

PRÓLOGO

LA definición aristotélica del hombre como «animal que tiene palabra», *Zóon lógon échon*, la tradujo Séneca al latín como *animal rationalis*, y se volcó a las lenguas vernáculas como «animal racional». Durante muchos siglos se interpretó esa animalidad como la de un ser subsistente y autónomo, y esa razón como capacidad de construir un conocimiento seguro y verdadero, como racionalidad científica. A tenor de esas interpretaciones, al ser humano se le llamó «hombre» en el mundo grecorromano clásico, «persona» en el mundo cristiano medieval y «sujeto» en el mundo ilustrado moderno.

Tras la liquidación de la Modernidad, se le llama «existencia» o «existente», y no se le interpreta como subsistente y autónomo, sino como vida o como tiempo que transcurre en la corriente de las relaciones entre todos los humanos y, más en general, entre todos los vivientes. Simultáneamente, la fórmula «animal racional» ha sido sustituida por «animal simbólico» y otras análogas, mientras que la racionalidad científica ha sido objeto de revisiones desde numerosas perspectivas. Se desplegaron desde una crítica de la razón pura y una crítica de la razón práctica hasta una crítica de la razón histórica, estética, cínica, feminista, etc.

Correlativamente se proclamó el fin de la historia, la muerte del arte, la muerte de Dios y la muerte del hombre, con expresiones efectistas que significaban la obsolescencia de fórmulas acuñadas en otras épocas, épocas que podían considerarse como culturas pertenecientes al pasado. Tal era el caso precisamente de «animal racional», «persona», «sujeto», «razón» y «racionalidad».

La filosofía, que durante la Modernidad había estado en buena medida consagrada a la ciencia, a admirarla, a imitarla, a fundamentarla, a analizar su estructura, a perfeccionarla, etc., pasó a integrarse también con la literatura, la historia y la sociología en la forma de

crítica literaria, crítica del presente y crítica social, y a fundirse con otros modos de saber.

Esos cambios en el pensamiento eran, en primer lugar, resultado de cambios en el modo de vivir, y secundariamente, los efectos del impacto de la antropología en el concepto de hombre y en la filosofía. Surgía un nuevo comportamiento intelectual, derivado de un nuevo modo de organizar y desarrollar la vida, y derivado de haber comprendido que la cultura es más radical que la razón, y que la racionalidad científica es una modulación de la razón que acontece y se altera según la variación de otros parámetros culturales. En esa línea se inscribe el presente estudio.

La historia cultural no es la historia de la reflexión y la formulación de conceptos sobre el hombre o sobre cualquier otra entidad. Es, en uno de los modos de entenderse y ejercerse, el análisis de algunos factores culturales que influyen decisivamente en la formación y evolución de los estilos, instituciones, prácticas, ideas y conceptos en general, y de algunos en particular.

Por lo que se refiere al concepto de hombre, a la definición que Aristóteles propusiera, el presente estudio ha consistido en tomarla no como definición esencial, según género próximo y diferencia específica, que es la forma canónica de la definición lógica y la metafísica, sino como una descripción histórico sociológica. El propio Aristóteles la toma también en ese sentido al explicarla, aclarando que los hombres son los seres que se ponen de acuerdo acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, para la ciudad.

Todavía más, el filósofo griego señala que sin ciudad, sin *polis*, no hay propiamente hombre en el sentido de que, antes de la *polis*, el hombre no ha alcanzado todavía la plenitud propia de la esencia humana. Antes de la *polis* la humanidad todavía se encuentra en una situación de minoría de edad (desde luego, no culpable).

El remitir la definición aristotélica a su base histórica y sociológica abre perspectivas para el análisis del hombre y del humanismo en varios sentidos, y sobre todo en dos. En primer lugar, abre el campo para la pregunta sobre cómo era el hombre y lo humano antes de la aparición de la *polis* y tras la desaparición de la *polis* (cosa que puede haber ocurrido en la segunda mitad del siglo XX). En segundo lugar

abre el campo para el análisis de las relaciones entre los factores determinantes de la aparición y la desaparición de la ciudad, a saber, la economía de producción agrícola, la propiedad inmobiliaria y la escritura, y las expresiones reflexivas conceptuales de la esencia del hombre anteriores, simultáneas y posteriores a esas unidades urbanas, a saber, animal racional, «supuesto individual de naturaleza racional», «sujeto», «existente», etc.

En este planteamiento, la concepción de la esencia humana y el conjunto de prácticas articuladas para su realización efectiva, es decir, el humanismo, se pueden examinar en una escala temporal inédita, a saber, en el periodo anterior a la *polis*, o sea, el Paleolítico, en el periodo de existencia de la *polis*, en el Neolítico, y en el periodo de superación de la *polis*, o sea el Post-neolítico, que siguiendo a autores reconocidos de diversas disciplinas (sobre todo sociología, antropología, economía y filosofía) se puede situar a mediados del siglo XX. Desde este punto de vista la pregunta más relevante es: si la plenitud de la esencia humana tiene como correlato y condición de posibilidad la *polis*, tal como Aristóteles señaló, ¿significa la superación de la *polis* una alteración real de la esencia humana, más allá o más acá de aquella plenitud?

En segundo lugar, y si la plenitud de la esencia humana es correlativa de la *polis*, ¿en qué medida la convergencia y la disolución de los factores que determinan la aparición de la *polis* pueden determinar la consolidación y la disolución de la esencia humana?

El historiador británico Gordon Childe hizo a mediados del siglo XX una caracterización de lo que llamó la «revolución neolítica» en función de tres factores clave: el tránsito de la economía de subsistencia a la economía de producción (o sea, la emergencia generalizada de la agricultura), el tránsito del nomadismo a los asentamientos urbanos (o sea, la aparición de la ciudad y de la propiedad inmobiliaria) y el tránsito del almacenamiento de información en los sistemas somáticos al almacenamiento en los sistemas extrasomáticos (o sea, la invención y utilización generalizada de las diversas formas de escritura).

Aunque los parámetros de Gordon Childe han sido revisados y matizados, en su sentido básico y esquemático han sido aceptados,

y actualmente su vigencia resulta avalada por un consenso que se puede considerar pacífico.

Si se examinan las concepciones de la esencia humana pre-neolíticas, neolíticas y post-neolíticas, y sus expresiones filosóficas y en general conceptuales, y se ponen en correlación con cada una de las claves determinantes de la civilización neolítica, entonces resulta una historia de la esencia humana y de su realización efectiva, una historia del humanismo, que bien puede llamarse historia cultural del humanismo. Y en eso consiste el presente trabajo.

Tras dedicar un capítulo introductorio a la carga polémica que actualmente tienen los términos historia, historia cultural y humanismo, para ubicarlos en su contexto intelectual, el capítulo segundo expone las propuestas de humanismo del Paleolítico en general, del Neolítico correspondiente a la cultura occidental y del Post-neolítico propio de esa misma cultura.

Posteriormente, el capítulo tercero se dedica al examen del modo en que la economía de subsistencia paleolítica está en correlación con las concepciones paleolíticas del hombre, y al examen del modo en que lo están la aparición de la propiedad inmobiliaria y la esclavitud, la aparición de la banca y la universidad, la universalización del mercado y del salario en la revolución industrial, y la consolidación del dinero como bien raíz en las economías keynesianas y post-keynesianas, con las concepciones reflexivas de la esencia humana de esos mismos periodos.

El capítulo cuarto analiza el influjo mutuo y la correlación entre la organización social y política en esos periodos históricos y las concepciones reflexivas del hombre que les son contemporáneas. Las concepciones filosóficas de lo humano aparecen así relacionadas con la condición de ciudadano que tienen los hombres en las distintas agrupaciones urbanas en las que habitan.

Dado que las ciudades tienen una doble dimensión, tórico-geográfica por un lado, y jurídico-administrativa por otro, y que consisten en participar a la vez de un mismo espacio y un mismo derecho, la concepción teórica y la realización de la esencia humana aparece así vinculada de diversas maneras al lugar donde los individuos habitan y a los individuos con los que habitan.

La esencia humana y su realización aparecen así dependiendo muy directamente de la integración o de la marginación social en ciudades y en naciones cuyos estados, a través de la ciudadanía y la personalidad jurídica, reconozcan y tutelen el *ius civile* o los derechos humanos de los individuos nacidos en la Roma de Trajano o en la España de Juan Carlos I.

El capítulo quinto expone las formas en que tiene lugar el diálogo generador de consenso sobre lo justo e injusto, no desde el punto de vista de las instituciones políticas que lo reglamentan (las instituciones democráticas), sino desde el punto de vista de la infraestructura y estructura misma de ese diálogo, desde el punto de vista de la comunicación sin más. La densidad de la comunicación registra un salto cualitativo a partir de la irrupción y el uso generalizado de los sistemas extrasomáticos de acumular información, es decir, de los lenguajes escritos. A partir de entonces el tiempo y el espacio reales, empíricos, se ven sobrepasados por las formas del espacio y el tiempo intencionales, y desde mediados del siglo XX, por las formas virtuales.

A lo largo del Neolítico, la linealidad secuencial de la escritura y la estabilidad de la propiedad inmobiliaria generan una connaturalidad mental con las categorías de sustancia y causa eficiente que permite y casi obliga a tomarlas como claves para la comprensión del hombre en términos de sustancia, para la estructuración de las organizaciones humanas en forma piramidal, y para la relación jerárquica entre los hombres. El paso del predominio de la codificación alfabética de la información al de la codificación simbólica, gráfica, digital, etc., de la estable propiedad inmobiliaria a la volátil propiedad financiera, y de la estabilidad geográfica y social a la movilidad en ambos planos, provoca la sustitución de las categorías de sustancia, causa eficiente lineal y jerarquía, por las de relación, multidirección e interacción en estructuras reticulares.

Se percibe en esta perspectiva la correlación que Durkheim señalara entre herramientas, instituciones y categorías como esquema del carácter sistemático de las culturas, y se advierten las repercusiones que los cambios de estos factores tienen en los conceptos en general y en el concepto de hombre en particular.

En el capítulo sexto y último se vuelve a proponer la definición aristotélica de hombre, que entonces, desde un punto de vista sociológico, sólo era válida para un pequeño porcentaje de la población ateniense, y se acepta de nuevo su validez tras haber ganado una nueva autoconciencia sociológica e histórica de sus condiciones infraestructurales y estructurales.

La concepción de la esencia humana como la de esos seres que mediante el diálogo llegan a un consenso sobre lo bueno y lo justo, se puede aceptar como verdadera y se puede realizar, para la humanidad del siglo XXI, formada por más de 6.000 millones de individuos con una expectativa media de vida de más de 65 años, en la medida en que, a lo largo de la historia de la cultura occidental, se han superado en buena parte las escisiones que esa misma esencia ha registrado en la forma de incompatibilidad de actividades y grupos humanos.

Esas incompatibilidades han sido las que se registraban entre exterioridad de lo desconocido, lo extraño y lo hostil, e interioridad de lo conocido, lo propio y lo familiar. La incompatibilidad entre las culturas, las lenguas y las religiones. La incompatibilidad entre la actividad intelectual y la actividad física, manual, entre vida de estudio, coloquio y ocio, y vida laboral de esfuerzo físico y repetitivo, mecánico. La incompatibilidad entre abundancia y escasez de recursos, entre amplitud de movimientos y cosmopolitismo y confinamiento entre fronteras cerradas.

Observando el proceso de las formulaciones y realizaciones de la esencia humana en una escala temporal tan amplia como la que aquí se ha tomado, se puede decir que la historia cultural del humanismo ha sido la de la reunión y comunicación de cada vez mayor número de individuos cada vez con más igualdad y más diferencias entre sí. Más igualdad en cuanto que se puede registrar una mayor y mejor distribución del conocimiento, de la información, de los recursos de comunicación, del ocio, del tiempo libre, de la capacidad decisoria y de los recursos económicos. De otro modo la población no habría crecido en las proporciones en que lo ha hecho, y la edad media de vida humana mucho menos. El frecuente recurso a la demografía histórica ha sido la piedra de toque para la verificación de buena parte de estas tesis.

Hay, pues, una cierta conclusión en este trabajo, y es que la definición aristotélica de hombre, y el núcleo de la concepción del humanismo occidental, mantienen su validez a través de los cambios en la infraestructura de esa definición. En todo caso, hay que precisar que cuando Aristóteles define al hombre como el ser capaz de ponerse de acuerdo con los demás sobre lo bueno y lo justo para la *polis*, o para el conjunto de la humanidad, no dice que ese acuerdo sea fácil, que esté garantizado *a priori*, ni que se logre siempre.

Puede ser difícil, puede no estar garantizado *a priori*, puede haber fracasos y los hombres pueden destruirse, incluso es posible la autodestrucción completa de la humanidad, como dice Norbert Elias en el texto tomado como lema para el libro. Además, esta historia cultural del humanismo está elaborada desde el punto de vista de lo que efectivamente ha germinado culturalmente, ha dado fruto y ha tenido continuidad y descendencia. No desde el punto de vista de los callejones sin salida, de las vías muertas y de los procesos extinguidos sin continuidad de ningún tipo, cuyo estudio, por otra parte, también tiene su interés. Mi orientación era otra, la de la definición y realización práctica de la esencia humana. En conjunto, se puede decir que esta historia cultural del humanismo comparte mucho del optimismo y del espíritu hegeliano.

Finalmente, unas observaciones sobre el carácter interdisciplinar de este trabajo. No lo podría haber hecho sin la ayuda de colegas y amigos del ámbito de la economía, el derecho, la sociología, la antropología cultural y la historia, y, por supuesto, la filosofía, la mayoría de ellos especialistas, y muy buenos, en diferentes aspectos de sus respectivas materias. Es improbable que, dado su respeto por las tareas académicas, alguno de ellos se atreviera a un trabajo de estas características, que implica tantos riesgos y con tan poca probabilidad de resultar satisfactorio desde el punto de vista de la preceptiva de la academia.

Los historiadores no se atreven porque quedarían desprestigiados. Nadie abarca la historia entera para ofrecer visiones de conjunto aceptables. En consecuencia, nadie ofrece visiones de conjunto entre ellos. Quienes se atreven con más legitimidad son los sociólogos y los antropólogos. De hecho, ellos son los que han creado y desarrollado

la historia cultural. También los economistas, y a veces los juristas que no son historiadores. Pero siempre se trata de pocos casos. Porque cuando uno tiene la osadía de afrontar grandes síntesis, es decir, en la juventud, no tiene suficiente bagaje de conocimientos acumulados como para lograrla. Y cuando uno tiene bastantes conocimientos acumulados como para lograrla, o sea, en la vejez, no tiene la osadía necesaria para emprender la tarea.

Por las conversaciones con los mencionados amigos y colegas me he hecho consciente de las limitaciones y debilidades que hay en cada una de las partes de este trabajo, en cada uno de los periodos históricos analizados. Si me hubiera parado a remediarlas no habría terminado el libro y además habría perdido la visión de conjunto que buscaba. Lo que me ha dado más impulso para seguir, y para terminar, es que, pese a las debilidades que pueden registrarse en cada uno de los periodos analizados en uno u otro aspecto (jurídico, económico, filosófico, etc.), y aún reconociéndolas, me han comentado que es reconfortante el aire fresco que se respira en unas panorámicas tan amplias. Por otra parte, tengo la esperanza de que estas síntesis también presten su servicio a la academia, como se las ha prestado a mis alumnos de la licenciatura en filosofía de la universidad de Sevilla.

Los colegas a quienes debo agradecimiento por las conversaciones mantenidas con ellos, por la lectura de sus manuscritos, y por las observaciones que han hecho a veces a los míos, son Jesús de Garay, Javier Hernández-Pacheco, Juan Arana, Francisco Rodríguez Valls y Federico Basáñez, de la Universidad de Sevilla; Daniel Innerarity, Higinio Marín e Ignacio Aymerich, de las universidades de Zaragoza, CEU de Elche y Jaume I de Castellón, respectivamente; Luis Arechederra, José Ignacio Morillo, Javier Barnes y Carmen Núñez Lozano, de las universidades de Navarra, Pablo de Olavide de Sevilla y Huelva; Juan María Sánchez Prieto, Carmen Innerarity, Josetxo Beriain, Ignacio Sánchez de la Yncera y Celso Sánchez Capdequi, de la Universidad Pública de Navarra; Nicolas Grimaldi, Alexander Broadie y Luigi Bonanate, de las universidades de París-Sorbona, Glasgow y Torino. Hay muchos más de quienes he aprendido mucho y a los que debo gratitud. Son, quizá, la mayoría de los autores españoles citados, miembros de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica

(SHAF), o de la Sociedad Académica de Filosofía, autores colaboradores del Seminario de las Tres Culturas de la Universidad de Sevilla, de *Thémata, Revista de Filosofía*, de la misma universidad, del incipiente Seminario sobre Identidad Cultural Latino Americana, y de otros que inevitablemente se me escapan. A todos testimonio aquí mi reconocimiento y gratitud.

Sevilla, 6 de enero de 2009.