

Centro mundial de estudios humanistas

EL HUMANISMO EN LAS DIFERENTES CULTURAS

Anuario 1994

PREFACIO

El Centro Mundial de Estudios Humanistas, formado por decisión del Foro Humanista Mundial, comienza a editar el Anuario Humanista que resume sus actividades y contribuye al desarrollo del pensamiento humanista y del correspondiente estilo de vida en las condiciones contemporáneas.

El centro Mundial de Estudios Humanistas es un club independiente integrado por investigadores de la ética y la práctica del humanismo en su contexto histórico.

Su objetivo principal consiste en estimular el intercambio de opiniones, aunar los esfuerzos creativos de los científicos de diversos países para estudiar los problemas más difíciles y actuales del humanismo como corriente universal de la conciencia y acción sociales. Por otro lado, el Centro compara y explica algunos rasgos específicos y formas del humanismo propias a distintas épocas, pueblos, clases, partidos y a la conciencia religiosa y atea.

La tercera tarea del Centro consiste en la divulgación de las ideas del humanismo. El Centro se ocupa de la educación humanista, sobre todo, la educación de la generación joven.

El Centro agrupa a científicos y a colectividades científicas enteras, cooperando con ellas sobre la base de su buena disposición humanitaria. Para lograr sus objetivos el Centro realiza discusiones científicas y seminarios, publica informes y artículos, boletines informativos y analíticos: organiza traducciones de textos. Además, el Centro cumple funciones de archivo de documentación para crear el bloque de conocimientos humanistas.

El Centro prepara un breve Diccionario léxico del humanismo y una Enciclopedia Humanista.

En el mundo contemporáneo las investigaciones sobre el humanismo están dispersas. No existen centros de coordinación. Queremos unir las energías y el potencial creador de los científicos del área de las humanidades, filósofos, sicólogos, historiadores, politicólogos, culturólogos y otros.

El humanismo de hoy es multiforme. Es una cosmovisión que está en proceso de gestación. Se reproduce y también se crea, con esfuerzos de artistas, pensadores, ensayistas, científicos, educadores, periodistas, sindicalistas, cooperativistas y miembros de organizaciones e instituciones sociales, culturales y políticas de diferentes países, ideologías, partidos y escuelas. Su impulso vital se nutre en los principios complementarios de universalidad y diversidad. Su fuerza se expresa en la capacidad de superar pasiones mezquinas y momentáneas e interpretar los intereses y anhelos universales del ser humano concreto. El rechaza cualquier sentimiento de odio hacia el hombre y cultiva el amor, combate todas las manifestaciones de la violencia y la discriminación cualquiera sea el velo que las encubra.

Son grandes los peligros que acechan a la humanidad de nuestro tiempo. Y los recursos para salvarla deben ser no menos grandes. La búsqueda de estos recursos es nuestra preocupación constante. Esta búsqueda nos abrirá una salida a las crisis que nos afectan a todos. Es por eso que luchamos contra los fundamentalismos de todo pelaje, que nos dividen y nos llevan a la catástrofe.

Los altos estudios humanistas parten, en lo metodológico, de los logros de la filosofía y la ciencia contemporánea y son interdisciplinarios. Esto explica su carácter sistémico y su atención al instrumental conceptual fenomenológico, a las conclusiones y métodos de la semiótica y la hermenéutica.

Al concebir al ser humano como universo lo investigamos desde el punto de vista sistémico, con su naturaleza integral y sus "circunstancias"; su ambiente, también integral, que es el Cosmos. Este enfoque integral del ser humano exige ver en el arte, y no solo en la ciencia y la filosofía, un medio imprescindible para estudiar el fenómeno humano.

De lo anterior se desprende el análisis culturoológico que empleamos para dilucidar el problema humanista. Vemos en la cultura el modo de la actividad específicamente humana. Los principios de universalidad y de diversidad permiten a la cultura superar la acumulación de entropía propia de cualquier sistema cerrado, abriéndose y evolucionando a niveles cualitativamente superiores. Esto ofrece a la humanidad posibilidades de salir de las crisis de civilización y por este medio, adaptándose a las exigencias de carácter ecológico, ir ampliando su hábitat genuino y sus recursos materiales y energéticos. Seguramente esto tendrá implicaciones también para la misma personalidad y el cuerpo humanos.

El principio de la diversidad cultural, genera las premisas necesarias para evitar la uniformidad cultural y el consiguiente colapso del sistema de la vida.

De ahí nuestra preocupación por incentivar la diversidad cultural, nuestro ideario de ver la humanidad una y múltiple a la vez.

Nuestra concepción del ser humano incluye no solo a la generación actual, sino también a todas las generaciones anteriores, esto abre perspectivas para las generaciones venideras.

El Centro Mundial de Estudios Humanistas lleva a cabo una serie de seminarios y lecturas, dedicados a la investigación de las tradiciones e innovaciones en las distintas culturas del mundo. Ya se han realizado discusiones acerca del humanismo en el Oriente Árabe y en China; las tradiciones humanistas en la cultura hebráica y en el mundo iberoamericano. Estos seminarios tuvieron lugar en Moscú, Buenos Aires y Santiago de Chile. Se efectuaron conjuntamente con los institutos de la Academia de Ciencias de Rusia, centros de cultura hebráica de Buenos Aires y Santiago y con varias instituciones científicas. Actualmente, se preparan seminarios sobre el humanismo cristiano y sobre las tradiciones humanistas de Latinoamérica, Rusia e India. Los resultados de este tipo de discusiones se publican en ruso y en español en forma de folletos, cuadernos y, ahora, como Anuario del Centro Mundial de Estudios Humanistas.

Ya los seminarios concluídos demuestran que no se puede considerar al humanismo como producto exclusivo de la cultura europea. Los elementos del pensamiento y del estilo de vida humanistas surgen independientemente en las grandes civilizaciones antiguas de Eurasia, Africa y América. Su nacimiento, hace 2500 a 3000 años, se debe a la superación de las creencias tribales y a la aparición de la cosmovisión y moral universales. Estos elementos humanistas se manifiestan en todas las religiones mundiales (hinduismo, budismo, cristianismo, islam, etc.) y en los sistemas éticos que los acompañan (doctrina de Confucio p.ej.). Desde aquél entonces, estas tradiciones humanistas fecundan a la cultura y a la vida cotidiana. Desde luego, en su forma más conocida el humanismo histórico aparece en escena con el Renacimiento europeo y se continúa con la Ilustración como resultado del

gran encuentro de las culturas del Antiguo y Nuevo Mundo. Sólo en los siglos XV y XVI la humanidad pudo por vez primera imaginar los contornos de su propia dimensión y la unidad del género humano. Sin embargo, la conquista de América, la guerra de los 30 años y las posteriores guerras europeas y coloniales transformaron el humanismo del Renacimiento en un humanismo trágico. El siglo XX, con sus dos guerras mundiales y con la guerra fría , concede a este carácter trágico un tamaño verdaderamente cósmico.

En el umbral del siglo XXI, con la “paz fría” y sus cañones calientes en diversos puntos del planeta, comenzamos a comprender la necesidad del nuevo humanismo, producto de la confluencia de distintas tradiciones humanistas en un gran torrente único compuesto de múltiples flujos culturales. El análisis científico y la síntesis práctica permitirán encauzar este torrente en dirección a la convivencia digna del ser humano.

Es difícil predecir qué rasgos concretos y qué formas tomará el humanismo en el siglo XXI. Nuestras discusiones acerca de los destinos de la síntesis cultural, en cuanto al humanismo, pueden contribuir en algo al esclarecimiento de los problemas pendientes y a la aproximación de diferentes elementos humanistas presentes en la desgarrada y trágica conciencia de nuestro siglo.

Que el nuevo humanismo sirva de faro a los navegantes en las aguas tempestuosas del fin de nuestro milenio.

Este prefacio fué preparado por el profesor Serguéi Semenov. Investigador dirigente del Instituto de América Latina de la Academia de Ciencias de Rusia. Miembro del Centro de Estudios Comparativos de Rusia. Profesor titular de la Cátedra de Historia de Europa y América, del Instituto Estatal de Relaciones Internacionales del Ministerio del Exterior de Rusia. Vicepresidente del Club Humanista de Moscú. Miembro del consejo directivo del Centro Mundial de Estudios Humanistas

EL ESPÍRITU HUMANISTA EN EL ISLAM

TAUFIK IBRAHIM

Instituto de América Latina

Moscú 24/11/93

En el marco de la cultura musulmana, se desarrollaron diferentes tipos de humanismo: individualista, universalista, laico y religioso. La forma religiosa del humanismo se reveló de una manera más clara en el sufismo, -que es misticismo musulmán-, y sus raíces están en el Corán, que es la Palabra de Dios y en los Hadices, que son los dichos del Profeta Mahoma. Más adelante nos detendremos en algunas ideas humanistas tomadas de estas fuentes de la revelación divina.

En la versión del universo musulmán, el ser humano no es solamente una de las más perfectas criaturas, él representa el espejo adonde mira el mismo Dios. “Yo”, dice el Creador, “He sido el tesoro ocultado, y quiero ser reconocido: por esto yo creé el mundo”. Pero al inicio, antes de crear al ser humano, el mundo parecía un espejo no labrado. Cada cosa en él reflejaba uno de los infinitos “nombres” del Dios, uno de los aspectos de Lo Absoluto. Tomadas todas juntas en la forma del Universo, las criaturas consistían en algo entero, que correspondía a la conciencia de Lo Absoluto, de sí mismo. Pero, sin el ser humano, el universo no puede representar algo entero, verdadero: solamente el hombre es el que sintetiza todas las formas del ser, solamente él plasma en sí la integridad del mundo, y lo que es más importante, solamente él es capaz de tomar conciencia de esta integridad. El hombre, el Adán se hizo verdadero, “un espejo labrado”, en la reflexión divina. En el hombre, a través del hombre, el Dios Absoluto viene a tomar conciencia de sí mismo. El hombre ocupa el lugar central en el universo porque él es la causa de la aparición del mundo: “Si no fuera por ti, yo no crearía el cielo”. Más aún, en concordancia con una de las leyendas del profeta, el hombre sirve de paradigma, que engendra el modelo del futuro universo. De esta manera, el hombre no es la copia disminuida del universo, su microcosmos, sino que el mismo mundo se revela como el reflejo del hombre, como macroantropos.

En el cuento coránico de La Creación del Hombre, del Adán, se dice que “el Dios dio al primer hombre la figura que ha sido compuesta de la mejor manera”. En uno de los Hadices se detalla: “Dios creó a Adán a imagen y semejanza suya”. El ser humano tomó una de las dimensiones divinas cuando El Creador, según El Corán, “le dio una parte de su espíritu”. El hombre, que está hecho a imagen de Dios y que tiene parte del espíritu de Dios, fue enviado por Dios para hacer de Ministro o de Califa en la Tierra y de esta manera, lo puso por sobre las demás criaturas que la pueblan. Poniendo un especial hincapié en el status del hombre en el mundo, El Creador mandó a los seres supremos, a los ángeles, a rendir homenaje al futuro Rey de la Naturaleza.

Los ángeles idolatrarón al hombre. Adán, según una de las versiones, mereció este tipo de honor por revelar la superioridad de su conocimiento sobre el de los ángeles. Ellos no pudieron dar nombre a las cosas, y Adán puso los nombres a las cosas. Después de eso, se dice en uno de los Hadices, Dios se dirigió a los ángeles y dijo: “Ahora está claro que Adán es el que sabe, y vosotros sois los que rezáis , y uno que sabe es mucho mejor que miles de

los que rezan. Dondequiera que esté el que reza, debe reconocer la supremacía del que sabe”.

De esta manera, el antropocentrismo musulmán se complementa con una de las ideas humanistas que, a primera vista, parece un poco paradójica: el reconocimiento de la razón humana como un valor supremo, un acento especial sobre la supremacía del saber sobre la piedad. La primacía del intelecto, de la sabiduría, se reflejó en los siguientes discursos del Profeta: “La reflexión de una hora es mejor que el servicio de setenta años”; “Por cierto que la tinta de los sabios es más preciosa que la sangre de los mártires”. En el Islam, el prestigio del conocimiento es tan grande como en ninguna otra civilización. Con esta deducción termina el libro: “El triunfo de la sabiduría”, (“Knowledge triumphant”), del famoso conocedor del Oriente, el norteamericano F. Rosenthal. Es necesario mencionar que en el cuento coránico sobre la creación de los primeros seres humanos, está ausente un detalle como la creación de Eva de la costilla de Adán. En el Islam, por eso, nadie planteaba este tipo de preguntas, que los teósofos cristianos discutían en sus concilios, si la mujer es un ser humano, y si tiene alma. La antropología coránica no era terreno fértil para este tipo de conclusiones sobre la forma metafísica, secundaria de la mujer, que son las siguientes: si Adán fue creado antes que Eva, la mujer debe estar siempre callada, no puede enseñar, según dijo San Pablo, ni puede ser testigo, ni puede juzgar, según dijo San Agustín.

Según uno de los Hadices, Eva fue creada junto con Adán, y fue su hermana gemela. En la tradición musulmana, a propósito, hay otras leyendas que reproducen la versión bíblica sobre la creación de Eva de la costilla izquierda de Adán. Pero en boca del Profeta, esta leyenda adquiere otro sentido, que no va dirigido en contra de la mujer, sino en su defensa: “Ella está creada de la costilla encorvada y por esto, si quieres tenerla más recta, podría suceder que la quebrantes”.

No hay motivos para el antifeminismo en la historia coránica del pecado de los primeros seres humanos. No hay menciones acerca del rol de Eva como la primera en violar la prohibición divina de comer el fruto del árbol, ni acerca de que fuera ella quien primero cedió a las tentaciones de Satanás. Aun más sustancial es, desde el punto de vista de la perspectiva humanista, el modo en que la tradición islámica disminuye el significado del pecado primitivo y lo reduce solamente a un pequeño error. Adán, según El Corán, simplemente olvidó El Testamento Divino y después se arrepintió. Dios admitió su penitencia, “Y lo acercó a sí y lo dirigió por la vía verdadera”. La huida de Adán y Eva del Paraíso podemos verla no como un castigo, sino como una posibilidad dada al hombre de ganar con su trabajo en la Tierra el paraíso de la vida futura.

Como vemos, al Islam le es completamente ajena la idea sobre el pecado primitivo como un gran crimen que cambió substancialmente la integridad de los hombres, y que en particular lo privó de su semejanza con Dios, así como también la responsabilidad que llevan todas las generaciones posteriores. Según los estudios islámicos, el ser humano por su naturaleza es inocente: no solamente nace puro, sin pecado, sino también creyente, y se transforma en alguien diferente solamente bajo la influencia de la educación y del medio.

El Corán no contiene información sobre los castigos reconocidos, a los cuales, según el cuento bíblico, fueron sometidos los primeros hombres, y después todos sus descendientes, por el pecado original. En particular, según el Islam, “ganar el pan con sudor”, y mantener así a la familia, no es el castigo por el pecado original, sino inversamente es una de las acciones más devotas. Como está expresado en los dichos del Profeta, “Hay otros

pecados, para redimir los cuales se puede solamente ganar el pan de cada día” o, según otra versión, “por las labores, mantener a la familia”. Lo mismo “el parto de los niños, sufriendo”, no es un castigo a Eva, y junto con ella a cualquier mujer en general, sino que por el contrario, según el Islam, se trata de uno de los actos más grandes de autosacrificio. Según El Profeta, El Creador determinó que cada vez que una mujer sufre durante el parto, se lleva cuenta de sus sufrimientos y después será premiada como una mártir divina. Si el parto terminó bien, ella tiene perdonados todos los pecados anteriores, inclusive si son muchos, aun si equivalen a la espuma del mar. Si una mujer muere durante el parto, ella también será considerada mártir y estará en el Paraíso hasta el último día, el de la resurrección, cuando podrá reunirse con su marido, superando, además, en setenta veces a las mujeres del Paraíso, a las huríes. La glorificación de la mujer madre, encontró su encarnación más clara en otras palabras del Profeta: “El Paraíso está bajo los pies de las madres”.

La orientación humanista de la fe musulmana se revela con claridad especial en su atención permanente a los intereses terrenales y a las necesidades del hombre: “El mejor de vosotros”, dice El Profeta, “no es el que por lo divino rechaza lo terrenal, o a la inversa, sino el que toma de los dos”. Está en el espíritu del llamamiento coránico, “no prohibir los bienes permitidos por Dios”. El Profeta advertía a todos para que no fueran extremistas en el cumplimiento de las obligaciones religiosas. El rechazaba la devoción exagerada que se revela, entre otras cosas, en desistir de los bienes terrenales y de los placeres. Es muy conocida en este aspecto su reacción extremadamente negativa ante la decisión de uno de los musulmanes que hizo voto de celibato: “Tú te decidiste a ser el adicto de Satanás o quieres ser monje cristiano, entonces hazlo abiertamente, si quieres hacerlo. Si eres uno de los nuestros, entonces debes seguir nuestras costumbres, que incluyen la vida en matrimonio”. En la forma más lacónica, la posición antiascética del Profeta se revela en una fórmula muy difundida: “No hay monjes en el Islam”, afirmando el erotismo amante de la vida, El Islam rechaza el temor delante de la carne, el rechazo de la vida sexual como un pecado, como las maquinaciones del Diablo. “Cuando los cónyuges se acarician”, dijo el Profeta, “Dios los mira con una mirada llena de bondad”. El rasgo humanista de la ética sexual del Islam, consiste en subrayar el papel de la mujer como sujeto en igualdad de condiciones en las relaciones íntimas. El marido está obligado a ser atento en la satisfacción de los deseos sexuales de su mujer. En una de las lecciones del Profeta se dice: “No ataquen a sus mujeres como lo hacen los animales, pongan el puente que son las dulces palabras y los besos”. El Islam no sembraba una visión apocalíptica en sus creyentes, sosteniéndola en el temor constante frente a las catástrofes cercanas. Aunque está subrayado el carácter ineludible del final del mundo, también está dicho que “Hay que esforzarse en esta vida como si fuera eterna”.

Uno de los aspectos del humanismo musulmán está relacionado con una forma especial de amar al ser humano, la bondad divina. “En el nombre de Dios, graciabilísimo, misericordioso”, con esta fórmula se abre El Corán, y cada uno de sus ciento catorce capítulos. El Dios coránico se propuso ser misericordioso. Terminada la creación de las criaturas, dice uno de los Hádices, El Creador escribió estas palabras y las puso en su trono: “Mi misericordia es mayor que mi ira”. En otro Hádiz se dice que Dios, después de crear la Misericordia, la dividió en cien partes iguales. Una de estas partes la distribuyó entre todas las criaturas y por ello todos los tipos de amor, cariño, merced y compasión, son parte de este mundo. Las otras noventa y nueve partes Dios las dejó para sí y las distribuirá entre la gente el Día del Juicio Final. Dios puede perdonar todos los pecados sin excepción, se dice en El Corán. En la Misericordia Divina no creen solamente los no-adoctrinados: “Juro por Él,

que tiene en sus manos mi alma”, dijo una vez El Profeta, “si ustedes no cometieran los pecados, El Supremo crearía a los demás para que pequen, se arrepientan y reciban su perdón”.

La revelación más clara del amor de Dios por la gente, de su indulgencia para con ellos, es el orden establecido por Él, según el cual se lleva la cuenta de las acciones. Si el hombre tiene la intención de cometer un acto bueno, se cuenta como un acto bueno. Si el hombre lleva a cabo este acto bueno, se cuentan como diez a setecientos actos buenos. Si el hombre tiene intención de cometer un acto malo, no se le cuenta nada. Después de cometer este acto malo, se le cuenta solamente como un acto”. Además, un pecador arrepentido, siempre puede contar con el perdón divino, como dijo el Profeta: “Dios se alegra más de la penitencia de su esclavo que tú del encuentro inesperado de una cosa perdida”; “Al que se acerca a Dios un paso, Dios se le acercará cien pasos; mientras uno se dirigirá a su encuentro a pie, Dios lo hará corriendo”.

Nunca es tarde para que un pecador se dirija a Dios pidiendo Su perdón. Al enviar a Adán a la tierra Dios le prometió : “Nunca cerraré las puertas de mi Misericordia delante de la penitencia de tus descendientes aunque se arrepintieran en su instante postrero”. Sin embargo, el pecador que no tuvo tiempo para arrepentirse durante su vida no debe perder las esperanzas de salvación, por cuanto los condenados en el día del juicio final a los sufrimientos infernales pueden contar con la ayuda de los ángeles, profetas, sabios, mártires e inclusive de los habitantes “simples” del Paraíso . Hay que mencionar especialmente el derecho dado a los niños, de la defensa de sus padres. El niño inocente que tiene la salvación garantizada desistirá de ir solo al Paraíso. Entonces, agarrándose del vestido de sus padres que son condenados por sus pecados, él los atrae, con el permiso de Dios, consigo al Paraíso. Pero aun los que van al infierno, después de cumplir su plazo como pecadores, finalmente son evacuados de allí. Este final feliz espera primero a los musulmanes -en el sentido estricto de esta palabra, los adictos de Muhamad- y en un sentido más amplio a los monoteístas en general. Después a todos los que tienen una pizca de fe en el corazón, y finalmente, según la opinión de casi todos los intérpretes del Corán, a todos los pecadores que habitaban el infierno.

Nadie debe desesperarse. Todos pueden contar con la indulgencia, inclusive los últimos pecadores y el enemigo acérrimo de Dios que es Satanás. ¿Acaso no está dicho en las Escrituras, “Mi merced es universal”?

LA TRADICIÓN HUMANISTA EN LA CULTURA MUSULMANA

MARIETTA STEPANIANTS

Instituto de América Latina

Moscú 24/11/93

Antes de afirmar o negar la presencia o ausencia de las tradiciones humanistas en la cultura musulmana, a mi me gustaría determinar la noción misma de humanismo. Parece justo ver esta noción como un fenómeno determinado históricamente y relacionado con los cambios radicales que se operaban en la sociedad europea antes de la llegada de los nuevos tiempos. Para la nueva época, es característica la revisión del status mismo del hombre en el universo, y en la conciencia social en particular.

Es sabido que el humanismo como corriente filosófica y literaria surgió en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se convirtió en la característica fundamental de la cultura del Renacimiento. Para el humanismo es característica la oposición a la concepción medieval del mundo con su teocentrismo, y la reorientación hacia los valores humanos y la dignidad del hombre, la visión del hombre como la medida principal de todas las cosas.

El núcleo de la concepción del mundo humanista lo constituye el reconocimiento de que el hombre es, en sus múltiples manifestaciones, libre. Esta libertad se contraponen a la autoridad y a la dominación del Estado, a los institutos religiosos, al sistema social feudal, a la jerarquía social tradicional, etc. El Humanismo prepara la transformación del hombre. Es posible que una de las ilustraciones más claras del credo humanista sea la frase del filósofo humanista italiano Giovanni Pico de la Mirándola, cuando en su "Discurso sobre la dignidad humana" afirma que Dios al crear al hombre le dijo: "Te pongo en el centro del mundo, para que desde allí te sea más fácil observar todo cuanto haya en el mundo. Yo no te hice ni una creatura divina ni una creatura terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tu mismo, libre e ilustre maestro, puedas formarte la imagen que prefieras". Es obvio que este reconocimiento infinito del carácter valioso del hombre y de su libertad podría surgir solamente en el nivel más alto de civilización y de desarrollo humano. Eso no significa que el humanismo sea solo un fenómeno perteneciente a la cultura occidental. Los elementos humanistas son propios de la herencia espiritual de todos los pueblos, prácticamente a lo largo de toda la historia de la humanidad. Se trata, en este caso, de la existencia en cada cultura de las tendencias que se contraponen a la opresión y sojuzgamiento del hombre y que defienden su grado de independencia, de la libertad de su voluntad.

En la sociedad musulmana, predominó durante siglos una visión fatalista acerca de la predeterminación del destino del hombre y su dependencia, -así como de todo lo que existe en el mundo-, de la voluntad de Alá. La predeterminación del destino y del comportamiento del hombre, está afirmada en numerosos versos del Corán, aun cuando existan otros que pueden ser interpretados como textos que niegan la ciega fatalidad. Precisamente la idea fatalista fue puesta en la de la concepción teológica musulmana. Su expresión plena y clara se ve en los libros de Al-Gazaly quien afirma que "El sol, la luna y las estrellas, la lluvia, las nubes y la tierra, todos los animales y objetos inanimados, están subordinados a otra fuerza, como la pluma en manos de un escritor. No se puede creer que el gobernante que puso su

firma es el creador de esta firma, la verdad consiste en que su verdadero creador es el Supremo. Como dice el Todopoderoso: "No eras tú cuando tiraste, sino Alá es el que tiró".

Ya en los tiempos de los primeros califas, en el mundo musulmán surgieron discusiones y luchas alrededor del dogma sobre la predestinación. La contradicción interna de este dogma consistía en su incompatibilidad con el principio de la responsabilidad del hombre por su comportamiento. El fatalismo absoluto fue puesto en duda por los primeros musulmanes "pensantes" o "descontentos", por los Kadaritas, (proviene de la palabra árabe "Kadar", destino, fatalidad). Los Kadaritas defendían la libertad de la voluntad del hombre y su responsabilidad por sus acciones, frente a Alá. También los teólogos musulmanes llamados "Mútazilíes" defendían la doctrina de la libertad de la voluntad. En esencia, la polémica entre los adictos del fatalismo absoluto y los adictos de la libertad de la voluntad, se observa en la teología musulmana a lo largo de toda la historia de la musulmanidad. Se puede afirmar que la visión humanista no pudo desarrollarse completamente, lo cual se explica fácilmente al tomar en consideración las limitaciones que pone la ideología religiosa como tal.

Las más grandes posibilidades de expresar la visión humanista se dieron en el misticismo musulmán, el sufismo, y especialmente en la obra del gran Jeque Ibn Arabi, en el siglo XIII. Según la interpretación sufí, el género humano es la forma de ser más perfecta del universo. Todo tipo de otras formas de ser son reflejo de los atributos infinitos del Absoluto. El hombre sintetiza todo lo que existe, todas las realidades del mundo. El ser humano es un microcosmos y medida de todo el universo y de todo el macrocosmos. Más aún, el ser humano es un eslabón mediador entre Dios y el mundo que garantiza la unidad entre el ser cósmico y el ser fenomenal. Ibn Arabi compara al hombre con un diamante en la sortija, él es un signo, una marca que Dios pone en sus tesoros. Por eso el hombre se llama ministro o califa de Dios en la Tierra, y debe guardar sus creaciones como se guarda el tesoro escondido. Citando el Corán, que dice: "Por cierto que ofrecimos lo confiado a los cielos, a la tierra y a las montañas; mas rehusaron encargarse de ello y temieron recibirlo; pero el hombre se encargó de ello". Los sufíes interpretan este verso como la afirmación de que el destino del hombre es ser "recipiente de lo divino".

Para justificar su predestinación suprema, el hombre debe autoperfeccionarse porque su corazón es semejante al espejo donde se refleja la cara de Dios. Para ver en él al creador hay que labrar bien este espejo, para que "el reflejo corresponda a lo reflejado". Eso quiere decir que el sentido de la existencia humana consiste en cumplir el deber supremo que exige la perfección constante. Para eso no es suficiente seguir las normas prescritas por la sociedad. La ley es "orientación" en el mundo del ser fenoménico. Para el que pisó el Camino que lleva al templo del ser verdadero, el papel de los "faros" lo cumplen los maestros santos. El maestro supremo en la jerarquía sufí es Al - Insan Al - Kamil. En la doctrina de Ibn Arabi, "El Hombre Perfecto" tiene mayormente o puede tener exclusivamente la función metafísica concursiva del principio que resuelve el problema de lo único y lo múltiple, de lo general y de lo particular, del ser y del fenómeno. En las doctrinas de los sufíes más tardíos, aparecen en primer plano las funciones religiosas concursivas del Hombre Perfecto que desempeña el papel de mediador entre Dios y el hombre. La posibilidad de la interpretación metafísica y religiosa de Al - Insan Al - Kamil permitía formar el principio de la perfección moral en relación con el nivel intelectual del adepto. Para la mayoría de los adeptos al sufismo, que fueron personas simples, habitualmente ignorantes, como orientación en este proceso le servían los maestros santos. Su vida, su comportamiento servían de lección visible que se percibía como

un modelo que debía ser imitado. Ellos imitaban a menudo ciegamente, irracionalmente, lo que los convertía en un arma en manos de los poderosos y los dominantes, que sabían subordinar a su voluntad a los débiles y poco experimentados. Junto con eso la interpretación metafísica de Al- Insal-Al-Camil contenía un potencial humanista bastante grande. Se suponía que el hombre mismo puede ser la medida de la moral, ser indicador de lo bueno y de lo malo, capaz de perfeccionarse en el camino del autoconocimiento, en el camino de la búsqueda de su verdadero “yo”, “El objetivo y el sentido del Camino es encontrar en sí mismo lo infinito”, (Al Fal Farit).

El concepto del “Hombre Perfecto” no corresponde a la doctrina tradicional islámica, por lo menos en dos aspectos: 1º La idea de que el hombre es el recipiente de lo divino y la posibilidad de volver a su verdadero Yo a través de la unidad con el Dios trae como consecuencia de que la naturaleza del hombre es inmanente a la naturaleza del Dios, lo que es incompatible con la tesis teística sobre el carácter trascendental absoluto de Dios. 2º El mismo planteamiento de una posibilidad de alcanzar el nivel de Al- Insan -Al -Kamil contiene el reto a la idea de fatalismo.

El reconocimiento de la predeterminación absoluta de las acciones del hombre, haría completamente inútil el camino de perfección, al que llamaban los sufíes, en lo cual consistía la base de su doctrina y práctica. De aquí surgía la tendencia de unir a Dios omnipotente y la libertad de la voluntad del hombre.

Según Ibn Arabi la omnipotencia de Dios se expresaba en que él siempre había sido “el que daba”: “Él es el tesorero de todas las posibilidades”. Pero el Gran Jeque está lejos de reconocer solamente la necesidad y excluir la posibilidad. Él llama “intelectualmente débiles” a los sabios que negaban la posibilidad como tal y admitían en calidad de categoría lógica y ontológica solamente la necesidad absoluta. El motivo de Ibn Arabi para reconocer la libertad de la voluntad del hombre era que este último representa “el recipiente de las posibilidades donadas por Dios y que él debe realizar y es capaz de realizar independientemente”. “De Dios desciende el fluido del ser sobre ti y tu solución proviene solamente de ti, por eso puedes elogiar y reprobar solamente a ti mismo”.

La libertad de la voluntad se caracteriza como la bondad de Dios. ¿En qué consiste entonces el sentido de limitar momentáneamente la potencia de Dios? ¿Para someter al hombre a “la prueba”? ¿Para qué necesita el creador tentar al hombre?, ¿Por qué Él no puede entregarle solamente la bondad?: Para revelar la verdadera bondad del hombre, porque como dice el poeta y sufí Yalal Ad Din Rumi “la virginidad no vale nada si están ausentes las tentaciones del vicio”. Pero eso no es lo principal. Lo malo y lo bueno son necesarios para mostrar el carácter omnipresente del ser absoluto. Dios es todo y eso quiere decir que “Él se manifiesta en las calidades imperfectas y en las calidades dignas de aprobación”.

La idea de que Dios para “ser reconocido” se manifiesta en las formas contrastantes, porque la luz ennegrecedora divina para ser vista debe tener oscuridad, es muy congruente con las ideas de los neoplatónicos. Éstos afirmaban que para juzgar sobre las cosas estropeadas, primero hay que tener algo que pueda estropearse y para juzgar sobre lo malo, es necesario saber qué es bueno. El mal y el bien serían como las revelaciones objetivas de los atributos divinos, de la merced y de la venganza. Su esencia consiste en el deseo del supremo de manifestarse, o sea que ellos están en algún sentido determinados. Detenerse aquí, significa no solamente reconocer el carácter natural de la presencia en el mundo de lo

malo y de lo bueno, sino también hacer constar que es un sin sentido la superación del mal. No quedaría lugar para nada más que la resignación ante la existencia del mal y esto significaría el reconocimiento de la inutilidad de las aspiraciones y esfuerzos sublimes que están dirigidos a la perfección personal y al progreso social. Comprendiendo a qué lleva tal planteo, los sufíes tratan de explicar que aunque el mal y el bien son objetivos, el hombre es libre para optar entre ellos.

Yalal Ad Din Rumi compara la libertad de la voluntad con “el capital” que sirve muy bien y trae beneficio a quienes saben manejarlo, mientras que a los derrochadores y a los que abusan de él les espera el castigo del día del juicio final. El mismo Rumi reconocía que la discusión entre los adictos al determinismo divino y sus oponentes no puede resolverse por vía racional y por eso hay que transferirlo del campo racional a la esfera donde “reina el corazón”. El hombre entregado por completo al amor a Dios se hace parte del “océano” que es la realidad absoluta. Cada acción que comete este hombre, no es su acción, sino la acción de este océano. El amor sin reserva a Dios cambia de tal manera al hombre, que para él pierde sentido la misma cuestión de la libertad de la voluntad. Él se siente en unidad total con el ser absoluto, entonces surge en él naturalmente la sensación que se expresa en la frase “Yo soy Dios”.

Mansur Al Khalad se permitió esta expresión insolente, por la que fue ejecutado en el año 992. Él llegó a esta conclusión: “Su espíritu es mi espíritu y mi espíritu es Su espíritu, Él quiere lo que quiero yo y yo quiero lo que quiere Él”. Rumi interpreta esta expresión de Khalad, “Yo soy Dios”, como testimonio de su resignación grandiosa y no como soberbia. El hombre que dice “Yo soy sirviente de Dios” confirma de esa manera que existen “yo” y Dios. Aquel que afirma “yo soy Dios” dice con eso “yo no existo y existe solamente Dios”. En una palabra: la libertad de la voluntad según el sufismo significa la voluntad no condicionada por el medio que está relacionado con la acción del individuo. El reconocimiento de la omnipotencia divina resulta de esa manera un postulado formal, mientras que el criterio de la moral coincide con el juicio personal del hombre sobre lo que es bondad. Mientras tanto la voluntad libre, según los sufíes, también es limitada y condicional porque ellos creen que solamente los escogidos son capaces de juzgar independientemente, de optar. La mayoría, mientras tanto, debe subordinarse a los maestros santos.

Las tendencias humanistas contenidas en las tendencias mencionadas, teología y sufismo, no tuvieron desarrollo pleno tal que permitiera afirmar que en la vida espiritual de los musulmanes existe el humanismo como fenómeno independiente. Sin embargo, apoyándose especialmente en estas tendencias, los reformadores musulmanes de los siglos XIX y XX trataron y siguen intentando hasta hoy día de realizar, según las palabras de Muhamad Iqbal, “la reconstrucción religiosa del pensamiento en el Islam” dirigida a la verdadera afirmación de los ideales humanistas.

EL HUMANISMO EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO MUSULMÁN

ARTUR SAGADEEV

Instituto de América Latina

Moscú 24/11/93

La época de la cultura musulmana clásica coincide con el período de dominio del teocentrismo de las religiones abrahámicas en las civilizaciones del Mediterráneo, con el período que muchos, siguiendo a los humanistas del Renacimiento, caracterizaron, y algunos continúan caracterizando, como la época del medioevo sombrío.

Pero el teocentrismo de las religiones abrahámicas no estaba en contraposición absoluta con la orientación antropocéntrica del humanismo. Las religiones de revelación divina se abrían ante el ser humano y le transmitían en la forma de metáforas de imágenes, en forma simbólica, normas de las relaciones interhumanas, valores e ideales a los cuales aspiraba la sociedad humana. De este modo, el mismo ser humano tenía que descifrar símbolos y metáforas de estas religiones en correspondencia con el ritmo de su autoconciencia en continuo desarrollo.

El grado de humanización del ser humano dependía, por eso, del mismo ser humano, de las condiciones creadas por él para descubrir las potencias humanistas de la cultura formadas en el seno de tal o cual religión. Dependía del grado de correspondencia de estas condiciones con los intereses y preocupaciones cambiantes del mismo ser humano.

El rasgo característico del Islam consistía en que esta religión no preveía ningún intermediario entre Dios y el Ser Humano. El Islam no conoció ni iglesia, ni clero jerárquica y territorialmente estructurado, ni algunos órganos institucionales que promulgaran decisiones obligatorias para toda la comunidad, con respecto a las cuestiones en litigio sobre principios fundamentales del ser o sobre el lugar del ser humano en el mundo.

Tales cuestiones las podían resolver los musulmanes por cuenta propia, a condición, claro está, de que sus decisiones no fueran contrarias a la letra de los textos sagrados. En la práctica esto significaba la posibilidad de una interpretación simbólico-alegórica de estos textos. Y precisamente a ese método recurrieron los representantes de tres corrientes principales del pensamiento musulmán medieval: Ilm-Al-Kalam, teología filosófica; filosofía, o ciencia orientada a modelos helénicos del filosofar; y sufismo, el misticismo musulmán.

La infraestructura del humanismo en el mundo musulmán era determinada por el desarrollo de las ciudades y de la cultura de las ciudades. Por las cifras siguientes es posible juzgar acerca del grado de urbanización de este mundo: en las tres ciudades más grandes de Savad -o sea, Mesopotamia del sur-; y en las dos ciudades más grandes de Egipto, vivía cerca del 20% de toda la población. Por el porcentaje de habitantes de ciudades con una población mayor a cien mil cada una, la Mesopotamia y Egipto en los siglos VIII y X superaron a países de la Europa occidental del siglo XIX, tales como los Países Bajos, Inglaterra, el País de Gales o Francia. Según cálculos muy cuidadosos, Bagdad contaba en aquel tiempo con 400.000 habitantes y la población de ciudades como Fustat (que después fue El Cairo), Córdoba, Alejandría, Kufa y Basra, era de cien mil a doscientos cincuenta mil

cada una. La concentración en las ciudades de grandes recursos, provenientes del comercio y de los impuestos, determinó el surgimiento de una capa bastante numerosa de la intelectualidad medieval, una dinamización de la vida espiritual, la prosperidad de la ciencia, la literatura y el arte. En el centro de atención de todo, estaba el ser humano, como género humano y como personalidad única. Hay que señalar que el mundo musulmán medieval no conoció una división de la cultura en cultura urbana y cultura opuesta a los habitantes de las ciudades por sus orientaciones axiológicas, tales como la que representaron en Europa los habitantes de los monasterios y los de los castillos feudales. Los portadores de la educación teológica y los grupos sociales análogos a los feudales de Europa, en el mundo musulmán vivían en las ciudades y experimentaron la influencia poderosa de la cultura formada en el seno de los habitantes urbanos adinerados de las ciudades musulmanas.

Sobre el carácter de las orientaciones axiológicas de los habitantes adinerados de las ciudades musulmanas, podemos juzgar por el grupo de referencia que ellos querían imitar, como encarnación de los rasgos obligatorios de una personalidad ilustre y bien educada. Este grupo de referencia lo formaban los Adibes, gente de amplios intereses humanitarios, gente de conocimientos y alta moral. El Adab, o sea el conjunto de cualidades propias del Adib, suponía ideales de la conducta ciudadana, cortesana, refinamiento, humor, y era por su función intelectual y moral sinónimo de la palabra griega "paideia" y de la palabra latina "humanitas". Los Adibes encarnaban ideales del humanismo, y eran a la vez divulgadores de ideas humanistas que a veces tenían forma de sentencias lapidarias: "El hombre es problema para el hombre"; "Quien cruza nuestro mar, para aquél no existe otra orilla que no sea él mismo". La insistencia en el destino terrenal del ser humano, es típica para el Adib, y lo conducía a veces al escepticismo religioso, a la aparición entre sus portadores de la gente de moda que hacía ostentación de su ateísmo. Adab significaba inicialmente la etiqueta propia de los beduinos, pero adquirió su perfección humanista gracias a que el Califato, por primera vez desde Alejandro Magno se convirtió en el centro de interrelación de diferentes tradiciones culturales y de la existencia de diferentes grupos confesionales, que unía el Mediterráneo con el mundo iraní-indio.

En el período de prosperidad de la cultura musulmana medieval, el Adab, por un lado se coronaba con la exigencia de conocer la filosofía helénica antigua y por el otro absorbió programas de educación elaborados por científicos griegos. Para la realización de estos programas, los musulmanes disponían de enormes posibilidades. Baste decir que según el cálculo de los especialistas solo en Córdoba se concentraban más libros que en toda Europa, fuera de Al-Andalous. La transformación del Califato en centro de influencias recíprocas con otras culturas, en la mezcla de diferentes grupos étnicos, contribuía a la formación de otro rasgo más del humanismo: el universalismo, como idea de la unidad del género humano. En la vida real, a la formación de esta idea le correspondió el hecho de que las tierras habitadas por musulmanes se extendían del río Volga en el norte hasta Madagascar en el sur y de la costa atlántica de África en el occidente hasta la costa pacífica de Asia en el oriente.

Aunque con el transcurso del tiempo el imperio musulmán se desintegró, y los pequeños estados formados en sus escombros eran comparados con las posesiones de los sucesores de Alejandro Magno, los fieles al Islam vivían unidos por una sola religión, una sola lengua literaria común, una sola ley, una sola cultura y en la vida cotidiana ellos se comunicaban e intercambiaban con valores culturales de diferentes y muy diversos grupos confesionales. El espíritu del universalismo dominaba en los círculos científicos, en las reuniones ("Madjalis") que unían a musulmanes, cristianos, judíos y ateos que compartían

intereses intelectuales comunes y que llegaban de diversos rincones del mundo musulmán. Los unía la "ideología de la amistad" que había unido antes a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, como por ejemplo a estoicos, epicúreos, neoplatónicos, etc., y en el Renacimiento italiano al círculo de Marsilio Ficino. En el plano teórico, los principios del universalismo ya eran elaborados en los marcos de Kalam, y después se convirtieron en la base de la concepción del mundo, tanto de los filósofos racionalistas cuanto de los místicos sufíes. En las discusiones organizadas por los teólogos Mutakallimies (los Maestros del Islam), cuyos partícipes eran representantes de diferentes confesiones, era norma fundamentar la autenticidad de sus tesis, no con referencias a textos sagrados, porque estas referencias no tenían base para los representantes de otras religiones, sino apoyándose exclusivamente en la razón humana. La razón humana, y no la arbitrariedad divina, así enseñaban los Mutakallimies, quienes afirmaban que el libre albedrío sirve como criterio para distinguir entre el bien y el mal. El culto de la razón propio de los Mutakallimies, que se erige por encima de las diferencias confesionales, promovía de su seno a pensadores tan importantes como Ibn -Ar- Ribandi, quien negaba el valor de todas las religiones basadas en la revelación divina. Ibn ar -Ribandi decía que si las doctrinas dadas por los profetas a los seres humanos contradecían a la razón humana, había que rechazar estas doctrinas y que si estas doctrinas correspondían a la razón, eran superfluas.

En grado aun mayor, el universalismo que se apoya en la idea de la unidad de verdad que se revela ante la razón humana, fue propio a los filósofos. Los filósofos estaban seguros de que su ciencia, basada en los juicios demostrativos, es un conjunto de conocimientos propio a todos los pueblos divididos por las religiones que operan con imágenes poéticas y retóricas. Al igual que los estoicos, los filósofos musulmanes consideraban que la humanidad se divide en una minoría razonable, los selectos, y una mayoría irracional, la masa. La élite intelectual, en la que encuentra su encarnación suprema "el humanismo" o la naturaleza humana, asegura según ellos la continuidad y el progreso de la razón humana propia a toda la humanidad. En la realización de esta misión, los filósofos, los selectos, ven su felicidad, aunque puedan ser felices todos los seres humanos, cada uno en lo suyo.

El universalismo, pero ya basado en la experiencia mística, fue propio también del sufismo. La experiencia mística de los sufíes suponía un movimiento por el camino de la religión hacia la verdad. Pero cuando la verdad era alcanzada, las diferencias entre las religiones perdían toda importancia para ellos. Estas diferencias para los sufíes eran puramente nominales, porque detrás del cascarón externo de los textos sagrados, según su convicción, está el sentido interno profundo que tiene importancia universal. Dios, en las diferentes religiones, se manifiesta en forma diferente, -como un camaleón-, en las teofanías, apariciones de Dios, pero en realidad es el único para todos. Según la opinión de algunos sufíes, los creyentes se distinguen de los no creyentes solo por su nombre. La orientación humanista del sufismo que se refleja en su tradición poética riquísima, que en el plano teórico encontró su expresión en la concepción del "hombre perfecto", prototipo del macroantropos, -Universo-, y del hombre microcosmos.

Semejantes ideas eran presentadas por los filósofos. La diferencia entre filósofos y sufíes consistía en que los primeros tenían una concepción del mundo basada en la razón, y los segundos en el amor. Pero el amor hacia el ser humano y hacia la humanidad era compartida por unos y otros.

El representante más grande del sufismo especulativo, Ibn-Arabi, se pronunciaba contra la utilización de la religión para justificar la violencia de unos hombres contra otros.

Ibn-Arabi proponía a sus lectores ser semejantes a Dios en su bondad. Yakia Ibn Adi, jefe de la escuela de los aristotélicos de Bagdad, que pertenecía confesionalmente a los jacobitas, pero que en filosofía era ex discípulo del musulmán Al-Farabi, y era maestro de muchos otros filósofos, entre los cuales había musulmanes, nestorianos, jacobitas y judíos, expresó una idea semejante con estas palabras: “Todos los seres humanos son algo único, manifestado a través de varios individuos. Debido a que sus almas representan algo único, el amor surge gracias al alma. Por esto todos deben alimentar el amor de unos hacia otros. En cuanto a los hombres bondadosos, hay que amarlos por sus bondades, y en cuanto a los villanos, hay que expresarles compasión debido a sus pecados. La persona que aspira a la perfección, tiene que amar a todos los seres humanos y alimentar hacia ellos un espíritu compasivo. Esto es especialmente necesario cuando se trata del rey o gobernante, porque el rey no es rey si no alimenta hacia sus súbditos amor y compasión”. Del mismo modo, el filósofo Al-Amiri al tratar la diferencia entre sentimientos naturales y no naturales, toma como modelo del sentimiento natural el amor del gobernante hacia sus súbditos, el amor de los padres hacia sus hijos, el amor del marido hacia su mujer, el amor del ser humano hacia sus conciudadanos, a toda la humanidad, y a todos los seres vivos en general.

Entre los filósofos y los Adibes fue divulgado el criterio de la superioridad del amor hacia el ser humano no motivado religiosamente, y de la conducta moral en general, con respecto a la caridad y moral dictadas por las ideas de recompensas y castigos del más allá. El conocido Adib y filósofo Al-Tauhidi en una carta dirigida a otro célebre Adib y filósofo, Miskaweij, decía: “¿Qué empuja al Zindika (ateo) y al Dajrit (materialista) a hacer el bien, escoger acciones buenas, manifestar honestidad, no desviarse de la verdad, ser caritativo con respecto a los que sufren, ayudar al que lo pide, prestar apoyo a todos los que se dirigen a él con sus preocupaciones y quejas? Pues el hombre procede así sin esperar recompensas extraterrenales, y tampoco esperando el castigo por no haber procedido así”.

En los juicios de pensadores musulmanes medievales sobre humanismo y moral, vemos una protesta interna contra la interpretación por parte de fanáticos religiosos de la “jihad” como una “guerra sagrada” que los musulmanes deben sostener contra los infieles en todo tiempo y lugar. En España, donde los musulmanes fueron envueltos en una prolongada guerra contra los cristianos que tomaron banderas de reconquista, el gran comentarista Ibn-Rushd, -Averroes- rechazaba esta interpretación del concepto de Jihad. El decía: “La paz siempre es preferible. La guerra es necesaria solo en casos excepcionales, porque en la Jihad sufren más que nadie los propios musulmanes”. Con motivo de esto cabe observar que “Jihad” en aquel tiempo no significaba solo una guerra sagrada. Podemos para eso referirnos a las palabras que son atribuidas a Mahoma: “Hemos regresado de la Jihad pequeña, para emprender la Jihad grande”. En esta frase, Jihad pequeña era interpretada como la lucha contra los infieles, y Jihad grande como la lucha contra las propias inclinaciones viciosas en el camino del perfeccionamiento espiritual.

Pero los temas del humanismo, de la misericordia, los encontramos también en la concepción clásica de la jihad como la lucha contra los infieles. Todas las escuelas del derecho musulmán están de acuerdo en que durante la guerra no se puede asesinar a mujeres y a niños, si éstos no luchan contra los musulmanes con armas en la mano. Los teólogos musulmanes consideraban como un acto merecedor de castigo, el asesinato de prisioneros o su mutilación. Durante los actos de guerra, a los musulmanes se les recomendaba garantizar la vida, libertad y bienes a aquellos representantes de la parte hostil que se encontraran en tierras del Islam en misión diplomática o comercial.

Desde luego, las ideas e ideales examinados antes permanecieron como tales, pero ¿dónde y cuándo las teorías humanistas coinciden por entero con la práctica? Las doctrinas humanistas creadas por los representantes de la cultura musulmana clásica ejercieron una influencia bienhechora en el pensamiento europeo de la Edad Media, del Renacimiento y de los tiempos modernos. Basta decir que, es precisamente a estas doctrinas a las que los investigadores contemporáneos consideran las fuentes de la concepción de una humanidad única que progresa en su desarrollo moral e intelectual, concepción que elaboraron los filósofos europeos desde los tiempos del averroísmo medieval hasta los tiempos modernos.

ORIENTE-OCCIDENTE, DIÁLOGO DE LOS MUNDOS CULTURALES

GRIGORI POMERANTS

Instituto de América Latina

Moscú 18/02/94

Hago uso de la palabra ante muchos especialistas en la cultura china. No tengo la intención de narrarles algo nuevo sobre esta cultura. El tema de mi intervención será el dialogo de los grandes mundos de cultura y lo que hemos escuchado y podremos escuchar de la gran cultura del Lejano Oriente.

Para esclarecer mi punto de vista voy a añadir que comúnmente pienso en categorías de grandes mundos de cultura: mundo cristiano, mundo islámico, mundo hinduista-budista de Asia del sur y mundo del Lejano Oriente, que se caracteriza por la presencia de las ideas de Confucio y del budismo.

En el siglo XIX parecía que el proceso conduciría a la igualación simple, que el modelo europeo se convertiría en proceso universal. Sin embargo, el mismo proceso de asimilación de la cultura europea comenzó a dar resultados paradójicos. Hasta entonces en Rusia se idealizaba, por decirlo así, la asimilación de la forma europea de novela, y cuando en la obra de Turgueniev se logró la perfección próxima al molde francés, inmediatamente aparecieron Tolstoy y Dostoyevski quienes rompieron esta perfección y crearon nuevas formas, presentando en el mundo europeo el sentimiento ruso de abismo. Contrapusieron a las formas conclusas de Europa la forma inconclusa rusa, la apertura rusa ante cuestiones sin solución y con esto conquistaron a Europa. De este modo, la europeización de Rusia se transforma en el diálogo de Rusia con Occidente. Lo mismo ha sucedido con India y con Japón. Precisamente los pensadores indios educados de un modo europeo, tales como Vivekananda, Aurobindo y otros crearon la imagen de la cultura india en Occidente, así como los japoneses educados a la europea transmitieron a los europeos y americanos su fidelidad al budismo zen.

El interés hacia el Oriente se reforzó bruscamente después de las guerras mundiales. Ahora, -después del peligro de la noche atómica que se cernía sobre nosotros-, la primera guerra mundial no parece tan terrible, pero para los contemporáneos fue una catástrofe moral. Se vinieron abajo las ideas acerca de la superioridad de la civilización occidental, y el libro de Oswald Spengler "La Decadencia de Occidente" se convirtió en un libro que se reeditaba permanentemente. El libro apareció en 1918, y los traductores de este libro al ruso lo denominaron "El Ocaso de Europa". En 1922 era difícil comprender qué significaba "círculo cultural", algo que abarcaba países tan lejanos como Francia y Nueva Zelandia. Pero Spengler no pensaba en categorías periféricas sino culturales, y para él, Occidente era el cuerpo cultural integral.

En 1922 se publicó el libro de Martín Buber "Yo y Tú", que determinaba la crisis de Occidente como pérdida de las "relaciones Yo- Tú" y como agresión de la relación "Yo-ello" (comparar con las palabras de Bazarov: "La Naturaleza no es un templo sino un taller" y la película de Tenquiz Abuladze "Confesión"). Gabriel Marcel consideró esta tesis de Buber como una revelación, como un descubrimiento igual al descubrimiento de Copérnico. Según

sus palabras, la concentración en “Ello” conduce a “un desarrollo tecnocrático cada vez más terrible para la integridad del ser humano y peligroso incluso para su existencia física”. La división común en sujeto y objeto encubre un peligro, nos empuja a examinar el mundo como conjunto de cosas en el cual no cabe el espíritu, y de este modo priva al espíritu de sostén en la realidad. Más tarde Marcel desarrolló esta idea contraponiendo “tener” y “ser”. Al aspirar a tener, el ser humano divide el mundo en objetos y aprende a mirarse a sí mismo como un objeto, como un átomo aislado, para el cual el Universo entero es una abstracción vaga. El “tener” es analítico, se puede calcular cuántas cosas tiene un ser humano, cuánta tierra, cuánto dinero. “Ser” es indivisible, no se puede estar preñada a medias, o en un diez por ciento. No se puede ser ilustrado a medias. O Uds. han pasado el umbral o no. En términos de ortodoxia, no es posible salvarse a medias, y a medias estar en el infierno. El crecimiento de la conciencia analítica rompe la unidad del ser. A donde conduce esto en el mundo síquico lo ha demostrado Erich Fromm. Posiblemente el lector recuerde la contraposición de la idea de “Dios-hombre” a la idea del “hombre-Dios” que ha sido considerada por Dostoievsky y que ha sido elaborada por la filosofía del “ Siglo de Plata “. ¹

La teoría de crisis más equilibrada la creó, después de la segunda guerra mundial, Víctor Turner. Desde su punto de vista es peligroso cualquier desequilibrio, tanto el desequilibrio hacia “tener” como el desequilibrio a favor de “ser”. Pero Turner no utiliza términos ajenos, sino que introduce sus propios términos: “Estructura” y “Comunitas”. Lo primero representa vínculos económicos y políticos, lo segundo “comunicación en el espíritu del amor”. Algo parecido encontramos en Confucio: la subordinación rigurosa en la actividad y la unidad en el rito musical.

“La exageración de estructura puede conducir a manifestaciones patológicas de comunitas desde fuera y de este modo infringir la ley”, dice Turner. La exageración de “comunitas” en determinados movimientos religiosos o políticos de tipo igualitario puede pronto ser sustituida por despotismo, superburocratización y otros géneros de rigidez estructural.

“Comunitas” no puede mantenerse de por sí, cuando las necesidades materiales y organizativas de los seres humanos deben ser adecuadamente satisfechas. La maximización de “comunitas” conduce a la maximización de estructura que a su vez engendra afanes revolucionarios hacia la renovación de comunitas”.

“Comunitas” es caracterizada por Turner con citas tomadas de la obra de Buber, pero el etnólogo inglés no usa la contraposición polémica “yo-tú” como luz y “yo-ello” como oscuridad, sino que domina la aspiración de armonía, próxima al concepto “Yin-Yang”. El sentimiento de armonía ideal entre el ser humano y la naturaleza, el ideal de armonía social, de aproximación de extremos es lo más valioso que nos da la civilización del Lejano Oriente. Elementos de la cultura del Lejano Oriente que entran gradualmente en el uso cotidiano de Occidente, y particularmente en Rusia, tienen en su seno un espíritu interpretativo de los contrarios diferente a la interpretación que se hace en el mundo mediterráneo. En la concepción mediterránea del mundo, luz y oscuridad son autoexcluyentes. Su relación es una relación de guerra: verdad y mentira, mal y bien. En la interpretación china, yin-yang es más bien la alianza entre hombre y mujer, los términos yin y yang llevan a la diferencia, a la

1 El Siglo de Plata es considerado como un período muy breve en la cultura de Rusia, que va desde finales del siglo pasado hasta comienzos del siglo XX. Se trata de 2 ó 3 décadas a lo sumo, hasta la primera guerra mundial.

distinción de los sexos, a la separación de los sexos, a los principios femenino y masculino que buscan un encuentro, una alianza. En el concepto yin-yang ya está el objetivo del matrimonio armónico, y en la crisis global contemporánea la salida puede ser encontrada también bajo el signo “yin-yang”, sin desequilibrio hacia una parte o hacia la otra.

La experiencia de países como el Tibet o el Imperio Bizantino, que han logrado ser estéticamente integrales, espiritualmente integrales y se detuvieron en esta síntesis, demuestra que tal solución -yo la denominaría como solución fundamentalista- como tentativa de salirse de la historia, de detenerse para siempre, conduce a que los países detenidos en su desarrollo se conviertan en víctimas de sus vecinos más dinámicos.

Por otro lado, el dinamismo occidental ha demostrado sus capacidades destructivas. Yo diría que nosotros, por vez primera en el siglo XX, hemos comprendido claramente que las fuerzas productivas son a la vez fuerzas destructivas. Por esto, determinado nivel de las fuerzas productivas transformadas en fuerzas de guerra, ya es incompatible con la continuación de la historia humana sin una renuncia drástica a la guerra entre las grandes potencias. En esto está por lo visto uno de los rasgos fundamentales de la crisis contemporánea. Energía atómica y crisis ecológica nos imponen una solidaridad global.

No es la primera gran crisis en la historia de la humanidad, toda la historia humana es en cierto grado, una crisis permanente. La base de esta crisis radica en que el desarrollo que erróneamente entendemos como movimiento integral hacia adelante, es diferenciación. Desarrollo efectivamente es la pérdida de la integridad inicial, primitiva, infantil. La diferenciación puede conducir, y conduce, hacia la destrucción de la integridad y a la pérdida del sentido de la vida. Solo una vida integral tiene sentido. Ninguna colección de particularidades da esta integridad. La cultura humanista abarcada por la crisis, no saca al profesor, protagonista de una obra de Chejov, de una historia mediocre, como Chejov denominó a su vida. Se trata de una vida con la pérdida de lo principal: del sentido de la integridad. Esta vida comienza a destruirse a sí misma.

La primera gran crisis, sin hablar de crisis parciales, sucedió aproximadamente hace 2000 años cuando se hundió el mundo de las tribus y cuando el imperio, al mezclar las tribus, destruía el aislamiento tribal por un lado y por el otro la filosofía destruía las concepciones tribales ya formadas. La salida de esta crisis resultó ser la Revelación, expuesta en lo que puede ser llamado “libro principal”, que se impuso sobre mitologías tribales y doctrinas filosóficas. Los musulmanes llaman a los monoteístas de otras denominaciones, “pueblos del Libro”. Todas las grandes culturas de las cuales hemos hablado, aparecieron, -como resultado de la crisis antigua- con algún “libro” principal en torno al cual se creaba una cultura de edad media. Se trata del mundo de la Biblia, del mundo del Corán, del mundo de Baghavat Gita, del mundo del canon de Confucio y el Tao. Yo simplifico un poco, porque las culturas de India y China no tienen un centro tan rígido como las culturas monoteístas. Sin embargo en todas ellas se ha formado un determinado círculo canónico. En China esto fue comprendido por uno de los emperadores de la dinastía Ming, quien publicó un edicto en el que establecía que Confucio, Lao Tsé y Buda eran los tutores del Imperio del Cielo. De este modo fue aprobado desde arriba el canon de cultura espiritual reconocido por el estado. En India, el proceso se desarrolló de un modo distinto, sin aprobación estatal. Pero también en India, después de la larga lucha de mil años entre religión tradicional y budismo, se ha establecido un canon de la tradición renovada, sin un libro sagrado obligatorio, pero con predominio de hecho de un círculo de imágenes y de ideas formadas en grandes poemas épicos como el “Mahabharata”, incluyendo el “Bhagavat Gita” y el “Ramayana”, en los

“Puranas” de la Edad Media y en el “Gata Govinda”.

Esta síntesis de la Edad Media se vino abajo por vez primera en Occidente, y luego con motivo de la expansión occidental comenzó a crujir en todo el mundo. La rivalidad entre papas y emperadores no permitió establecer un imperio medieval. La aspiración de la estabilidad jurídica triunfó en las ciudades. Allí, bajo los muros urbanos, en las repúblicas comerciales y artesanales, triunfó la lógica práctica que destruyó el pensamiento de los santos padres. La filosofía, conservada en la síntesis occidental medieval como sirviente de la teología, inició la revuelta contra su amo. Así se hizo evidente que la civilización cristiana se había formado de tres culturas precristianas: de la religión judaica, de la filosofía griega y del derecho romano. En China y en India no había palabras diferentes que distinguieran filosofía y teología. En Occidente cada esfera de cultura encontraba su propia etnia, con su tradición y su lengua. La civilización cristiana era lo que Lev Gumilev apodó despectivamente “un complejo quimérico”: coexistencia difícil de principios de diferentes tribus. De ahí la inestabilidad de la alianza, y la posibilidad del aislamiento de esferas separadas que alcanzan su libertad y comienzan un desarrollo independiente.

Sucede el resurgimiento de la filosofía y del arte de la antigüedad, el resurgimiento del derecho romano, el resurgimiento del cristianismo de la Biblia, del evangelio cristiano que rechaza las interpretaciones de los santos padres. Estos cambios espirituales permitieron a Odiseo, colocado por Dante en el infierno, el convertirse de nuevo en un héroe, en descubridor de nuevas tierras. El espíritu de Prometeo encontró su nueva encarnación en Fausto. El conocimiento dirigido al mundo de las parcialidades, a los objetos que puedan ser poseídos desató fuerzas materiales inmensas, lo cual dió al Occidente ventajas nunca antes existentes.

Este proceso iniciado en las ciudades-repúblicas del norte de Italia, se continúa en los estados nacionales. En vez del orden imperial, que no se ha realizado, surgió el orden nacional. Surgió un sistema de estados vinculados por la herencia común de la Antigüedad y de la Edad Media pero cada cual con su propio idioma nacional y con sus particularidades culturales. La nueva unidad resultó ser más flexible que la unidad imperial. Países aislados del Occidente podían ser metidos en un atolladero, por ejemplo la refeudalización de Alemania y de Italia. Pero el desarrollo se continuó en otros países. Se ha formado un concierto de naciones donde cada tema, por ejemplo, en la época del Renacimiento, barroco o clasicismo, lo tocan uno tras otro todos los instrumentos, pero ora una cultura nacional desempeña el papel principal, ora otra.

Pero el reverso del pluralismo de las culturas nacionales lo representan las guerras. En el Imperio chino cada dinastía fuerte daba al Imperio un siglo y medio de paz. Saltaban a la vista éxitos de la ciencia, la industria, las instituciones políticas y jurídicas, y el desarrollo aprecia ser progreso, movimiento desde lo malo hacia lo mejor. Pero esto duró hasta que las guerras mundiales destruyeron esta ilusión. Después de la Segunda Guerra Mundial, la crisis adquirió no solo dimensión espiritual -desconocida para el hombre de la calle-, sino también una dimensión material bien visible: se trata del atolladero ecológico, y de la amenaza de una noche atómica.

Vivimos en un tiempo en el que, por un lado, la vida nos enseña la inevitabilidad de algunas organizaciones globales parecidas a la Liga de Naciones y a la Organización de las Naciones Unidas, y por el otro lado, se produce un recrudescimiento nunca visto antes de la resistencia étnica y confesional. Del lado del universalismo está la razón, pero la política

global interviene como una fuerza puramente administrativa, no espiritual, como producto de la razón pura. La tradición espiritual universal no se ha establecido aún, y lo espiritual se contrapone a la razón analítica, al mundo “yo-ello” como étnico y confesional. Grandes religiones mundiales que superaron los marcos de las tribus, condujeron a la integración espiritual de enormes regiones. Cada una de ellas ha creado su propio mundo: mundo cristiano, mundo islámico, etc. Pero hoy en día ellas desempeñan un papel doble: aproximan más o menos pueblos de una sola región, de un solo mundo tradicional, pero en el marco global, el cristianismo, el hinduismo, el islamismo, el budismo se convierten en algo parecido a nuevas tribus. El mundo salió de los marcos de antiguas regiones. El mundo se ha convertido en un mundo único. Entretanto, las culturas religiosas siguen siendo diferentes y chocan unas con otras en el mismo espacio informativo. Hace mil años, ir desde Europa a China era más difícil que ahora ir a la Luna. Pero ahora todos nosotros vivimos en la Tierra, y celebramos dos, hasta tres Años Nuevos: celebramos el año nuevo occidental que es habitual, tenemos el año nuevo ortodoxo y el año nuevo oriental. Tenemos el calendario oriental, y todos sabemos que éste es el año del perro. Seguimos recomendaciones de la medicina occidental, pero a la vez utilizamos los logros de la medicina china, de la medicina tibetana, toda persona ilustrada ha escuchado algo de Hata yoga, etc. En este mundo, las religiones mundiales, mundiales por su nombre, por su tarea, están ante la necesidad del diálogo, ante la búsqueda de terreno común para el diálogo, para la aproximación. No existe esta aproximación hasta ahora y las diferencias religiosas son usadas muchas veces como banderas de guerra. En casi todos los conflictos sangrientos contemporáneos ellas se utilizan como banderas de guerra. ¿Cómo salir de esta situación? En mayo de 1914 algunos ecumenistas trataron de examinar el problema de qué puede hacer una religión para prevenir una nueva guerra. Desde luego no era posible prevenir la guerra, pero son interesantes los argumentos de uno de los participantes de la conferencia, Martín Buber, quien desarrolló estas ideas hasta su muerte, acaecida en 1965. Buber decía que cada uno puede conservar su propia creencia, pero el acento debe ser trasladado a lo que no se expresa en palabras. Cada cual se queda con su libro sagrado, pero el hombre contemporáneo puede comprender que ninguna palabra puede saciar el secreto de Dios, porque este secreto es mucho más amplio y si nosotros sentimos la repercusión de este secreto de Dios en nuestro corazón, nos inclinamos ante esto, podemos comprender a los demás, podemos comprender a quien siente este secreto, aun cuando las palabras de la revelación, aquí y allá, son palabras diferentes. He aquí un gran aporte que introducen las culturas del Lejano Oriente, más lejano que el oriente ortodoxo o el oriente musulmán.

En general, el Oriente es muy diferente. Pienso que el mundo musulmán se diferencia del mundo del Lejano Oriente en grado no menor que del Occidente. Esto lo sentimos prácticamente en el desarrollo económico de las regiones. Pero aquí yo tengo en cuenta otra cosa: el pluralismo espiritual de los signos de santidad en el mundo indio y en el mundo del Lejano Oriente, la imposibilidad de expresar el secreto supremo, que el ser humano (que siente el fundamento espiritual del mundo) reconoce, ante el cual se inclina. ¿Es posible tal diálogo? Yo encontraba objeciones, en el sentido de que este diálogo es menos posible hoy día que en otros tiempos, que hoy día todos comienzan a golpearse unos a otros, y nadie quiere escuchar al otro: esto efectivamente sucede en India, en Cercano Oriente, en el Cáucaso, en los Balcanes, en Asia Central. Sin embargo, el diálogo marcha. Se extienden en Europa formas de budismo propias del Lejano Oriente (Budismo Zen), y algunas doctrinas del Lejano Oriente basadas en principios Yin-Yang. Se divulgan doctrinas de India, se divulga el sufismo musulmán. De este modo el diálogo marcha, prácticamente. La cuestión está en

qué se desarrollará más rápido: el acrecentamiento de las fuerzas destructivas que rompen nuestro planeta o la instauración del diálogo basado en la comprensión de que lo principal está mas allá de las palabras. Este diálogo se desarrolla gracias a la comprensión de que lo esencial está mas allá de las palabras, donde los que saben no hablan, y los que hablan no saben. Pero los sabios sienten y parten de esto indecible como si hubiera sido dicho. Porque en cierto sentido, se ha dicho, efectivamente, con la forma del lenguaje paradójal y metafórico.

Pregunta: ¿Cuando Ud. habla de armonía yin-yang, del problema de la luz y la oscuridad que no se niegan entre sí, cómo ello se corresponde con la comprensión cristiana del bien y el mal, cómo se corresponde con la contraposición mediterránea de luz y oscuridad?.

Aquí tenemos una diferencia muy profunda de las zonas fundamentales de cultura. Incluso no de mundos culturales aislados, sino de dos grupos: el grupo del Mar Mediterráneo y el grupo integrado por el Lejano Oriente e India. A partir de la Antigüedad, en la región del Mar Mediterráneo se desarrolla la predilección de la línea recta en arquitectura (pirámides, zigurats), en armas (espadas), en formas del pensamiento (la división brusca entre luz y tinieblas, entre mal y bien). La lógica creada entre los griegos se basa en la ley del tercero excluido. Desde luego, todos comprenden que Rascolnikov, protagonista de Dostoyevski, ni es bueno ni es malo, pero esto se considera como infracción a la lógica. En India tenemos otra lógica, no tenemos tercero excluido, allí es completamente lógico decir: es bueno y malo a la vez, o: ni es bueno ni es malo, o: el no puede ser descrito. El pensamiento indio tiene predilección hacia la línea curva, más que a la línea recta. Esto lo observamos en arquitectura, en utensilios, en armas: sables curvos, kris de Java, etc. A mi me parece que ambos estilos, ambos enfoques, no son autoexcluyentes, sino autocomplementarios. Si nosotros resolvemos cuestiones en el plano científico, o en el plano habitual práctico, ejemplo: yo estoy sentado o yo estoy en la casa, desde luego no existe tercero excluido. Pero en el ejemplo con Rascolnikov, o con Hamlet, y aun más en problemas teológicos, la lógica aristotélica falla, y al irrumpir en esta esfera lo destruye todo. ¿Cómo podemos meter en la lógica aristotélica las relaciones entre las diferentes caras de Dios? Newton con su espíritu científico se convirtió en el destructor de la doctrina de la Trinidad. Es menos evidente que la razón de Euclides, como la llamó Dostoyevsky, destruye no solo a la personalidad divina de Cristo sino a cualquier personalidad humana, la mía y la suya. No se trata de que una lógica es buena y otra lógica es mala, sino que es necesario suponer la necesidad de la coexistencia de ambas. La yuxtaposición brusca del mal y el bien ayudó posiblemente a eliminar algunos reductos de la barbarie, trazar de un modo claro la división entre paganismo y religión universal, pero el reverso de esto lo encontramos en el fanatismo de la verdad revelada, en la persecución contra los herejes, las guerras religiosas, etc. En India y China encontramos muchas guerras, pero no podemos encontrar guerras religiosas. Es un argumento más a favor de que es necesario tomar en cuenta las posibilidades de las tradiciones no-europeas y no-mediterráneas. Cada una de ellas ha encontrado su propia salida de la gran crisis de la Antigüedad y eso lleva a diferentes enfoques de la salida de la gran crisis contemporánea.

Pregunta: ¿Cómo aprecia Ud. las tentativas de crear una nueva religión? ¿Acaso no puede llevar esto a un nuevo totalitarismo?

El camino consiste no en crear una nueva religión, esto es imposible. El problema consiste en que cada religión regrese a la contemplación mística de la cual ha surgido, y deje

de ser un conjunto de palabras, reglas, etc., en las que se ha congelado. Grandes tradiciones creadas hace dos mil años han superado a los cultos tribales por la fuerza de su repercusión frente a las necesidades más profundas del alma humana. Ir más allá de esta profundidad, a mí me parece imposible. ¿Qué sería una supuesta nueva religión? ¿Un pretendiente más al dominio mundial espiritual? En la novela de Richard Bach "La única", los protagonistas al recibir la revelación queman el pergamino, para no crear una nueva religión y nuevas querellas.

A mí me parece que las denominaciones se conservarán como diferentes escuelas, diferentes caminos hacia el mismo objetivo espiritual. Esta coexistencia de escuelas es la vida cotidiana del Lejano Oriente. ¿Por qué no puede establecerse en todo el mundo? Europa nos da ejemplo de la unidad del pluralismo nacional, y China de la unidad del pluralismo espiritual. Se puede representar el futuro como una combinación del pluralismo europeo de culturas étnicas, con el pluralismo chino de culturas espirituales. En el concierto de los mundos de cultura, esta combinación resulta natural: el mundo occidental es el mundo de la Biblia; el mundo del Cercano Oriente es el mundo del Corán; el diálogo mundial de las revelaciones es parte integral y necesaria del diálogo del mundo de las culturas. Sin este diálogo, la comunicación se queda en bellas palabras, en construcciones intelectuales. Esto es suficiente para las conferencias científicas, pero no es suficiente para la vida cotidiana.

En la Edad Media, en Irán surgió la leyenda del Imán oculto. Según esta leyenda, el Imán oculto, una especie de Mesías, al aparecer en el mundo no dará una nueva revelación, pero interpretará todas las revelaciones anteriores de tal modo que desaparecerá la hostilidad entre los pueblos del Libro. Yo veo en esta leyenda la llave para resolver los problemas espirituales contemporáneos. En cuanto al totalitarismo, es necesario trazar la línea divisoria entre el colectivismo y la integridad auténtica. Esta diferencia la trazó Saint-Exupéry en su "Ciudadela"; Buber en "Yo y tu". El colectivismo no crea ligazón efectiva entre una personalidad y el mundo integral. El colectivismo reúne una muchedumbre de personalidades no-desarrolladas y les impide pensar en problemas serios. Y1s allDeciséis años de edad me pregunté qué sentido tiene toda la vida humana si no tiene nada, a excepción de espacio, tiempo y materia, y en esta infinitud todo cae sin dejar rastro alguno. En este problema nos prohibían pensar. No lo prohibían jurídicamente, pero en el marco del marxismo era considerado un problema falso. Yo comencé a buscar respuestas, pero tuve que dejarlas de lado. Pero cuando comencé a leer literatura rusa clásica, comprendí: Tioutchev plantea este problema; Dostoievsky sufre mucho con este problema; Tolstoy sufre también; y yo decidí que era una cuestión que valía la pena estudiar. De esta manera, la cuestión supuestamente falsa me ha conducido a descubrir la dimensión espiritual de la vida. Esto no cabía en la sociedad totalitaria. El totalitarismo exige una personalidad mediocre, que no sale de lo colectivo, que no entra en relación personal con el espíritu santo. El acento en la contemplación inmediata de lo profundo del ser, no es del agrado no sólo del totalitarismo, sino de los sistemas autoritarios. Todos los sistemas religiosos organizados no confían en los místicos, porque los místicos pueden ver algo y este algo puede contradecir al sistema, de ahí la canonización de los muertos y la actitud sospechosa hacia los vivos. Más o menos así trataba el sistema soviético a nuestros poetas.

Pregunta: ¿Y qué puede decirnos sobre la agudeza de la crisis ecológica?

Hace veinte años leí en una revista ecológica canadiense acerca de la posible salida.

La civilización del crecimiento indefinido está condenada. La salida está en la naturaleza, que no va detrás de determinados marcos de la producción. ¿Pero qué deben hacer los seres humanos que quieren vivir mejor?. Pues, cambiar su comprensión de lo que significa vivir mejor. Hay que abandonar las tentativas de acumular nuevas cosas y nuevos modelos de automóviles, y buscar la acumulación de aquellos valores que surgen en la contemplación, de la reflexión, de la meditación, del arte elevado. Esta fue la respuesta que encontró un científico canadiense. La cuestión está en cuán posible es esta salida. Por un lado, en aquellos países donde crece impetuosamente la población, tiene gran prestigio la escritura sagrada y ella prohíbe planificación familiar. Por otro lado, allá donde crece impetuosamente la producción, reina la democracia, que como se sabe es el peor modo de gobierno, sin contar todos los demás. Los electores luchan por vivir de un modo más rico que ayer. Es necesario convencer al elector de que se trata de un camino catastrófico, la sociedad de consumo está al borde del abismo. Hoy el hombre occidental está hartado y tiene un sinfín de diversiones, es muy difícil convencerlo de la necesidad de un cambio drástico. Es más fácil comprender esto aquí en Rusia, en el país del caos evidente. Pero debemos reevaluar los valores, y debemos hacerlo todos. Yo estoy de acuerdo con ustedes, se trata de un problema difícil. Por eso insisto en que sin un cambio profundo, sin viraje profundo, no podemos encontrar una salida. Programas de medidas racionales por sí solos no pueden darnos una salida. Vemos cada día cómo se hunden, cómo fracasan planes racionales cuando entran en juego las pasiones. Sólo un espíritu muy poderoso puede apaciguar las pasiones. Hasta ahora no tenemos este espíritu. ¿Cómo será este espíritu? No sé, pero lo espero.

Pregunta: ¿Cómo es posible utilizar experiencias de las culturas del Oriente?

El Oriente ha conservado algunas costumbres de reflexión, meditación, incluso en países más dinámicos como Japón y Corea. En el Occidente esto es accesible para un ser humano razonable. Los cambios espirituales del Occidente encuentran apoyo en el Oriente y desde ahí se despierta el interés hacia el Oriente.

Pregunta: ¿Existen garantías de que no llegue una noche atómica?

El problema sigue en pie, no puedo garantizar la seguridad futura.

Pregunta: Grigori Solomonovich, en su informe hay muchos hallazgos interesantes, una observación fina de que el globalismo espiritual tropieza con la resistencia religiosa. Qué piensa usted: ¿no es acaso esto reflejo de dos tendencias que son inmanentes eternamente, por un lado la tendencia hacia la integración y por el otro la tendencia hacia la desintegración?

En diferentes épocas esta contradicción se manifiesta de un modo diferente. Ya mencioné de que la historia en su totalidad puede ser concebida como una crisis permanente. Pero existen épocas de crisis más grandes. Cuál será la salida de la crisis actual, es imposible predecirlo. Pienso que no se pueden evitar grandes y pequeñas catástrofes. Pero quiero pensar que es posible una forma de diálogo de los mundos de cultura tal como el que se ha desarrollado en Europa, entre las naciones europeas. Europa es un concierto de naciones. Yo concibo la posibilidad del surgimiento de un concierto de mundos de cultura. En este concierto se conservarán las diferencias en toda su riqueza, se continuarán las tradiciones locales, pero se logrará una comprensión mutua, un verdadero diálogo de los mundos.

TRADICIONES DE CONFUCIO Y EL EXTREMO ORIENTE CONTEMPORÁNEO

LEONID VASILIEV

Instituto de América Latina

Moscú 18/02/94

Hablando de la civilización china clásica que influye de un modo tan marcado sobre la sociedad del Lejano Oriente de hoy, es necesario observar que precisamente el humanismo formaba su base. Hay que destacar que no fue aquel mismo humanismo con el cual nosotros tenemos el caso en Europa a partir de la época del resurgimiento. El humanismo europeo fue herencia de la gran edad antigua, su fundamento fue la libertad de la personalidad, su ideología tiene por origen la obra de Sócrates, y sus logros más grandes los presenta de un modo sobresaliente Batkin¹; eso me libera de la necesidad de tratar este problema en detalle.

El humanismo de China antigua fue distinto, era un medio para crear una sociedad armónica. El estado organizado de modo paternalista. En este sentido el hombre de China antigua fue orientado no tanto hacia la personalidad, aunque se le concedía gran importancia ante todo en el aspecto de su autoperfeccionamiento ético. Recordemos el ideal de Chun-Tzu, más bien este humanismo fue orientado al socium. El pensamiento de China antigua era sin duda alguna un pensamiento autoritario, porque se apoyaba por entero en el prestigio, engrandecido artificialmente con objetivos didácticos, de grandes sabios de la antigüedad, a partir de Yao, Shung y Yui. Se trata de la autoridad del supremo ideal, de la autoridad del dogma incommovible, o que correspondía a la mentalidad de los antiguos chinos que no tenían sistema religioso desarrollado, y que llenaban ese vacío esencial con construcciones éticas. Estas grandiosas construcciones están ligadas al nombre de un sabio muy grande y de la persona más grande para los chinos, el padre de la nación, el venerado maestro Confucio. Confucio (551-479 a.C.) fue el profeta menos religioso de entre todos los profetas más ilustres de la Antigüedad, a partir de Zaratustra y hasta Mahoma. Confucio no recibía la profecía religiosa como tal; tuvo una actitud escéptica con respecto a todos los dioses y de todas las deidades destacaba sólo al gran Cielo, que interpretaba como al Cosmos que regula todo. A Confucio no le interesaban los problemas de la mística y de la naturfilosofía, de la vida y de la muerte. Pero Confucio era un gran moralista y su moral no era propia de los lineamientos éticos de propagadores de tal o cual religión. La moral de Confucio fue autosuficiente y eficiente de por sí. Cabe observar que ésta era una tradición en la China del período de Chou, desde los fines del siglo XI antes de nuestra era, cuando un sabio, Tchou-gun, expuso su brillante idea sobre el mandato del Cielo: que el Cielo da, a aquellos que tienen mucha bondad, -"Te"-, virtud y poder, y los quita a aquellos que han perdido su propia "Te". El Cielo entrega el derecho al poder en el imperio a aquellos que poseen mayor cantidad de este principio "Te". Esta idea acerca del dominio del Cielo orientó a los habitantes del reino de Tchou, por largos siglos. De este modo, quinientos años antes de Confucio, fue evidente para el pensamiento antiguo chino que el mundo es movido por la voluntad suprema del Cielo, que se manifiesta en que da el poder a los dignos, a los sabios y a los buenos. El principio del predominio ético estaba en la base de la idea acerca del

mandato del Cielo. Por eso a Confucio le tocó elaborar y detallar normas de ética, vinculando estas normas éticas con el ser humano, con el autoperfeccionamiento de los seres humanos, lo que da a la doctrina de Confucio y a toda la tradición confuciana china, un tinte marcadamente humanista. A Confucio le gustaba hablar de su respeto hacia las tradiciones de la antigüedad, de su veneración de lo antiguo, de su respeto a Tchougun y otros sabios antiguos. El consideraba, en general, que no había creado ninguna sabiduría sino que transmitía la sabiduría de los profetas antiguos. Esto no era cosa de un propagador, sino el afán de subrayar la continuidad de una tradición cultural. Sin embargo, en realidad Confucio creó algo nuevo; una doctrina orientada a la educación de las nuevas generaciones en el espíritu de veneración de los antepasados. Aunque esto tiene una importancia primordial, y encarna en la tradición china de un culto muy desarrollado a los antepasados y de reverencia a "Hsiao"², esta doctrina más bien fue orientada al mantenimiento y reproducción de aquella tradición y de aquellos principios generales de la vida que fueron detallados precisamente por Confucio. Tengo en cuenta el cultivo de un sentimiento muy agudo del deber, el afán de vivir justamente, autoperfeccionarse constantemente, observar concienzudamente las normas establecidas y observar sobre todo el ceremonial que establece una disciplina para el ser humano y garantiza la sociedad contra estremecimientos, crea en el mundo un confort espiritual y la estabilidad conservadora.

Apoyándose en la "regla de oro" de la ética humana universal, "No trates a los demás en una forma en la que no quisieras que los demás te trataran", Confucio trataba de formar en sus discípulos, y a través de ellos en todas las generaciones siguientes, un espíritu de alta prudencia. Para esto fue creado un ideario artificial abstracto de una persona noble, Chun-Tzu, persona ideal. Este modelo de ser humano altamente moral y altamente bueno, que no piensa cotidianamente en su provecho personal sino en el deber supremo, que se consagra a la educación de la humanidad, a la educación de los seres humanos en el espíritu de la justicia y que da a todos el ejemplo impecable del autoperfeccionamiento constante, del conocimiento y de la reflexión en cuanto a nuevos conocimientos, del saber actuar en cualquier situación sin perder su dignidad, sin que los ideales sean traicionados. Para corresponder a su alto destino, todos debían orientarse en la imitación de este modelo construido artificialmente. Este método, en sí mismo no puede ser considerado como algo específico, como una excepción, sino que por el contrario, es más bien una norma para cualquier doctrina religiosa. Pero la diferencia consiste en que el objeto de veneración y orientación no es el Buda o Cristo, no son monjes, santos, sufíes extravagantes, no son dioses o héroes legendarios. El objeto de veneración es una persona común, que vive junto con nosotros y que se distingue de las demás sólo por las altas normas morales que ella observa en su vida cotidiana.

Existe también otra distinción muy importante : el modelo ideal del ser humano no fue creado en nombre del ser humano como tal, porque éste no estaba en el centro de la concepción de Confucio. El centro de esta construcción era la sociedad armónica, era el Estado bien organizado y bien ordenado, el Estado dirigido por un gobernante digno y sabio y por funcionarios justos y humanos. Crear tal sociedad y tal Estado fue el supremo objetivo de Confucio. El ser humano bien educado era el medio para lograr este objetivo supremo.

Con el transcurso del tiempo, la doctrina de Confucio, al superar a numerosos rivales y al observar todo lo útil que era posible asimilar de los rivales, sin cambiar los propios principios, se convirtió en la ideología oficial del imperio. En el imperio no se ponía un acento especial en el humanismo. Era más bien un sistema burocrático fuertemente centralizado, en

el cual el ser humano que se encontraba abajo era tan solo objeto de acciones administrativas. Sin embargo las ideas de Confucio no desaparecieron en este sistema. Al ser transformadas, siguieron ejerciendo su influencia, y más aún, se transformaron en un dogma bastante rígido, que todos debían observar y los más dignos y más inteligentes estudiar concienzudamente y realizar constantemente en su vida. Esto no significó que los habitantes del imperio se hubieran transformados en autómatas. La vida es la vida, y no siempre y no todos pueden ser encajados en las normas rígidas del dogma. Sin embargo, los motivos generales de la conducta fueron establecidos por la doctrina de Confucio, eran enseñados a cada uno en el imperio, eran bebidas, por decirlo así, junto con la leche de la madre. Esto dio sus resultados.

El humanismo de Confucio, como hemos señalado, no tiene nada que ver ni con la libertad de conducta ni con la libertad de opción ni con normas democráticas, con la expresión de la voluntad del pueblo. Por el contrario, la doctrina de Confucio fue inscrita en una construcción burocrática imperial rígidamente paternalizada. En los marcos de esta construcción, los mayores son venerados y desempeñan la función de dirigentes y los menores (no tanto por su edad, aunque esta tenía importancia, sino en cuanto a su posición social), cumplen con la función de gobernados y dirigidos.

Cada cual debía vivir del modo en que Confucio enseñaba. Cada cual debía perfeccionarse constantemente para llegar a la norma. Esta rígida norma de Confucio resultó ser obligatoria para todos, sobre todo en su conducta social. Es natural que esta norma imprimiera su sello en cada uno y las creencias religiosas posteriores no pudieron cambiar eso. Desde los comienzos de nuestra era, en China han aparecido y actuado activamente religiones propiamente dichas, tales como el Taoísmo y el Budismo. Pero los fieles del Taoísmo y del Budismo en China, (al igual que en Corea y Vietnam, y en grado menor y parcial en el Japón), eran a la vez, y yo diría que ante todo, seguidores de Confucio. Seguidores de Confucio no por la fe o por sus predilecciones religiosas, sino seguidores de Confucio por educación y por conducta, por paradigma del pensamiento y del discurso, por modo de vida cotidiana, por estereotipos de comportamiento vital. De este modo la doctrina de Confucio con su principio del primado de una moral humanista en aras de la armonía y el orden, se convirtió en el principio de la vida en la mayoría de los países del Lejano Oriente y ante todo en China. Cuando en el siglo pasado China, en el curso de las guerras del opio, fue abierta al mercado mundial y se convirtió en objeto de la expansión capitalista colonial, esto se reflejó inmediatamente en la vida del Lejano Oriente. Al igual que otros países de esa región y de todo el mundo colonial, China se adaptaba a esa situación y resistía, pero esta resistencia, esta adaptación a las nuevas circunstancias mantenía su fidelidad a la doctrina de Confucio, lo que dio sus resultados. Por primera vez el Japón sorprendió a todo el mundo, aunque no esté claro para todos que el fenómeno de este país no está tanto basado en su situación especial como estado insular, -aunque este rasgo también desempeña un papel importante-, cuanto que por genotipo de cultura el Japón es una rama de la misma civilización de Confucio. Esto se hizo más evidente en nuestros días, después de la segunda guerra mundial, cuando el modelo japonés comenzó a realizarse con éxito en Corea del Sur, en Taiwán, en Singapur, en Hong-Kong y en una serie de otros países donde existen colonias de emigrantes chinos, que ocupan por regla general posiciones dirigentes en la economía de estos países.

Ahora quisiera hacer algunos comentarios sobre China continental, que se ha convertido en víctima del gigantesco experimento marxista, Corea del norte queda aparte,

aunque en grado menor esto es aplicable también a ese país. Debemos observar que la influencia y la herencia de la tradición de Confucio, se percibe también durante este experimento, aunque se manifieste de otro modo y con otras particularidades. La costumbre de observar una disciplina rigurosa, de obedecer impecablemente órdenes de los mayores, el afán de lograr un ideal abstracto, el derecho del pueblo a levantarse contra el mal gobernante para entregarle el poder a quien posee “Te”, se manifestaron en China contemporánea³. La renuncia al provecho bajo, entendiendo por tal provecho al mercado capitalista y a la propiedad privada, en aras de ideales supremos y de un futuro luminoso y una estructura burocrática e ideológica muy rigurosa, que todos nosotros conocemos: arriba está el emperador o el presidente, sus ayudantes—los marxistas o los seguidores de Confucio-, ideológicamente educados; abajo está la masa ignorante. Todo esto desempeñó un papel en el hecho de que China aceptara tan fácilmente al marxismo. Pero después de varios decenios de experimentos que no daban sus frutos y que llevaron al país a un atolladero sin salida, se manifestó la practicidad de los chinos, una practicidad natural, fruto de una educación de siglos, a través de los cuales los chinos se han acostumbrado no a depositar sus esperanzas en Dios, sino a razonar objetivamente y emprender los pasos prácticos correspondientes. Sin hacer mucho ruido, apoyándose en su antigua tradición, con su búsqueda del autoperfeccionamiento constante, del mejor orden y de la suprema armonía, con su amor al trabajo, a la justicia, con la emulación como acicate para alcanzar el éxito, después de la muerte de Mao la gigantesca China comenzó a salir gradualmente del atolladero marxista -maoísta. Marchando por el camino mercantil, ya probado con éxito por otros países del lejano oriente, de esta civilización que tiene por fundamento la doctrina de Confucio, China Continental al igual que sus vecinos, comenzó a hacer trabajar aquellas partes de la gran tradición humanista, que hace hincapié en el ser humano, y en este sentido podemos decir que estas intenciones humanistas en cierto grado desempeñan el papel análogo al papel desempeñado por el protestantismo en la historia de la Europa capitalista.

El modo de vida puritano, la actitud ascética en la vida cotidiana, el colosal amor al trabajo, el saber delimitarse con lo poco, con afán de aspirar constantemente a lo mayor, lo máximo (esto es manifestación de autoperfeccionamiento y es la base del sistema competitivo de exámenes en la escuela de Confucio). La costumbre de hacer negocios de un modo honesto, ser socio seguro, y orientación hacia justicia, hacia la bondad, cantada por Confucio y que son asimiladas por los chinos. Todo esto comenzó a desempeñar un papel en China continental, el mismo papel que había desempeñado hasta ahora en tales países de la civilización de Confucio, como Japón y Singapur. Desde luego, el humanismo chino como antes, está alejado del humanismo europeo, y una orientación hacia el ser humano y sus mejores cualidades y potencias, no han cambiado el espíritu general y orientación general de la tradición.

Hoy en día esto desempeña un papel positivo en la marcha de China por el camino del mercado porque le ayuda a marchar por ese camino, y no tanto sin prisa (precisamente ellos sí tienen prisa), bajo la dirección de los jefes comunistas que se transforman lentamente, en los marcos de la estructura burocrática y en general con sus garras de hierro. China continental hoy día es objeto de envidia para muchos de nuestros “patriotas” descontentos por motivo de la realización de las reformas en nuestro país. Podemos comprenderlos: marchábamos juntos uno al lado del otro, estábamos adelante, enseñábamos a ellos, ellos aprendían de nosotros, aunque no siempre y no en todo, a veces rechazan nuestra ayuda, nuestra experiencia, y ahora todo se ve de un modo tan extraño.

En su país todo transcurre bien; en nuestro país, muchos diarios escriben que tendríamos que hacer todo como ellos y tendríamos otro resultado. Pero yo quiero responder que para esto es necesario antes comportarse como chinos, en nuestro país no tenemos chinos, nuestras tradiciones civilizadas y semicivilizadas no tienen nada de común con las tradiciones chinas. Sin hablar de que en China a pesar del experimento maoísta, se ha conservado el campesinado, se conserva aún el amor hacia el trabajo. El campesinado no ha sido desplazado; el campesinado que no gusta del poder, y que momentáneamente se orienta hacia el mercado y sus normas.

En nuestro país no tenemos tal campesinado. En China el complejo militar industrial aunque era bastante desarrollado, no puede compararse con el nuestro, porque en nuestro país, para la guerra trabaja no menos del 70% de la industria, y mayor cantidad de profesionales, incluyendo a los científicos. Por fin, en nuestro país no tenemos tradición humanista china: no existe respeto hacia el ser humano, hacia su trabajo, hacia los resultados de su trabajo, al respeto de su propiedad, de sus capacidades, al respeto de su preparación profesional y sus posibilidades, hacia su éxito en el camino del autoperfeccionamiento constante. Existe un rasgo más, el chino es empresario natural, es muy buen comerciante, que sabe utilizar bien la estructura de mercado.

En la historia del imperio chino, con su estructura burocrática, rígida, no habían posibilidades para cultivar estas propiedades. El comerciante, en general hombre rico en China, siempre era oprimido por las autoridades. Pero cuando esta gente escapaba del control rígido del estado burocrático, estas capacidades comenzaban a realizarse y a manifestarse activamente. Esto lo vemos ante todo con el ejemplo de los juasia. En nuestros días esto se manifiesta muy bien en Rusia o en Kasajstan, donde la actividad de los comerciantes chinos, al igual que de los vietnamitas se desataca muy ostensiblemente, en el fondo, de la masa esencial de nuestra población que no sabe negociar y que apenas comienza a aprender este arte.

Podemos observar con motivo de esto, que el éxito del Japón en el desarrollo de la economía de mercado, está ligado parcialmente con el hecho de que en Japón no existía nunca el Imperio en el sentido chino de esta palabra. Existía el emperador, pero no existía la estructura burocrática. En el Japón actuaba la estructura feudal con sus príncipes y sus caballeros que por demás eran patrones de las ciudades y contribuían al desarrollo del comercio, en general, al desarrollo del mercado. Al concluir yo quisiera señalar que no todo lo expuesto en mi informe tiene relación directa con las ideas humanistas y la tradición del humanismo, aunque se trate de un humanismo muy diferente del humanismo europeo, en la comprensión clásica china. A pesar de todo eso, yo considero que el impulso humanista colocado por Confucio desempeñó un papel enorme, posiblemente decisivo, no solo en la historia de la cultura China, no solo en la historia de China en general, sino también en nuestros días, cuando China y toda la civilización del lejano oriente, fiel a las tradiciones de Confucio manifiestan éxitos en la adaptación a las nuevas condiciones, a la economía de mercado, basado en el tipo europeo y no confuciano de la propiedad privada. Pero también tomo en cuenta la actitud tradicional china, la actitud hacia el hombre, hacia sus deberes con respecto a la vida que le rodea, hacia sus posibilidades, deber, capacidad, cualidades morales y normas humanistas.

Notas:

1 Batkin es un estudioso contemporáneo ruso cuya especialidad es el estudio de la

ideología del Renacimiento. También es una personalidad cultural y política, líder del ala radical del campo democrático desde el punto de vista espiritual, no político.

- 2 Hsiao: piedad filial, que exige a los más jóvenes entregar todo en nombre del bien de la vieja generación, para sepultar dignamente a padres y abuelos observando debidamente el prolongado rito fúnebre.
- 3 En nuestros días, “Te” corresponde más al concepto de carisma y sin duda Mao era portador de carisma.

IDEAS HUMANISTAS EN LAS ENSEÑANZAS DE CONFUCIO

LUDMILA GOLOVACHEVA

Instituto de América Latina

Moscú 18/02/94

Yo tengo en alguna medida ideas opuestas a las de Vasiliev.

Creo que en la doctrina de Confucio hay un núcleo místico oculto que le permite entrar, en calidad de una doctrina integral, en un diálogo con los grandes representantes de otras culturas.

En esta doctrina abundan las contradicciones. La doctrina de Confucio tuvo influencia en China durante dos mil años, le prestó apoyo a un imperio y sigue influyendo. Y además, antes de esta época imperial pasaron quinientos años durante los cuales la doctrina de Confucio fue transmitida en forma oculta por sus discípulos, y soportó una dura prueba con la destrucción de los libros de Confucio durante la dinastía Tsín. Claro que aquí hay un enigma. Hace poco tiempo fueron publicados dos libros, el del conocido investigador y sinólogo Maliavin, titulado "Confucio" (en la serie "Vida de hombres ilustres"), y otro que es "Confucio: Vida, Doctrina, Destino", escrito por el conocido autor Perelomov. Los dos pintan a Confucio como una persona que no logró mucho éxito, que fue expulsado de todas partes. Se vio obligado a huir de su reino natal y durante catorce años vagó por China. Habló con todos los gobernantes, con toda la gente eminente, esperando que le dieran algún puesto estatal, y para lograr esto estaba dispuesto a aceptar toda clase de compromisos. Un autor inclusive dijo: "Confucio aceptó ser humillado delante de una de las mujeres del gobernante, porque pensó que de esa manera ella influiría en su esposo para lograr algún empleo gubernamental". Imagínense, nadie se valió de él, y sin embargo este desafortunado seguía ofreciendo cosas irreales. En aquella época, como dijo uno de los autores mencionados, se formó un "mercado de conocimiento" y por tal razón todo el mundo quería conversar con los sabios. Cuando Confucio iba a ver a algún gobernante, le preguntaban acerca de cómo gobernar. En aquel entonces poca gente prestaba atención.

En esta materia, no había noción de política, no habían reglas de gobierno, y ni siquiera existían palabras tales como "dirigir el Estado". En vez de eso utilizaban las palabras "curación" o "arreglo". Toda la gestión estatal se realizaba en base al precedente, en base al rito.

Confucio introduce por primera vez reglas de gestión, de administración. Cuando el gobernante le pregunta, ¿"Cómo hay que dirigir"?, ¿"Qué recetas hay"?, Confucio responde que hay que actuar con la idea de "Yen". En aquel entonces no sabían qué significaba "yen", pero Confucio dio explicaciones y mostró también con su propio ejemplo qué significaba esta palabra. Su doctrina, en buena medida, fue expresada a través de las palabras, pero falta algo que es imposible expresar de este modo. El destino de la doctrina de Confucio es muy interesante. Como se sabe, para que un texto pueda ser verdaderamente comprendido, el lector debe poder sumergirse en el estado de ánimo del que lo escribió. Este "algo" que por lo visto Confucio les proporcionaba a sus discípulos para que pudieran comprender sus ideas, ya había desaparecido quinientos años más tarde, cuando su doctrina empezó a

aplicarse y a difundirse ampliamente. En buena medida la comprensión de esta categoría central fue perdida, y lo que quedó fue un jeroglífico. A este elemento lo llamaron “amor al hombre”, porque una vez a Confucio le preguntaron: ¿”Cómo actuar en correlación con este “yen”?, y el dijo: “Amen a los demás y tengan compasión de los demás”. Y de allí nació este término, “el amor al hombre”. Pero eso no definía aquella cosa sorprendente, con la ayuda de la cual Confucio, sin embargo, logro un éxito. Se sabe que tenía tres mil discípulos, que su doctrina se divulgó y que los mismos gobernantes y soberanos que lo habían exiliado, antes de morir aconsejaban a sus hijos que adoptaran sus ideas.

Y bien: ¿Qué cosa es este fenómeno que Confucio proponía como panacea?. Según mi punto de vista, es la conciencia moral. Esto no es producto de un ejercicio intelectual. La conciencia moral es la estructura fundamental del mundo. Si conocen la teoría contemporánea de “noósfera”, entonces saben que los científicos contemporáneos afirman que la conciencia moral es aquella estructura primaria inicial que no tiene otro objeto sino la estructura misma del universo. Confucio fue el primer hombre que descubrió esa conciencia moral y propuso gobernar, administrar el Estado en base a ella. El no dio ninguna receta de gestión. Siempre decía que hay que preguntarle a la propia conciencia moral.

Voy a dar un ejemplo: Vasiliev dijo muy bien que hay que promover a los sabios y talentosos. Esta idea fue básica para la larga existencia de la civilización china. Hubo un diálogo entre Confucio y sus discípulos: Uno de sus discípulos se convirtió en un pequeño gobernante, y le preguntó al maestro como había que administrar. Confucio respondió: “Hay que perdonar las pequeñas faltas y promover a los sabios y talentosos”.

Pero el discípulo sabe que la conciencia moral es lo principal, y por eso pregunta como despertarla en los sabios y talentosos. Confucio dice: “Promoviéndolos”. En el mismo acto de promover hay algo que despierta la conciencia moral en uno. La cosa es que cuando promovían a alguien a un cargo, -esto está fijado en los apuntes históricos de Semo-Chan-, se ve muy claramente que un funcionario honesto rechazaba este cargo; él no se consideraba digno de este cargo. Entonces le propusieron de nuevo ocupar este cargo, y nuevamente lo rechazó. Y por tercera vez se lo ofrecieron, y esta vez él lo aceptó. Después esto se hizo una tradición, pero entonces recién empezaba, aunque había algunos casos parecidos en la antigüedad. Y si a pesar de los pequeños errores de alguien, se lo promueve como sabio y talentoso y él lo rechaza, yo voy a sentir que tiene vergüenza por haber cometido estas faltas en el pasado, y puede ser que de allí en adelante no lo vuelva a hacer. Esto significa que a tal persona es posible promoverla, pero si un funcionario acepta inmediatamente, con alegría, y no dice nada, entonces surge un interrogante. Claro, aquí se podría decir mucho más, pero yo me limito a lo dicho. Es un campo bastante poco investigado.

En el confucianismo hay muchos interrogantes. En adelante, la onda imperial de las culturas genéricas se sobrepuso sobre la onda personalista que brotó simultáneamente con Confucio y con otros filósofos grandes de aquel tiempo. Pero ella no murió por completo. En el confucianismo había gente que después de descubrir esta corriente personalista, se alegraba porque comprendía a Confucio. Yo creo que en base a esta corriente personalista, en el confucianismo existe la posibilidad del diálogo y la posibilidad de que el confucianismo resucite. Ahora hay tendencias de este tipo.

TRADICIONES E INNOVACIONES HUMANISTAS EN EL MUNDO IBEROAMERICANO

SERGUEI SEMENOV

Material distribuido para su discusión en el Instituto de América Latina.

Moscú. Agosto de 1994.

En cada civilización los elementos humanistas se manifiestan ante todo en la cultura, en la creación artística, y luego, en la vida cotidiana de sus portadores y en su estilo de vida. Y por fin, se establecen a nivel de concepción del mundo, después de lo cual se convierten en normas éticas, estéticas, jurídicas, políticas, religiosas y otras.

Por esto, cuando hablamos de las tendencias humanistas en el mundo iberoamericano, nosotros podemos analizarlas ante todo tomando el material de la obra artística, la obra de masas y la obra profesional que se materializa en los monumentos de la cultura y se graba en la memoria del pueblo.

Este enfoque interdisciplinario de análisis de las manifestaciones concretas del humanismo, tiene muchas posibilidades de aplicación al mundo iberoamericano que es pluralista por excelencia y que personifica la síntesis cultural que se realiza a ambos lados del Atlántico, en cuatro continentes.

La civilización iberoamericana, cuyo sustrato es la cultura mediterránea europea, pertenece al área de civilizaciones de frontera. Es producto de la síntesis-simbiosis cultural orgánica de tres milenios que se realiza a ambos lados del Atlántico. Jalones más importantes de esta síntesis son: la romanización de la península ibérica, su incorporación al califato árabe, su posterior reconquista, la formación del estado español y el portugués, su expansión a territorios de África y América en el período de los grandes descubrimientos geográficos, la proclamación de la independencia por los pueblos de las posesiones de ultramar y la formación de los estados latinoamericanos. Un siglo y medio después, la formación de los estados africanos independientes, con sus culturas multiformes que se asemejan y a la vez se diferencian unos de otros.

La civilización iberoamericana se desarrollaba como una parte del tronco de la cultura europea y tuvo muchos injertos de culturas del Cercano Oriente, de África, de América precolombina. Al apoyarse en la herencia romano-cristiana en su versión católica, la civilización iberoamericana a la vez recibió aportes de la cultura fenicia, de las africanas, de la cartaginense, de la judaica, de la de Roma antigua, de la celtíbera, de la gótica, de la árabe y de numerosas culturas indígenas, entre otras, de las altas civilizaciones de Mesoamérica y de Los Andes.

En cada una de estas culturas encontramos elementos y tendencias muy peculiares con contenido humanista. Sus re combinaciones, pero ya sobre las bases cristianas, se realizaban en condiciones muy difíciles por la Contrarreforma y luego de la intervención de la Santa Alianza en la península ibérica. España fue uno, tal vez el más importante, de los centros de la Contrarreforma, lo que ejerció una influencia contraproducente en el pensamiento humanista y sobre todo en el estilo de vida humanista en este país y en sus posesiones ultramarinas. Esto colocó obstáculos muy serios a la asimilación y a la

consolidación de tradiciones y principios humanistas asimilados de otras culturas. Aquí no tenemos la posibilidad de examinar estos elementos por separado en cada una de estas culturas; éstos son interesantes para nuestro ensayo sólo en la medida en que ejercían influencia efectiva sobre el desarrollo de la cultura iberoamericana tomada en conjunto y cuando se convirtieron en patrimonio cultural común.

Hacemos excepción sólo con respecto a las altas civilizaciones de América precolombina porque conocemos elementos humanistas de estas culturas en la interpretación hecha por cronistas españoles y sus contemporáneos y posteriormente por los representantes de la síntesis cultural, los descendientes de los conquistadores y de la nobleza indígena, integrados en la sociedad hispanoamericana.

A través de Cartago y sobre todo de Roma el mundo iberoamericano recibió elementos humanistas que contenían las civilizaciones de Egipto antiguo, Mesopotamia y Grecia antigua. La evangelización de la península ibérica abrió ante sus pueblos la posibilidad de hacer suyas las tendencias humanistas del cristianismo, tanto en su versión arriana como en la católica. Y también, a través de Bizancio por esclavos eslavos en su versión ortodoxa.

Con sus contactos milenarios con el mundo asiático y el africano, el mundo pirenaico fue preparado para el encuentro con las culturas americanas y la asimilación creadora de su herencia. En este contexto, a nosotros nos interesa su dimensión humanista. Este contacto fortaleció sin duda alguna la posición de quienes insistían en la pertenencia de los indígenas americanos y de los africanos negros al género humano, y quienes exigían del estado español y del portugués la defensa de los derechos de sus súbditos indígenas y africanos contra la violencia de sus conquistadores y comerciantes de esclavos. Esta era la posición humanista que encontró comprensión en la Santa Sede y también en la corona de España, aunque esta comprensión no fue completa y pasaron tres siglos más para su realización en la práctica. Sin embargo, nosotros apreciamos el interés que manifestaron los partidarios de esta actitud hacia los elementos humanistas en la cultura de América precolombina.

Por supuesto, estos principios se diferenciaban mucho de las tradiciones del mundo eurasiático, pero les aproximaba al reconocimiento universal de la unidad de principio de todos los seres humanos, independientemente de su pertenencia tribal o social. Estas nociones del humanismo, las constatamos en Mesoamérica y en América del Sur en el período precolombino.

En el primer caso se trata del mito de Quetzalcoatl, en el segundo de la leyenda de Viracocha, dos deidades que rechazaban los sacrificios humanos, comúnmente de prisioneros de guerra que pertenecían a otras tribus. Los sacrificios humanos eran comunes para Mesoamérica antes de la conquista por España.

Sin embargo, los mitos y las leyendas indígenas, las crónicas españolas y los monumentos de la cultura material demuestran que el culto de Quetzalcoatl que aparece en los años 1200-1100 antes de nuestra era, se vincula en la conciencia de los pueblos de esta región con la lucha contra los sacrificios humanos y con la afirmación de otras normas morales que condenan el asesinato, el robo y las guerras. Según una serie de leyendas, el gobernante tolteca de la ciudad de Tula, Topiltzin, que adoptó el nombre de Quetzalcoatl y que vivía en el siglo X de nuestra era, tenía rasgos de héroe cultural. Según estas leyendas él enseñó a los habitantes de Tula la orfebrería, prohibió hacer inmolaciones humanas y de animales, y permitió sólo flores, pan y aromas como ofrendas a los dioses. Topiltzin

condenaba los asesinatos, las guerras y los robos. Según la leyenda tenía aspecto de hombre blanco, pero no rubio sino moreno. Algunos cuentan que se fue al mar y otros que se encendió en una llama ascendiendo al cielo, dejando la esperanza de su regreso plasmada en la estrella matutina. A este héroe se le adjudica la afirmación del estilo de vida humanista en Mesoamérica, denominado "toltecatoytl", que asimilaron no sólo los toltecas sino los pueblos vecinos que heredaron la tradición tolteca. Este estilo de vida se basaba en principios de hermandad de todos los seres humanos, de perfeccionamiento, veneración del trabajo, honestidad, fidelidad a la palabra, estudio de los secretos de la naturaleza y visión optimista del mundo.

Las leyendas de los pueblos mayas del mismo período demuestran la actividad del gobernante o del sacerdote de la ciudad de Chichen-Itzá y fundador de la ciudad de Mayapán, de nombre Kukulcán, análogo maya de Quetzalcoatl.

Otro representante de la tendencia humanista en Mesoamérica fue el gobernante de la ciudad de Texcoco, el filósofo y poeta Netzahualcáyotl, que vivió entre 1402 y 1472. Este filósofo también rechazaba los sacrificios humanos, cantaba la amistad entre los seres humanos y ejerció profunda influencia en la cultura de los pueblos de México.

En América del Sur observamos un movimiento similar al comienzo del siglo XV. Este movimiento se vincula con los nombres del Inca Cuzi Yupanqui, que recibió el nombre de Pachacútec, "reformador", y de su hijo Tupac Yupanqui, y con la expansión del culto del dios Viracocha. Al igual que en Mesoamérica, Pachacútec como su padre Ripa Yupanqui, asumió el título de dios y se llamó Viracocha. Las normas morales por las cuales se regía oficialmente la sociedad de Tahuantinsuyo fueron vinculadas con su culto y con reformas de Pachacútec, que al igual que Topiltzin tenía rasgos de héroe cultural.

La cultura musulmana en España transmitió a la civilización occidental los valores de la libertad, la aspiración a amenizar la vida desde posiciones científicas, el gozo de la alegría de la vida, la veneración de la belleza y la realidad terrenal. Durante el dominio árabe de siete siglos de la península ibérica, las tradiciones humanísticas encontraron su manifestación en la cultura musulmana dominante y en las comunidades judaica y cristiana. En el califato de Córdoba, las nociones musulmanas del humanismo fueron enriquecidas con la tradición de Grecia Antigua y la tradición helénica, lo que se manifestó, por ejemplo, en la obra de Yehudá ha-Leví, Averroes e Ibn Daud Maimónides. A su vez esta tradición humanista, a través de Córdoba, ejerció una influencia grande y positiva en el pensamiento social de Europa occidental, sobre todo de París, de su universidad, y preparó el programa intelectual para el Renacimiento.

En España y Portugal el Renacimiento se complicó por el proceso de reconquista que infundió un sello peculiar a las manifestaciones del pensamiento humanista en estos países. A la reconquista le eran propios los fanatismos religiosos, la intolerancia, las persecuciones masivas y los desalojos de los herejes y de los representantes de otras religiones. La Inquisición obstaculizaba la expansión del pensamiento humanista y sobre todo su práctica social.

El período más grave para el Humanismo fue la Contrarreforma. Sin embargo, incluso en los años más sombríos de oscurantismo y reacción, los elementos humanistas de la cultura no se apagaban sino que se expresaban en la forma muy peculiar de eclecticismo (variedad de eclecticismo).

Los motivos humanistas se combinaban de un modo muy original con los dogmas de la Iglesia, lo que se observaba en la actividad de las órdenes católicas militantes como los franciscanos, los dominicos y los jesuitas.

Los grandes descubrimientos geográficos y la incorporación a las monarquías española y portuguesa de las tierras africanas, asiáticas y americanas, a pesar de la forma bárbara de conquista, dieron un impulso nunca antes visto al pensamiento humanista que se afirmó en Europa en el Siglo de las Luces.

En España y Portugal, después de la conquista de América, la posición humanista se combinó con el utopismo social. Encontró su expresión en la condena moral de la conquista y en general de las guerras injustas. A esto contribuyó la escuela de Derecho Internacional y del Derecho Constitucional, ligada a la Universidad de Salamanca. El humanismo español recibió ante todo de Erasmo de Rotterdam la forma del humanismo cristiano. El amigo de Erasmo, el destacado humanista español Juan Maldonado, hizo un tratado especial en el cual vinculaba a la sociedad indígena de América que no conocía, según su opinión, la propiedad privada, con las esperanzas de renovación del cristianismo en el espíritu de los primeros apóstoles. Los discípulos de Erasmo en Nueva España y en otras posesiones de ultramar, trataban de transformar a los indígenas en los cristianos ideales de los primeros siglos del cristianismo. Así el Juez Real, más tarde obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, en su mensaje al Consejo de las Indias, del 14 de julio de 1535, apreció la utopía de Tomás Moro como modelo de organización social que corresponde a las costumbres de los indígenas, modelo según él muy útil para gobernar el nuevo mundo. Creó villas indígenas cerca de la ciudad de México y también en Michoacán, partiendo de las ideas de los griegos antiguos del Siglo de Oro, de las cristianas de los primeros siglos del cristianismo y de las del humanismo del círculo de Erasmo.

El representante más destacado del humanismo español fue otro amigo de Erasmo, el filósofo y pedagogo Juan Luis Vives, que recibió su educación en la Universidad de París y luego dio clases en las Universidades de Lovaina y Oxford. En Portugal trabajaba su corresponsal, el historiador y político Damián de Gois, también amigo de Erasmo de Rotterdam y cortesano del emperador Carlos V. Damián de Gois vivió largo tiempo en Amberes, frecuentaba la Universidad de Lovaina, estudiaba en la Universidad de Padua y recorrió toda Europa desde La Haya hasta Vilnius, Lituania. Visitó Cracovia y Praga, conversó con Lutero, Melancton, Durero, con los cardenales Pedro Bembo y Jacobo Sadoletto, con el fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola. Esta última amistad desempeñó un papel muy trágico en su vida. Por las denuncias del jesuita Simón Rodríguez la Inquisición condenó a Damián de Gois a la reclusión en un monasterio y más tarde fue asesinado.

El centro más importante del humanismo español resultó ser la Universidad de Salamanca. Sus filósofos, juristas y teólogos dominicos, sobre todo Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, no sólo propagaban ideas humanistas sino que trataban de realizar estas ideas en forma de leyes, de política estatal, en la actividad de las misiones en ultramar. La posición de la Orden Dominicana que encabezaba el sistema de Inquisición en España fue muy contradictoria al respecto. Por un lado la Orden defendía la posición oscurantista, prohibía obras heréticas y ateas, entregaba a varios presos a la autoridad para meterlos en las cárceles y quemarlos en la hoguera. Precisamente, varios representantes de esta Orden tienen responsabilidad directa por la desaparición de las altas culturas indígenas de Mesoamérica y Los Andes centrales, porque ellos destruían los lugares sagrados de los indígenas, sus cementerios, quemaban miles de manuscritos, exterminaban monumentos de

la cultura material y espiritual de los indígenas, organizaban persecuciones contra sacerdotes y aristócratas indígenas.

Pero por otro lado, el fundador de la Orden, Domingo de Guzmán, comprometió la defensa de la prioridad del catolicismo y el reconocimiento de los gérmenes de la ciencia natural experimental y del pensamiento social nuevo. Domingo de Guzmán no aprobaba el uso de la fuerza por el Estado, sobre todo el de la fuerza militar como argumento en la lucha por la Fe. Por eso no tomó parte en la cruzada contra los albigenses en Francia del sur. Sus seguidores, los teólogos dominicos, fueron los primeros que condenaron la violencia de los conquistadores españoles y portugueses, y denunciaron la conquista como una guerra injusta y no legítima. Ellos declararon a los indígenas y a los africanos como hermanos de los europeos y protestaron contra la esclavitud indígena y africana. Así en 1511, en prédica pública en Santo Domingo, Antonio de Montesinos defendió la tesis sobre la igualdad de los indígenas y europeos, condenó la conquista y reiteró sus principios en el discurso pronunciado ante la Junta de Valladolid. El exponente más consecuente de esta posición humanista fue sin duda Bartolomé de las Casas.

Los teólogos dominicos ejercieron una influencia muy grande en la política del emperador Carlos V en las posesiones españolas de ultramar. En 1525 fue fundado el Consejo Real Supremo de las Indias y su presidencia fue ocupada por el General de los dominicos, el preceptor espiritual del emperador, García de Loayza, uno de los principales iniciadores de las nuevas leyes de 1542 que proclamaban la transformación de los indígenas en súbditos reales y que prohibían convertirlos en esclavos. Luego la corona española prohibió usar el mismo término "conquista" con respecto a las posesiones de ultramar de España en América. Aunque las ideas de los humanistas sobre la condena de la conquista de América y de los reinos indios, sobre la igualdad de indígenas, africanos y europeos, sobre la prohibición de transformarlos en esclavos, no se realizaron en la práctica y se continuaba la explotación rapaz de las posesiones de ultramar. Sin embargo, el hecho de que en América del Sur y Mesoamérica, a diferencia de la América del Norte, se desarrolló la síntesis de las culturas, es en gran parte mérito de los humanistas. Precisamente ellos crearon centenares de vocabularios de las lenguas indígenas, fundaron numerosas escuelas para enseñar a la juventud indígena en su lengua vernácula. Recopilaron testimonios sobre el régimen económico-social, político, sobre las creencias y las culturas de las sociedades indígenas precolombinas.

En este sentido debemos destacar los méritos de tales humanistas, como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, Motolinea, Fernando de Alva, Ixtlilxóchitl y sobre todo del Inca Garcilazo de la Vega. La conquista bárbara de América y las atrocidades de los conquistadores en América, África y Asia, las circunstancias que acompañaron a la Reforma y a la Contrarreforma en Europa, asestaron tales golpes al humanismo español que le dieron un carácter trágico.

En este período el estado de ánimo humanista y sus contradicciones encontraron su expresión más profunda en la obra de Miguel de Cervantes y Saavedra y de Pedro Calderón de la Barca. Las tendencias humanistas contradictorias se mostraron ante todo en el teatro español del Siglo de Oro. Por eso el teatro se convirtió en objeto de persecuciones por parte de los cortesanos y de los inquisidores que trataban de convencer a los reyes católicos de prohibir las representaciones no religiosas. El teatro se convirtió en el período de la Contrarreforma en el portador de la tradición humanista.

El Renacimiento portugués está ligado a los nombres de humanistas como el poeta épico Luis de Camoens, el cronista Pedro Magalhaes de Gandavo, los misioneros jesuitas Manuel de Nóbrega, José de Anchieta y el filósofo moralista, político y misionero que ligó su vida con Portugal y con Brasil, Antonio de Vieira. Todos ellos afirmaban la dignidad de los seres humanos pertenecientes a todas las razas incluyendo a los indígenas y a los africanos. Vieira predicaba que Cristo amaba a los seres humanos no para que estos seres le veneraran sino para que los seres humanos se veneraran unos a otros. La Inquisición vio en esta prédica de Vieira una desviación hereje.

En las posesiones de ultramar, el pensamiento humanista se manifestaba ante todo en el reconocimiento de la dignidad humana de los indígenas y de los esclavos africanos, en la condena del trabajo forzado y sobre todo de la institución de la esclavitud y del comercio de esclavos. Los representantes más destacados de los principios humanistas que revelaban su colisión con la realidad fueron la poetisa mexicana Juana Inés de la Cruz, el sacerdote indígena peruano Juan de Espinoza Medrano, el satírico peruano Juan del Valle y Caviedes. Uno de los primeros humanistas brasileños que trabajaba también en Portugal y Angola fue el conocido jurista, poeta y satírico Gregorio de Matos Guerra.

Los portadores de este humanismo trágico no podían acallar las contradicciones de la naturaleza humana y condenaban la rapacidad de los conquistadores, la política de Estado, fustigaban los vicios de todas las capas de la sociedad y no querían embellecer al estado natural de los indígenas y africanos, lo que fue propio de sus predecesores, los humanistas de los comienzos del siglo XVI. Al ser, como sus antecesores, universalistas, los humanistas trágicos a la vez dieron comienzo a una nueva tendencia humanista en el marco del americanismo que abonó el terreno para la preparación de la independencia de los pueblos latinoamericanos a comienzos del siglo XIX.

El americanismo reflejaba una nueva etapa en el desarrollo de la síntesis-simbiosis cultural en las posesiones ultramarinas de España y Portugal al reconocer igualdad de derechos de sus pueblos, partiendo de las posiciones de la teoría del derecho natural.

El americanismo resultó ser parte integrante de la cultura del Siglo de las Luces. En el período del absolutismo ilustrado las ideas humanistas se vinculan con el reconocimiento de la igualdad de derechos de los americanos con los ciudadanos de la metrópolis. Aquí es necesario destacar el aporte del humanista español y ensayista Benito Gerónimo Feijóo y Montenegro. En América española encontramos motivos humanistas en la obra de los precursores de la independencia: el peruano Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, el ecuatoriano Francisco Javier Eugenio Santacruz y Espejo, el colombiano Francisco José de Caldas, los venezolanos Simón Rodríguez, Andrés Bello y Francisco de Miranda.

La independencia de Estados Unidos, la gran Revolución Francesa, el ciclo de las revoluciones pirenaicas que abarcaron la mayor parte del siglo XIX y una parte considerable del siglo XX, marcaron la crisis de la ideología del Siglo de las Luces y de las formas del humanismo propias de este siglo.

Ya en la etapa anterior en la América española, el pensamiento humanista reveló la insuficiencia del principio del universalismo y la necesidad de complementarlo con el principio de la diversidad. Este encuentro intuitivo fue confirmado por la experiencia de la existencia independiente en los siglos XIX y XX de las repúblicas latinoamericanas que bregaban por la igualdad de derechos en sus relaciones internacionales y que rechazaron el uso de la fuerza para la solución de conflictos interestatales. Inspirados por el pensamiento humanista estas

normas se convierten en parte integrante del derecho internacional americano y se afirman en las prácticas de las relaciones interamericanas en el siglo XX.

En España y Portugal la crisis de la ideología del Siglo de las Luces fue vinculada con la afirmación del romanticismo y la reestructuración de las ideas humanistas en el sentido romántico. Representantes de este nuevo enfoque con respecto al ser humano fueron el pintor español Goya, el filósofo y escritor José de Espronceda, el escritor Mariano José de Larra, la poetisa gallega Rosalía Castro, los escritores portugueses Alejandro Herculano, Almeida Garret, el poeta brasileño Castro Alves.

Después de la guerra hispano-americana, en los países iberoamericanos se refuerza la tendencia hacia la solidaridad de los pueblos iberoamericanos. La generación del '98, como fue denominada la intelectualidad española de comienzos del siglo XX, tenía en general orientación humanista. El escritor Juan Valera y sus discípulos, ensayistas de esta generación, veían con razón las causas de la decadencia de España a partir del siglo XVII en el fanatismo religioso, en la idea de la exclusividad de la nación española y su papel especial en la historia mundial, en la tendencia altanera que se extendió en la nación española después de la reconquista de la península y la conquista de América.

Las cimas del pensamiento humanista español del siglo XX son Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. La obra literaria y la reflexión filosófica de Unamuno están ligadas con el sentimiento trágico de la vida. Él hace un paralelo entre el ser humano y el ser del personaje literario y considera que la realidad auténtica de la personalidad, al igual que la del pueblo, no puede ser concebida por la razón pero está abierta para sentimientos y fantasías. Según Unamuno en la tradición eterna lo peculiar interviene como auténtico universal, sin embargo, la absolutización de lo peculiar en Unamuno, su veneración del terruño que se combinaba con motivos anárquicos y voluntaristas, fueron nuevas condiciones históricas para la expresión del mesianismo y la altanería nacional, lo que se expresó en las pretensiones de hispanizar Europa y a todo el mundo infundiéndoles el espíritu divino. Su oponente, el fundador del raciovitalismo, Ortega, estudió las estructuras personales del ser humano y de la conciencia humana. Él presentó la concepción del perspectivismo, según la cual el mundo adquiere estructura y perspectiva debido a la creación del individuo que no solo conoce al mundo sino que vive en él. Ortega concibe a la cultura como parte del ser individual del ser humano y considera auténtica sólo aquella cultura que el hombre convierte en su patrimonio personal. Ortega, que compartía y proclamaba los valores del liberalismo, vinculaba justamente las perspectivas de superación del atraso de España con su europeización, con su integración en la civilización mundial. La historia posterior de la península ibérica confirmó la justeza de la posición de Ortega en esta discusión con Unamuno.

En la formación de la tendencia humanista de la generación del '98, ejercieron gran influencia las obras de León Tolstoi, Fedor Dostoievsky y Piotr Kropotkin. El último a su vez apreciaba la experiencia del proletariado de Cataluña, y así podemos hablar más bien de influencias recíprocas tomando en cuenta rasgos comunes de los caracteres ibéricos y eslavos. En su carta publicada en la revista española "Revista Blanca" y que tuvo gran resonancia en la sociedad española, León Tolstoi condenó la violencia del mundo contemporáneo y defendió la concepción de la resistencia pasiva.

La primera Guerra Mundial contribuyó a la crisis del humanismo, lo que se reflejó no solo en la herencia epistolar de los representantes de la Generación del '98, en sus obras

artísticas, sino que fueron sometidas a un especial análisis en la obra que lleva el mismo título de uno de los más destacados representantes de esta generación, Ramiro de Maeztu.

La nueva generación, la de 1938, continuó esa tradición de autocrítica nacional hecha desde posiciones humanistas y reconstruyó cardinalmente la comprensión de la interacción del hombre como socio de la naturaleza y del cosmos desde las posiciones de la ciencia, la ética y la estética contemporáneas.

En América Latina, en el siglo XX, la tendencia humanista se manifiesta de un modo muy enérgico, lo que se expresó por ejemplo en la obra de la genial poetisa chilena Gabriela Mistral, los escritores creadores del estilo del realismo mágico tales como Alejo Carpentier, Gabriel García Márquez, Augusto Roa Bastos, Miguel Angel Asturias. Esta posición se expresa en la música del compositor brasileño Heitor Villalobos, en los grabados y en la pintura muralista de México.

No es casual que en el mundo iberoamericano un papel especial desempeña Argentina en la tradición humanista, al desarrollar la herencia de la iluminación argentina ligada con nombres de Juan Lafinur, Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría y Domingo Faustino Sarmiento, es decir, la generación de 1837.

El pensamiento argentino elabora en el siglo XX la concepción del hombre. En este sentido es muy valiosa la herencia de Alejandro Korn y sus discípulos José Ingenieros y Francisco Romero.

Ingenieros dejó ensayos sobre la formación del nuevo hombre con una nueva moral. Al desarrollar las ideas fenomenológicas de Husserl, Romero presentó la idea de la unidad entre el ser humano y el mundo como fundamento de la filosofía del hombre y la categoría de la intencionalidad como orientación de la conciencia humana hacia el mundo que nos rodea. Él concibe la conciencia intencional como conciencia objetivadora que crea una nueva realidad. Romero examina la doble naturaleza del hombre considerado como pura actividad, complejo de actos espirituales en cada sujeto. Su obra capital, Romero la denominó "Teoría del hombre". Con estas ideas, desarrollándolas a la vez, polemizó desde posiciones axiológicas Rizieri Frondizi, quien denominó uno de sus trabajos "Introducción a los problemas fundamentales del hombre". Rizieri Frondizi consideraba que la libertad del hombre no es objetivo en sí, sino depende del valor, lo que tiene importancia en los aspectos éticos y estéticos como premisa necesaria para la creación.

Como vemos, los pensadores argentinos hicieron hincapié en la investigación racional de las propiedades universales de la naturaleza humana, aunque a la vez estudiaban particularidades de su conducta en las condiciones de su propio país (concepción de argentinidad que por desgracia no está privada de cierta exageración del principio bio-lógico en el espíritu del social darwinismo).

Todo esto preparó el terreno para que precisamente en Argentina surgiera una nueva dirección del pensamiento humanista y el movimiento correspondiente del Siloísmo, vinculado con la actividad de Mario Rodríguez Cobos, Silo.

En otro país latinoamericano, México, en el siglo XX también se observa atención especial de la filosofía hacia el problema del hombre. Aquí el acento se desplaza a la búsqueda de las particularidades del hombre mexicano y aun más ampliamente, del hombre latinoamericano. Fundador de esta búsqueda, pero ya no sobre el terreno racionalista sino sobre la base del intuitivismo, fue Antonio Caso. Su discípulo Samuel Ramos dio comienzo a

la elaboración de la filosofía del ser mexicano, lo que encontró su reflejo ante todo en su obra "Perfil del hombre y de la cultura en México", de 1934. Luego él presentó la problemática del nuevo humanismo, llamado a defender el carácter nacional, el ser de la cultura mexicana, en general latinoamericana, ante el peligro de la enajenación.

Otro filósofo mexicano, Leopoldo Zea, concentró sus esfuerzos en la investigación de la esencia latinoamericana que no necesite de garantías desde afuera y con este objetivo se dirigió a la construcción de la filosofía de la historia latinoamericana.

Al humanismo se le opone un serio adversario: el fundamentalismo, sobre todo el fundamentalismo religioso, que es a la vez el producto e instrumento de la disolución social. El fundamentalismo expresa el estado de ánimo de odio agudo hacia el hombre concreto en aras de una sustancia mitológica abstracta, hostil al ser humano y que exige sacrificios humanos. Por esto el fundamentalismo está orientado no a la vida sino a la muerte.

El fundamentalismo es el instrumento predilecto de la movilización de masas para incorporarlas a la guerra. Cuando en un territorio determinado se creaba el exceso de población y se hacía imposible darle la alimentación debido a condiciones ecológicas desfavorables, salían a la escena epidemias, migraciones masivas de la población y como medio de la movilización social intervenía el fundamentalismo. Por regla general, el fundamentalismo es una tentativa emprendida para conservar las relaciones socialmente caducas y las instituciones correspondientes por medio del terror y para justificar ante los ojos de las masas la redistribución violenta de la propiedad. Por esto, el fundamentalismo se encarna en la alianza de las estructuras más burocratizadas y corrompidas, la Iglesia y el Ejército, cuando éstos, como la sociedad en general, están sumidos en una aguda crisis.

El fundamentalismo permite hacer resurgir artificialmente o prolongar la conciencia mitologizada cuando la fe en esta conciencia es rechazada por la experiencia social cotidiana. El fundamentalismo por regla general, no es signo de surgimiento de la fuerza sino síntoma del hundimiento de determinada civilización o de la formación estatal dada, históricamente caduca. En esto radica su esencia histórica y social.

En el mundo iberoamericano el fundamentalismo se vinculó estrechamente, por ejemplo, con la quiebra de la monarquía absoluta y se expresó con especial fuerza en la guerra por la herencia española.

En el siglo XX las tendencias humanistas se manifiestan no tanto en seguir a las tradiciones ya existentes sino en las afirmaciones (en la concepción del mundo, en la obra artística, en la vida cotidiana), de la prioridad de valores humanos universales, del sentimiento de alegría de la vida, de su valor propio con respecto a todo lo demás; entre otras cosas con respecto a los elementos nacionales, étnicos, sociales, políticos y religiosos.

Desde este punto de vista los motivos humanistas se revelan en diferentes movimientos y acciones, obras de literatura y de arte. Sin embargo, cuando estos elementos se subordinan a otros criterios, por ejemplo, racistas, nacionalistas y religiosos, deben ser considerados no como concepción del mundo humanista integral sino precisamente como motivos separados.

Por supuesto, en el humanismo contemporáneo se pueden encontrar matices muy diferentes del pensamiento y la acción.

En esta diversidad, en la falta de dogmatismo, de marcos disciplinarios rígidos, radica la fuerza creativa del humanismo contemporáneo. Éste trata de desencadenar el potencial

creador de la personalidad, ayudarle a desarrollarse integralmente en correspondencia con sus dotes naturales y sociales, en la revelación de sí mismo y en los demás de nuevas posibilidades de fuentes de energía, en la dedicación a la creación.

Por esto en el mundo iberoamericano contemporáneo, el humanismo es muy diverso. No puede ser metido en orillas estrechas de partidos, no puede ser encauzado por un solo canal. En el humanismo caben escritores, compositores, artistas de distintos estilos y orientaciones, científicos que pertenecen a diferentes escuelas, personalidades políticas y sociales de diversas orientaciones. Les une el hecho de que ellos tienen la capacidad de elevarse por encima de sus prejuicios cotidianos en aras de intereses universales humanos en general, por el hecho de que rechazan por principio los sentimientos de odio hacia el hombre concreto. Este universalismo heredado de generaciones anteriores se manifiesta en la nueva interpretación, sobre la base científica más elevada y esto inspira y aglutina a los humanistas de nuestros días.

Pero en la cultura iberoamericana, las tendencias humanistas contemporáneas tienen peculiaridades especiales, rasgos comunes determinados. El estilo barroco, dominante en la península ibérica durante el Siglo de Oro, expresó su carácter contradictorio y la síntesis cultural en esta región. Por esto el barroco fue asimilado y desarrollado también en otro rincón del mundo mediterráneo, en la región balcánica-danubiana por un lado, y en las posesiones ultramarinas de España y Portugal, por otro, ante todo en América Latina.

La percepción del ser humano y de su drama, del carácter contradictorio de su naturaleza se expresaban aquí por medio del barroco, tanto en la literatura como en la pintura, en la música, en la arquitectura, y también en el paisaje de la naturaleza. Esta percepción se reflejó también en la filosofía.

En la nueva situación del siglo XX esta herencia se ha convertido en el modernismo, en su variante iberoamericana, en el realismo mágico, que con sus propios métodos investigan y expresan la naturaleza contradictoria del ser humano, sus dolores, sus sufrimientos y alegrías.

Ellos corresponden a los motivos humanistas y rebeldes de la literatura y arte rusos del Siglo de Plata. Por lo visto, precisamente aquí junto con otros momentos, debemos buscar las causas de la proximidad estética y espiritual de la conciencia agrietada, del temor y la búsqueda de dios, de la revuelta anarquista bajo consignas de la tierra y la libertad, del complejo de insuficiencia secular, de la conciencia herida con protensiones al mesianismo y de "mea culpa". En realidad el humanismo se presenta como tentativa de salvar al ser humano del cautiverio de este ser roto y de la conciencia rota, devolverle la integridad y la alegría de la vida, la fe en sus propias fuerzas y posibilidades creadoras.

EL HUMANISMO Y LOS JUDÍOS

ALFREDO BAUER

Comunidad Hebrea Emanu-El,
sede del judaísmo liberal en Argentina
Buenos Aires 03/11/94

Pocas veces salí de una arena espiritual tan gratificado como de este salón el día 6 de Octubre pasado, después de escuchar la disertación del rabino Bergman sobre el misticismo judío y la discusión subsiguiente; puesto que pude experimentar que todo, ¡absolutamente todo!, podía ser sometido a examen crítico sin que los unos griten: ¡Blasfemia!, y los otros: ¡Superstición! ¡Irrracionalismo! En tales condiciones, uno experimenta un verdadero goce no sólo por los buenos argumentos que él mismo es capaz de proporcionar, sino de igual manera por los demás, en un ambiente de serena búsqueda colectiva de la verdad, parecido al de las escuelas filosóficas de la antigua Grecia o de la antigua China.

Así, en este recinto que es el de un templo, se puede someter a examen crítico e histórico a la propia religión, como lo hicieron con respecto al cristianismo los neohegelianos David Federico Strauss, Luis Feuerbach, mi tocayo Bruno Bauer y el propio Carlos Marx; y con respecto a la religión judía Samuel Holdheim y Abraham Geiger, oponiéndose a quien fuera su antecesor en el terreno de la emancipación judía, el gran humanista Moisés Mendelssohn, que todavía aceptaba el carácter revelado de su religión.

La misma sensación de calidez, la volví a experimentar una semana después al escuchar aquí la conferencia de la señora Tilda Rabi y, más aún, al ver la reacción del público compuesto en su mayoría por miembros de esta comunidad que, habiendo recibido tal vez por primera vez un mensaje de fraternidad desde el lado árabe, respondía abriendo a su vez su corazón con anhelos de paz y de mutuo respeto, con miras a aquella gran comunidad universal y al imperativo ético que nos incluye a todos. Uno se va entonces con la consoladora convicción de que, con o sin la existencia de Dios, no está aún todo perdido y que existe, a pesar de esta diabólica estructura que nos envuelve y que parece todopoderosa en su esencia destructiva, la posibilidad de salvación para el género humano y para el mundo.

Y si algo faltara para devolver el optimismo a quien haya sufrido muchas decepciones en estos últimos años, es el hecho de haber sido invitado a aportar su propia concepción y convicción dentro del humanismo a la vez pluralista y universalista. Cuando hace más de dos décadas se publicó mi "Historia Crítica de los Judíos", tentativa de abordar este valioso y profundo tema con objetividad estricta y desde el punto de vista del materialismo histórico, fui objeto de los más agresivos odios. Como si el horror sufrido por los judíos obligara al investigador científico a no ser imparcial sino parcial, aun en el terreno de la interpretación histórica. "Cómplice de los nazis" y "preparador de un nuevo holocausto" fueron términos que se me aplicaban en algunos órganos de prensa, por haber admitido la posibilidad de que, sin sufrir presiones y por el mismo juego del desarrollo histórico, en el futuro la comunidad judía "desaparezca" como estructura marginada de la sociedad. Les puedo asegurar que fue muy

doloroso, no tanto por ser yo mismo el blanco de tan rencorosa agresión, como por el hecho de que seres humanos puedan adoptar semejante actitud. Mi sentimiento humanitario recibió un duro golpe.

Tanto mayor fue mi íntima satisfacción al notar que, al aparecer ahora la segunda edición de mi obra, la reacción fue completamente distinta: cálida aun por parte de aquellos que no comparten mis opiniones. Esta invitación que se me dispensó es un ejemplo elocuente de ello, pero de ninguna manera el único. ¿A qué se debe semejante cambio favorable? Pienso que es porque (siendo Mefistófeles “parte de aquel poder, que quiere el mal y el bien tiene que hacer”), la ruptura del equilibrio universal a raíz del derrumbe del bloque socialista reveló en toda su envergadura la perversidad del orden mundial ahora omnipotente, con el resurgimiento del racismo y sus desmanes y otros horrores incluidos; de modo que resulta evidente el contrasentido de que los bienintencionados de diferentes maneras de pensar se agredan entre sí, en vez de empeñarse juntos en salvar a la humanidad.

En aquella oportunidad, muy desdichada para quien sienta mucho amor por todos los seres humanos y anhela mucho ser comprendido por ellos, fui defendido con decisión por nadie menos que por el maestro Don Leónidas Barletta en las páginas de su prestigioso periódico “Propósitos”¹; por lo cual en este momento, siendo bien diferente la situación, yo quiero rendirle un sentido homenaje.

Pues bien, paso a exponer mis opiniones sobre una problemática profunda y compleja, sin ignorar que están en desacuerdo con muchas cosas casi universalmente aceptadas, con juicios y prejuicios tanto favorables como desfavorables con respecto a distintos entes, y sin duda también con opiniones abrigadas por ustedes. Conste que digo lo mío con modestia, admitiendo siempre la posibilidad del error por parte mía, con entero respeto a cualquier opinión diferente; y que todas las afirmaciones mías llevan implícita, entre paréntesis, esta salvedad que acabo de formular. Pero por supuesto, diré lo que pienso, como lo hacemos todos.

La moral humanitaria, en la historia del pueblo judío y en su religión, es un injerto tardío. Hemos de desglosar, en la Biblia, el complejo legendario primitivo por un lado, y el imperativo ético por el otro. En cuanto al primero, la parte mesopotámica agraria es de por sí ajena a la etnia pastoril hebrea. En lo que queda, los conceptos morales, si así podemos llamarlos, son propios de tribus nómades en lucha continua por la subsistencia, que arremete con violencia contra sus rivales y les arrebató, si puede, no sólo sus rebaños sino también sus mujeres, que no trata bien ni mal a sus sirvientes porque no los tiene, porque desconoce la institución misma de la servidumbre que no les produciría ningún beneficio (el esclavo consumiría tanto como produce), y que en consecuencia extermina simplemente a los enemigos vencidos y a los prisioneros. Su dios tribal es tan sanguinario como ellos, y no sólo les permite, sino les exige imperiosamente tal crueldad. Lo que acabo de decir, es una verdadera perogrullada; y en el monumental “Historia del Pueblo Judío” de Simón Dubnov se da como un hecho evidente que preceptos como el “Tratarás bien al extranjero, porque tú fuiste extranjero en Egipto”, no pueden, ¡simplemente no pueden!, atribuirse a la época del Éxodo. Otros historiadores, sin embargo, sí aceptan tal absurdo, no atreviéndose a someter a examen crítico, como a otros grandes documentos de la cultura universal, a la Biblia.

Prueba de aquel estado de crueldad primitiva es el libro de Josué, así como, casi en la misma medida, las crónicas siguientes, los Libros de los Jueces y de los Reyes. A medida

que se afianza el sedentarismo, tal estado de cosas cambia muy paulatinamente. En agudo conflicto siempre, que se proyecta hacia los dioses, o sea, que se manifiesta en la "infidelidad" del pueblo de Israel y Judá con respecto a "su" dios, y en la adoración a divinidades "ajenas" de orden local agrario.

Tal estado de cosas, tal evolución y tales conflictos, no constituyen ninguna excepción entre los pueblos del Mundo Antiguo. Un fenómeno muy particular tiene lugar, en cambio, en el siglo VII antes de nuestra era, consistente en un cambio de características del propio dios de Israel, la progresiva pérdida de su particularidad étnica y transformación en divinidad "única", excluyente de competidores, comprometida con todos y comprometedora para todos y portadora de un imperativo ético universal. A Israel, le queda el carácter de "pueblo elegido", con la misión de difundir a este dios y este imperativo.

Tal concepto, por supuesto, no está libre de elitismo y, como se sabe, constituía a través de los siglos una curiosa mezcla de engreimiento y de generosidad altruista. A tal ambivalencia, le corresponde otra por parte de los demás con respecto a los judíos: admiración por los pioneros de la idea del Dios único, justo y generoso, y resentimiento a causa de aquel sentimiento de ser "los elegidos".

En aquel siglo VII a. C. se "encontraron", según el relato del Segundo Libro de los Reyes, unos antiguos pergaminos que fueron controlados por los sacerdotes del Templo de Jerusalén y luego presentados al pueblo como código de ética: el Libro Deuteronomio primero y después los otros cuatro "Libros de Moisés". Pero es evidente que los sacerdotes redactaron aquellos textos, y que el "Moisés legislador" es una creación de ellos, análoga a las figuras de los legisladores legendarios de otros pueblos: Licurgo, Numa Pompilio, Manco Capac, etc., aunque Moisés como jefe de una federación de tribus haya existido realmente.

El imperativo ético contenido en aquellos textos, que puede resumirse en las máximas: "Ama a todos los demás seres humanos porque son como tú" y "Lo que no quieres que te hagan a ti, no se lo hagas a los demás", es un aporte verdaderamente extraordinario, pero evidentemente propio de esa época de convivencia social más compleja. En el sangriento ambiente tribal primitivo, al cual se atribuía su origen, carecería de sentido.

Aquellos sacerdotes actuaban de acuerdo con los conceptos de predicadores legos que fueron llamados profetas, y "profetismo" se llama por ello aquel movimiento espiritual.

¿A qué se debía un cambio ideológico y ético de semejante envergadura? Había tenido lugar un significativo cambio en la estructura social: la transformación de los pastores nómades en agricultores sedentarios. Pero esta transformación no condujo al cambio espiritual que ahora nos ocupa, sino a la "infidelidad" con respecto al dios tribal, o sea, la adoración de divinidades locales agrarias. Ahora se trata de otra renovación espiritual, basada también en modificaciones de la estructura social.

Precisamente aquí es preciso, como dicen los alemanes, "matar algunas vacas sagradas". O sea: enfrentar la muy arraigada creencia de que los judíos, en Palestina, eran substancialmente agricultores, que nunca querían abandonar su sagrada tierra, y que la Diáspora fue una imposición violenta que sufrieron después de la destrucción del primer Templo en el año 586 antes de nuestra era, y particularmente después de la del segundo, en el año 70 de nuestra era. Pero no fue así. Palestina, y también Fenicia, eran incapaces de alimentar un número apreciable de pobladores mediante la agricultura. Pero ambas regiones estaban ubicadas sobre la ruta comercial más importante de la Antigüedad. Consecuencia

lógica de esta situación fue que la población de ambas regiones se dedicara al comercio. Fenicia tenía madera para construir barcos; Judea no. De modo que los fenicios se dedicaron preferentemente al comercio marítimo, los judíos al terrestre.

Paralelamente tuvo lugar en la cuenca del Mediterráneo oriental un continuo proceso de unificación consistente en la formación sucesiva de grandes imperios: el asirio, el babilónico, el persa, el macedónico (su fragmentación no lo dividió en cuanto unidad económica), y finalmente el romano.

En tales condiciones, la dispersión de los mercaderes judíos no fue un proceso obligado, sino espontáneo. Ellos fueron tolerados y apoyados por Ciro y sus sucesores, por Alejandro y sus sucesores, por los romanos, constituyendo el cemento económico que los sucesivos imperios, formados por medios militares, precisaban para consolidarse y para subsistir. El comercio fenicio era poca competencia para ellos. El griego en cambio, que surgió más tarde, lo fue en medida mucho mayor, desplazándolos y constituyendo en último término el sustrato del “antisemitismo” de la Antigüedad, como el surgimiento de la burguesía “autóctona” lo sería para el de la segunda mitad de la Edad Media y de la Edad Moderna.

En el momento de la destrucción del Segundo Templo, ya las tres cuartas partes de los judíos vivían fuera de Palestina. Y, como muy bien lo describe Lion Feuchtwanger en su monumental trilogía sobre Josefo Flavio, estos judíos tomaban partido a favor de Tito y en contra de sus “hermanos”, los zelotas rebeldes de Judea. En mi opinión, que coincide con la del propio Feuchtwanger, ello no constituye, por parte de aquéllos, una “traición”, sino que es el reflejo de una real divergencia de las condiciones sociales y, en consecuencia, de la orientación ideológica y del interés político.

El humanismo de tendencia universalista con su imperativo ético, es la ideología abarcativa del mercader. El mercader no sólo precisa la paz y el imperio de la ley, no sólo concibe el mundo en dimensiones geográficas y culturales amplias, sino que por el tipo de su actividad tiende también a considerar y a respetar “al otro” como “su igual”, de cuya integridad física y moral depende su propia seguridad, su propia existencia y el desempeño de su propia tarea. No menoscabamos en nada el enorme mérito de orden cultural y moral de esta doctrina, si señalamos que tal contexto social le da origen.

El judaísmo fariseo, en agudo enfrentamiento con el saduceísmo conservador, intentó la transformación en religión universal, sin estar por sus raíces históricas en condiciones de efectuar semejante salto. El cristianismo paulino, en cambio, la logró, por su capacidad y disposición de cortar estas raíces, y de aceptar cierto eclecticismo con respecto a otras corrientes culturales y morales.

El cristianismo logró, pues, transformarse en religión universal y, a la vez, en ideología propia de la sociedad feudal europea basada en una economía dispersa, en la producción de pequeñas unidades destinadas al autoconsumo. Estructura que no podía, sin embargo, prescindir del todo del comercio ni del crédito, y era el judío quien se lo proporcionaba. Función necesaria y por lo tanto respetada, y sin embargo “externa” con respecto al orden social imperante, lo cual explica que el judío, a diferencia de todos los demás pueblos de la Antigüedad, tampoco fue integrado ni integrable ideológicamente. Es decir, que tenemos aquí la explicación para la subsistencia del judaísmo en el orden feudal, constituyendo según una expresión poco grata de Freud : “un fósil histórico”.

El Islam efectuó un proceso análogo de integración ideológica universal, siendo por

razones diversas el enfrentamiento con los judíos mucho menos acentuado. En cuanto a la población judía que permanecía en Palestina, -porque la Diáspora de ninguna manera fue total-, se convirtió totalmente, primero al cristianismo y después al Islam, o bien más tarde directamente a éste, y dejó de ser judía. Los habitantes árabes de la región palestina actual son, en consecuencia, los descendientes directos de los judíos de la Antigüedad, si bien hubo ciertamente una apreciable mezcla de sangre entre ellos y otros pueblos. Los que valoran tan altamente la “continuidad biológica” entre los judíos de la Antigüedad y los actuales, deberían tener en cuenta este hecho en mayor medida.

En cuanto a la ética humanitaria, no vacilamos en situar el profetismo judío por encima del cristianismo primitivo; como colocamos por encima también la ética del Corán. Y no sólo por proporcionar normas viables para la vida real -“amar al enemigo” es imposible, por lo menos en el sentido literal; y del precepto se abusa innumerables veces para asegurar la resignación y la mansedumbre de los oprimidos-, sino más que nada por carecer de aquel “complejo de culpa” tan propio de los Evangelios. Jesús no hace más que “reprochar pecados” a sus discípulos, a Pedro en especial, y también a Magdalena y a todos los demás, para después “perdonarlos”. Esto también sirvió después magníficamente a la Iglesia Católica para mantener oprimido al ser humano, pecaminoso en esencia que sólo por el sacramento de la Eucaristía puede ser absuelto y justificado, mediante la permanente amenaza implícita de negárselo; hasta que Martín Lutero tuvo la valentía de romper semejante patraña mediante su doctrina de la justificación por la sola fe y la gracia divina. En el judaísmo, semejante gesta liberadora en el terreno espiritual no fue necesaria, porque siempre carecía de conceptos igualmente represores con respecto al pecado y a la culpa.

La sociedad feudal típica (más definida en el imperio de los francos de la época carolingia) se caracterizaba por el equilibrio de cuatro “estados” o, si se quiere, “clases” : el campesino siervo de la gleba, explotado el máximo, que elaboraba los bienes de consumo para todos; el señor de la tierra que ejercía directamente el poder armado; la Iglesia que aportaba lo poco que hacía falta de conocimiento teórico; y el judío que se ocupaba del comercio y del crédito en la medida que aún aquella economía de autoabastecimiento lo precisaba. El rey se hallaba por encima de tal estructura, como “árbitro” entre las distintas fuerzas. En este orden, esencialmente conservador, nadie era “perseguido”, ¡ ni el judío tampoco!, y reprimida era solamente la tentativa, si la hubo, de “sacudir” la función “propia” y de “usurpar” otra que el orden “legítimo” no adjudicaba a tal individuo o grupo.

El judío formaba parte de tal orden, y a la vez no formaba parte por constituir un elemento “económicamente extraño” al mismo, lo cual explica su marginación ideológica. No quería integrarse en la sociedad, ni esta quería integrarlo, a pesar de necesitarlo en su función específica y tal vez por eso mismo.

Aportes humanistas, o sea, abarcativos, no podían originarse en tal estructura social caracterizada por la estrechez material y mental. Y menos podían darlos los judíos que, además, estaban física y espiritualmente aislados.

Pero la hostilidad hacia los judíos apareció más tarde, cuando el orden feudal entró en crisis y surgió una clase capaz de reemplazar con ventaja a los judíos en su función económica: la burguesía manufacturera y comercial de las ciudades. La burguesía fue pues, la fuerza desencadenante del antisemitismo, si bien no era la ejecutante principal de las persecuciones y los desmanes.

En la sociedad feudal musulmana, particularmente en España, la situación de los

judíos fue bien diferente. De su marginación social ni siquiera se puede hablar, como tampoco de la de los cristianos, y sólo excepcionalmente podían surgir tendencias que hoy llamaríamos “fundamentalistas”. La religión dominante no se identificaba con el orden social en la misma medida como en la Europa cristiana.

Ni siquiera cabe el término de “división ideológica” aquí, por más que existieran, paralelamente y con tolerancia mutua, diferentes cultos. A las escuelas y universidades oficiales iban todos juntos, cosa inconcebible en la sociedad medioeval cristiana. El gran Maimónides era en su juventud discípulo y amigo del sabio racionalista Ibn Roshd (Averroes). Y si más tarde los judíos y el propio Maimónides sufrieron presiones y persecuciones por parte de fanáticos de origen africano que se habían apoderado del poder en Al -Andalús, el filósofo árabe, que para ellos era hereje, tampoco se salvó de las mismas.

En tal atmósfera sí podía surgir un amplio y profundo humanismo, tanto por parte de los musulmanes como de los judíos. Se manifestaba en el terreno de la filosofía tanto como en el de la poesía. Poetas judíos confeccionaron poemas sublimes en idioma hebreo y en idioma árabe, destacándose entre ellos Jehudá ben Samuel Halevi, Salamón Ibn Gabirol y muchos otros. Entre los filósofos humanistas, racionalistas y materialistas debemos citar, además del propio Maimónides, ante todo a Abraham Ibn Esra, al cual a causa de su abarcativo y profundo panteísmo podemos considerar precursor de Baruj Espinosa, y que por éste mismo fue valorado como tal. Consideraba este gran espíritu que la creación del mundo no se efectuó “ex nihilo”, es decir, de la nada, sino a partir de una sustancia material eterna coexistente y consustanciada con Dios.

En Italia, la situación era parecida, no sólo bajo el breve imperio del Islam sobre Sicilia, sino igualmente después e incluso durante mucho tiempo bajo el dominio directo del Papado. Un monarca de origen alemán, el emperador Federico II de Hohenstaufen, residente en Sicilia y poeta él mismo, tuvo la audacia de proclamar para su régimen una raíz ideológica tripartita: cristiana, judía y musulmana, e incluso, a través de esta última, la continuidad con la filosofía clásica griega.

No hubo pogroms antijudíos en Italia, como en todo el resto de Europa sí los hubo desde el comienzo del segundo milenio de nuestra era. El odio de las rebeliones populares surgidas del franciscanismo, se dirigía contra los banqueros cristianos en la misma medida como contra los judíos, e incluso contra la Iglesia con su ostentación de suntuosidad y poder.

Cuando en Italia ya se hablaba expresamente de humanismo, tuvo lugar entre los judíos un verdadero proceso de diferenciación. Un sector tomaba parte activamente en este movimiento espiritual. Pero es preciso señalar que en modo alguno puede hablarse, como aún el maestro Dubnov lo hace, de “humanismo judío”, - como por la propia definición humanismo y particularismo se excluyen mutuamente- sino de “participación de los judíos” en este proceso de integración. Aportes valiosísimos hicieron los judíos ahí, como en otras muchas oportunidades. Pero su orientación espiritual ya no era judía, si bien no todos formalizaron su integración social mediante el bautismo.

De aquellos librepensadores judíos hay que mencionar a Imanuel Romi (Immanuel ben Salomón ha - Zifroni), llamado por múltiples semejanzas “el Heine de la Edad Media”. Fue contemporáneo del Dante, pero más parecido que a éste a Boccaccio. Relata sin embargo, como aquél, un viaje al más allá, señalando que encontró en el Paraíso a los justos de todos los orígenes y modos de pensar, y en el Infierno, particularmente, a los místicos y los anquilosados talmudistas. En este aspecto ético lo supera al propio Dante que, como se

sabe, relata en el 28º canto del “Infierno”, que vio a Mahoma cruelmente castigado por el “pecado” de interpretar a la divinidad de manera diferente al Cristianismo. Hay que agregar que Imanuel Romi escribía indistintamente en hebreo, en latín y en “vulgar”, o sea, en italiano. Y que en sus escritos, como en los de Heine, encontramos un elemento que es muy poco común en las producciones de los humanistas: el humor.

Más audaz aún y muy parecido a él fue su contemporáneo Kalónymos, que nació en Provenza pero vivió la mayor parte de su vida en Italia. Y son muchos más los que habría que citar: el veneciano Elías Delmédigo, catedrático de Padua que sostenía que la religión no debe interferir en la ciencia. ¡Semejante audacia en una época que nos brinda los casos de Giordano Bruno y de Galileo Galilei!. Los médicos Jacobo Martín (Giácómo Ebreo), David Pomis y João Rodrigo de Castel Branco (Amatus Lusitanus). Entre los filósofos. Jehudá Abravanel (León Hebreo), hijo del jefe de la comunidad expulsada de España, el cual, hecho muy característico, exaltó a Filón de Alejandría, propiciador de una filosofía de origen múltiple y unificadora en otra época. Asaria de’ Rossi atacaba a la ortodoxia cuestionando a la cronología tradicional desde la “Creación del Mundo”, y particularmente las profecías de los místicos basadas en juegos de números y otras especulaciones que estaban en pleno auge.

Ya hemos visto por qué surgió aquel violento odio hacia los judíos en la segunda mitad de la Edad Media. Surgiendo la burguesía con su producción y su comercio “propios”, la actividad crediticia de los judíos, orientada no a la creación de bienes sino al lujo consumista de los nobles y a otras actividades no productivas como la solventación de guerras, no sólo resultó innecesaria, sino que sólo entonces era “parasitario” su carácter, y lo que era un interés “normal” resultó usura. Los judíos, a la vez, fueron desplazados “a los poros de la sociedad” (según la expresión gráfica de Abraham León), pasando a ser prestamistas de la gente menuda, lo cual explica el odio masivo de las masas populares. La raíz del asunto es señalada en forma clara por Shakespeare en su gran drama: “El mercader de Venecia”. Véase la escena en que Antonio y Shylock discuten la “legitimidad” de sus respectivas ganancias: el “real mercader” aduce proporcionar algo en cambio, mientras el “interés” de Shylock no se justificaría de esta manera. El judío, por supuesto, no entiende tal razonamiento y sostiene que el capital produce sus frutos de sí mismo, como el cabrito crece en el vientre de su madre.

Claro que el antisemitismo de aquella época tampoco se origina “ex nihilo”. Tenía antecedentes ideológicos muy consistentes. Pero es interesante que, en un ambiente impregnado en extremo de doctrina cristiana, la idea del “deicidio” y de la “traición de Judas”, estaban como “adormecidas” durante tanto tiempo; o que por lo menos no servían para originar actos concretos de odio. Se pronunciaban, en la liturgia y fuera de la misma, las palabras condenatorias de “los judíos” de manera automática, pero ninguna actitud concreta resultaba de ello, hasta que el contexto social no fuera propicio para que tal cosa sucediera. Les puedo recordar las palabras iniciales del “Libro del Buen Amor” del Arcipreste de Hita, que reza así :

“Señor Dios, que a los jodíos, pueblo de perdición,
sacaste de cabtivo del poder de Faraón.
a Daniel sacaste del pozo de Babilón:
saca a mi coytado de esta mala presión”.

Se ve que el “pueblo de perdición” no refleja en el Arcipreste animosidad alguna

contra los judíos, con quienes se siente solidario, deseando compartir con ellos el favor de Dios. Al contrario, en la lucha entre Don Carnal y Doña Cuaresma, donde el poeta favorece evidentemente al primero, los judíos salvan al vital comilón de la persecución de su enemiga, la flaca devota.

Sólo con el cambio en la estructura social surge el odio de las masas contra los judíos, y entonces sí las sentencias antijudías de los textos sagrados cristianos adquieren un trágico significado, contribuyendo a estimular más aún la agresividad.

En principio, la aparición de la burguesía conduce a la desaparición del judío como "estado", como "ente social propio", o como se quiera llamarlo. Pero era un proceso complejo y muy cargado de contradicciones. La "desaparición" se realizaba en los diferentes ambientes de muy diversa manera.

De Inglaterra y Francia, los judíos fueron simplemente expulsados: a fines del siglo XIII y XIV, respectivamente. Por lo visto, ello no originó mayores problemas a la sociedad ni al Estado. Mucha gente culta e instruida ignora el propio hecho de aquellas expulsiones. ¡Muy al contrario de lo que sucedió en España y Portugal a fines del siglo XV! Los reyes de estos países habían defendido tenazmente a los judíos, cediendo finalmente a la presión de las ciudades al tomar medidas coercitivas contra ellos. Conocían bien la precariedad económica de sus estados, así como la precariedad de su naciente burguesía, incapaz de reemplazar a los judíos como sostén económico de la monarquía, sin que ello originara serios inconvenientes. Como efectivamente sucedió en la práctica. Las medidas coercitivas consistían en España en la expulsión de los que se negaban a tomar el bautismo; en Portugal, en el bautismo forzado.

Es falsa, infantilmente falsa podríamos decir, la archiconocida tesis de Werner Sombart de que, adonde se dirigían los judíos ibéricos aportando sus capitales, el capitalismo prosperó, quedando sin desarrollarse en cambio en los países que abandonaron. Sombart cita como ejemplo Holanda, y podría agregar Italia. El grueso de los emigrantes se dirigió, sin embargo, a Turquía y al norte de África, aparte de que una porción muy apreciable de los judíos ibéricos se quedó con sus capitales en el lugar, convirtiéndose al catolicismo; lo cual no impidió que el desarrollo capitalista quedara trunco en la península ibérica, ni que dejara de tener lugar en el Imperio Turco. Es, en realidad, completamente al revés. Donde hubo una transformación capitalista vigorosa, el judío pudo ser económicamente integrado, aprovechándose en tal sentido los capitales que aportaba. Donde persistía el feudalismo, como en Turquía, pudo desempeñar su función propia a la manera tradicional. Y donde entró en descomposición el feudalismo sin que le pisara los talones un vigoroso desarrollo burgués (Polonia, Lituania, en parte Alemania, etc.), los judíos participaban de la lenta putrefacción de la sociedad quedando sin remedio marginados y con obstáculos a una sana renovación social y estructural.

Un substancioso humanismo de origen judío surgió por lo tanto en Holanda; no sin que una anquilosada ortodoxia le ofreciera una resistencia firme y cruel; como lo prueba el desdichado caso de Uriel Da Costa, así como también el destino que le cupo al gran Baruj de Espinosa. Si éste no tuvo el mismo desenlace que aquél, no fue porque los judíos ortodoxos se hubiesen vuelto más tolerantes, sino porque el propio Espinosa tuvo la extraordinaria firmeza de carácter de no reparar en el "jérem", la excomunión que se le aplicara como a Da Costa, amparándose precisamente en su humanismo universal ajeno a todo particularismo sectario. Pero no olvidemos que esta valentía verdaderamente magnífica no le hubiera

servido de nada y que ni él ni su gran obra se hubieran salvado de la destrucción, si el ambiente espiritual de la Holanda emancipada no hubiese sido propicio a la libre expansión de la personalidad humana, hecho totalmente inusitado en la Europa de entonces.

En cuanto a la filosofía verdaderamente humanista de Espinosa, su visión del mundo, su panteísmo que en rigor no es sino ateísmo y materialismo filosófico, se remonta, como lo hemos señalado, al pensamiento de Abraham Ibn Esra; está vinculado al pensamiento más avanzado de su época: de Descartes, de Hobbes, de Leibniz; y en su proyección con Goethe que le dispensaba una admiración sin par; y en cuanto a su visión política con Rousseau y los enciclopedistas franceses.

No nos acordamos, en general, debidamente de aquella Holanda con su “revolución anticolonial en plena Europa”. Sus conceptos políticos de emancipación nacional y humana dieron un primer impulso que fue seguido por las demás revoluciones burguesas. Corresponde mencionar un nombre desconocido por casi todos: Marnix van Sint Aldegonde, autor no sólo del himno “Wilhelmus van Nassauwe”, verdadera Marsellesa de aquella guerra de liberación; sino también de aquella declaración de derechos de los seres humanos y de los pueblos que, a través de la célebre tesis de Samuel Adams, fue la fuente doctrinaria de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y, por supuesto, de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa.

En cuanto a los judíos, el pueblo holandés los trató siempre con un respeto cálido, actitud humanista en el sentido más elevado de la palabra, de la cual hallamos numerosos ejemplos, desde las incomparables figuras judías recreadas con tanto amor por el gran Rembrandt, hasta la abnegada solidaridad brindada a la familia de Ana Frank.

La Revolución Francesa y el Imperio Napoleónico se encontraron con grandes dificultades para manejar la cuestión judía, a causa del muy desigual desarrollo social alcanzado por los mismos en las diferentes regiones. De Francia central, que constituía el Reino a fines del siglo XIV, habían sido expulsados. De modo que había judíos sólo en el sur, aburguesados y socialmente integrados, y en las regiones germano-parlantes de Alsacia y Lorena, donde eran prestamistas de la nobleza, de los plebeyos de las ciudades y de los campesinos, y culturalmente atrasados y marginados. Hubo en esa región, en el curso de la Revolución, varias olas de desmanes contra ellos por parte de las masas populares.

Los dirigentes de la Revolución lograron manejar el problema, como lo formulara una vez el propio Robespierre, “de acuerdo con los principios”: emancipando a los judíos e integrándolos en la Nación Francesa como seres humanos, y enfrentándolos como explotadores. Las deudas e hipotecas de los campesinos fueron canceladas o reducidas en varias oportunidades, fomentando y facilitando a la vez el abandono de la usura por parte de los judíos y su dedicación a otras actividades, lo cual era la condición que posibilitaba su integración en la sociedad.

El Imperio Napoleónico siguió en este aspecto la misma política. Con notable éxito sin duda alguna. Prueba de ello es la espontánea y masiva incorporación de judíos al ejército; actitud que contrasta con la tenaz resistencia que ofrecieron en Polonia y Rusia a la conscripción militar. Nótese bien: no sólo en la Rusia zarista represora, sino también en la Polonia que llevaba adelante una lucha de emancipación.

Dubnov habla, a raíz de ello, de un diferente grado de “conciencia nacional judía”. Alabando por supuesto a los retrógrados kahalés del este europeo y censurando a los judíos

occidentales que se integraban en una sociedad empeñada en un proceso de emancipación humana, cultural y moral. Dictamen que, con todo el debido respeto al maestro, hay que calificar en los más duros términos. Es imposible hablar de “conciencia nacional” cuando y donde no se logró siquiera un mínimo grado de desarrollo moderno, siendo toda cohesión absolutamente de orden corporativo-medioeval como en el caso de los kahales de Polonia y Lituania en el siglo XVIII. La transformación del judío en ciudadano es posible, como brillantemente lo definen Bruno Bauer y Carlos Marx, sólo allí donde la sociedad en general está formada por “ciudadanos” y no por “súbditos”, o sea, donde la emancipación burguesa llegó a un cierto nivel.

Nos toca hablar ahora de Alemania. Corresponde encarar el humanismo alemán de los siglos XVIII y XIX en forma objetiva, si bien no sin el debido amor por tan valioso fenómeno espiritual ni tampoco sin la debida crítica hacia sus debilidades inherentes. Pero en todo caso sin basar nuestro juicio en el extremo anti-humanismo que logró tomar cuerpo en aquel país en el siglo XX.

Es sabido que la constitución política de la nación se realizó tardíamente y en forma torcida en Alemania. Lo mismo sucedió, por razones bien diferentes, en Italia. El hecho es que, en ambas naciones pero particularmente en Alemania, humanismo y emancipación unificadora nacional, rasgos los dos de la emancipación burguesa, estaban en mayor o menor medida disociados e incluso enfrentados. Los humanistas italianos, como bien lo señala el gran Antonio Gramsci, eran “anacionales” en un momento histórico en el cual la constitución política nacional era el problema candente. No sólo hablaban en latín, como la Iglesia, la otra fuerza anacional y antinacional; sino incluso acabaron por aliarse con ella cuando su función retrógrada y represora llegó a su apogeo. Lo cual, tan contradictorio es el proceso histórico, no menoscaba, ¡ni para Gramsci tampoco!, el mérito ni el valor ético del humanismo, incluido el italiano.

Respecto al resto de Europa, Alemania en particular, el asunto era más complejo aún. En cuanto a progreso histórico, o sea, la emancipación social burguesa, hemos de estar con Martín Lutero y no con Erasmo de Rotterdam, cuyo humanismo implicaba la abstinencia con respecto a la acción política y revolucionaria concreta por la liberación. ¿Quién puede negar, por otra parte, que aquel gigante espiritual que fue Lutero dio un aporte extraordinario a la liberación de la personalidad humana con su doctrina de la “salvación por la sola fe y por la gracia” y la del “sacerdocio universal”, o sea, la justificación del individuo en base a la propia convicción y conciencia moral, sin la acción intermediaria de quien administra el sacramento?

Pero la torcida situación histórica de Alemania hizo que la revolución política y la emancipación moral, abarcativa e integradora no pudieran ir de la mano. Una consecuencia de tan contradictorio contexto fue que el gran Lutero fuera antisemita. Nos llevaría demasiado lejos analizar a fondo este triste hecho. En mi “Historia Crítica” y también en mi ensayo biográfico sobre Lutero lo he intentado. Pero de todos modos hemos de admitir que, si bien en la actualidad es imposible ser humanista y antisemita a la vez, para algunos momentos de la historia humana tan dialécticamente compleja, tenemos que admitir, en cierto sentido y aspecto, tal posibilidad. ¿Podemos aplicar acaso a William Shakespeare, por haber escrito “El Mercader de Venecia”, los duros epítetos que con justa razón tenemos reservados a Josef Goebbels y Julius Streicher ?.

Dos siglos más tarde, persistía aquella tragedia nacional alemana -¡que no era la única!-, que la emancipación nacional y la emancipación humana no podían ir de la mano.

Klopstock, Lessing y Herder aun plantearon juntos ambos anhelos. Goethe y Schiller, en amarga renuncia, ya los presentaron como opuestos eligiendo la humanidad en lugar de la nación. Goethe lo formuló en un célebre dístico:

“Ser nación, lo esperáis, oh alemanes, en vano.
Pero podéis constituirlos en miembros de la Humanidad”

.

En forma más amarga aún formula lo mismo el austríaco Fracs Grillparzer, que vio en los anhelos nacionales sólo la descomposición y el enfrentamiento de unos con otros :

“El camino de la nueva cultura va desde la humanidad,
a través de la nacionalidad, hacia la bestialidad”.

El hecho es que la burguesía alemana era, en aquella época, capaz y deseosa de integrar socialmente a los judíos. Así lo proclamaron sus más destacados portavoces con Lessing a la cabeza; y así lo entendió el sector de los judíos que, por las características socio-culturales que había adquirido, era “integrable”, es decir, lo suficientemente emancipado y modernizado culturalmente y liberado del ghetto en el sentido espiritual. El portavoz de este sector era el gran Moisés Mendelssohn, y después de él, David Friedländer, M. Moser, Leopold Zunz, Eduard Gans, Rahel Levin, etc.; etc.; como en el aspecto teológico y político Abraham Geiger, Samuel Holdheim, Gabriel Riesser, en Austria Isaac Mannheimer, y tantos, tantos otros.

Los dos gigantes espirituales que, para Alemania, pudieron superar aquella trágica controversia entre nacionalidad y universalidad humanista, fueron dos judíos: Heinrich Heine y Ludwig Börne. Aparte, por supuesto, de otro gigante, también de origen judío, que se llamaba Karl Marx.

Muchas conmovedoras sentencias sobre el tema que nos ocupa, pronunciadas o escritas por aquellos grandes espíritus, podríamos citar. Pero nos conformamos con una sola, escrita por Ludwig Börne en una de sus “Cartas Parisinas” el 7 de Febrero de 1832:

“... Por haber nacido como esclavo, yo amo la libertad más
que vosotros ... Por haber nacido sin patria, yo deseo más que
vosotros poseer una. Y por haber nacido en la mezquina
callejuela judía, ... no me basta la ciudad ni la comarca ni
la provincia. Sólo la patria entera me basta ... “

Hemos de constatar, -y por mi parte lo hago sin tristeza alguna-, que la emancipación humana y la integración social y cultural, implicaban en prácticamente todos ellos la conversión religiosa, en un sentido meramente formal casi siempre. No podía ser diferente en aquella época, como muchos de ellos lo dejaron sentado expresamente (Heine, Gans, Friedländer, etc.). Más tarde ya fue distinto. Pero una “conversión”, formal o simplemente espiritual, efectuaban entonces los humanistas judíos también: no hacia la “religión mayoritaria”, sino hacia la falta de religión. La misma “conversión” la efectuaban en aquella época los humanistas de origen cristiano. Y así vemos a judíos y cristianos no sólo en la

misma orientación y la misma actitud, sino también estrechamente hermanados. Y si algo faltaba para concretar un destino común, fue que juntas fueron quemadas sus obras aquel funesto día 10 de mayo de 1933. Proporcionaremos, a modo de ejemplos, una lista para Alemania y Austria, sin preocuparnos y sin pretender siquiera que fuera aproximadamente completa: Theodor Storm, Gerhart Hauptmann (a quien incluimos a pesar de su ulterior claudicación), los hermanos Mann, Carl Zuckmeier, Erich María Remarque, Kurt Tucholsky, Carl von Ossietzky, Erich Kästner, Bertolt Brecht, Ana Seghers, Ricarda Huch, Arnold Zweig, Egon Erwin Kisch, etc., etc. Y para Austria: Karl Emil Franzos, Hugo von Hofmannsthal, Stefan Zweig, Arthur Schnitzler, Anton Wildgans, Karl Kraus, Jakob Wassermann, también el gran Ludwig Anzengruber, Jura Soyfer y tantos, tantos otros. En su momento, no se reparaba y ni siquiera se preguntaba quién de ellos era judío. Sólo los nazis reparaban en ello y lo señalaban. ¡Pero ni siquiera tanto! Para ellos, todos los humanistas, pacifistas y socialistas eran judíos o cripto-judíos. Lo cual, para los judíos ha de ser un verdadero honor. Ustedes seguramente, tampoco saben de todos ellos si eran judíos o no. Yo sí lo sé. Pero no lo digo. Porque para mí, sería el estado de cosas verdaderamente ideal que a nadie le importe eso en una persona, y que sólo interese su actitud hacia el ser humano, hacia la ética y hacia la cultura.

El tema que me toca desarrollar hoy es de una envergadura enorme. Es inevitable que muchos momentos, muchos hechos significativos queden sin mencionar. Sólo a dos temas me referiré todavía: a la concreción de una sustanciosa cultura judía propia de proyección universal en el este de Europa; y al movimiento socialista.

En la Antigüedad existía, sin lugar a dudas, un “pueblo judío” en Medio Oriente. Hablar de un “pueblo judío” referido a la Diáspora es, -y sin duda estoy, con esta afirmación, enfrentado con la concepción de muchos de Uds.-, incorrecto. Hemos visto que los judíos formaban, en la sociedad feudal típica, un “estado” propio de este orden social con una función específica, como la nobleza y la Iglesia: indispensable y por lo tanto respetado; “extraño” sin embargo al orden económico-social y por lo tanto también “ideológicamente extraño”. La transformación burguesa cuestionaba este orden, cuestionaba también la “función específica” del judío y en consecuencia su propia existencia como ente social definido, enfilando a su desaparición. Desaparición que podía concretarse en formas diversas. Donde había una transformación capitalista vigorosa, lo integraba. Donde no la había, lo hostilizaba de diferentes maneras y con mayor o menor violencia. En el complejísimo juego entre el “ser social y la conciencia”, la especificidad ideológica: religiosa y cultural, pudo persistir durante un tiempo variable. Pero de “pueblo judío”, que abarcaría a todos los judíos del mundo, de ninguna manera se puede hablar; ¡y mucho menos de nación!

Por razones muy complejas: putrefacción lenta del orden feudal, falta de transformación capitalista vigorosa y, en consecuencia, una definición nacional endeble de los pueblos de la región (polacos, lituanos, ucranianos y otros) surgió en el este europeo una “nacionalidad judía” de cultura propia, compuesta por varios millones de individuos y, en el aspecto geográfico, relativamente concentrada.

La nación es, según la definición ya clásica de Vladimir Ilich Lenin, “una comunidad estable, históricamente formada de territorio, lengua, economía y, resultante de ello, de carácter nacional”. Cuando algunos de estos rasgos están presentes, pero no todos, se habla de “una nacionalidad”. Tal término cabía, pues, a los judíos de Europa Oriental a partir del siglo XVIII, pero de ningún modo incluía ni incluye a los judíos del resto del mundo, por más que pensadores de categoría, como no sólo Dubnov sino también el teórico socialista Otto

Bauer, opinen lo contrario.

De aquella “nacionalidad judía” que estaba surgiendo, partieron logros de alto valor cultural y de especificidad bien manifiesta, logros capaces de proyectarse hacia la cultura universal, y que lo harían en medida mayor aún, si no se estuviera extinguiendo, por desgracia, su sustrato, el riquísimo y profundísimo idioma idish.

La literatura de aquel ambiente en idioma idish tenía un carácter esencialmente popular, como el propio idioma era el de las masas judías, mientras la élite rabínica cultivaba el hebreo. El contenido de aquella literatura era esencialmente humanista, es decir, que tomaba como objeto central al ser humano, con sus sufrimientos y ansiedades, con sus amores y odios, sus anhelos y luchas, con todas sus grandezas y todas sus miserias. Muchos elementos específicos judíos contiene por supuesto, elementos merecedores del amor de toda persona de sentimientos humanos, sea del origen que sea. De estos elementos entrañables, el más valioso es probablemente el humor judío, que se destaca también en la obra de Heine. Y asimismo un profundo amor hacia la paz y un muy humano escepticismo con respecto a lo patético, grandilocuente, la fuerza y el rigor militar, el hueco honor de casta y otros inconsistentes fetiches del mismo orden. A todo esto, el nazismo alemán, el fascismo en general, el militarismo y las engraidas elites sociales, lo odiaban. ¡Y con justa razón! Porque les era no solo esencialmente ajeno, sino también esencialmente peligroso. Que nada les resulta más perjudicial que quedar en ridículo.

Lamentablemente, los judíos no siempre tuvieron la debida consistencia moral y autoestima, como para insistir con orgullo en estos atributos culturales, tratando por el contrario a menudo de emular con los que los desprecian en su propio, poco honroso terreno. Centenares de judíos, para dar un ejemplo, se dejaron matar en Austria y Alemania por militares pendencieros por no tener la valentía, ¡sí, la valentía!, de negarse a entrar en aquel juego asesino llamado punto de honor y duelo. Lastimoso era también, a mi criterio, el orgullo de muchos judíos al ser llamados por la prensa chauvinista germano-occidental después de la Guerra de los Seis Días: “los prusianos del Jordán”; en vez de responder que la guerra, por desgracia, puede ser necesaria a veces, pero que la comparación con el abyecto militarismo prusiano constituye una verdadera ofensa.

Yo quisiera aportar más de aquella riquísima cultura judía “idishista”, pero para no alargar demasiado esta exposición citaré sólo a tres escritores que a mi criterio son los más grandes: Shólem Ash, que con maestría supo retratar aquel ambiente y aquella problemática, grande y pequeña, incluyendo también aquel proceso enormemente trascendente que fue el ciclo de revoluciones rusas entre 1905 y 1918; y que incursionó también en el ambiente de los emigrantes judíos en Estados Unidos, así como en la temática de la historia judía más remota.

En segundo término, Shólem Rabinovich, conocido por su seudónimo Shólem Aléjem. Los que no leyeron aquella novela tan profunda y a la vez tan graciosa que es “Tevie el lechero”, apúrense a leerla. Léanla en idish, si lo dominan. Si dominan el idioma alemán, lean la incomparable traducción confeccionada por Max Brod. Y sino, léanla en castellano, que ciertamente no se presta como el alemán para reproducir el espíritu del idioma idish; ¡pero léanla!

El tercer gran escritor en idioma idish que citaré es Isaac Bashevis Singer, premio Nobel de Literatura y último portavoz del idioma y de la cultura idish, antes de su muy, pero muy lamentable extinción.

No podemos dejar de mencionar que, paralelamente al despertar socio-cultural que tenía el idish por vehículo, se produjo en Europa Oriental un proceso de idéntico significado ideólogo-sociológico, que consistía en la integración de muchos judíos en la nación polaca y, en mayor medida, en la rusa, antes y después de la Revolución de Octubre del año 17.

Nos queda el movimiento socialista, portador de un humanismo profundo y abarcativo, que fue proclamado desde su origen por todos sus teóricos, desde Karl Marx y Friedrich Engels en adelante. Ni el compromiso con “la clase obrera”, ni la proclamación de la lucha y aun de la violencia revolucionaria, están en contradicción con lo dicho, ni constituyen un obstáculo a aquella identificación con “lo humano”, abarcativo y universal.

El propio Marx, hijo de conversos, ya no ostentaba por supuesto ningún rasgo cultural judío. Pero su extraordinaria capacidad mental y su incomparable potencia dialéctica, la heredó sin duda, en gran parte, de sus antepasados rabinos. La incorporación de muchísimos judíos, a todos los niveles, al movimiento socialista, se debe sin duda a que ellos tenían, juntos a las de todos, también razones específicas para anhelar un cambio profundo de la estructura social; y a que, ejercitados durante siglos en el pensamiento teórico y doctrinario, aportaron asimismo un particular esclarecimiento.

A muchísimos personajes destacadísimos de origen judío podemos citar entre los teóricos, portavoces y dirigentes del movimiento socialista, en todas sus corrientes. Todos ellos, por supuesto, “no se sentían judíos”: como su doctrina propiciaba la integración; aparte de que, respetando a todas las religiones, por razones de principio ellos estaban desligados de cualquier fe religiosa. En cuanto a rasgos culturales judíos, el proceso de su extinción había alcanzado diferentes niveles en los distintos personajes.

Tenemos en el siglo pasado a Fernando Lassalle. A fines del mismo y principios del actual, a la entrañable Rosa Luxemburgo, vilmente asesinada junto a Carlos Liebknecht; en Austria, a Viktor Adler, su hijo Friedrich y Otto Bauer; y en Rusia, teóricos y dirigentes de la talla de Pável Axelrod, León Trotski (Bronstein), L. Martov (Tsederbaum), Iácov Sverdlov, Zinoviev, Kámenev, Uritzki, Volodarski; a Máximo Litvínov (Finkelstein), representante soviético en la Liga de las Naciones, cuyas exhortaciones a enfrentar a tiempo la agresión nazifascista lamentablemente no fueron escuchadas.

También en otros países que participaban de la tentativa de transformación socialista en Europa Oriental hubo destacados dirigentes de origen judío. Este es un capítulo sumamente triste. Porque, si exceptuamos a la República Democrática Alemana y a Bulgaria, donde la integración y participación de los judíos se concretaba sin obstáculos y en plena concordancia con la doctrina humanitaria del socialismo; en casi todos los demás países del bloque resurgieron manifestaciones de antisemitismo, no sólo, ¡como sería congruente y lógico!, por parte de los enemigos del régimen, sino también desde él mismo. Algunas de tales manifestaciones tuvieron efectos trágicos, particularmente en la propia Unión Soviética y en Checoslovaquia.

Es preciso no dejar sin mencionar este tristísimo capítulo, que para nadie es más doloroso que para los que creemos firmemente en la necesidad de la superación del obsoleto orden capitalista y de la transformación socialista, y que somos activos militantes y sostenedores de un proceso revolucionario de envergadura universal.

Pero aquí analizamos y valoramos, en primer término, entes espirituales, éticos y culturales: las ideas humanitarias y las grandes utopías, las reivindicaciones y las

esperanzas de justicia y dignidad que, en su unidad y contradicción dialéctica con la realidad material y social, mueven al mundo y a la sociedad humana en una espiral ascendente. Ellas, en el curso del proceso histórico, originaron siempre hechos que, aparentemente, las niegan e invalidan. Los amantes de la humanidad, los humanistas militantes, siempre trataron de evitarlo o de reducirlo al mínimo posible, y sin embargo, tales hechos ocurrían una y otra vez. No actuamos en el reino abstracto de las ideas, sino aquí en la tierra, y el ser humano no está hecho sólo de la sustancia divina, sino también de la diabólica.

Por eso quiero citar, antes de finalizar, una hermosa sentencia de un poeta de la República Democrática Alemana (creo que vive todavía): Heinz Kahlau.

“Aun la causa más justa del mundo no puede dejar de hacer daño ni de cometer injusticias. Mientras no lo considere su buen derecho, sino una desgracia, seguirá siendo la causa más justa del mundo”.

La sentencia es exigente en el terreno moral, pero es también consoladora. No dejaremos de actuar para mejorar el mundo ni para redimir al ser humano porque, en medio de las mejores intenciones, tales cosas pudieron ocurrir y ciertamente podrán ocurrir otras veces. Pero seamos críticos con nosotros mismos y no perdamos jamás, ni en medio de la lucha más despiadada, el amor al ser humano.

Yo creo que aquella tentativa de transformación socialista en Europa Oriental fue el lance más audaz en el sentido de la emancipación humana, de la justicia social y de la dignidad que en la historia se haya emprendido, ¡hasta ahora! Todas las tentativas ulteriores deberán superarlo, pero nunca desentenderse de este grandioso experimento que no “fracasó”, como suele decirse, sino que se derrumbó por no poder resistir finalmente la presión de un enemigo muy potente y muy inescrupuloso.

Emprendido en condiciones sumamente adversas, tenía que adolecer de muy serios defectos. ¿Por qué los que aseguraban que sería imposible sacudir el yugo del capitalismo e iniciar la construcción del socialismo en un sólo país, y menos en uno tan atrasado como Rusia, cuando lo lograron a pesar de todo les reprocharon que ostentase serias insuficiencias y que cometieran incluso, para sostener el nuevo orden precariamente establecido, actos inadmisibles, creando estructuras represivas que después se convirtieron en obstáculos al propio desarrollo ulterior? ¿Acaso faltan razones para explicarlo?

Pero quisiera referirme particularmente, de los países que emprendieron el camino al socialismo, a uno que conozco bien: la República Democrática Alemana. Porque es preciso mencionar este gran experimento, si no queremos que quede trunca nuestra enumeración de las inquietudes y tentativas humanistas emprendidas en el curso de la historia; a pesar de haberse producido también allí, ante los obstáculos aparentemente insalvables, en circunstancias extremadamente adversas y bajo el continuo acoso del enemigo, hechos que no deberían haber ocurrido y que parecían negar aquella esencia humanitaria que le era propia.

¿Quiénes llevaron a cabo aquel verdadero “milagro alemán” de levantar de las ruinas materiales y espirituales un trozo de país, limpiar del veneno nazi a la población y movilizarla para construir un orden sin explotadores ni explotados, en el cual todos y cada uno pudiesen vivir en paz y seguridad, con garantías plenas para sus necesidades materiales y

espirituales?. Hombres y mujeres que, rotos de cuerpo pero no de espíritu, salían de los campos de concentración; más algunos dirigentes y refugiados que volvían del exilio. En conjunto, no más que unos centenares.

¡Exterminar el espíritu nazi ! Lo digo con plena conciencia de la audacia que implica tal afirmación por parte mía. ¡Porque es cierto, y doy fe!. Claro que aprovechaban la proverbial disciplina y la obediencia alemana. ¿Cómo no echarle mano a lo poco que podía servirles en una situación tan desesperada ? Con el derrumbe, -bien lo explican las leyes ya clásicas del psicoanálisis-, se produce el fenómeno de la recurrencia, y lo desplazado, incluido el racismo, vuelve a causa de la frustración, como las alimañas salen de las cloacas cuando ya no rigen las normas de la higiene.

Pero siempre, antes y después del derrumbe, el anti-humanismo, la xenofobia y todo lo moralmente negativo, iba ya unido, en forma inseparable, al más violento odio a la ideología y al poder imperantes durante aquellos 40 años. Lo cual es congruente, y el análisis cierra perfectamente.

¿Odio a los judíos? ¡No lo había! ¡No lo había! En tal aspecto, la purificación espiritual fue plenamente exitosa. Masivamente se aceptaba la plena integración. Entiéndase bien: no sólo por parte del régimen, sino también a nivel del pueblo. ¡Eso, a pocos años del desastre ideológico originado por el nazismo!. Sí, la resistencia a la espontánea integración, la marginación voluntaria era mal vista en cierta medida; particularmente la forma política de la automarginación: el sionismo. Puede discutirse el concepto. Para mí, siempre que no haya presiones de orden material, antisemitismo no es, ¡ni mucho menos!, fomentar la integración, sino impedir la integración. Lo enseña, no sólo el sentido común, sino también toda la historia de los judíos y del antisemitismo.

Después de la “caída del muro”, de repente el Parlamento, formalmente, “les pidió disculpas” a los judíos por las supuestas afrentas, a las cuales habrían estado expuestos. Evidentemente, se trataba del tremendo pecado de haberlos considerado alemanes, ciudadanos y miembros de la sociedad con plena dignidad y plenos derechos, y no un cuerpo extraño.

Yo escribí, entonces, una carta abierta al primer ministro Lothar de Maiziere. Algunos periodicuchos en el oeste de Alemania y en Austria la publicaron. Lo cual era, en aquel momento, un acto de valentía. También la publicó el periódico judío “Tribüne” de Francfort sobre el Meno. Le agregé una arenga violenta contra mí, que me hacía recordar las agresivas acusaciones que recibí a raíz de la publicación de la primera edición de mi “Historia Crítica”. Pero la publicó, e invitó a la discusión. Por supuesto, la publicó también el “Neues Deutschland”, órgano del Partido del Socialismo Democrático, llamado vulgarmente “neocomunista”, que se recuperó y sacó, ahora, una enorme cantidad de votos. El gobierno germano oriental, al cual aún quedaban seis meses de vida, nunca acusó recibo de mi carta.

¡Cuántas burlas no se gastaron porque, en 40 años, no se lograra crear el “nuevo ser humano”! Yo creo que sí se logró. Claro que no en un sentido romántico, idealizado. Y no me refiero sólo al drástico descenso de la criminalidad, que ahora volvió a subir en forma igualmente drástica. Delitos que por décadas no se conocían, vuelven a ser habituales. Pero más importante aún es que las personas se sentían seguras y no desconfiaban del vecino. Por eso, ¡ay de nosotros!, fue tan fácil engañarlos con el cuento de la libertad y del consumo, con las perlas de vidrio de Occidente. Y los seguían engañando, vendiéndoles autos usados por nuevos, encajándoles créditos y seguros tramposos, y mil tretas más que eran y son

comunes en esta sociedad nuestra, que es una sociedad de lobos en la jungla. Confiados e indefensos eran, y si alguien opina que esto constituye un defecto del "régimen", yo no sé que se le puede contestar. Hasta por el modo de desaparecer, este régimen mostró su superioridad. Pacíficamente, sin cínicos engaños y sin derramamiento de sangre. Me acuerdo de unos cuantos regímenes capitalistas que tuvieron actitudes bien distintas cuando se vieron cuestionados en su persistencia. Violencia, represión, fascismo, guerra, etc., etc. Y aun antes de estar verdaderamente amenazados. Un ejemplo de ello lo constituyeron nuestros 30.000 desaparecidos. Porque es cierto y puede ser dicho a modo de resumen: Lo inhumano que en el socialismo suceda, está en esencial contradicción con él mismo y debe, para que el socialismo viva y prospere, ser exterminado. En cambio, lo inhumano del capitalismo es su parte integrante y esencial, y sólo con él puede desaparecer.

Queridos amigos: les agradezco que me hayan escuchados con tanta paciencia. Creo que aporté datos y hechos múltiples y multifacéticos, de la cultura judía y de la cultura en general, de la historia judía y de la historia en general. No me reprocharán que haya incluido también mi propia forma de entender el humanismo. Me siento por encima de todo, entrañablemente unido a todos los que representan y aman al ser humano, que aman el bien y odian el mal, y se empeñan por que triunfe aquél sobre éste; crean en Dios o no, y entiendan el amor al ser humano de la manera que sea. Sólo los cínicos, que no creen en nada y desprecian al prójimo, sólo a ellos no me une nada y estoy en esencia enfrentado con ellos. Y esto, lo tengo en común, creo yo, no sólo con todos ustedes, sino con los humanistas de todos los ambientes y todos los tiempos.

¹ Semanario que, desde la época del 50 hasta la del 70, aparecía en Buenos Aires, portavoz de un humanismo combativo.

EL HUMANISMO EN LAS CULTURAS AMERICANAS

JAVIER MASKIN

Casa rusa de la Argentina

Buenos Aires 04/11/94

Agradezco la presencia de todos ustedes. Cuando me hicieron la invitación para hablar acerca el Humanismo en las Culturas Americanas, acepté muy complacido, pero al mismo tiempo me encontré con un problema. Porque hay veces que trasladar conceptos, o analogías, o una imagen del mundo de una cultura a otra, suele ser un poco riesgoso. Después de todo uno mira la realidad desde su propia imagen del mundo. De modo que me pareció que lo más apropiado era introducirnos en el pensamiento de nuestras culturas originarias, no con el ánimo de emitir opinión, sino más bien de comprender y a partir de comprender, establecer lo que se puede considerar como puntos en común o puntos de acercamiento.

A veces los que hemos sido educados en la cultura de occidente tenemos el problema de medir a todos con la misma vara, que casualmente es la nuestra. Entonces tendemos a juzgar, estudiamos para juzgar, cuando creo que es mucho más útil estudiar para comprender y una vez que nos comprendemos, estamos mucho más cerca, más allá que el modo de ver las cosas de unos y otros no sea necesariamente el mismo.

Ahora que vamos a acercarnos a nuestras culturas originarias quisiera relatarles una experiencia que le ocurrió, hace unos años, a un político boliviano. Resulta que este hombre estaba en campaña electoral, iba recorriendo distintas poblaciones del Altiplano con su discurso y, como en su recorrido tenía que pasar por una aldea aymará, se tomó el trabajo de traducir su discurso a esa lengua. Se reunió la gente de la aldea y el político les habló y terminó exhortándolos, muy enfáticamente a **dejar de mirar hacia atrás para poder avanzar hacia el futuro**. Terminó su discurso, tomó sus valijas y siguió su camino. Y los aymarás se quedaron sorprendidos porque no podían entender qué es lo que este buen hombre había querido decir. A la noche se reunieron los ancianos a charlar y a ver que significaba eso de **dejar de mirar hacia atrás para poder avanzar hacia el futuro**, porque desde la imagen del mundo de los aymarás esto era una ridiculez total y completa. Uno de los ancianos decía: **¿Es que acaso podemos conocer el futuro?: No, no podemos conocerlo. ¿Y por qué no podemos conocerlo?: Porque no podemos verlo. ¿Y por qué no podemos verlo?: Porque al futuro lo tenemos atrás. En cambio podemos conocer el pasado porque lo tenemos aquí, delante de los ojos, aquí está lo que pasó ayer, allá lo que pasó anteayer, más allá lo que pasó el mes pasado y el año pasado (señalando hacia adelante). Y allá está lo que pasará mañana, el mes que viene, el año que viene (señalando hacia atrás)**. Entonces resulta que este hombre nos viene a decir que **tenemos que dejar de mirar hacia atrás, es decir al futuro, para poder avanzar hacia el futuro, es decir hacia atrás. No, evidentemente, los hombres blancos nunca van a entender cómo es la realidad de las cosas**. Si yo quiero describir cómo es esta sala, digamos, puedo decir: aquí estoy yo, después está Roberto, luego la primera fila, después la segunda, la tercera y, finalmente, está el piano y la pared del fondo; pero si aquí estuviese

sentado un aymarás, diría que primero está la pared del fondo, después el piano, después la primera fila, (la que para nosotros es la última) y así sucesivamente, después está Roberto y finalmente estoy yo. Esta diferente forma de contar, está indicando una diferente concepción del tiempo y del espacio. Aquello que está más lejos en el espacio, es lo que está más lejos en el tiempo, yo soy el tiempo presente, por lo tanto soy lo último que ha ocurrido, por eso me cuento en último lugar... El problema de este político boliviano es que creía que dos idiomas son dos formas diferentes de decir lo mismo, y creía que bastaba traducir su discurso a la lengua aymarás para ser entendido por los aymarás. Como había sido educado en la idea de que existe una sola imagen del mundo que refleja la realidad, y es tan obvio que el futuro está adelante y el pasado atrás, jamás se le pudo haber ocurrido que alguien podía pensar una cosa distinta. Por lo general, en nuestras escuelas y universidades, no se nos enseña que la realidad es un concepto culturalmente situado: lo que es real para una imagen del mundo puede no serlo para otra. Toda cultura se asienta en un andamiaje mítico y religioso sobre el cual construye su personalidad, construye su ciencia, construye su racionalidad, construye su arte, su carácter, y este andamiaje es lo que denominamos imagen del mundo. Si este político boliviano hubiese tenido conciencia de la situación, se hubiese preocupado por traducir a la imagen del mundo de los aymarás y no les hubiera dicho a los aymarás algo que les sonó como una barbaridad. A nosotros nos cuesta mucho reconocer y aceptar que existan realidades diferentes, que existan otros modos de ver las cosas.

Veamos otra anécdota. Una vez se hizo una visita guiada a un jardín botánico. El grupo con su guía, se iba parando delante de distintas plantas y el guía iba explicando de qué se trataba, llegó un momento en que se pararon delante de un Palo Borracho y el guía les explica: **“esto es un árbol bombáceo, que se utiliza como adorno y con fines industriales”**. Y la gente comentaba: **-cómo sabe este hombre**. Pero un hombre del grupo dijo: **-en la forma de este árbol a mí me parece ver a una mujer en cinta**; y la gente se alegraba y decía: **-este hombre es un sensible, este hombre es un poeta**. Pero dio la casualidad que dentro del grupo había un indio toba y dijo: **-el poeta tiene razón, el árbol es una mujer en cinta, es nuestro árbol sagrado, lleva en su vientre a un hijo de la tierra y representa el origen y la continuidad de la vida**. Entonces, la gente se asustó y dijo: **-éste es un salvaje, y pagano por añadidura**. Claro, la gente alaba al poeta porque piensa que el poeta no cree en lo que dice, se trata de licencias poéticas. Las licencias poéticas son muy bonitas, además son la excepción que confirma la regla, la regla de cómo se tienen que ver las cosas y, como lo importante es que se confirme la regla, las excepciones vienen muy bien. De cualquier manera la gente puede sospechar de los buenos poetas, porque en el fondo todos tenemos la impresión, el presentimiento de que cada excepción destruye la regla. Mientras el poeta no crea en lo que dice, no hay mayor problema. Pero, ¿qué pasa si el poeta cree en lo que dice?. Bueno, en ese caso, ya no es más un poeta: es un loco, hay que encerrarlo. El problema con el indio es más difícil porque el indio no solamente cree en lo que dice, sino que además no está loco, entonces ahí se transforma en un elemento desestructurante, pone en tela de juicio, por su propia existencia, nuestro modo de ver el mundo y nuestra convicción de que existe un solo modo de ver el mundo. Vale decir que no solo los criterios de realidad se manifiestan de forma culturalmente situada, sino que los criterios de verdad se manifiestan de forma culturalmente situada. Lo que para el guía era una verdad científica, para el poeta era una licencia poética, para el indio era una verdad mítica. Esos eran los criterios de verdad.

Toda nuestra cultura se asienta en una lógica binaria según la cual las cosas son o

verdaderas o falsas, es lo que se conoce como la lógica del tercero excluido. Yo, personalmente, tiendo a sospechar que cuando dos interpretaciones se oponen en forma excluyente son falsas las dos, pero el hecho es que nuestra cultura se asienta en la lógica del tercero excluido. La lógica, para llamarlo de alguna manera, de las culturas originarias de nuestro continente, es una lógica ternaria: es la lógica del tercero incluido, la lógica en que las cosas pueden ser verdaderas, pueden ser falsas o pueden ser inciertas. Y ese elemento de incertidumbre, no solamente es un criterio de verdad, sino que además es un criterio de belleza. Quien haya escuchado música indígena, por ejemplo, habrá oído esos sonidos como indefinidos, que no son un Do, ni un Re ni un Sol sostenido, que andan por ahí oscilando. Esos son los sonidos bellos. Si yo tomo una regla y trazo una recta, podrá ser perfecta, pero no será bella; si trazo una recta con mi mano, no será perfecta, porque será reflejo de mi propia imperfección, pero podrá ser bella, es mi recta. El arte del artista es su arte, es bello precisamente porque no tiene esa perfección fría e impersonal que estamos acostumbrados a considerar como único criterio de verdad. Creo que esta dificultad se nos presenta cuando tenemos que enfrentarnos con alguna persona de nuestros pueblos originarios. Se basa, en el fondo, en que nosotros estamos convencidos en que dos más dos es cuatro. Yo estoy dispuesto a aceptar que dos más dos es cuatro, siempre y cuando se acepte que en la realidad, en el mundo real, nada es cuatro. Si yo digo: “en la tercera fila hay cuatro señores”, el resto de ustedes no recibe ninguna información que les permita hacerse la menor idea de esos señores (¿qué son?, ¿cómo son?, quiénes son?, y mucho menos cómo piensan, o cómo sienten). Tengo que hacer abstracción absoluta de cada uno de los individuos, reducirlos, y poder decir: “ahí hay cuatro”. Esa abstracción de la realidad es muy útil a muchos fines prácticos, el problema es cuando uno cree que la abstracción de la realidad es la realidad. Entonces nos encontramos una gran cantidad de sociólogos para los cuales el individuo no existe, sino que es un número que está en una ficha, que pertenece a una estadística, que a su vez está en un banco de datos... son cuatro tipos los que ganan más de trescientos dólares, los que pesan más de cien kilos, pero los individuos, las personas, no existen.

Nuestra ciencia moderna ha confundido las abstracciones de la realidad con la realidad misma. Se ha asentado sobre la base de un pensamiento abstracto y ha hecho abstracción de todo y de todos y fundamentalmente, de todas las personas. El pensamiento de nuestras culturas originarias, en cambio, es un pensamiento concreto. Y no solamente el pensamiento de nuestras culturas originales.

En lengua tibetana existen 80.000 palabras para definir 80.000 emociones diferentes. La palabra “emoción”, no existe en el idioma tibetano, porque la emoción en general no existe, existen las 80.000 emociones diferentes.

En lengua china si alguien quisiera decir: “la altura de Javier Maskin es un metro noventa”, no lo podría traducir literalmente porque en lengua china no existe la palabra “altura”. Diría: “el alto-bajo de Javier es un metro noventa”, porque desde el punto de vista de la imagen china del mundo, ese metro noventa surge de la comparación de dos magnitudes concretas, el alto y el bajo y no existe como abstracción que se pueda denominar altura. Esta forma de pensamiento concreto no solamente se refleja en el lenguaje, se refleja en toda la organización social. El concepto de justicia en la China tradicional es bastante diferente al concepto de justicia que manejamos nosotros. Mientras que nosotros aceptamos que el derecho es una ciencia, para los chinos es un arte y, la diferencia es que un juez occidental tendrá como tarea aplicar la ley a un conjunto de individuos que son iguales ante la ley (al

menos cuando existe democracia se supone que todos los individuos son iguales ante la ley). Un juez chino tradicional, tendrá como tarea decidir cómo tiene que aplicar la ley a cada uno de los individuos que tiene que juzgar, porque si yo cometí un delito y mi vecino cometió el mismo delito, sucede que yo soy yo y, mi vecino mi vecino. El delito que yo cometí lo realicé en determinadas condiciones diferentes a las de mi vecino; los perjudicados por mi delito son distintos a los perjudicados por el delito de mi vecino y el perjuicio causado también fue distinto, de modo que para el juez chino sería totalmente injusto aplicarnos a mi vecino y a mí el mismo castigo. El arte de la justicia es determinar qué le corresponde a cada individuo, porque lo que importa es el individuo y no la abstracción jurídica.

En las lenguas de nuestros pueblos originarios se manifiesta también este modo de pensamiento concreto. Por ejemplo, en lengua mapuche, si quiero decir: “Juan entró en la casa”, y yo traduzco literalmente tendría que decir Juan konuí ruca meu. Konuí = entró. Pero a los mapuches nos les alcanza con decir Juan entró en la casa, porque es necesario saber si el que habla está adentro de la casa y por lo tanto Juan entró de allá para acá, en cuyo caso dirán:

Juan kompai ruca meu; o si el que está hablando está afuera de la casa, y por lo tanto el que entró, entró de acá para allá, en cuyo caso dirán: **Juan kompuí ruca meu**, es decir que los verbos mapuches no solo indican una acción sino el sentido y la dirección de la acción, porque “entrar”, en general, no significa nada. Y todavía más curioso es que así como los verbos tienen dirección y espacio, los sustantivos tienen tiempo. Si quiero hablar de la vivienda en la que vivo hoy, diré **mule pervum** pero si quiero hablar de la vivienda en que vivía anteaer o el año pasado, que no es la misma en la que vivo hoy, deberé decir **mule peyen** y si quiero hablar de la vivienda en que viviré mañana, que no es la misma que en la que vivo hoy, diré **ñi muleam**. Tenemos verbos con dirección y espacio y sustantivos con tiempo. Cada cosa ocupa su lugar específico en lo que es el orden general del universo. Esta idea de verbos con dirección y espacio y sustantivos con tiempo, nos habla de una visión de un universo dinámico, en permanente movimiento, en permanente cambio, en permanente transformación y, esa transformación es el principio y fundamento de la ley armónica que precisamente gobierna al universo. A veces con el tema de la armonía se producen algunas confusiones.

Una cultura que tiene una visión armónica de las cosas y de su ubicación en el mundo es una cultura sana. Nosotros a veces solemos confundir sanidad con santidad; no es lo mismo. Si hubiera que ejemplificar lo que significa la ley armónica, es decir la ley de la vida para nuestras culturas originarias, el mejor ejemplo que existe de ellas es lo que nosotros solemos llamar la ley de la selva. Nosotros que por un principio bíblico, no importa la religión que cada uno profese o que no profese ninguna, nos consideramos destinados a someter a la naturaleza. Consideramos que la ley de la selva es la ley del más fuerte, cuando en realidad la ley de la selva es la ley del equilibrio. Si la ley de la selva fuese la ley del más fuerte, lo único que existiría en la selva serían los leones y los leones ya se habrían muerto de hambre. Nosotros acostumbramos a aplicar la ley del más fuerte sobre nosotros mismos, pero eso marca una situación de desarmonía que no corresponde con la ley de la selva. Una selva es un conjunto autorregulado, donde cada uno de los individuos que lo constituye logra desarrollar al máximo sus propias potencialidades, la existencia de cada una de las individualidades dentro de una selva es indispensable para el funcionamiento del conjunto. El conflicto existe, es permanente, pero en ese sentido la selva no hace más que reflejar la ley de la vida, el conflicto es el motor del equilibrio. El conflicto es el motor de la armonía. Esta

ley armónica es la que guía el pensamiento de nuestras culturas originarias. Por eso nuestros pueblos aborígenes no entienden demasiado bien cuando se les habla de derechos humanos, tampoco entienden demasiado bien cuando se les habla de derechos indígenas, porque el derecho es el derecho natural, el derecho consuetudinario, es el derecho de actuar conforme a la ley armónica de la naturaleza y conforme a la tradición de los mayores. Es el único derecho. En base a ese único derecho se organizan las sociedades. Esto lo podemos tomar siempre y cuando nos abstengamos rigurosamente de establecer todo juicio de valor. Este es el modo de pensamiento de nuestras culturas originarias.

En principio no tengo por qué decir si sea mejor, ni peor, o igual, que el modo de pensar de la cultura de occidente. Sencillamente, digo que es otro. Los indios sioux de norteamérica construyen sus aldeas poniendo las carpas en forma de círculos. Una vez le preguntaron a un jefe sioux, por qué los pájaros hacen los nidos redondos y éste le contestó con naturalidad: **-porque ellos tienen la misma religión que nosotros.** Eso es concepción armónica del universo.

Yo soy argentino de origen judío, tengo pleno derecho, si quiero convertirme al catolicismo o al islamismo o la religión que se me ocurra, mañana me mudo a Bolivia, China, Francia, adopto la nacionalidad que se me ocurra, me voy a cualquier país árabe y me convierto al islamismo y seré muy bien recibido. Pero si voy a una aldea guaraní y les digo: -Acabo de decidir que creo en Ñamandú; ellos me van a decir: -No, tú no crees en Ñamandú, porque para creer en Ñamandú tienes que ser guaraní. Es decir, todos los guaraníes creemos en Ñamandú; quien no es guaraní no cree en Ñamandú.

Nosotros tenemos una conciencia fragmentaria del mundo y de nosotros mismos, pero nuestras culturas originarias tiene una conciencia armónica, donde no existe diferencia ni posibilidad de separación, entre personalidad, ser, religión, sentimiento. Constituye todo una unidad, que hace que para creer en Ñamandú haya que ser guaraní. En lengua mapuche no existe la palabra cultura, pero lo más aproximado a cultura es el término **admogeken**, que viene a significar algo así como: cara de mapuche, es decir los mapuches son los que tienen cara de mapuche. Es sencillo, nosotros nos hacemos problema por la identidad y cosas así, pero no por la "cara de mapuche".

Esta identidad, esta no separatividad entre todos los elementos componentes de un ser humano y su cultura, lleva por ejemplo al caso siguiente. En el año 1989 se hizo en este país, en la zona de Neuquén, un Congreso Internacional Indígena Americano, y los organizadores les pidieron a los aymaras de Bolivia que les enviaran un grupo de Yatiris, es decir de médicos brujos, sacerdotes, para que oficiaran los cultos a la Tierra. Pero los aymaras dijeron que no, porque los poderes de los Yatiris se limita a su comunidad, fuera de su comunidad un médico brujo es un individuo común y corriente como cualquiera de nosotros, pero Yatiri se es en la comunidad que le corresponde, es decir en su horizonte mítico cultural. Esto es importante tenerlo en cuenta ahora que se han puesto de moda todas las curaciones shamánicas, psicologías shamánicas y cosas por el estilo. Podemos tener la absoluta y total certeza de que cualquier individuo que ande por ahí proclamándose shamán y ofreciendo sus servicios es sin lugar a dudas un farsante. Yo me enfermo, voy al médico, el médico me revisa y me receta un medicamento pero resulta que estoy deprimido y le digo al médico: **-mire, yo no quiero tomar eso;** y el médico insiste: **-usted debe tomarlo, porque su salud...- pero yo no quiero, no quiero y no lo voy a tomar.** Me volverá a insistir dos o tres veces más y yo le volveré a repetir que no quiero y al final el médico dirá: **- bueno querido, con su salud haga lo que quiera... si no toma el medicamento Ud. se**

perjudicará... Ahí está la principal diferencia entre un médico occidental y un shamán. Si se enferma un miembro de una comunidad indígena, toda la gente de esa comunidad va a sentir que se ha producido una desarmonía, producto de la cual ocurre la enfermedad. Entonces el médico, el brujo, primero realizará su rito de descenso a la morada de los dioses para recibir la sabiduría y la ciencia necesaria, luego hará un rito para que el ánimo de sanar vuelva al enfermo y una vez que halla logrado esto, oficiará sus curaciones concretas. Pero el segundo rito es el fundamental no sólo por el hecho, por todos conocido, de que si uno no quiere sanar no sanará. Lo importante es que para quienes tienen una visión armónica del universo, uno no tiene derecho a no querer sanar, está transgrediendo la ley. Si uno no quiere sanar, no sólo está ejerciendo un perjuicio para su salud, está ejerciendo un perjuicio sobre todos los que lo rodean, sobre su familia, sobre su comunidad, sobre el universo mismo, que es concebido como un gran acto ritual y, por lo tanto, el aspecto más importante de la curación shamánica es restaurar esa armonía quebrada, restaurar en el enfermo el ánimo de sanar. Una vez restaurado el ánimo de sanar, será posible que el enfermo sane o no sane, eso es ya otro asunto.

Lo importante es que el enfermo se ponga acorde con la ley, no me refiero a la ley de la comunidad, sino a la ley de la vida, que es la fuente de toda razón y justicia para quienes tienen una visión armónica de las cosas. Una vez que el enfermo ha recuperado el ánimo de sanar, se ha restaurado la armonía, el enfermo entonces ha vuelto a ser libre, se ha liberado de aquellas fuerzas de desarmonía. A partir de ese momento podrá seguir viviendo libre o podrá morir libre, pero lo importante es que vuelve a ser libre, libre de ser responsable ante sí, libre de ser responsable ante su familia, libre de ser responsable ante su comunidad, libre de cumplir con el papel que le toca como ser humano en el conjunto armónico del universo, en definitiva, libre de ser lo que debe ser. Ese es el concepto de libertad de nuestras culturas originarias. La libertad es la libertad de ser lo que uno debe ser.

Ahora, si la libertad es la libertad de ser lo que uno debe ser, ¿qué opina una cultura respecto a su vecina?, donde las concepciones son diferentes. En ninguna de las lenguas originarias de nuestro continente existe el concepto de **infiel** en el sentido religioso. ¿Por qué no existe el concepto de infiel?, por la sencilla razón de que nadie puede ser infiel. Y uno no puede ser infiel, no porque alguien se lo prohíba, sino porque sencillamente eso no existe y, como no existe, es inútil juzgar al respecto. Es decir, que es inútil juzgar. Nuestros pueblos originarios pueden aceptar o pueden rechazar, no juzgan. Tú perteneces a esta cultura, tienes tal creencia y todo lo demás y te va bien con eso. Pues bien, yo tengo la mía. Como no juzgan, y como mantienen firme el sentido del deber ser, han conseguido sobrevivir a 500 años de opresión material y espiritual y han conseguido por otro lado, que nosotros estemos en condiciones de aprender algunas cosas, ante todo aprender a dejar de juzgar.

Si nosotros aprendemos a dejar de juzgar, vamos a poder hacer el esfuerzo, hacer el intento, de que nuestras comunidades humanas puedan desenvolverse también de acuerdo a una ley armónica. Yo hablaba de la ley de la selva, que es una forma, dadas las tradiciones de nuestro país, un poco brutal de decir "ecosistema", pero en el fondo es lo mismo. Yo creo que cuando abordamos a nuestras culturas originarias, la pregunta que deberíamos hacernos a partir de esas experiencias, esos conocimientos, es: ¿es posible concebir un ecosistema humano? Yo dejo esta pregunta. Gracias.

Pregunta: Ya desde el principio se planteó que hablar de humanismo en las culturas americanas es difícil, porque el término "humanismo" es un término de otra cultura, aun así es posible ver a las culturas americanas desde el pensamiento humanista y decir ¿hay

aspectos que son humanistas y otros que no?

Voy a contestar desde mi punto de vista y dejaré que se responda desde el punto de vista humanista. Creo que sí, que se puede establecer cualquier tipo de relación, respecto al humanismo o a cualquier otra filosofía, siempre se van a encontrar puntos de contacto, pero lo difícil e importante es lograr entender que a una cultura nunca se la entiende desde afuera. Si se consigue mirar una cultura de nuestros pueblos originarios, haciendo el esfuerzo de colocarse dentro de lo que es su propia espiritualidad y, por lo tanto tratar de comprenderlo, no sé si se podrán establecer comparaciones con respecto a la filosofía humanista, pero sí sé que se estará haciendo humanismo.

Pregunta: Mi pregunta surge de la duda de que cuando celebramos el encuentro de dos culturas, de dos mundos, quisiera saber cómo sucedió que el mundo occidental conquistó (ahora no vamos a discutir el término "conquistó") al mundo indígena y no, en cambio, al revés.

Una vez que llegaron acá, ¿por qué no fueron absorbidos por las culturas originarias?. Bueno, por un lado las culturas más ricas y más fuertes no eran las que parecían más ricas y más fuertes. Cuando llegaron los conquistadores evangelizadores, el imperio de los Incas se derrumbó casi sin mayores dificultades, en cambio las culturas que permanecieron aún bajo el dominio de los incas, mantuvieron sus cultos a la Tierra. Lograron mantener sus cultos hasta el día de hoy. Los conquistadores vinieron acá con la idea de que lo que encontrarán aquí era para ellos. Se discutió por mucho tiempo si quienes estaban acá eran seres humanos o no, luego se estableció que sí eran seres humanos cuando se descubrió que servían para trabajar. Pero no hubo la menor voluntad de realizar el "encuentro" entre culturas, de modo que ese encuentro no se produjo.

Intervención: Queremos agradecer ante todo la invitación del Movimiento Humanista. Lo hacemos en representación de la Comunidad Kolla de los Airamos, del cual soy su presidente. A nosotros nos interesa sobremanera esta cuestión. Queremos partir afirmando lo que afirma el Movimiento Humanista, de la constitución de un estructura para expresarse, para participar, trabajar, etc. O sea que encuentre razones, dentro de esta sociedad contemporánea, de presentarse y cubrir un espacio. Por la misma razón partimos nosotros, de estructurar un Movimiento Indio de estructura autónoma. Esta es nuestra labor desde hace unos años y estamos en vísperas de concretarla como movimiento. Esto por supuesto no fue fácil por la cantidad de desencuentros entre los pueblos indígenas. "Indígena" significa originario del lugar, por eso hemos adoptado esta palabra, y no "aborigen" u otra palabra. La tomamos por una razón política y no por otra razón. Porque nosotros queremos nuestro espacio; es lo que en alguna medida se ha estado hoy expresando: dentro de las culturas de este continente, existimos los pueblos. Nos diezmaron en algunos lugares; en otros quedamos reducidos a lo ínfimo, pero en muchos lugares estamos vivitos y coleando. Quiere decir que pese a los 500 años, frente al asedio tremendo, frente a la idea de hacernos desaparecer, nos hemos valido de una cantidad de elementos para subsistir y afirmar lo propio. Además, las culturas no desaparecen, por más intenciones que hayan... jamás desaparecen. Las culturas -como bien hablaron ustedes, porque no hablaron de razas, sino de culturas, ya que hablar de razas es instaurar un racismo-, estas culturas, que son diferentes, diferentes porque responden a la geografía, a los lugares, responden a climas, a situaciones... en ellas está presente la existencia del ser humano, porque para poder vivir, subsistir, para poder crecer, recoge todo lo que le brindan los elementos naturales para desarrollar su vida. Para nosotros eso es una cultura: su ciudad, lo político, sus creencias, lo

religioso y su territorio. Para nosotros lo que ha pasado, desde el 12 de octubre de 1492 es una invasión, un genocidio, es una evangelización. Como consecuencia de ello aparece el colonialismo y esto trae una total dependencia y las consecuencias contemporáneas. Nosotros pensamos que tomando nuestras culturas originarias, se ofrecen alternativas válidas a la sociedad, a la humanidad. Porque el capitalismo en su esencia, en su constitución es corrupto, el sistema es corrupto, no hay en él humanismo. El sistema por su concepción filosófica es corrupto, y esto lo vemos, está montado sobre eso, sobre la explotación que es corrupción. Por eso es imposible encontrar una salida dentro de la sociedad capitalista, porque dentro de la sociedad están todos los instrumentos sociales, políticos, económicos que le sirven para eso. Por eso decimos que somos una alternativa válida, porque mostramos lo primigenio, lo nuestro, lo comunitario, la vida comunitaria, la vida colectiva, la relación colectiva. Esta es la profundización, precisamente, de nuestra alternativa a esta sociedad frente al saqueo de sus recursos naturales... Ahí se recurre a los originarios, a los indígenas americanos y a los africanos, que por su estilo de vida tienen mucho que aportar para corrección de todo esto. Entonces para nosotros, toda esta gran confusión que hubo desde el 12 de octubre de 1492 hasta la fecha, ha sido el intento de imponer un sistema y una cultura, y es lo que aún está vigente. Y este sistema que se impone a través de sacar nuestras lenguas, de implantar una religión, la católica fundamentalmente, para sustraer nuestra esencia e imponer la dependencia cultural. Esto no es fácil desglosarlo. Con todo el respeto voy a afirmar de que todo lo que existe en este continente, consciente o inconscientemente, son organizaciones sociales y políticas de dependencia cultural, todas. Con todo el respeto señalo también que el día que revisemos nuestra historia y tomemos, como dicen acá los hermanos, nuestras culturas originarias, que no quiere decir de ningún modo desplazar a lo que existe acá hoy contemporáneamente, vamos a comprender quiénes fueron San Marín, Bolívar, O'Higgins, Miranda, etc. Ahí nos daremos cuenta que una realidad social, política y económica y todo lo que está en discusión, es en el fondo nuestra historia. Entonces es donde aparecemos trayendo nuestro pensamiento de una sociedad comunitaria y colectiva, porque como decía el hermano acá, nuestras sociedades estaban relacionadas totalmente con lo cósmico, con la naturaleza. No había nada que estuviera ajeno a la realidad de nuestra existencia. Nuestra existencia es fruto de la naturaleza, del agua, el sol, el aire, la tierra, todos los elementos. Eso somos nosotros. Esa es nuestra creencia, la de los andinos, la de la Pachamama, que es la madre naturaleza, ahí está nuestra síntesis filosófica y nuestro mensaje político... Fíjense que nuestras comunidades, que responden a una cultura diferente, no tienen nada que ver con la cultura dominante, la cultura de Occidente. En la comunidad tenía ubicación el niño y el viejo. En la comunidad, todos forman parte de su existencia, todos asumen y forman parte de una necesidad de existir, éstos son nuestros pueblos... Este en nuestro mensaje, para afirmarnos, no para excluirnos de esta realidad política y social, sino para sumarnos con lo propio, afirmando nuestro movimiento indígena y para unirnos a las otras organizaciones, porque sabemos que si no nos unimos, el mundo va a su destrucción. Porque este es un planteo que hace el Movimiento Humanista, nosotros lo recogemos, siendo lo nuestro parte de una realidad originaria.

Lo que planteaba el hermano kolla, me hizo recordar que más de una vez me preguntaron si soy indigenista, siempre respondí que no, yo no soy indigenista, porque no hablo de los pobrecitos indios, que necesitan que vayamos a enseñarles, a darles limosna y esas cosas. El indigenismo es el reflejo de un muy cristiano sentimiento de culpa...

Una vez estaba hablando con un hermano pilagá de Formosa y le decía qué es lo que

yo entiendo que puede significar una ayuda, un aporte, porque soy consiente de la miseria que están pasando los pilagá. Lo que más interesa no es la pobreza sino la grandeza de los Pilagá. Los Pilagá van a salir adelante desde su propia grandeza y no desde la miseria, como para que nosotros tengamos que venir como salvadores. Cuando me preguntan qué es lo que entiendo por derechos indios, digo que se resumen en uno solo: el derecho a ser indio, el derecho a ser como se les dé la gana, como quieran, como su cultura, sus tradiciones y su tierra les haya enseñado a ser, esos son sus derechos. Si los que hemos nacido y hemos sido educados en la sociedad occidental, tenemos interés de acercarnos a nuestros hermanos de los pueblos originarios, con la voluntad de decir: **tenemos cosas para enseñar, tenemos cosas que aprender, tenemos cosas para ayudar y tenemos necesidad de ayuda; entonces ese contacto se puede empezar a desarrollar.** La mejor ayuda que me parece a mí que podemos dar desde nuestro corazón, es decirles: **-hermanos, sean como ustedes quieran ser, yo los acepto como son y no me pongo a juzgar, si está bien o están mal, si son buenos, si son malos, si me gustan o no me gustan, si en las cosas que creen yo creo, si la forma que tienen de trabajar, o de organizar la familia está bien o no. No me parece que está bien o está mal, no juzgo, y como no juzgo podemos ser hermanos.** Todos buscamos la unidad, necesitamos la unidad y como paso fundamental hacia la unidad es necesario que hagamos consiente que somos distintos y entonces podremos empezar a unir.

Nuestra sociedad occidental se considera muy democrática e igualitaria porque parte del principio de que todos los hombres son iguales, pero resulta que cuando digo esto, digo que todos los hombres son iguales, siempre y cuando sean iguales a mí. Los que no son iguales a mí, entonces no son tan iguales y por lo tanto menos humanos. Ese igualitarismo abstracto es el fundamento de todo racismo y toda discriminación porque inevitablemente lleva a comparar. Ahora cuando decimos todos los hombres somos distintos y por eso podemos ser hermanos, entonces la discriminación queda de lado.

Pregunta: Me parece que Ud. contesta desde el punto de vista filosófico, no tomando en cuenta las condiciones duras, densas de la vida moderna. Por ejemplo, ¿qué sucede ahora con las culturas del norte de Rusia?, no quiero comparar el tipo o nivel, pero ellas también son específicas, típicas y no pueden adaptarse a la vida moderna, no pueden vivir cerradas, como culturas cerradas, ellas mueren poco a poco, tienen un problema grandísimo desde el punto de vista humano, cultural. Entonces los rusos tendrían que intentar alguna respuesta, pero no existe, no desde un nivel político, económico, cultural, filosófico. Parece que el destino de esos pueblos es una salida trágica, si comprendemos tragedia como un tipo de filosofía. Se puede morir muy bien, pero esto es muerte, ¿que le parece a usted? La vida moderna obliga a los pueblos a adaptarse a esa vida. No existen niños en los pueblos del norte de Rusia, no nacen.

No puedo opinar sobre los pueblos del norte de Rusia porque no los conozco. Pero en América Latina generalmente se dice que nuestros países son países subdesarrollados. Hay que entender que cuando se habla de "subdesarrollados" no se está estableciendo una comparación de tipo estadística, sino que se trata de un juicio de valor. Es decir: estamos subdesarrollados porque somos subdesarrollados, somos subdesarrollados respecto de aquellos que se presentan como modelo.

En nuestro continente se da la situación curiosa y trágica que desde posiciones que se consideran progresistas, se asumen como propios criterios de valor con los cuales nos juzgan quienes nos oprimen. Con lo cual llegamos a una situación que es sorprendente,

protestamos contra ellos porque no nos dejan ser como ellos, queremos liberarnos de ellos para ser como ellos alguna vez. Esto es una tragedia. ¿Qué va a pasar cuando lleguemos a ser como ellos? Hay una vieja parábola que habla de un esclavo que consiguió arrebatarse el azote a su amo y, para sentirse él amo, comenzó a darse azotes a sí mismo, porque ese era el modelo. Entonces cuando nos liberemos de ellos, seremos como ellos y nos explotaremos a nosotros mismos y no habremos resuelto ningún problema.

El problema de nuestras sociedades no es la falta de modernidad, sino el exceso de modernidad, esa modernidad que chupa, absorbe, desangra a nuestras culturas populares, la que no les deja existir, la que no les deja ser. Es cierto que el mundo moderno exige condiciones, pero el problema pasa por ver si uno considera que existe un único camino de desarrollo, o bien si uno cree que es posible que las cosas pueden ser de otra manera. Yo personalmente creo que vale la pena intentar que sean de otra manera. No tomo como modelo a ese primer mundo postmoderno, ultramoderno. A veces acá los diarios o algunos partidos políticos discuten si nuestro ministro de economía nos está llevando bien o no hacia el primer mundo; como yo no quiero ir al primer mundo, me da lo mismo que me lleve bien o me lleve mal, no quiero que me lleven, de modo que no participo de esa discusión. Pero lo primero que necesitamos es dejar de juzgarnos como nos juzgan los otros, empezar a juzgarnos y a pensar por nosotros mismos, con nuestra propia cabeza, según nuestros propios criterios. Así podremos decir no, los países de América Latina no son países subdesarrollados, son países cuya naturaleza, cuya gente y cuya espiritualidad, a pesar de todo no se ha dejado someter por la modernidad. La modernidad en nuestro continente se limita a un conjunto de enclaves, mientras que el resto se resiste tenazmente.

Hoy, en los centros ideológicos del primer mundo se dice muy sarmientinamente, que el problema para la humanidad **es modernidad o barbarie**. Antes se decía: civilización o barbarie. Se han intentado todos los métodos económicos, políticos, todas las formas para hacer de nuestros países naciones modernas y desarrolladas y hay una resistencia tenaz, no se quiere ser así. Más de la mitad de la población de nuestro continente no es ni se siente parte de las culturas urbano-industriales, no se quiere saber nada con todo eso. Cuando no les queda más remedio se hacen en los suburbios de los grandes centros modernos, pero no porque crean que eso es un pasaje hacia el progreso, sino sencillamente porque es un pasaje para no morir de hambre. Entonces me pregunto si el problema de estos pueblos del norte de Rusia, tiene solución encarado desde el punto de vista de la modernidad. ¿Qué pasaría si se le preguntara a esta gente: **-a ver, cómo quieren vivir, cómo quieren trabajar, cómo quieren producir, cuál es la lengua en que quieren educar a sus hijos, cuál es su religión, cuánto territorio necesitan?; entonces desarróllense con su propio criterio de desarrollo**. Y nosotros, digamos, en Moscú, en San Petersburgo, nos seguiremos desarrollando con nuestro propio criterio de desarrollo, que no es mejor ni peor que el de ustedes. Creo que ese podría ser un intento.

QUÉ ENTENDEMOS HOY POR HUMANISMO UNIVERSALISTA

SILO

Comunidad Emanu-El,
sede del judaísmo liberal en Argentina
Buenos Aires, 24/11/94

Agradezco a la comunidad Emanu-El, y al rabino Sergio Bergman la oportunidad que me brindan de exponer hoy aquí. Agradezco la presencia de los miembros de la comunidad, de los expositores del presente ciclo y, en general, de los amigos del humanismo.

El título de la presente disertación afirma la existencia de un humanismo universal, pero esta afirmación, desde luego, debe ser probada. Para ello habrá que considerar qué se entiende por “humanismo”, dado que no hay acuerdo general sobre el significado de esta palabra y, por otra parte, será necesario discutir si es que el “humanismo” es propio de un punto, de una cultura, o si pertenece a las raíces y al patrimonio de toda la humanidad. Será conveniente, para comenzar, explicitar nuestros intereses respecto a estos temas ya que de no hacerlo podría pensarse que estamos motivados simplemente por la curiosidad histórica o por cualquier tipo de trivialidad cultural. El humanismo tiene para nosotros el cautivante mérito de ser no solo historia sino también proyecto de un mundo futuro y herramienta de acción actual.

Nos interesa un humanismo que contribuya al mejoramiento de la vida, que haga frente a la discriminación, al fanatismo, a la explotación y a la violencia. En un mundo que se globaliza velozmente y que muestra los síntomas del choque entre culturas, etnias y regiones, debe existir un humanismo universalista, plural y convergente. En un mundo en el que se desestructuran los países, las instituciones y las relaciones humanas, debe existir un humanismo capaz de impulsar la recomposición de las fuerzas sociales. En un mundo en el que se perdió el sentido y la dirección en la vida, debe existir un humanismo apto para crear una nueva atmósfera de reflexión en la que no se opongan ya de modo irreductible lo personal a lo social ni lo social a lo personal. Nos interesa un humanismo creativo, no un humanismo repetitivo; un nuevo humanismo que teniendo en cuenta las paradojas de la época aspire a resolverlas. Estos temas, en algunos casos de apariencia contradictoria, irán emergiendo con más detalle a lo largo de esta exposición.

Al preguntar: “¿qué entendemos hoy por humanismo?”, estamos apuntando al origen y también al estado actual de la cuestión.

Empecemos por lo reconocible históricamente en Occidente, dejando las puertas abiertas a lo sucedido en otras partes del mundo en las que la **actitud humanista** ya estaba presente antes del acuñamiento de palabras como “humanismo”, “humanista” y otras cuantas del género. En lo referente a la actitud que menciono, y que es posición común de los humanistas de las distintas culturas, debo destacar las siguientes características: 1. ubicación del ser humano como 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; y 6. repudio de la violencia.

Adentrándonos en la cultura europea, particularmente en la de Italia prerrenacentista, observamos que el “studia humanitatis” (estudio de las humanidades), estaba referido al conocimiento de las lenguas griega y latina poniendo especial énfasis en los autores “clásicos”. Las “humanidades” comprendían a la historia, poesía, retórica, gramática, literatura y filosofía moral. Trataban sobre cuestiones genéricamente humanas, a diferencia de las materias propias de los “juristas”, “canonistas”, “legistas” y “artistas” que estaban destinadas a una formación específicamente profesional. Desde luego que éstos últimos también contaban en su capacitación con elementos propios de las humanidades, pero sus estudios eran dirigidos hacia aplicaciones prácticas propias de sus respectivos oficios. La diferencia entre “humanistas” y “profesionales” fue ahondándose en la medida en que los primeros enfatizaron en los estudios clásicos y en la investigación de otras culturas, separando del encuadre profesional un interés por lo genéricamente humano y por las cosas humanas. Esa tendencia siguió su desarrollo hasta incursionar en campos muy alejados de lo aceptado en su momento como “humanidades”, dando lugar a la gran revolución cultural del Renacimiento.

En realidad la actitud humanista había comenzado a desarrollarse mucho antes y esto podemos rescatarlo en los temas tratados por los poetas goliardos y por las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII. Pero la palabra “umanista”, que designó a un cierto tipo de estudioso, recién comenzó a usarse en Italia en 1538. En este punto remito a las observaciones de A. Campana en su artículo “The Origin of the Word ‘Humanist’”, publicado en 1946. Con lo anterior estoy destacando que los primeros humanistas no se reconocían a sí mismos bajo esa designación que, en cambio, tomará cuerpo mucho más adelante. Y aquí habría que consignar que palabras afines como “humanistische” (“humanístico”), de acuerdo con los estudios de Walter Rüegg, comienzan a usarse en 1784 y “humanismus” (“humanismo”) empieza a difundirse a partir de los trabajos de Niethammer de 1808. Es a mediados del siglo pasado, cuando el término “humanismo” circula en casi todas las lenguas. Estamos hablando, por consiguiente, de designaciones recientes y de interpretaciones de fenómenos que seguramente fueron vividos por sus protagonistas de un modo muy diferente a como los consideró la historiología o la historia de la cultura del siglo pasado. Este punto no me parece ocioso y quisiera retomarlo más adelante al considerar los significados que ha tenido hasta hoy la palabra “humanismo”.

Si se me permite una digresión diré que en el momento actual nos encontramos aún con aquel sustrato histórico y con las diferencias entre los estudios de las humanidades que se imparten en las facultades o institutos de estudios humanísticos y la simple actitud de personas no definidas por su dedicación profesional sino por su emplazamiento respecto de lo humano como preocupación central. Cuando hoy alguien se define como “humanista” no lo hace con referencia a sus estudios de “humanidades” y, parejamente, un estudiante o estudioso de “humanidades” no por ello se considera “humanista”. La actitud “humanista” es difusamente comprendida como algo más amplio, casi totalizador, más allá de las especialidades universitarias

En el mundo académico occidental se suele llamar “humanismo” a ese proceso de transformación de la cultura que comenzando en Italia, particularmente en Florencia, entre fines del 1.300 y comienzos del 1.400 concluye, en el Renacimiento, con su expansión por toda Europa. Esa corriente apareció ligada a las “humanae litterae” (que eran los escritos

referidos a las cosas humanas), en contraposición a las “divinae litterae” (que ponían el acento en las cosas divinas). Y éste es uno de los motivos por el cual se llama a sus representantes “humanistas”. Desde esa interpretación, el humanismo es, en su origen, un fenómeno literario con una tendencia clara a retomar los aportes de la cultura greco-latina, asfixiados por la visión cristiana medieval. Debe anotarse que el surgimiento de este fenómeno no se debió simplemente a la modificación endógena de los factores económicos, sociales y políticos de la sociedad occidental, sino que ésta recibió influencias transformadoras de otros ambientes y civilizaciones. El intenso contacto con las culturas judía y musulmana y la ampliación del horizonte geográfico, formaron parte de un contexto que incentivó la preocupación por lo genéricamente humano y por los descubrimientos de las cosas humanas.

Creo que S. Puledda acierta al explicar, en sus “Interpretaciones Históricas del Humanismo”, que el mundo europeo medieval prehumanista era un ambiente cerrado desde el punto de vista temporal y físico que tendía a negar la importancia del contacto que se daba, de hecho, con otras culturas. La historia, desde el punto de vista medieval, es la historia del pecado y de la redención; el conocimiento de otras civilizaciones no iluminadas por la gracia de Dios no reviste gran interés. El futuro prepara simplemente el Apocalipsis y el juicio de Dios. La Tierra es inmóvil y está en el centro del Universo, siguiendo la concepción tolemeica. Todo está circundado por las estrellas fijas y las esferas planetarias giran animadas por potencias angélicas. Este sistema termina en el empíreo, sede de Dios, motor inmóvil que mueve a todo. La organización social se corresponde con esta visión: una estructura jerárquica y hereditaria diferencia a los nobles de los siervos. En el vértice de la pirámide están el Papa y el Emperador a veces aliados, a veces en pugna por la preeminencia jerárquica. El régimen económico medieval, por lo menos hasta el siglo XI, es un sistema económico cerrado fundado en el consumo del producto en el lugar de producción. La circulación monetaria es escasa. El comercio es difícil y lento. Europa es una potencia continental encerrada porque el mar, como vía de tráfico, está en manos de bizantinos y árabes. Pero los viajes de Marco Polo y su contacto con las culturas y la tecnología del extremo oriente; los centros de enseñanza de España desde donde los maestros judíos, árabes y cristianos irradian conocimiento; la búsqueda de nuevas rutas comerciales que eludan la barrera del conflicto bizantino-musulmán; la formación de una capa mercantil cada día más activa; el crecimiento de una burguesía ciudadana cada vez más poderosa y el desarrollo de instituciones políticas más eficientes como los señoríos de Italia, van marcando un cambio profundo en la atmósfera social, y ese cambio permite el desarrollo de la actitud humanista. No debe olvidarse que ese desarrollo admite numerosos avances y retrocesos hasta que la nueva actitud se hace consciente.

Cien años después de Petrarca (1304-1374), existe un conocimiento diez veces mayor de los clásicos que a lo largo de todo el período anterior de mil años. Petrarca busca en los antiguos códices tratando de corregir una memoria deformada y con ello inicia una tendencia de reconstrucción del pasado y un nuevo punto de vista del fluir de la historia atascado, a la sazón, por el inmovilismo de la época. Otro de los primeros humanistas, Manetti, en su obra “De Dignitate et Excellentia Hominis” (la dignidad y excelencia de los hombres), reivindica al ser humano contra el “Contemptu Mundi”, el desprecio del mundo, predicado por el monje Lotario (posteriormente Papa, conocido como Inocencio III). A partir de allí, Lorenzo Valla en su “De Voluptate” (el placer), ataca el concepto ético del dolor, vigente en la sociedad de su tiempo. Y así, mientras ocurre el cambio económico y se modifican las estructuras sociales los humanistas concientizan ese proceso generando una cascada de producciones en la que

se perfila esa corriente que sobrepasa el ámbito de lo cultural y termina poniendo en cuestión las estructuras del poder en manos de la Iglesia y el monarca.

Numerosos especialistas han destacado que ya en el humanismo prerrenacentista aparece una nueva imagen del ser humano y de la personalidad humana. A ésta se la construye y se la expresa por medio de la acción y es en ese sentido que se da especial importancia a la voluntad sobre la inteligencia especulativa. Por otra parte, emerge una nueva actitud frente a la naturaleza. Ésta ya no es una simple creación de Dios y un valle de lágrimas para los mortales, sino el ambiente del ser humano y, en algunos casos, la sede y el cuerpo de Dios. Por último, ese nuevo emplazamiento frente al universo físico fortalece el estudio de los distintos aspectos del mundo material, tendiente a explicarlo como un conjunto de fuerzas inmanentes que no requieren para su comprensión de conceptos teológicos. Esto muestra ya una clara orientación hacia la experimentación y una tendencia al dominio de las leyes naturales. El mundo es ahora el reino del hombre y éste debe dominarlo por el conocimiento de las ciencias.

Por la orientación comentada, los estudiosos del siglo XIX encuadraron no solamente a numerosas personalidades literarias del Renacimiento como “humanistas” sino que al lado de Nicolás de Cusa, Rodolfo Agrícola, Juan Reuchlin, Erasmo, Tomás Moro, Jacques Lefevre, Charles Bouillé, Juan Vives, colocaron también a Galileo y a Leonardo.

Es sabido que muchos temas implantados por los humanistas siguen adelante y terminan inspirando a los enciclopedistas y a los revolucionarios del siglo XVIII. Pero luego de las revoluciones americana y francesa, comienza esa declinación en la que la actitud humanista se sumerge. Ya el idealismo crítico, el idealismo absoluto y el romanticismo, inspiradores a su vez de filosofías políticas absolutistas, han dejado atrás al ser humano como valor central para convertirlo en epifenómeno de otras potencias. Esa cosificación, ese “ello” en lugar de un “tú”, como destacara agudamente Martin Buber, se instalan a nivel planetario. Pero las tragedias de las dos guerras mundiales conmueve de raíz a las sociedades y resurge frente al absurdo la pregunta por el significado del ser humano. Esto se hace presente en las llamadas “filosofías de la existencia”. Sobre la situación contemporánea del humanismo volveré al fin de esta exposición. Por ahora quisiera destacar algunos aspectos fundamentales del humanismo entre los que encontramos su actitud antidiscriminatoria y su tendencia a la universalidad

El tema de la mutua tolerancia y de la posterior convergencia es muy caro al humanismo y, por ello, quisiera traer nuevamente ante ustedes lo explicado por el Dr. Bauer en su conferencia del 3 de Noviembre. El dijo: “... en la sociedad feudal musulmana, particularmente en España, la situación de los judíos fue muy diferente. De su marginación social ni siquiera se puede hablar, como tampoco de la de los cristianos. Y solo excepcionalmente podían surgir tendencias que hoy llamaríamos “fundamentalistas”. La religión dominante no se identificaba con el orden social en la misma medida como en la Europa cristiana. Ni siquiera cabe el término de “división ideológica” aquí, por más que existieran, paralelamente y con tolerancia mutua, diferentes cultos. A las escuelas y universidades oficiales iban todos juntos, cosa inconcebible en la sociedad medieval cristiana. El gran Maimónides era en su juventud discípulo y amigo de Ibn Roshd (Averroes). Y si más tarde los judíos y el propio Maimónides sufrieron presiones y persecuciones por parte de los fanáticos de origen africano que se habían apoderado del poder en El Andalucía, el filósofo árabe que para ellos era hereje, tampoco se salvó de las mismas. En tal atmósfera sí podía surgir un amplio y profundo humanismo, tanto por parte de los musulmanes como de

los judíos... En Italia, la situación era parecida, no solo bajo el breve imperio del Islam sobre Sicilia, sino igualmente después e incluso durante mucho tiempo bajo el dominio directo del Papado. Un monarca, de origen alemán, el emperador Federico II de Hohenstaufen, residente en Sicilia y poeta él mismo, tuvo la audacia de proclamar para su régimen una raíz ideológica tripartita: cristiana, judía y musulmana, e incluso a través de ésta última, la continuidad con la filosofía clásica griega". Hasta aquí la cita.

En lo que hace al humanismo en las culturas judía y árabe no hay mayores dificultades en rastrearlo, solamente quisiera traer aquí algunas observaciones del académico ruso Artur Sagadeev en la conferencia que sobre "El humanismo en el pensamiento clásico musulmán" diera en Moscú en noviembre del año pasado. Él destacó que ... "la infraestructura del humanismo en el mundo musulmán, era determinada por el desarrollo de las ciudades y de la cultura de las ciudades. Por las cifras siguientes es posible juzgar acerca del grado de urbanización de este mundo: en las tres ciudades más grandes de Savad -o sea, Mesopotamia del sur-; y en las dos ciudades más grandes de Egipto, vivía cerca del 20% de toda la población. Por el porcentaje de habitantes de ciudades con una población mayor a cien mil cada una, la Mesopotamia y Egipto en los siglos VIII y X superaron a países de la Europa occidental del siglo XIX, tales como los Países Bajos, Inglaterra, el País de Gales o Francia. Según cálculos muy cuidadosos, Bagdad contaba en aquel tiempo con 400.000 habitantes y la población de ciudades como Fustat (que después fue El Cairo), Córdoba, Alejandría, Kufa y Basra, era de cien mil a doscientos cincuenta mil cada una. La concentración en las ciudades de grandes recursos, provenientes del comercio y de los impuestos, determinó el surgimiento de una capa bastante numerosa de la intelectualidad medieval, una dinamización de la vida espiritual, la prosperidad de la ciencia, la literatura y el arte. En el centro de atención de todo, estaba el ser humano, como género humano y como personalidad única. Hay que señalar que el mundo musulmán medieval no conoció una división de la cultura en cultura urbana y cultura opuesta a los habitantes de las ciudades por sus orientaciones axiológicas, tales como la que representaron en Europa los habitantes de los monasterios y los de los castillos feudales. Los portadores de la educación teológica y los grupos sociales análogos a los feudales de Europa, en el mundo musulmán vivían en las ciudades y experimentaron la influencia poderosa de la cultura formada en el seno de los habitantes urbanos adinerados de las ciudades musulmanas. Sobre el carácter de las orientaciones axiológicas de los habitantes adinerados de las ciudades musulmanas, podemos juzgar por el grupo de referencia que ellos querían imitar, como encarnación de los rasgos obligatorios de una personalidad ilustre y bien educada. Este grupo de referencia lo formaban los Adibes, gente de amplios intereses humanitarios, gente de conocimientos y alta moral. El Adab, o sea el conjunto de cualidades propias del Adib, suponía ideales de la conducta ciudadana, cortesana, refinamiento, humor, y era por su función intelectual y moral sinónimo de la palabra griega "paideia" y de la palabra latina "humanitas". Los Adibes encarnaban ideales del humanismo, y eran a la vez divulgadores de ideas humanistas que a veces tenían forma de sentencias lapidarias: "El hombre es problema para el hombre"; "Quien cruza nuestro mar, para aquél no existe otra orilla que no sea él mismo". La insistencia en el destino terrenal del ser humano, es típica para el Adib, y lo conducía a veces al escepticismo religioso, a la aparición entre sus portadores de la gente de moda que hacía ostentación de su ateísmo. Adab significaba inicialmente la etiqueta propia de los beduinos, pero adquirió su perfección humanista gracias a que el Califato, por primera vez desde Alejandro Magno, se convirtió en el centro de interrelación de diferentes tradiciones culturales y de la existencia de diferentes grupos confesionales, que unía el Mediterráneo con el mundo

iraniano-indio. En el período de prosperidad de la cultura musulmana medieval, el Adab, por un lado se coronaba con la exigencia de conocer la filosofía helénica antigua y por el otro absorbió programas de educación elaborados por científicos griegos. Para la realización de estos programas, los musulmanes disponían de enormes posibilidades. Baste decir que según el cálculo de los especialistas solo en Córdoba se concentraban más libros que en toda Europa, fuera de Al-Andalous. La transformación del Califato en centro de influencias recíprocas con otras culturas, en la mezcla de diferentes grupos étnicos, contribuía a la formación de otro rasgo más del humanismo: el universalismo, como idea de la unidad del género humano. En la vida real, a la formación de esta idea le correspondió el hecho de que las tierras habitadas por musulmanes se extendían del río Volga en el norte hasta Madagascar en el sur y de la costa atlántica de África en el occidente hasta la costa pacífica de Asia en el oriente. Aunque con el transcurso del tiempo el imperio musulmán se desintegró, y los pequeños estados formados en sus escombros eran comparados con las posesiones de los sucesores de Alejandro Magno, los fieles al Islam vivían unidos por una sola religión, una sola lengua literaria común, una sola ley, una sola cultura y en la vida cotidiana ellos se comunicaban e intercambiaban con valores culturales de diferentes y muy diversos grupos de confesiones. El espíritu del universalismo dominaba en los círculos científicos, en las reuniones (“Madjalis”) que unían a musulmanes, cristianos, judíos y ateos que compartían intereses intelectuales comunes y que llegaban de diversos rincones del mundo musulmán. Los unía la “ideología de la amistad” que había unido antes a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, como por ejemplo a estoicos, epicúreos, neoplatónicos, etc., y en el Renacimiento italiano al círculo de Marsilio Ficino. En el plano teórico, los principios del universalismo ya eran elaborados en los marcos de Kalam, y después se convirtieron en la base de la concepción del mundo, tanto de los filósofos racionalistas cuanto de los místicos sufíes. En las discusiones organizadas por los teólogos Mutakallimies (los Maestros del Islam), cuyos partícipes eran representantes de diferentes confesiones, era norma fundamentar la autenticidad de sus tesis, no con referencias a textos sagrados, porque estas referencias no tenían base para los representantes de otras religiones, sino apoyándose exclusivamente en la razón humana”.

La lectura que acabo de hacer de la contribución de Sagadeev no contempla la riqueza descriptiva que este estudioso hace de las costumbres, vida cotidiana, arte, religión, derecho y actividad económica del mundo musulmán en la época de su esplendor humanista. Quisiera pasar ahora a otro trabajo, también de un académico ruso, especialista en culturas de América. El profesor Serguei Semenov en su monografía de agosto de este año, titulada “Tradiciones e innovaciones humanistas en el mundo iberoamericano”, efectúa un enfoque totalmente novedoso en el rastreo de la actitud humanista en las grandes culturas de la América precolombina.

Los dejo con su palabra: ...”cuando hablamos de las tendencias humanistas en el mundo iberoamericano, nosotros podemos analizarlas ante todo tomando el material de la obra artística, la obra de masas y la obra profesional que se materializa en los monumentos de la cultura y se graba en la memoria del pueblo. Este enfoque interdisciplinario de análisis de las manifestaciones concretas del humanismo, tiene muchas posibilidades de aplicación al mundo iberoamericano que es pluralista por excelencia y que personifica la síntesis cultural que se realiza a ambos lados del Atlántico, en cuatro continentes. Por supuesto, estos principios se diferenciaban mucho de las tradiciones del mundo eurasiático, pero les aproximaba al reconocimiento universal de la unidad de principio de todos los seres humanos, independiente de su pertenencia tribal o social. Estas nociones del humanismo, las

constatamos en Mesoamérica y en América del Sur en el período precolombino. En el primer caso se trata del mito de Quetzalcoatl, en el segundo de la leyenda de Viracocha, dos deidades que rechazaban los sacrificios humanos, comúnmente de prisioneros de guerra que pertenecían a otras tribus. Los sacrificios humanos eran comunes para Mesoamérica antes de la conquista por España. Sin embargo, los mitos y las leyendas indígenas, las crónicas españolas y los monumentos de la cultura material demuestran que el culto de Quetzalcoatl que aparece en los años 1200-1100 antes de nuestra era, se vincula en la conciencia de los pueblos de esta región con la lucha contra los sacrificios humanos y con la afirmación de otras normas morales que condenan el asesinato, el robo y las guerras. Según una serie de leyendas, el gobernante tolteca de la ciudad de Tula, Topiltzin, que adoptó el nombre de Quetzalcoatl y que vivía en el siglo X de nuestra era, tenía rasgos de héroe cultural. Según estas leyendas él enseñó a los habitantes de Tula la orfebrería, prohibió hacer inmolaciones humanas y de animales, y permitió sólo flores, pan y aromas como ofrendas a los dioses. Topiltzin condenaba los asesinatos, las guerras y los robos. Según la leyenda tenía aspecto de hombre blanco, pero no rubio sino moreno. Algunos cuentan que se fue al mar y otros que se encendió en una llama ascendiendo al cielo, dejando la esperanza de su regreso plasmada en la estrella matutina. A este héroe se le adjudica la afirmación del estilo de vida humanista en Mesoamérica, denominado “toltecatoyotl”, que asimilaron no sólo los toltecas sino los pueblos vecinos que heredaron la tradición tolteca. Este estilo de vida se basaba en principios de hermandad de todos los seres humanos, de perfeccionamiento, veneración del trabajo, honestidad, fidelidad a la palabra, estudio de los secretos de la naturaleza y visión optimista del mundo. Las leyendas de los pueblos mayas del mismo período demuestran la actividad del gobernante o del sacerdote de la ciudad de Chichen-Itzá y fundador de la ciudad de Mayapán, de nombre Kukulcán, análogo maya de Quetzalcoatl. Otro representante de la tendencia humanista en Mesoamérica fue el gobernante de la ciudad de Texcoco, el filósofo y poeta Netzahualcōyotl, que vivió entre 1402 y 1472. Este filósofo también rechazaba los sacrificios humanos, cantaba la amistad entre los seres humanos y ejerció profunda influencia en la cultura de los pueblos de México. En América del Sur observamos un movimiento similar al comienzo del siglo XV. Este movimiento se vincula con los nombres del Inca Cuzi Yupanqui, que recibió el nombre de Pachacútec, “reformador”, y de su hijo Tupac Yupanqui, y con la expansión del culto del dios Viracocha. Al igual que en Mesoamérica, Pachacútec como su padre Ripa Yupanqui, asumió el título de dios y se llamó Viracocha. Las normas morales por las cuales se regía oficialmente la sociedad de Tahuantinsuyo fueron vinculadas con su culto y con reformas de Pachacútec, que al igual que Topiltzin tenía rasgos de héroe cultural”. Y hasta aquí la cita de un trabajo, por supuesto, mucho más extenso y enjundioso.

Con la lectura de estos dos materiales he querido acercar una muestra de esto que llamamos “actitud humanista” en regiones muy separadas y que, por supuesto, podemos encontrar en períodos precisos de diferentes culturas. Y digo “en períodos precisos” porque tal actitud parece retroceder y avanzar de un modo pulsante a lo largo de la historia hasta que muchas veces desaparece definitivamente en los tiempos sin retorno que preceden al colapso de una civilización. Se comprenderá que establecer vínculos entre las civilizaciones a través de sus “momentos” humanistas, es una tarea vasta, de grandes alcances. Si en la actualidad, los grupos étnicos y religiosos se repliegan sobre sí mismos a fin de lograr una fuerte identidad, tenemos en marcha una suerte de chauvinismo cultural o regional en el que amenazan chocar con otras etnias, culturas o religiones. Y si es que cada cual ama legítimamente a su pueblo y su cultura, también puede comprender que en él y en sus raíces

existió o existe ese “momento humanista” que lo hace, por definición, universal y semejante al otro con el que se enfrenta. Se trata pues de diversidades que no podrán ser barridas por unos o por otros. Se trata de diversidades que no son una rémora, ni un defecto, ni un retraso, sino que constituyen la riqueza misma de la humanidad. Allí no está, en verdad, el problema, sino en la posible convergencia de tales diversidades y es ese “momento humanista” al que aludo cuando me refiero a los puntos de convergencia.

Quisiera, por último, retomar el estado de la cuestión humanista en el momento actual. Dijimos que luego de las dos catástrofes mundiales, los filósofos de la existencia reabrieron el debate sobre un tema que parecía muerto en el pasado. Pero este debate partió de considerar al humanismo como una filosofía cuando en realidad nunca fue una postura filosófica sino una perspectiva y una actitud frente a la vida y las cosas. Si en el debate se dio por aceptada la descripción del siglo XIX, no es de extrañar que pensadores como Foucault hayan acusado al humanismo de estar incluido en ese relato. Ya antes, Heidegger había expresado su anti-humanismo al considerar a éste como una “metafísica” más en su “Carta sobre el Humanismo”. Tal vez la discusión estuvo basada en la posición del existencialismo sartriano que planteó la cuestión en términos filosóficos. Viendo estas cosas desde la perspectiva actual nos parece excesivo aceptar una interpretación sobre un hecho como el hecho mismo y, a partir de ello, atribuir a éste determinadas características. Althusser, Lévy-Strauss y numerosos estructuralistas han declarado en sus obras su anti-humanismo, del mismo modo que otros han defendido al humanismo como una metafísica o, cuando menos, una antropología.

En realidad, el humanismo histórico occidental no fue en ningún caso una filosofía, ni aun en Pico de la Mirándola o en Marsilio Ficino. El hecho de que numerosos filósofos estuvieran incluidos en la actitud humanista no implica que ésta fuera una filosofía. Por otra parte, si el humanismo renacentista se interesó por los temas de la “filosofía moral”, debe entenderse a esa preocupación como un esfuerzo más por desbaratar la manipulación práctica que en ese campo efectuó la filosofía escolástica medieval. Desde esos errores en la interpretación del humanismo, considerado como una filosofía, es fácil llegar a posturas naturalistas como las que se expresaron en el “Humanist Manifesto” de 1933, o a posiciones social-liberales como en el “Humanist Manifesto II” de 1974. Así las cosas, autores como Lamont han definido sus humanismos como naturalistas y antiidealistas afirmando el antisobrenaturalismo, el evolucionismo radical, la inexistencia del alma, la autosuficiencia del hombre, la libertad de la voluntad, la ética intramundana, el valor del arte y el humanitarismo. Creo que éstos tienen todo el derecho a caracterizar así a sus concepciones pero me parece un exceso sostener que el humanismo histórico se haya movido dentro de esas direcciones. Por otra parte, pienso que la proliferación de “humanismos” en los años recientes es del todo legítima siempre que éstos se presenten como particularidades y sin la pretensión de absolutizar al humanismo en general. Por último, también creo que el humanismo actualmente está en condiciones de devenir en una filosofía, una moral, un instrumento de acción y un estilo de vida. La discusión filosófica con un humanismo histórico y, además localizado, ha sido mal planteada. El debate recién comienza ahora y las objeciones del anti-humanismo, tendrán que justificarse ante lo que hoy plantea el nuevo humanismo universalista. Debemos reconocer que toda esta discusión ha sido un tanto provinciana y ya lleva bastante tiempo este asunto de que el humanismo nace en un punto, se discute en un punto y tal vez se quiera exportar al mundo como un modelo de ese punto. Concedamos que el “copyright”, el monopolio de la palabra “humanismo”, está asentado en un área geográfica. De hecho hemos estado hablando del humanismo occidental, europeo y, en alguna medida,

ciceroniano. Ya que hemos sostenido que el humanismo nunca fue una filosofía sino una perspectiva y una actitud frente a la vida, ¿no podremos extender nuestra investigación a otras regiones y reconocer que esa actitud se manifestó de modo similar? En cambio, al fijar al humanismo histórico como una filosofía y, además, como una filosofía específica de occidente no solo erramos sino que ponemos una barrera infranqueable al diálogo con las actitudes humanistas de todas las culturas de la Tierra. Si me permito insistir en este punto es por las consecuencias no solamente teóricas que las posturas antes citadas han tenido y aún tienen, sino por sus consecuencias prácticas inmediatas.

En el humanismo histórico, existía la fuerte creencia de que el conocimiento y el manejo de las leyes naturales llevaría a la liberación de la humanidad; que tal conocimiento estaba en las distintas culturas y había que aprender de todas ellas. Pero hoy hemos visto que existe una manipulación del saber, del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología. Que este conocimiento ha servido a menudo como instrumento de dominación. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos creyeron que la religiosidad embrutecía la conciencia y para imponer paternalmente la libertad, arremetieron contra las religiones. Hoy emergen violentas reacciones religiosas que no respetan la libertad de conciencia. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos pensaron que toda diferencia cultural era divergente y que había que uniformar las costumbres y los estilos de vida. Hoy se manifiestan violentas reacciones mediante las cuales las culturas tratan de imponer sus valores sin respetar la diversidad. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia.

Y hoy, frente a esta trágica sumersión de la razón, frente al crecimiento del síntoma neoirracionalista que parece invadirnos, todavía se escuchan los ecos de un racionalismo primitivo en el que fueron educadas varias generaciones. Muchos parecen decir: “¡Razón teníamos al querer acabar con la religiones, porque si lo hubiéramos logrado hoy no habría luchas religiosas; razón teníamos al tratar de liquidar la diversidad porque si lo hubiéramos logrado no se encendería ahora el fuego de la lucha entre etnias y culturas!” Pero aquellos racionalistas no lograron imponer su culto filosófico único, ni su estilo de vida único, ni su cultura única, y eso es lo que cuenta. Sobre todo cuenta la discusión para solucionar estos serios conflictos hoy en desarrollo. ¿Cuánto tiempo más se necesitará para comprender que una cultura y sus patrones intelectuales o de comportamiento, no son modelos que la humanidad en general deba seguir? Digo esto porque tal vez sea el momento de reflexionar seriamente sobre el cambio del mundo y de nosotros mismos. Es fácil pretender que cambien los otros, solo que los otros piensan lo mismo. ¿No será hora de que comencemos a reconocer al “otro”, a la diversidad del “tú”? Creo que hoy está planteado con más urgencia que nunca el cambio de mundo y que este cambio para ser positivo es indisoluble en su relación con el cambio personal. Después de todo, mi vida tiene un sentido si es que quiero vivirla y si es que puedo elegir o luchar por las condiciones de mi existencia y de la vida en general. Este antagonismo entre lo personal y lo social no ha dado buenos resultados, habrá que ver si no tiene mayor sentido la relación convergente entre ambos términos. Este antagonismo entre las culturas no nos lleva por la dirección correcta, se impone la revisión del declamativo reconocimiento de la diversidad cultural y se impone el estudio de la posibilidad de convergencia hacia una nación humana universal.

Por último, no pocos defectos se ha atribuido a los humanistas de las distintas épocas. Se ha dicho que también Maquiavelo era un humanista que trataba de comprender las leyes que rigen el poder; que el mismo Galileo mostró una suerte de debilidad moral frente a la

barbarie de la Inquisición; que Leonardo contaba entre sus invenciones con avanzadas máquinas de guerra que diseñó para el Príncipe. Y, siguiendo la cadena, se ha afirmado que también muchos escritores, pensadores y científicos contemporáneos han mostrado aquellas debilidades. Seguramente en todo esto hay muchas cosas ciertas. Pero debemos ser justos en nuestra apreciación de los hechos: Einstein no tuvo que ver con la fabricación de la bomba atómica, su mérito radica en la producción de la célula fotoeléctrica gracias a la cual se desarrolló tanta industria, incluido el cine y la T.V., pero por sobre todo su genio se destacó en la formulación de una gran teoría absoluta: la teoría de la Relatividad. Y este Einstein no tuvo debilidades morales frente a la nueva Inquisición. Ni tampoco Oppenheimer a quien se le presentó el proyecto Manhattan para la construcción de un artefacto que diera fin al conflicto mundial solamente como arma disuasiva que jamás iba a ser utilizada contra los seres humanos. Oppenheimer fue vilmente traicionado y por ello elevó su voz en fuertes llamamientos a la conciencia moral de los científicos. Por ello se lo destituyó y por ello fue perseguido por el Mackartismo. Muchos defectos morales atribuidos a personas de actitud humanista no tienen que ver con su posición frente a la sociedad o la ciencia sino con su tesitura de seres humanos enfrentados al dolor y el sufrimiento. Si es por consecuencia y por fortaleza moral, la figura de Giordano Bruno frente al martirio, aparece como el paradigma del humanista clásico y, contemporáneamente, tanto Einstein como Oppenheimer pueden ser considerados con justeza humanistas de una pieza. ¿Y por qué, más allá del campo de la ciencia, no habríamos de considerar como genuinos humanistas a Tolstoi, a Gandhi y a Luther King? ¿No es Schweitzer un humanista? Estoy seguro que millones de personas en todo el mundo sostienen una actitud humanista ante la vida, pero cito a unas pocas personalidades porque constituyen modelos de posición humanista reconocidos por todos. Yo sé que a estas individualidades se les puede objetar conductas, en ocasiones procedimientos, sentido de la oportunidad o tacto, pero no podemos negar su compromiso con los otros seres humanos. Por otra parte, no estamos nosotros para pontificar acerca de quién es o no es un humanista sino para opinar, con las limitaciones del caso, acerca del humanismo. Pero si alguien nos exigiera definir la actitud humanista en el momento actual le responderíamos en pocas palabras que **“humanista es todo aquel que lucha contra la discriminación y la violencia, proponiendo salidas para que se manifieste la libertad de elección del ser humano”**.

Nada más. Muchas gracias.