
La medida de las sombras: Historia abreviada del humanismo

Ernesto Castro Córdoba

Érase una vez el ser humano, sin preguntas sobre si era o no el centro del universo, pues nunca había sospechado que tuviera centro. Las estrellas giraban para él, las olas rompían a sus pies y las historias eran suyas, aunque estuvieran pobladas de dioses y monstruos. Y, sin embargo, bajo esa certeza aparente, la civilización que dio nombre al *logos* y al *kosmos* alimentaba una paradoja silenciosa: el ser humano era sólo un reflejo, un intermediario en un vasto juego cósmico donde los *theoi* y *daimones* susurraban verdades y los hombres las repetían. Este relato cósmico contenía una lección ambigua: la grandeza humana residía en la posibilidad de interpretar el universo, aunque esa interpretación no le perteneciera por completo, pues era un eco de voluntades más antiguas que las propias palabras.

No es casual que Protágoras, el sofista viajero, eligiera provocar con su aforismo: πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος («el hombre es la medida de lo útil/valioso»). Y es importante

subrayar el término clave ahí: *khemáton*, lo útil/valioso; pues no es una referencia a objetos abstractos ni a una totalidad ideal, sino a lo que posee un uso, a lo que puede ser intercambiado, a lo que importa porque satisface necesidades o sostiene vidas. En el ágora de Atenas, donde las palabras valían tanto como el oro, Protágoras no enaltecía al hombre como héroe metafísico, sino como quien asigna precios y define significados según sus intereses y su capacidad de persuasión. Esta perspectiva pragmática revela que la medida de todas las cosas no radica en una verdad universal, sino en un equilibrio precario entre los valores fluctuantes de cada contexto histórico y humano. La idea de medida no era una exaltación del sujeto moderno autónomo, sino la constatación de su fragilidad en medio de un universo negociado entre lo humano y lo divino.

Si Protágoras daba lecciones a cambio de dracmas, Terencio, en una Roma más pragmática y mordaz, se reía de las grandezas humanas con su célebre *homo sum, humani nihil a me alienum puto* («hombre soy, nada humano me es ajeno»). En *El enemigo de sí mismo*, el personaje Cremes pronuncia estas palabras no para exaltar una empatía universal, sino para justificar su afán por husmear en los asuntos ajenos. Como un vecino cotilla que espía desde la ventana, Cremes legitima su curiosa debilidad con una fachada de nobleza altruista. Esta escena, más cómica que filosófica, representa una sátira de la condición humana, un espejo que devuelve una imagen familiar y risible, muy distinta de la gravedad con la que siglos después los humanistas recuperaron esa frase para convertirla en un emblema de fraternidad a través de los siglos y las letras.

Entre la Antigüedad y el Renacimiento, Europa se sumió en un complejo entramado de poderes teológicos y tradiciones filosóficas oscuras. Mientras la escolástica erigía catedrales de razonamientos abstractos, en los márgenes del saber surgía un profeminismo

espiritual entre monjas y beguinas. Hildegarda de Bingen, con su conocimiento de la música, la medicina y la visión mística, encarnó la figura de la intelectual divinamente inspirada, cuando no alucinada. Varios siglos después, santa Teresa de Jesús, con su escritura ardorosa, transformó la experiencia del alma en batalla íntima, y sor Juana Inés de la Cruz defendió el derecho de las mujeres al conocimiento. Ambas subrayaron que sus supuestos defectos femeninos, su supuesta debilidad corpórea, las hacía más proclives a recibir confesiones y revelaciones divinas. Estas figuras, lejos de encarnar un relato uniforme, proyectaron una imagen del saber como redención y resistencia, donde la supuesta inferioridad se convertía en fortaleza espiritual, sentando así las bases para el feminismo posterior; sin él y sin ellas, la tradición humanística occidental se hubiera visto algo más demediada.

El Renacimiento, con sus filólogos y humanistas, no inventó el humanismo, sino que lo reinterpretó a la luz de su obsesión por las letras humanas (*litterae humaniores*), es decir, aquellas disciplinas dedicadas a la exploración de lo humano a través de la palabra y el pensamiento. Sin embargo, contrariamente al tópico que presenta este periodo como el amanecer de una emancipación laica, el Renacimiento no eclipsó a Dios ni abandonó la teología, sino que reavivó la *philosophia christi* impulsada por Erasmo de Róterdam. Este retorno cristiano no fue un simple refuerzo de la doctrina, sino una protesta contra el aristotelismo escolástico, que, en sus complejas disputas, había descuidado las cuestiones políticas y morales más urgentes. En su *Elogio de la locura*, Erasmo parodia a los teólogos pedantes y los convierte en caricaturas grotescas, ajenas a la verdadera compasión y prudencia. De manera análoga pero opuesta, Cervantes, en *Don Quijote*, convierte al caballero manchego en un símbolo de la impotencia del humanismo erasmista: el idealista letraherido, incapaz de comprender los matices de una Europa política y religiosamente desgarrada,

que termina como un juguete en las cortes nobiliarias, cabalgando caballos de madera en algún castillo ducal. *Don Quijote* es, en última instancia, una sátira del letrado obsesionado con los textos y las formas, atrapado en su propia incapacidad de intervenir en el mundo real.

La conversación sobre los límites de lo humano se transformó con la obra de Kant, quien dedicó célebremente su obra final a tres preguntas, tan fundamentales como insolubles: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar? Esas tres preguntas se unificaban en una, si cabe más misteriosa: ¿qué es el hombre? En *El conflicto de las facultades*, Kant promovió que la filosofía se emancipase de su viejo papel como *ancilla theologiae* (sierva de la teología) para devenir en *domina scientiarum* (señora de las ciencias). Por primera vez, la facultad de Filosofía dejó de ser un mero preámbulo académico para formar juristas, médicos o clérigos, y se consolidó como el núcleo crítico de la investigación. La creación del título de *Philosophiae Doctor* (PhD) simbolizó este cambio, otorgando a la Filosofía un lugar superior dentro de la investigación académica.

Pero ese reconocimiento filosófico coincidió, no azarosamente, con profundas transformaciones, idiosincráticas del siglo XIX, con su colonialismo e industrialización rampantes. Aquí irrumpen los tópicamente llamados *maestros de la sospecha*: Nietzsche, Marx, Freud. Dicho sea en una frase, Nietzsche destruyó la ilusión de los valores universales al desentrañar su origen en impulsos de poder y resentimiento; Marx expuso la estructura de la lucha de clases y reveló cómo las relaciones de producción determinan las ideas y las instituciones; por su parte, Freud mostró que el yo consciente es sólo la fachada de un teatro regido por fuerzas inconscientes. Estas tres visiones conjugaron lo trágico y lo revolucionario, recordándonos que la dignidad humana era, por lo pronto, un campo de batalla.

A estas humillaciones del orgullo humano se sumó otra más, cuyos orígenes se remontan a siglos antes, pero cuyos efectos a largo plazo no se percibieron hasta mediados del XIX, cuando la copia desbancó al original. Hablamos del descubrimiento de América, redescubierta políticamente por Tocqueville tras su independencia. Este acontecimiento no sólo amplió los horizontes geográficos, sino que transformó el imaginario europeo y consolidó el mito de Occidente como destino espiritual, tal como lo describiría Hegel. Sin embargo, tal evento fue también una paradoja: si bien se presentó como una expansión de la humanidad, se convirtió en el origen de un eurocentrismo que, en palabras de Edward Said, clasificó a Oriente como el pasado de la humanidad y a Occidente como su futuro.

Frente a estas narrativas coloniales, los escritores japoneses, y más tarde los chinos, indios, africanos e iberoamericanos, reivindicaron sus tradiciones ancestrales, a menudo exagerando la antigüedad y la riqueza de sus civilizaciones, a modo de sobrecompensación ante el desprecio occidental. Este impulso de reconstrucción cultural se expandió al resto del globo, en un mosaico abigarradísimo de políticas identitarias, donde también emergieron relatos alternativos, como la tesis del origen negro de los saberes helénicos, o teorías disparatadas sobre razas perdidas y/o alienígenas, enraizadas en la teosofía, el ocultismo y la ufología. Estas narrativas intentaban explicar cómo pueblos considerados inferiores por la mentalidad colonial podían haber construido las maravillas arquitectónicas halladas como ruinas por los exploradores occidentales. Este fenómeno, que podríamos denominar *alienismo*, representa sin duda un modo radical de alienar a los pueblos de su propia tradición cultural al atribuir sus logros a civilizaciones extraterrestres o mitológicas.

A todo esto, en Europa, las consecuencias ontológicas de la pregunta kantiana sobre el ser humano no se plantearon hasta la

generación de Heidegger, Ortega y Sartre (y de Edith Stein y de Simone Weil y de Beauvoir). Los discípulos y discípulas de la fenomenología dieron un giro existencial al pensamiento filosófico, desplazando el énfasis desde la epistemología hacia la ontología de la finitud y la facticidad. La antropología filosófica se consolidó como disciplina al proponer que el ser humano no tiene naturaleza, sino historia. Una historia mediada por su relación con la técnica, que Heidegger denominó *Gestell*: un entramado que organiza y revela al mundo como un recurso a disposición del ser.

El célebre debate de Davos entre Heidegger y Cassirer recuerda a la confrontación literaria entre Naphta y Settembrini en *La montaña mágica* de Thomas Mann. Como aquellos personajes ficticios, Heidegger y Cassirer personificaban dos visiones del mundo enfrentadas: el primero defendía la imposibilidad de un sujeto trascendental y ponía énfasis en la experiencia finita del *Dasein*; el segundo mantenía la tradición ilustrada de un humanismo cosmopolita. Este enfrentamiento no fue sólo académico, sino un duelo filosófico que anticipó las rupturas del pensamiento contemporáneo. La controversia se amplió con la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, en la que rebatía a Sartre por haberlo incluido en la nómina de los existencialistas. Para Sartre, el existencialismo era un humanismo porque situaba al ser humano como responsable de su propia esencia moral y vital. Pero Heidegger, ya inmerso en su *Keibre*, rechazó esta interpretación: su ontología de la facticidad no planteaba una defensa de lo humano, sino una interrogación previa al ser, anterior a cualquier planteamiento antropológico. *Ser y tiempo* había quedado inconcluso, y con ello, su teoría del *Dasein* quedó como un eco interrumpido.

A esta discusión se suma la perspectiva de Ortega con su teoría de la deshumanización del arte. En su ensayo capital sobre el tema, Ortega defiende un arte elitista, técnico, destinado a formar una minoría capaz de vertebrar culturalmente a España y Europa.

Sin embargo, lejos de despreciar lo humano, Ortega propone modos artísticos que, al apartarse del sentimentalismo popular, eleven la mirada hacia comprensiones más complejas de la existencia. Pese a ello, su postura fue interpretada como un llamamiento a la despolitización vanguardista. Al fundar la *Revista de Occidente*, Ortega adoptó el lema «de espaldas a toda política», reforzando esa lectura en clave de distanciamiento estético y social. Esa lectura fue criticada por autores como José Díaz Fernández, quien abogó por una rehumanización del arte a través de un nuevo romanticismo, políticamente comprometido hasta las cachas. Asimismo, la generación del 27, inicialmente cobijada bajo la estética de Ortega, se volcó hacia lo neopopular, fuertemente politizado, cuando no panfletario, como se mostró trágicamente durante la Guerra Civil.

El pensamiento del siglo XX llevó estas discusiones al extremo con el surgimiento de la antropología y la sociología filosóficas. Julián Marías, discípulo de Ortega, puso en claro su teoría de las generaciones, generosamente atribuida a una inexistente –por exiliada– Escuela de Madrid, que comprendía la experiencia sociopolítica humana como un relato estructurado por el tiempo y mediado por la transmisión cultural. Además de sus investigaciones filosóficas, Marías exploró el cine como una forma de pensamiento y un espejo privilegiado de la condición humana. En sus reseñas cinematográficas, planteó problemas filosóficos fundamentales, argumentando que el séptimo arte había sustituido al teatro clásico y a la novela como el espacio en el que se representaban las tensiones y dilemas de la existencia contemporánea. Para él, la imagen en movimiento tenía la capacidad de capturar la temporalidad, las emociones y los gestos del ser humano de manera única, evidenciando así el lugar central del cine en la reflexión sobre la condición humana a mediados del siglo XX. Con este giro, Marías puso de manifiesto cómo las humanidades tradicionales, que hasta entonces

habían dominado la representación del ser humano, comenzaron a ceder terreno frente a nuevas formas artísticas y tecnológicas.

A finales del siglo XX, los informes del Club de Roma y las advertencias sobre el cambio climático situaron la crisis ecológica en el centro del debate filosófico. El concepto de *Antropoceno* se consolidó como símbolo de la huella humana en el planeta, aunque con una ironía implícita: quienes más usan el término suelen abogar por el descentramiento del ser humano y su regreso a una comunidad natural con el resto de seres sintientes. Esta tensión resalta el dilema central del humanismo contemporáneo: ¿cómo conciliar nuestra conciencia de vulnerabilidad biológica con la ineludible aspiración de trascendencia?

El poshumanismo pretende superar el marco antropocéntrico abismándose en un descentramiento radical que abraza el antiespecismo y el ecologismo. En cambio, el transhumanismo interpreta la figura nietzscheana del superhombre como un híbrido de máquina y animal, destinado a trascender la muerte y colonizar, en plan ciberpunk, otros planetas. Foucault detectó como un sismógrafo este desplazamiento al escribir en los años sesenta que nuestra idea del ser humano es algo frágil y reciente, con fecha de caducidad o desaparición próxima, como «un rostro dibujado en la arena al borde del mar». Esta imagen encapsula la precariedad del humanismo, mucho más en nuestro contexto algorítmico y digital, surfeando las olas de la tecnología que poco a poco nos reemplaza en todos los ámbitos.

El cuestionamiento del canon literario y la fragmentación del relato humanístico ha contribuido al derrumbe de las humanidades, que ya en nuestro contexto académico ultraspecializado perdieron para siempre su función integradora. Los pensadores de comienzos del siglo XX ya protestaron contra esta tendencia a la hiperespecialización, denunciando al *Fachidiot*, al experto ignorante de los grandes temas. La situación no ha hecho

sino radicalizarse desde entonces. Nos hallamos ahora en un escenario posmoderno, como ya apuntó Lyotard, donde los grandes relatos que articulaban el sentido de lo humano han sido reemplazados por la productividad y la performatividad tecnológica, legitimada por su capacidad de hacernos la vida más cómoda. Este colapso del relato humanístico ha dado paso a filosofías que reivindicán lo inhumano y que denuncian un humanismo antropocéntrico cómplice de la devastación ecológica. Corrientes como el realismo poscontinental, los nuevos materialismos feministas y los enfoques ecocríticos emergen como respuestas al desafío de repensar al ser humano más allá de su centralidad depredadora, en un horizonte donde lo humano es sólo una parte de un entramado más vasto de vida y materia.

Así, el humanismo, que alguna vez situó al hombre como medida de todas las cosas, se encuentra hoy al borde de un precipicio entre su memoria y su porvenir. No es que la pregunta sobre lo humano haya desaparecido: al contrario, vuelve como un eco perturbador, que resuena más fuerte cuanto más irrelevante parece volverse. Como si sólo al acercarse la medianoche, cuando el horizonte amenaza con cerrarse, nos diéramos cuenta de que necesitamos esa pregunta. No en balde, los antiguos decían que los últimos instantes antes del amanecer eran los más oscuros y fríos. De modo análogo, la duda sobre la permanencia de lo humano nos revela su fragilidad y, paradójicamente, su capacidad de resistencia. El cuestionamiento de los grandes relatos ha desmontado sus cimientos, pero también ha abierto nuevos espacios de reflexión donde las huellas del pasado dialogan con visiones aún inexploradas. La lechuza que alza el vuelo al anoecer no es sólo un símbolo de cierre, sino de vigilancia y memoria: sobrevuela un mundo donde las humanidades se debaten entre la nostalgia de su grandeza perdida y la posibilidad de una renovación aún por imaginar. Quizá no sea el fin, sino el preludio de un canto distinto,

un momento en el que el murmullo de la historia se entrelaza con voces inéditas que aún no sabemos escuchar. En el crepúsculo del humanismo, queda la pregunta abierta: ¿será este un puente hacia lo que vendrá o la elegía final de una época que se diluye?

E. C. C.

