó persecuciones y difamaciones por parte de los dirigentes soviéticos, que asesinaron a su marido, el gran poeta ruso Nicolai Gumilev (1886-1921). La tendencia humanista y a la vez revolucionaria se revela en la obra de las grandes escultoras rusas: la impresionista Anna Goluekina (1864-1927) y la expresionista Vera Mujina (1889-1953), “El obrero y la colmoziana”. Ellas crearon imágenes idealizadas de los artífices del mundo justo y lúcido, llenos de energía creativa y de optimismo histórico.

El escritor ruso Mijail Príshvin (1873-1954) en sus cuentos reveló las capacidades de la personalidad humana integral, que aspiraban a la armonía con la naturaleza en una visión del mundo que puede denominarse “geooptimismo humanista”.

Otro gran escritor humanista, Constantin Paustovski (1892-1968), consideraba que la fuerza estética de la naturaleza forma la personalidad humana, y veía en la naturaleza la fuente del proceso creador del hombre. Sus obras tienen un estilo lírico romántico y un contenido optimista.

Las tendencias humanistas se manifiestan en las utopías y cuentos (con profundo sentido filosófico y polémico), del gran escritor Andrei Platonov (1899-1951); en las poesías y novelas del genial escritor Boris Pasternak (1890-1960) y en la obra del gran compositor Dimitri Shostakovich (1906-1975).

El escultor mordovo Stepán Erzia (1876-1959), que en 1906-1914 vivió en Italia y Francia, y en 1926-1950 en Argentina, utilizaba los efectos de la forma natural para heroizar la imagen humana en el espíritu romántico, creando imágenes generalizadas de la belleza femenina (por ejemplo, su escultura "la hija de los Incas", de 1941).

En la Rusia postsoviética las tendencias humanistas aparecen en varias formas y en diferentes esferas de la vida social y espiritual, en la literatura, el arte, la ciencia, la actividad política, social, etc. La resurrección de la vida religiosa antes reprimida por el régimen soviético de manera muy cruel, es acompañada con el renacimiento de elementos humanistas cristianos, budistas, musulmanes, judaicos, etc. Las asociaciones pro derechos humanos que estaban fuera de la ley en los tiempos soviéticos ahora actúan abiertamente, pero están bajo la presión de las autoridades y son desacreditadas y, a veces, calumniadas por la mass-media oficial. El movimiento ecologista que salió de la clandestinidad a comienzos de los años '90 cobró gran fuerza y ahora sufre grandes pérdidas debido al creciente apoliticismo y apatía de las masas.

A fines de los '80 y comienzos de los '90 se editaron en enormes tirajes los textos antes prohibidos por la censura soviética, ante todo las obras humanistas de Pasternak, Berdiaev, Lósev, Florenski, Florovski, Sájarov, Soloviev, Solzhenitsin, Grigorenko, Shalamov, Brodski, y muchos otros. Comenzaron a proyectarse las películas antes prohibidas, exponerse óleos y esculturas disidentes. Se traducen y se editan las obras filosóficas de Kant, Nietzsche, Husserl, Jaspers, Heidegger, Bubber y otros filósofos. Fueron traducidos al ruso y publicadas las principales obras de Silo. En Moscú se celebraron la Conferencia Internacional y el Segundo Congreso de la Internacional Humanista. Se edita y se difunde la prensa humanista. Funciona el Club Humanista de Moscú. En el escenario político aparecieron varios movimientos, asociaciones y partidos, que adoptaron el nombre de humanistas y verdes.

El hecho de que las condiciones económicas y sociales de la vida de la mayor parte del pueblo se empeoran considerablemente en los años 80 y 90, que las capas medias van reduciéndose numéricamente y la diferenciación social en un puñado de gente muy rica y gran masa de pobres, no contribuye a la formación de la sociedad civil. Eso debilita la base social de las tendencias humanista en la Rusia postsoviética y aún más en otras repúblicas formadas en las ruinas de la U.R.S.S., donde se fortalecen las tendencias nacionalistas y autoritarias.

En las nuevas condiciones del repudio de la población al monopartidismo y de la ausencia del sistema pluripartidista, del apoliticismo creciente de la gran parte del electorado, son ilusorias las esperanzas de formar un partido humanista de masas en Rusia. Entre tanto, las tendencias humanistas cobran fuerzas en forma de asociaciones, clubes, grupos de orientación humanista sin disciplina rígida en materia organizativa, sin doctrina rigurosa, sin compromisos políticos obligatorios. Esta orientación va contra la corriente militarista y chovinista, etnocentrista y retrógrada. Se desarrolla de un modo contradictorio, con altibajos, desilusiones, pero con optimismo, abarcando principalmente al

grupo de intelectuales jóvenes que busca nuevas rutas, nuevas imágenes y rechazan el tradicionalismo y el servilismo. La corriente humanista en Rusia y en otras repúblicas postsoviéticas no quiere copiar a ciegas formas humanistas “occidentales” u “orientales”, sino que se apoyan en tradiciones humanistas seculares de sus propias culturas y toma en cuenta la específica correlación de fuerzas propias a cada una de las repúblicas y regiones, y a la vez expresa su solidaridad con las corrientes humanistas de carácter internacional y su adhesión a los valores humanistas universales. En la cultura de Rusia el humanismo sobrevivía y se transmitía de una generación a la otra en forma de imágenes artísticas, más que en la forma conceptual, doctrinaria, y esto le ayudó a resistir a las campañas del “lavado de cerebro” de las autoridades. El colapso del totalitarismo y la quiebra del Imperio Soviético abrieron vasto campo para la extensión y realización del humanismo en Rusia y las repúblicas vecinas del noreste de Eurasia. A esto se debe la proliferación de ideas, imágenes y corrientes humanistas y verdes en esta región, que reencarnan obras de precursores heredando a la vez algunas de sus debilidades tradicionales, junto a la juventud relativa de la tradición humanista en Rusia y a la ausencia de su base social. La atomización de la sociedad y las formas carnavalescas de su vida política en contraste con la autoconciencia social trágica abre posibilidades para bruscos virajes en el desarrollo del país y de la región. De la clarividencia y actividad conscientes de las fuerzas verdaderamente democráticas y humanistas, depende si el país va a escoger el modelo correspondiente o se hundirá por el despeñadero totalitario y chovinista. La situación socio-política global, regional y nacional exige soluciones humanistas no triviales y audaces, innovadoras tanto en el terreno de la cultura, cuanto en la práctica social, exige mayor cooperación e intercambio de experiencias con sus colegas y amigos del mundo entero.

CIVILIZACIONES DE FRONTERA COMO PUENTES HACIA LA HUMANIDAD UNA Y MULTIPLE

Por el Académico Serguei Semenov.

Moscú. Diciembre de 1995.

Entre las civilizaciones de frontera ahora existentes escogemos tres: 1) La iberoamericana; 2) La danubiano-balcánica y 3) La eurasiática del noreste. Las tres civilizaciones mencionadas tienen el origen histórico común de la metacivilización mediterránea antigua. Además, la cuenca del Mediterráneo y el mismo mar (junto a los mares Adriático, Jónico, Negro y de Azov) son de importancia geoestratégica para las tres, porque gran parte de sus comunicaciones internacionales pasan por esta región.

Las tres son producto de las síntesis-simbiosis cultural de varias culturas, no solo genéticamente próximas, sino también lejanas. Se formaron en los límites entre oriente y occidente, norte y sur, y por eso se llaman civilizaciones de frontera que unen entre sí estas áreas. Las tres civilizaciones son sistemas complejos, multidimensionales abiertos.

La civilización Iberoamericana es una civilización intercontinental, porque los pueblos que pertenecen a ella habitan cuatro continentes. La civilización eurasiática del norte es bicontinental. La civilización danubiano-balcánica es bicontinental y hasta tricontinental desde el punto de vista histórico, pero en la actualidad es unicontinental.

La civilización Iberoamericana se considera con razón una parte de la civilización cristiana y occidental. Aunque se trata de sociedades policonfesionales, la absoluta mayoría de la población es católica. En la península Pirenaica el cristianismo tiene tradición de casi 2.000 años, en el continente americano es de cinco siglos.

El Noreste de Eurasia tiene también población policonfesional, con la dominación del ateísmo como resultado del sistema totalitario de siete décadas. Desde el punto de vista histórico se trata de la cultura filial de la civilización bizantina con el predominio absoluto de la Iglesia Cristiana Oriental. En Rusia esta tradición cuenta con 1.000 años ininterrumpidos; en el Cáucaso y en Crimea es mucho más antigua, pero con varias interrupciones. Mayor antigüedad que el Cristianismo en el Noreste de Eurasia tiene el Judaísmo, que durante tres siglos consecutivos fue religión dominante en el kanato de los Jázares y que desde aquel entonces conserva su continuidad hasta nuestros días, entre algunos grupos étnicos de Ucrania, Rusia, Lituania, Polonia y Moldavia. Aún más antigua en esta región es la tradición islámica, cuyos centros muy importantes desde el siglo VIII se encuentran en Asia central y en el Cáucaso, y desde el siglo X en el Volga Medio. Además, desde el siglo XIII está presente en esta zona el Budismo en su versión tibetana (lamaísta). Durante casi 3.000 años en el Cáucaso se divulgan concepciones de la antigua religión persa. Hasta nuestros días, entre algunas etnias de esta región, sobrevive el animismo.

Es más complicada aún la situación confesional en la región Danubiano-balcánica, lo que se usa como el argumento principal para negar la existencia de una civilización correspondiente en el sentido usado por Arnold Toynbee. Sin embargo, el criterio confesional no es único, ni siquiera decisivo para aceptar o negar la existencia de una civilización. De no ser así, deberíamos negar la existencia de la civilización persa en la antigüedad o de la civilización caucásica. En la zona Danubiano-balcánica están presentes el cristianismo en sus denominaciones romana y griega; el Islam y el judaísmo. Es notable la presencia del protestantismo. Gran parte de la población es atea porque muchos de estos países cayeron como víctimas de la expansión totalitaria durante la II guerra mundial. En la edad media esta zona estaba bajo la influencia de la Iglesia cristiana oriental que usaba oficialmente el idioma griego y el eslavo eclesiástico (a base del idioma búlgaro eslavo antiguo). En el imperio Bizantino fue el núcleo del cristianismo oriental y el patriarca de Constantinopla heredó esta misión confesional. El cristianismo occidental se expandía en esta zona desde Venecia, Viena, Budapest y Cracovia y su protector más potente resultó ser el imperio de los Habsburgos. Desde Bohemia y Moravia, luego a través de Transilvania se extendió el protestantismo. La irrupción violenta del imperio Otomano a la península balcánica era acompañada con la expansión del Islam, que sufrió duros golpes desde el siglo XVIII, pero sobre todo a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Así, en la actualidad, en esta zona podemos hablar de la coexistencia de tres núcleos confesionales grandes: el cristianismo occidental (su centros más importantes están en Polonia, Hungría y Croacia), el cristianismo oriental (Grecia, Serbia y Bulgaria), el Islam (Turquía, Bosnia, Albania). La tradición del cristianismo oriental es más antigua y la tradición musulmana es más joven. Esta zona es también uno de los centros más importantes del surgimiento y expansión de la disidencia cristiana (movimientos de Boguemiles y Husitas, etc.)

El análisis longitudinal de las tres regiones, a diferencia de los análisis sincrónicos, demuestra mayor semejanza entre ellas desde el punto de vista de la expansión de las grandes confesiones, de sus luchas y convivencia. El irredentismo religioso de los almorávidos y de los reyes católicos era igual al de los sultanes turcos y duques Valajos; el celo religioso de Iván el Terrible no era menor que el de los Khanes de la Horda de Oro y encubría en todos los casos a intereses muy terrenales, para no decir algo más grueso.

El cuadro étnico de cada una de las tres civilizaciones también se parece uno al otro. La sociedad es poliétnica y plurilingüe. Las tres regiones geográficas eran campos de grandes corrientes migratorias tanto en la antigüedad como en la edad media, lo que dejó huellas imborrables hasta nuestros días. Ahora las migraciones se han intensificado aún más y estas zonas sirven de intermediarias entre el sur pobre y el norte opulento, proviniendo una parte de los habitantes del noroccidente de los migrantes del sur y del oriente.

Los españoles, portugueses, gallegos, vascos, catalanes, hebreos, moros, forman el núcleo étnico de la civilización iberoamericana. En América estos núcleos se fusionaron con diferentes etnias indígenas, africanas

(introducidas como esclavos), inmigrantes de India, China, el Japón, Francia, Holanda, Inglaterra, Alemania, Italia, los Países Balcánicos, Levante, Ucrania, Rusia, Lituania y Hungría. Ahora la mayor parte de la población latinoamericana es mestiza.

En África el mestizaje era reducido, aunque una parte considerable de los habitantes de las ex-colonias españolas y portuguesas habla el portugués y el castellano. En Asia el mestizaje era aún menor y la extensión de estos idiomas es mínima. De esto se desprende que en América predominaron los procesos de síntesis cultural, mientras que la simbiosis cultural tenía carácter secundario. Esta síntesis se realizó sobre la base del español y el portugués. Solo en Paraguay esta síntesis se realizó sobre la base del guaraní.

En África y en Asia los elementos de síntesis cultural eran mucho más modestos en comparación con el proceso de simbiosis cultural. En Europa se observa el resurgimiento del catalán, gallego y vasco. En el noreste de Eurasia también la población es poliétnica y plurilingüe. Sus numerosos etnias pertenecen a los grupos eslavo, báltico, finés, turco, iraní, mogol, paleoasiático y varios otros. La simbiosis cultural es mucho más importante que la síntesis. Es considerable el proceso de aculturación. Después de la disgregación de la Rusia de Kiev, del Kanato de Bulgaria y de la Horda de Oro, dos idiomas disputaban el papel integrador del proceso de aculturación, el bielorruso antiguo (lengua oficial del principado de Lituania) y el ruso (lengua oficial de Moscovia). La unión de Lituania con Polonia y la implantación del polaco como idioma oficial cambió con relación de fuerzas en esta región a favor del ruso, desde el siglo XVII y sobre todo en el XVIII. Ahora el ruso es predominante en la zona. En los últimos cinco años postsoviéticos fortalecieron sus posiciones el ucraniano, letón, lituano, estoniano, tártaro, bashkiro y algunos otros idiomas ante los cuales se abren perspectivas favorables al renacimiento cultural.

En el área danubiano-balcánica, después de la caída de Bizancio, disputaban el papel de idioma integrador el alemán y el turco, pero en el siglo XIX se observa el resurgimiento nacional del griego, checo, polaco, servio, búlgaro, húngaro, croata, esloveno, rumano. En el siglo XX a ello se añade el eslovaco, el macedonio y el albanés. Los procesos de aculturación preponderantes en los siglos XVII y XVIII cedieron ante este proceso del resurgimiento nacional. Ahora, la simbiosis cultural es la tendencia dominante. Estas corrientes culturales forman el tejido de interrelaciones sociopolíticas que conducen al surgimiento, la maduración y el ocaso de los estados e imperios. La posición geográfica entre la espada del occidente y la pared del oriente facilitó la aparición de las tendencias mesiánicas imperiales que cubrían con el manto religioso las pretensiones egoístas, dinásticas y las bajas pasiones de los grupos empobrecidos de la población. Así, la Reconquista era presentada como una cruzada contra los moros, la conquista de América era velada con el pretexto de la misión evangelizadora. Igual velo religioso cubría la conquista del Volga Medio y del Bajo, y de Siberia, hecha por Moscovia. Pero la cuarta cruzada que devastó a Bizancio, las cruzadas alemanas en el Báltico contra los cristianos orientales y la cruzada contra los albigenses que devastó a Francia del sur, ponen al desnudo la verdadera esencia de las cruzadas, de gentes ávidas de los bienes ajenos. No es casual que los caballeros de las cruzadas

al tomar Lisboa degollaran al obispo cristiano y saquearan los bienes de la iglesia y de los cristianos que vivían en la ciudad. Durante la conquista de América, los conquistadores, que no creyeron ni en Dios ni en el Diablo, saquearon los bienes de la misma iglesia católica y convirtieron en sus propios esclavos a los indios ya evangelizados, devastando a las misiones católicas. El fruto de estas conquistas en todas estas regiones fue el Imperio Medieval tardío, poliétnico y policonfesional, pero con la iglesia oficial que era utilizada como uno de los instrumentos imperiales dóciles.

En las ruinas del Imperio en América se formó, en el siglo XIX, toda la constelación de repúblicas que tenían el vestigio del estado nacional, pero no eran tales en realidad. Igual cosa sucedió después de las quiebras del imperio Otomano, Austro-húngaro y Soviético en el siglo XX. Casi ninguno de los estados herederos es un estado nacional según el molde de Europa Occidental.

En América Latina, al inicio del siglo XIX, predominaba la tendencia federalista cuya vigencia formalmente se conserva en la Argentina, Brasil, México y Venezuela. En España, encontramos algunos rasgos del federalismo auténtico. Las federaciones formales surgidas después de la primera guerra mundial (Checoslovaquia, Yugoslavia y de la U.R.S.S.), corrieron triste suerte. Nuevas federaciones formadas en su lugar no pecan de estabilidad. La dureza centralista y burocrática del régimen estatal en estas civilizaciones tienen su complementación en la fragilidad del mismo. Y esto es natural, porque la sociedad sigue conservando importantes características de la sociedad tradicional. Se trata de regímenes corporativos y de estamentos, con la atomización social considerable en la "planta baja del edificio".

El tradicionalismo social rebela características diferentes en cada una de las regiones que nos interesan. En la península Ibérica la servidumbre de la gleba desapareció hacia el siglo XIII, pero fue sustituida por la esclavitud y el comercio de los esclavos con la reconquista y la expansión colonial. La encomienda se implantó y se mantuvo en las posesiones americanas de España hasta el siglo XVIII y la esclavitud hasta fines del siglo XIX (también en Brasil). En Moscovia la servidumbre se fortaleció en los siglos XVI y XVII, adquiriendo rasgos parecidos a la esclavitud. (La venta de siervos sin tierra, con la ruptura de las familias, por ejemplo). Solo a mediados del siglo XIX la servidumbre fue abolida en Rusia. Pero con la colectivización del campo en los años 20 y 30 del siglo XX la servidumbre se resucitó en la U.R.S.S. bajo la tiranía stalinista y sobrevivió hasta los confines de los '50 (algunos de sus vestigios se mantienen hasta ahora). En el Imperio de los Habsburgos la servidumbre desapareció hacia los fines del siglo XVIII. En los Balcanes se mantuvo hasta el siglo XX junto a la esclavitud.

El mantenimiento milenario de estas instituciones siniestras era acompañado con la concentración de gran parte de las mejores tierras en pocas manos del Estado y los magnates feudales. A la par, eran numerosos los minifundios de tipo medieval. Todo esto reducía drásticamente la porción de los propietarios efectivos en la sociedad. Si añadimos a esto la expulsión violenta de los judíos y moriscos de España y de Portugal y otras hazañas de la Inquisición, en el mundo Iberoamericano, vemos que la base social para el

tercer estamento se reducía artificialmente en estas zonas para mantener el inmovilismo social y político. Algo parecido observamos en el Imperio de los Habsburgos durante la Reforma y la Guerra de los Treinta Años y durante el período posterior. Igual efecto tenía en Rusia la llamada “oprichnina” bajo el reino de Iván el Terrible y la política de Catalina la Grande. La concentración de la riqueza y del poder en las manos del Estado y del puñado de aristócratas y favoritos (con el proverbio “más vale caer en gracia, que ser gracioso”), engendró el sistema del clientelismo social y político (“caciquismo”), división de las élites en los clanes basados en el parentesco y clientelismo. En el otro polo se concentraba la enorme masa de los mendigos y lumpenes. El “tercer estado” era poco numeroso. Como la inmensa mayoría de la población no disponía de los hábitos del propietario, tampoco tenía respeto alguno hacia la institución de la propiedad privada y estatal, considerando que toda propiedad raíz es de “Dios” como el sol y el aire, o sea: “pertenece a todos”.

En el siglo XX en el mundo Iberoamericano y en la segunda mitad de este siglo en el mundo balcano-danubiano (en parte), se realizaron cambios notables en la estructura socioeconómica de la población como resultado de su integración creciente en la economía mundial y de las reformas internas. Apareció una capa bastante numerosa de clase media y se ampliaron los marcos de la sociedad civil. Se disminuyó el cinturón de la pobreza. Se elevó considerablemente el nivel cultural de la población. Son conocidos los avances del proceso de la democratización de la vida socio-política, pero los obstáculos y peligros en este camino no son pequeños. No se puede aminorar la importancia del colapso del totalitarismo soviético y del derrumbe de la U.R.S.S., aunque los logros democráticos en Rusia y otras repúblicas postsoviéticas son muchos más modestos y en algunas de ellas se observan los fenómenos de la revancha de las fuerzas totalitarias y militaristas (Bielorrusia, Asia Central y en parte Rusia misma, como demuestra la guerra del Cáucaso).

Las tradiciones democráticas son distintas en las tres áreas. La Grecia antigua es cuna de la democracia y también de la tiranía oligárquica. En España es larga y rica la tradición democrática y federalista. En Rusia esta tradición es casi imperceptible. La sociedad civil y los vástagos de la democracia favorecían al autoritarismo, despotismo e incluso al totalitarismo. Esta cultura social y política consideraba el trabajo y sobre todo el trabajo físico con destino a los ciervos y esclavos, provocando el desprecio hacia el trabajo y el culto de la ignorancia y el ocio, el desprecio hacia la dignidad de la persona humana, el violento rechazo del humanismo y sus valores. El Estado y el propietario son vistos como patronos y los trabajadores como sus súbditos y clientes. Así, en la cultura de frontera coexisten tradiciones de servilismo por un lado y de anarquismo por el otro. El último aparece como protesta contra el despotismo estatal y patronal, pero protesta no constructiva sino destructiva, lo que el gran escritor ruso Iván Turguénev denominó con la muy exacta palabra “nihilismo”, que no conduce sino a la nada, a la destrucción y muerte. De ahí proviene también el culto del bandolerismo “noble” y las simpatías masivas con respecto a los vagos, ladrones y el “hampa”, lo que se refleja en el folklore y en muchas canciones populares. Por otro lado, a esta cultura le es propio el

fenómeno del quijotismo, tan divulgado en el mundo iberoamericano, en Rusia y en los Balcanes. La figura del Quijote es muy querida y popular en la Rusia de los siglos XIX y XX, quizás no menos que en España. El arraigo del utopismo en la conciencia social es muy profundo y largo. Otra faceta común de estos pueblos se revela en la popularidad y continuidad del género picaresco. La esfera relativamente reducida de la propiedad privada, el valor bajo de la fuerza de trabajo y de la vida humana en general, continúan arraigadas. El clientelismo total, la desconfianza muy generalizada hacia la autoridad, el arraigo de la violencia, son otras de sus características. Estas culturas poseen larga tradición de intervención militar en la vida socio-política. Los militares se consideran como una corporación privilegiada. De ahí toda una serie de golpes militares en los países Iberoamericanos, balcánicos y en Rusia. Estos golpes son síntomas de la inestabilidad innata y de la fragilidad de estos sistemas socio-políticos que son propensos a cambios bastante profundos pero realizados desde arriba para abajo. En esto radica la fuerza y a la vez la fuente de debilidad de estas reformas elitistas.

El desprecio hacia la personalidad humana generó la institución de la caución solidaria, un vestigio de la tradición comunitaria antigua. Esta institución resultó ser bastante eficaz en la recaudación de los tributos, reclutamiento de los soldados, combate contra el bandolerismo y en la realización de las obras públicas. También descargó de las espaldas del Estado la preocupación por el seguro social de los súbditos, a la vez que permitió crear el mito sobre el colectivismo de estos pueblos como su rasgo característico principal, sobre “el camino propio” de ellos, llamado a salvar la humanidad del vicio, de la usura y construir un paraíso terrenal (una variedad del mesianismo colectivo). A esto se añaden los argumentos del fundamentalismo religioso acerca del supuesto carácter conciliar del espíritu colectivo de tal o cual pueblo o los argumentos laicos sobre la tradición histórica supuestamente colectivista de otros tantos pueblos. Se trata, en resumen, del caldo de cultivo para chauvinismos de todo pelaje. El modelo ideal de estas concepciones es el hormiguero con la reducción del ser humano a la condición de insecto social y da su razón a los instintos primitivos entre los cuales se destacan la agresividad y la xenofobia.

En las culturas de frontera no hay algo sobrenatural. Pero la riqueza extraordinaria y la intensidad de los contactos culturales de sus pueblos, su capacidad para absorber y hacer suyas las innovaciones de otras culturas, convierten su experiencia histórica milenaria en un patrimonio muy valioso para toda la humanidad. Y esta experiencia adquiere un precio aun mayor en nuestros días, cuando tropezamos con los antagonismos que desgarran a países y continentes enteros. Por ende, la capacidad para realizar síntesis y simbiosis culturales se aprecia tanto y prestamos atención especial a la experiencia acumulada por los pueblos que habitan las fronteras entre distintas áreas culturales (metaculturas). Sus logros y sus reveses en la solución de los conflictos interculturales ayudan a la humanidad a superar las dificultades contemporáneas de la convivencia y edificar un mundo mejor en el cual la diversidad cultural sea una condición necesaria de la armonía universal, un estímulo para el progreso. El carácter abierto, la habilidad de las culturas de

frontera, su propensión a la actividad innovadora y el afán de sus pueblos de superar al tradicionalismo caduco, las transforman en puentes proyectados al futuro.

Tabla de Contenido

NOTA DEL CENTRO MUNDIAL DE ESTUDIOS HUMANISTAS.	2
EL ANARQUISMO RUSO Y SU TRAGEDIA	5
ENSAYO SOBRE HUMANISTAS ILUSTRES	11
INTRODUCCIÓN	11
1. <i>¿HUMANISMO O ANTICRISTIANISMO? (DISCUSIÓN ACERCA DE FRIEDRICH NIETZSCHE)</i>	12
2. <i>EL “ESPÍRITU LIBRE” DE NIKOLAI BERDIÁEV</i>	17
3. <i>JOSÉ MARTÍ: “NO SE TEME A LA MUERTE. HORRIBLE ES VIVIR MUERTO”</i>	21
4. <i>TRES ENFOQUES DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI</i>	26
5. <i>LA “UNIVERSALIDAD ÚNICA” DE JEAN-PAUL SARTRE</i>	34
CONCLUSIÓN	37
EL TEMA DE DIOS.	39
EL HUMANISMO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO	44
1. <i>EL HUMANISMO, UN PROBLEMA QUE DA QUÉ PENSAR.</i>	44
2. <i>EN TORNO AL HUMANISMO: SARTRE Y HEIDEGGER.</i>	47
2.1 SARTRE.	47
2.2 HEIDEGGER.	48
2.3 EL PROBLEMA DEL SER Y EL NIHILISMO EN HEIDEGGER.	50
2.4 HISTORIA Y EVENTO; LA NECESIDAD DE DAR SENTIDO A LAS ACCIONES HUMANAS.	53
3. <i>LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO DE HEIDEGGER Y EL HUMANISMO UNIVERSALISTA.</i>	57
4. <i>LA REORIENTACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD.</i>	64
EL HUMANISMO EN LA CULTURA GUANCHE	67
EXPLICACIÓN	67
CHOQUE ENTRE DOS MUNDOS	69
LA EUROPA MEDIEVAL Y SUS INTENCIONES.	69
EL GUANCHE Y SU MUNDO	71
CONSIDERACIONES	71
EL ENTORNO SOCIAL DEL GUANCHE	72
MOMENTOS Y ACTITUDES HUMANISTAS DE LOS ABORIGENES CANARIOS	75
CONSIDERACIONES	75
LOS GUANCHES Y EL ENEMIGO	76
LA MUJER EN EL UNIVERSO GUANCHE	82
CONCLUSIONES	86
CONCEPTO DE DEUDA HISTÓRICA	87
REFLEXIONES FINALES	89
EL HUMANISMO DE LA ILUSTRACIÓN DE RUSIA. LOS PENSAMIENTOS SOBRE LA PAZ (SIGLOS XVII - XVIII)	98
TENDENCIAS HUMANISTAS EN LA CIVILIZACIÓN EURASIÁTICA NORDESTINA (RUSIA)	102
CIVILIZACIONES DE FRONTERA COMO PUENTES HACIA LA HUMANIDAD UNA Y MULTIPLE	113

Contraportada del libro.

APORTES A LA CULTURA HUMANISTA

Los ocho trabajos que forman parte de esta publicación del Centro Mundial de Estudios Humanista fueron producidos durante el año 1995.

Algunos ensayos prometidos en el *Anuario* anterior no han podido ser incluidos en éste por problemas técnicos que nuestra editorial aún no ha resuelto. Se trata de estudios en los cuales los caracteres chinos (“El carácter específico de la civilización china en el espejo de la lengua”, de A. Karapetiants), y los rusos (“La vergüenza moral como un fenómeno histórico-cultural”, de J. Nazaretian), son de suma importancia para la correcta interpretación de los textos.

A diferencia del *Anuario 1994*, en éste se encontrará una sola conferencia, dictada en Buenos Aires. Los otros textos fueron escritos en Moscú, Las Palmas de Gran Canaria y Bogotá.

Los trabajos de B. Koval; la conferencia de Silo, y el ensayo de J. Montero Anzola, se refieren a diversos aspectos de la filosofía de la cultura humanista. En cambio, los que debemos a J. F. Fuentes Martín, L. Pushkarev y S. Semenov, se desarrollan en el contexto de la historia de las culturas comparadas, relacionadas con el Nuevo Humanismo Universalista.

El CMEH confía en que este *Anuario 1995* contribuya a la discusión de las ideas del Humanismo y que tal discusión sirva de estímulo para la producción del volumen correspondiente al año 1996.