

# El retorno de lo humano

Fernando Savater

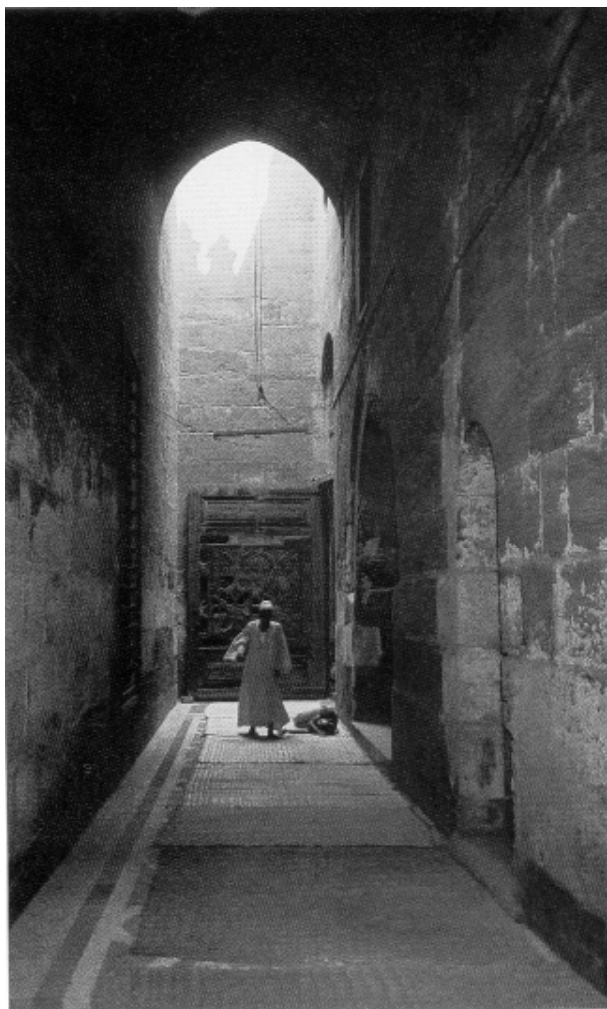
Queridas amigas y amigos, me siento verdaderamente agradecido con esta Facultad y esta Universidad tan queridas de hace ya tantos años. Yo creo que fue en esta misma Facultad, si no en esta misma aula en algún sitio muy parecido, donde yo hablé por primera vez cuando vine a México hace ya casi treinta años. Para mí es un gran placer el hecho de volver a estar otra vez aquí y que ustedes sigan, de alguna manera, manteniendo ese lazo que para

mí es tan entrañable. Y por supuesto en este caso, con compañeros de la Universidad Complutense de Madrid, con una advocación tan respetable como es el nombre de José Gaos en esta Cátedra, yo creo que todo eso hace que sea un momento muy grato, muy emocionante para mí y quiero, realmente, muy sentidamente, dar las gracias a quien me ha permitido estar con ustedes aquí hoy.

Sin más, yo quisiera abordar precisamente un tema fundamental que durante muchos años, de un modo o de otro, vivencialmente, ha sido importante para mí: la idea de la similitud humana frente a las aparentes diferencias de los seres humanos. Aparentes y reales diferencias, es decir, los seres humanos somos distintos de hecho, pero nuestra semejanza de fondo y de derecho es lo que me parece más relevante y más importante. Esto es también, de alguna manera —lo que cualquier encuentro de seres pensantes, racionales, internacionalmente reunidos para hablar de cuestiones que a todos nos afectan, como el conocimiento, la verdad, la muerte— una celebración de nuestra humanidad común.

Por la humanidad, el concepto de humanidad, que ha sido tan enormemente importante y un concepto verdaderamente revolucionario, fue precisamente el que llevó a autores como Bartolomé de las Casas a la reivindicación de lo común frente a la esclavitud, frente a la degradación de unos seres humanos por otros. Siempre la reivindicación de la comunidad humana ha sido la fuerza, el motor revolucionario.

Y, sin embargo, digo que hoy parece que ese concepto está como más olvidado o desvalorizado frente a la idea de diferencia o diversidad. Si hubiera que poner una fecha de cuándo comienza este desplazamiento, hay una cuestión que quizá sea anecdótica (pero a mí me parece relevante), y es uno de esos enigmas medio religiosos que ya saben ustedes que ahora, a partir del *Código da Vinci* y compañía, despiertan tanto gusto. El



Hombre en una mezquita, Alejandría



Pescadores en Malawi, Mozambique

enigma que les propongo, por si acaso quieren ustedes escribir un *best seller* sobre alguno de estos temas, es el de la encíclica oculta y desaparecida.

Pío XI, en los últimos años de su pontificado, escribió una encíclica de la cual se conoce el nombre, *Humani Generi Unita*, sobre la unidad del género humano. Una encíclica a la que él le estaba dando mucha importancia porque eran los años treinta y se veía venir un renacer del racismo, de la xenofobia, que no hace falta explicar aquí a lo que llevó en Europa. Pío XI murió antes de publicar esta encíclica y, por lo que se ve, a partir del año 39, cuando empieza su pontificado, ocultó el borrador de esta encíclica, de tal manera que ha pasado un poco a la mitología vaticana como la “encíclica oculta”. Ahora, es curioso, yo me pregunto, ¿por qué en una fecha tan característica como el final de los años treinta, una encíclica sobre la unidad del género humano, que se iba a ver tan dramática, tan terriblemente alterada en el enfrentamiento racista del totalitarismo nazi, por qué esa encíclica desaparece?

Parece que era uno de los textos que podrían haber sido más oportunos, más adecuados en ese momento y,

sin embargo, esa encíclica no se publica y se convierte en una especie de mitología, en una leyenda urbana del Vaticano; pero marca también el momento en el que entra en crisis esa idea de unidad del género humano, esa idea de la humanidad a la vez como un valor y una condición específica. Es decir, por una parte es humanidad lo que nos extrae de la naturaleza, lo que nos aleja de la naturaleza, entendida la naturaleza como determinismo, como pauta programada de conducta de elección y, por otra parte, la humanidad también es un valor: hablamos de los valores de humanidad, hablamos del concepto de humanidad como algo que debe ser valorado como lo mejor de nosotros mismos. No solamente es que seamos humanos en el sentido de una descripción zoológica frente a otras especies, sino que la humanidad nos extrae de la zoología y a la vez nos da una condición que podemos valorar, o una condición a la que aspiramos; es lo que nos define y también aquello que queremos llegar a ser.

La humanidad es lo que somos y lo que queremos llegar a ser, de acuerdo con aquella fórmula pindárica de “llega a ser lo que eres”. Nosotros somos humanos y



Nómadas en Rajasthan, India

tenemos que llegar a ser humanos, esa doble condición es lo específico que se encuentra todavía en algunas expresiones. Yo recuerdo, de mi época juvenil, los escritos, por ejemplo, antinucleares o pacifistas, en contra de la guerra de Vietnam, de Bertrand Russell; en uno de sus más célebres planteamientos antinucleares acababa diciendo una frase, un llamamiento internacional a los seres humanos: *recordad vuestra humanidad y olvidad el resto*. Es decir, si se recuerda la humanidad precisamente se pasa por encima de esos enfrentamientos que nos llevan hacia lo inhumano, porque obviamente, lo que llamamos inhumano es lo que surge de la humanidad; no llamamos inhumanos a los tigres o inhumanos a los tiburones, llamamos inhumanos a los humanos que no han llegado a ser lo que ya son.

Recientemente, la película *El hundimiento*, sobre los últimos días de Hitler —extraordinariamente interpretado por el gran actor alemán Bruno Ganz— que es casi un documental, ha despertado una gran polémica. Por ejemplo, en Israel se convocó a un grupo de ciudadanos para que vieran en privado la película y decidieran si se podía proyectar públicamente o no en Israel. ¿Cuál es la polémica en torno a la película? Que naturalmente lo que transcribe es realmente la situación que había esos últimos días en que Hitler todavía creía dar órdenes a un ejército inexistente; y de alguna manera tenía un grupo de personas que sabían que no existía ya nada de esos grupos y cuerpos del ejército a los que él daba

órdenes y, sin embargo, le seguían obedeciendo como fascinados, como el conejo fascinado por la serpiente. Entonces, la polémica surge porque dicen que la interpretación de Bruno Ganz, que es absolutamente, insisto, extraordinaria, *humaniza* a Hitler. Es decir, en vez de aparecer como un personaje casi de cómic o como los malos de las películas de James Bond, puramente estereotipo, aparece como un ser humano, obviamente detestable, causante de la muerte de ochenta millones de semejantes, pero como un ser humano, con momentos de simpatía por una secretaria o de ternura por los niños de Goebbels. El actor es capaz de dar por un lado la complejidad mental del personaje y por otro también consigue dar cuenta de su humanidad, y esto ha despertado la indignación de mucha gente que piensa que ese aspecto humano puede despertar algún tipo de simpatía o de aceptación hacia la figura de Hitler.

Claro, fíjense que es una paradoja, porque si nosotros podemos juzgar y condenar moral y políticamente a Hitler, lo hacemos porque le consideramos humano: si fuera un personaje de otro planeta, o no sé, un animal, no estaríamos juzgándole y hablando de él. Sólo porque es humano, es decir, sólo porque consideramos que en él hay rasgos y aspectos que comparte con la humanidad, sólo por eso podemos juzgar y decir hasta qué punto su conducta, su comportamiento, nos parecen detestables. Ésta es la paradoja de la humanidad,

porque de alguna manera todos sentimos un movimiento de reconocimiento y de proximidad con lo humano. Es decir, cuando vemos a alguien inequívocamente humano, el primer movimiento es de proximidad hacia él, aunque luego su conducta o su comportamiento nos sean totalmente ajenos. Por eso, por esa semejanza fundamental, es por lo que es importante la humanidad para nosotros, a la vez como condición que compartimos y valor al que aspiramos.

La paradoja, la mayor paradoja de la evolución, Arnold Weller y otros autores hablaron de este asunto: la paradoja de la evolución es que si entendemos evolucionar como avanzar hacia lo más perfecto, hacia lo más acabado, hacia lo más adecuado a un fin, entonces los animales no están menos evolucionados que los humanos, sino más. Porque los animales precisamente se caracterizan por una adecuación excelente de sus órganos, de sus miembros, a fines determinados. No hay duda de que un brazo humano no puede competir en perfección con el brazo de un chimpancé, que es un instrumento de precisión para trepar por los árboles y para los usos que necesita el chimpancé de ese brazo; entonces el brazo del chimpancé o la zarpa del león se han ido convirtiendo en instrumentos de precisión frente a los que el brazo humano queda como algo a medio camino entre usos diversos y como algo imperfecto por definición, es decir, no es ni tan ágil como el brazo del chimpancé ni tan fuerte como el brazo del león, ni sirve para nadar como la aleta de un tiburón. Pero, en cambio, puede cumplir más o menos todas esas funciones y además sirve para tocar el piano, para disparar misiles o para otras cosas. Es decir, el brazo humano, precisamente obtiene su fuerza de su indeterminación, porque no está evolucionado y no se acerca a un fin determinado: por eso el brazo humano ha servido de una manera tan completa a los hombres. Nos ha servido porque los seres humanos, igual que el brazo o igual que el resto de nosotros, tampoco tenemos una determinación específica de lo que tenemos que hacer o a qué tenemos que llegar o qué tenemos que edificar. Los animales cumplen perfectamente tareas para las que están programados, pero ninguna otra, y la capacidad de desviarse de esas tareas es mínima, lo cual lleva a que en cuanto se altera su medio ecológico desaparecen, porque no están preparados para afrontar condiciones nuevas, están demasiado especializados, demasiado evolucionados. Han evolucionado demasiado bien con su medio y, por lo tanto, en el momento en que ese medio se trastoca ellos también sufren porque forman parte de él. Los seres humanos en cambio, resistimos los cambios de medio porque no hemos nacido para ninguno en especial; con más o menos esfuerzo crecemos cerca de los polos, en el desierto del Sahara, en las zonas altas, frías, con agua, sin agua. Y en cada uno de esos lugares

buscamos una vía diferente de supervivencia, de riqueza. Estamos pues programados para realizar funciones genéticamente no programadas. Lo característico de los seres humanos es que estamos programados para hacer cosas que no están en nuestro programa genético, frente a los animales que están programados para hacer lo que su programa genético indica. A eso que es una condición y no una bendición divina, le llamamos, si queremos ser más o menos enfáticos, libertad, puesto que la libertad es, precisamente, eso que nos pasa, esa condición de tener que inventarnos e inventar nuestra conducta de algún modo.

Por eso no tenemos ningún puesto, o la visión mitológica humanista del renacimiento no nos daba ningún puesto determinado en la escala de los seres. El primero que inventó, antes que Lowenhart, la escala de los seres fue Giovanni Pico della Mirandola; como recuerdan ustedes, en su *Oratio de hominis dignitate*, esa especie de manifiesto, digamos, del Renacimiento italiano, Giovanni Pico defiende que la dignidad humana no consiste en lo que somos sino en lo que no somos y esto enlaza con lo que luego Hegel convertirá en un lema, que recogerá el existencialismo de Sartre: “el hombre no es lo que es y es lo que no es”. Es decir, para Giovanni Pico la escala de los seres va desde los ángeles, que ocupan la posición más privilegiada, descendiendo por los animales, por los antropoides, hasta los seres más bajos que para él son las ostras. Para Giovanni Pico menos que ostra no se puede ser: lo más aburrido que puede ser uno en el mundo es ser ostra. Pero entonces los seres humanos para Pico están de alguna manera desvinculados de cualquier nicho ecológico específico en esa escala de seres. Es decir, podemos trepar por la escala y acercarnos hacia los ángeles, o descender por la escala y aburrirnos como las ostras. Pero tenemos esa capacidad de co-gestión de nuestra identidad junto con Dios, es decir, Dios nos ha hecho co-creadores de nosotros mismos y nos ha dado la posibilidad de inventar en parte nuestra condición; somos magníficos camaleones, dice Giovanni Pico. Y luego, esta idea, más o menos, con un lenguaje menos de blasón y menos metafórico, la encuentra Hegel también cuando habla del hombre que no es lo que es; es decir: no es ninguna de sus concreciones ni sus determinaciones dadas en un momento determinado, sino que es lo que no es, lo que le falta, lo que ha perdido, lo que añora, sus anhelos, sus proyectos, lo que todavía no se ha desarrollado en él, lo que ya nunca se desarrollará y ha perdido, todo eso también es el ser humano. El humano no es lo que es, no se queda nunca en las concreciones fácticas de lo que son su edad, su género, su profesión, etcétera; éstas son determinaciones, siempre se va saltando por encima de ellas, y en cambio es todo lo que no es. Bueno, ese punto, digamos, del ser humano como definición por

lo negativo Sartre después lo desarrolla en *El ser y la nada*, cuando habla de la conciencia precisamente como esa negación y pone un poco esa metáfora que utiliza en alguna explicación de su doctrina. No sé ahora, pero por lo menos en la época en que yo era un joven, había en las ferias unos telones que representaban un torero o un buzo o algo por el estilo, y que tenían un agujero en la cara, entonces uno se podía hacer una fotografía asomando la cara por ese agujero y aparecía vestido de buzo, de torero o de lo que sea.

La conciencia humana, la condición humana, es como ese agujero, es decir, es precisamente lo que no hay en el telón por donde nos asomamos al mundo; nos asomamos al mundo por lo que no está cerrado, por lo que no está hecho. Si fuéramos animales en el telón habría reflejado para siempre un rostro, una cara, una determinación. No existe esa determinación y nosotros nos asomamos por ese vacío, con un proyecto diferente, con una forma de vida diferente, con un rostro distinto. Weller, quien explica estas cosas naturalmente con más enjundia, con más minuciosidad de lo que yo puedo hacer aquí, habla de que las determinaciones restrictivas de lo humano, es decir, todas aquellas determinaciones que restringen el sentido de la aplicación de lo humano y que por lo tanto guardan la expresión *humano* para un tipo de seres determinados y no otros, son el vicio del racismo, el vicio de la xenofobia, es decir, humano propiamente se es si se reúnen estas condiciones y no otras, si se tiene un determinado color de piel o una determinada creencia o cultura, entonces sí se es humano, y si no, no se es humano. Entonces, esas determinaciones restrictivas de lo humano nos privan de la imagen de universalidad que está ligada a lo humano, la idea de humanidad como universal, como compartida por todos los seres digamos semejantes. Inmediatamente que ponemos restricciones, inmediatamente que hacemos grados en la humanidad, que decimos que se puede ser más o menos humano, más humano que otros, casi humano, etcétera, inmediatamente acabamos con esa unanimidad y entonces encerramos la humanidad en una particularidad, en una tradición pero no en la universalidad.

Por otra parte, si quitamos el carácter verdaderamente valorativo de significado de la humanidad, la convertimos en un rubro meramente zoológico, o sea, lo mismo que los felinos, lo mismo que los simios, pues están los humanos pero como rubro exclusivamente zoológico. Por lo tanto, si le quitamos la dimensión de significado, la dimensión de aspiración a la humanidad, se convierte en un simple rubro zoológico, si la restringimos a una tradición o una raza o un tipo de cultura, le quitamos su dimensión de universalidad. Por lo tanto, termina Weller, según creo sintetizar más o menos lo que dice, el hombre se humaniza

extrayéndose de lo natural; es decir, de alguna forma ese proceso por el cual los humanos desarrollamos aquello que no está programado naturalmente, es lo que nos humaniza, lo que nos da esa abertura por la cual podemos asomar en el mundo. Pero, en cambio, nos naturalizamos al inscribirnos en una universalidad humana compartida, es decir, somos naturalmente humanos todos y nos extraemos de la naturaleza precisamente por el desarrollo de nuestra humanidad. Al desarrollar-se en lo no programado, nuestra humanidad nos humaniza, pero nosotros nos naturalizamos al compartir universalmente los rasgos determinados de la universalidad.

Esto viene para reforzar la idea de semejanza humana, es decir, yo creo que los seres humanos no estamos destinados a la sociedad ni a nada, estamos destinados a los semejantes, nuestro destino son los semejantes, por eso es importante destacar que frente a la idea de la riqueza humana está la diversidad. La humanidad es diversa, los individuos somos diversos. Un regimiento de gente uniformada, en cuanto se está dentro de él y se le conoce, inmediatamente se convierte en una diversidad, es decir, la diversidad es un hecho, somos de hecho diversos. Los seres humanos, todos los individuos humanos, somos diversos, pero nuestra riqueza, nuestra fuerza, es la semejanza, y gracias a la semejanza podemos cooperar, gracias a la semejanza podemos desarrollar pautas de acción común, podemos apoyarnos unos a otros; gracias a la semejanza podemos entendernos, es decir, el hecho de que los lenguajes humanos, todos los lenguajes humanos, sean traducibles unos a otros, es mucho más importante que la diversidad de las lenguas. Lo importante no es que haya muchas lenguas, lo importante es que todos podemos comprender lo que significa hablar; el hecho de que no haya ningún ser humano que no hable, eso es lo importante, el hecho de que todo ser humano viva en lo simbólico, de que el mundo de los humanos sea lo simbólico, eso es lo que nos importa a todos, eso es lo que rubrica nuestro parentesco. El hecho de que luego hablemos lenguas diferentes, de que haya aspectos en esas lenguas que son difícilmente traducibles unos a otros, eso es secundario, es menos importante. Claro, en cambio hoy el camino es más bien el énfasis no solamente en la diferencia —insisto, la diferencia es un hecho que cualquiera puede ver— sino en convertir la diferencia en algo exasperado en los seres humanos, como si fuéramos insolubles unos para otros, es decir, el ser humano como enigma insoluble para los otros: “usted no puede entenderlo, aquí no puede entrar, en este espacio no pueden entrar los otros seres humanos”, ese es el disparate más reaccionario de nuestro tiempo. El determinar a los seres humanos como encerrados en mundos infranqueables para los otros, que los otros no pueden compren-



Tres generaciones de una familia de Mongolia

der, que los otros están *a fortiori* excluidos, esa exclusión de lo humano por lo humano, en que uno excluye a unos humanos de lo que pueden comprender, de lo que pueden entender, de lo que pueden compartir, eso es precisamente lo contrario de la voz ética o de la voz que ha sido considerada progresista desde el siglo XVIII, que es el reconocimiento de lo humano por lo humano. Es decir, lo que nos ha llevado como proyecto ético es reconocer la semejanza de la humanidad allí donde viéramos humanos, el saber que todos, de alguna forma, inmediatamente, descubrimos nuestro parentesco dentro de cualquier grupo de diferencias o dentro de cualquier amontonamiento de distinciones superficiales. Todos nos parecemos más entre nosotros que lo que nuestros folclores y nuestras culturas dan a entender. Ése era, de alguna manera, el mensaje ilustrado y frente a eso hoy está la idea de la humanidad como grupos infranqueables, grupos cerrados, ininteligibles para los otros, que no pueden ser penetrados o que no pueden ser comprendidos por los demás: el ser humano como enigma. No como enigma en cuanto humano, que eso sí que lo es, obviamente, la primera reflexión quizá sobre la humanidad es una reflexión de la humanidad como enigma para los propios humanos. En *Antígona*, cuando el coro reflexiona sobre la humanidad, reflexiona sobre la extrañeza que la humanidad representa para los humanos, pero no la extrañeza de otros seres humanos sino la extrañeza de cada ser humano para sí mismo. Es decir, precisamente, porque lo raro es ser humano, porque lo raro es no estar determinado por la naturaleza, porque lo raro es saberse mortal, porque lo raro es eso, porque eso es el destino extraño, es el des-

tino de lo que compartimos, no de lo que nos hace diferir. Por eso, precisamente, la deriva actual que convierte los enigmas aparentemente distintos de las tradiciones o de las culturas en el enigma fundamental, mientras que los individuos humanos no tenemos más enigma que el de nuestra cultura, es lo contrario, insistiendo, de la idea metafísica del ser humano como enigma para sí mismo y todos por igual. Por eso todos entendemos lo que les pasa a los otros seres humanos, porque sabemos lo enigmático que es para un humano ser humano. Todos somos extraños para nosotros mismos, por eso para nosotros no debería haber extraños entre los humanos. ¿Cómo vamos a encontrar extraño a alguien si sabemos que todos los demás saben lo que es ser extraño para sí mismo, lo mismo que cada uno de nosotros? De ahí el hecho de que sea mucho más fácil la amistad, la proximidad, la complicidad entre individuos humanos, que entre etnias o colectivos o grupos. Si dos seres humanos, dos individuos humanos, se conocen, al poco tiempo de conocerse encuentran que comparten lo esencial, más allá de diferencias folclóricas, más allá de divergencias en sus gustos, de sus preferencias alimenticias, religiosas o lo que sea, se encuentran compartiendo una extrañeza esencial, la extrañeza de la que hablaba el coro de *Antígona* o de la que tanto ha reflexionado Shakespeare o quienes ustedes quieran. Las etnias dan importancia a la pertenencia al grupo como coto cerrado frente a los demás. Por lo tanto, si hablamos de una etnia a otra no hay comunicación posible, mientras que si hablamos de individuo a individuo, la comunicación, la idea aquella de fraternidad siempre es próxima.



Pescador en Sri Lanka

De hecho, el vernos en guetos o el comprendernos en grupos cerrados nos priva de la reacción espontánea que es reconocer la humanidad ahí donde la vemos y simpatizar de entrada con ella, hasta con la de Hitler, aunque luego el comportamiento del personaje nos aleje de él. Pero, en principio, nuestro primer movimiento es, efectivamente, decir “sí, es humano, le entiendo”.

Yo recuerdo que hace muchos años, en uno de los primeros momentos justo después de la transición española, hubo un atentado de ETA en que un comando asesinó a dos guardias civiles en el País Vasco. Y entonces un abogado, un político, un hombre que luego cambió en buena medida sus ideas —de ahí que no les voy a mencionar su nombre, porque es una persona que evolucionó— en aquel momento, tratando de justificar ese asesinato, dijo: “No han matado a los guardias civiles porque tuvieran nada en contra de ellos, no había nada personal en contra de ellos, no tenían ningún contencioso, no les odiaban. Al contrario, ellos, como vieron un uniforme, fueron contra el uniforme porque el uniforme representaba la imposición, la invasión o lo que ustedes quieran. Atacaron a lo que representaban los signos del grupo, no a esas personas”. Entonces, Rafael Sánchez Ferlosio sacó un artículo memorable que hacía un análisis muy a su modo de ese punto, y decía: “Lo malo no es que los asesinos no tuvieran

nada en contra de los asesinados —a lo mejor si hubieran tenido algo personal en contra de su vida el hecho hubiera sido no justificable pero al menos más comprensible, si hubieran tenido celos o algún odio personal de algún modo—, no, lo malo es que, efectivamente, no tenían nada personal en contra pero, sobre todo, no tenían nada impersonal a favor”. Es decir, lo propiamente humano es que nosotros tenemos algo impersonal a favor de los seres humanos, es decir, algo que trasciende nuestra personalidad, no porque les tengamos simpatía, porque sean de un color o porque se nos parezcan o porque hablen como nosotros, porque compartan gustos o tradiciones, sino simplemente porque tienen esa situación de humanos y entonces, impersonalmente, olvidándonos de nuestra personalidad, olvidándonos de las raíces culturales, de las tradiciones de nuestra personalidad, sentimos algo impersonal a favor de los seres humanos. El asesino que viola esa condición olvida esa cosa impersonal a favor. Hay otro, si quieren ustedes el contraejemplo de éste que les pongo: en uno de sus libros cuenta Jorge Semprún que él, en un momento de la Resistencia, cuando estaba en la lucha contra los nazis, se encuentra apuntando a una cabaña donde hay un grupo de soldados nazis y entonces aparece un soldado nazi, él le apunta, va a dispararle y en ese momento el soldado avanza hacia un árbol y se pone a orinar, entonces ese detalle hace que inmedia-

tamente él sienta el movimiento de reconocimiento de lo humano, el reconocimiento de fragilidad, de menesterosidad de lo humano, y ya ese carácter de ejecución impersonal se suspende.

Bueno, yo creo que la recuperación de la idea de humanidad, a la vez como lo compartido y como aquello a lo que aspiramos, como semejanza general, no es un capricho meramente teórico; es que si no existe esta semejanza ustedes me dirán de dónde pueden salir cosas como los derechos humanos. Precisamente todos los que han hablado contra los derechos humanos, empezando por el famoso texto de Joseph de Meistre, cuando dice “yo conozco franceses, españoles, rusos, i n g l e s e s , pero no humanos. Yo no conozco seres humanos, conozco gente que pertenece a una tradición, no seres humanos en abstracto”, y todos los que han criticado la idea de unos derechos, que los humanos nos reconocemos unos a otros impersonalmente, todos los que lo han criticado se han basado en que ¿de dónde sale que existan seres humanos que se reconozcan sin apoyarse en sus culturas sino que se reconozcan simplemente por el paso adelante de su humanidad? Hay más discursos contrarios a ello, y los hay abundantes, ¿quieren ustedes un ejemplo? Hay un texto de Marcel de la Puge, que era una especie de profascista o protonazi de finales del XIX, en donde él inventó el término eugenesia. Entonces, decía Marcel de la Puge, que era uno de los grandes antiilustrados: “A la célebre fórmula que resume el cristianismo laico de la revolución —libertad, igualdad, fraternidad— nosotros respondemos determinismo, desigualdad, selección”. Éste es el diferencialismo extremo, determinismo frente a la libertad, es decir, naturalización absoluta del ser humano. Los humanos estamos determinados y por eso unos hemos nacido para manejar ordenadores y otros han nacido para bailar en coro en torno a las hogueras, unos han nacido para correr en las olimpiadas y otros han nacido para dirigir los países, etcétera. Eso es el determinismo. El determinismo que establece ya unas jerarquías y unas desigualdades para siempre. Desigualdad por tanto: el determinismo es desigualdad, la desigualdad, la diferencia —que con el tiempo se va acentuando— de razas, de culturas, de tradiciones, los seres humanos incomprensibles, misteriosos, enigmáticos unos

para otros, y luego selección: seleccionar a los buenos frente a los malos, descartar los superfluos, apartar los que son medio hombres frente a los hombres enteros. A lo que esto dio lugar después de Marcel de la Puge y compañía, los campos de concentración, etcétera, pues ya lo conocen ustedes.

Por lo tanto a mí me parece interesante volver a recuperar el carácter de universalidad y de significado que tenía el término humanidad. Probablemente tendremos que revisarlo de acuerdo con desarrollos científicos actuales; hay cosas que replantean dónde va a estar el punto de la humanidad. La biogenética, por ejemplo, probablemente es un elemento que tendrá que ser discutido dentro de este replanteamiento, de esta recuperación del carácter de la universalidad de la humanidad. Buscar la humanidad como sede de aquello que compartimos pero, sobre todo, como muralla contra la selección, el determinismo y la desigualdad humana, contra los argumentos de la desigualdad, contra la vuelta a vivir en tribus en vez de en proximidad, es decir, en tribus de idénticos que se separan de los demás y frente a éstos están los iguales de la ley. La democracia no buscaba seres idénticos, los idénticos pertenecen a esas castas que, efectivamente, se apoyan en rasgos externos, son idénticos entre sí pero distintos a otros. Lo que importa son los derechos, la igualdad, es decir, la igualdad entre los aparentemente distintos. Esa reivindicación yo creo que, en nuestra realidad, políticamente cada vez más mestiza, más mezclada, es lo más importante. Yo creo que hay que intentar recuperarla, y les dejaría reflexionando sobre una frase de Pascal, uno de sus pensamientos sobre la humanidad. Él no tenía, como saben ustedes, buen criterio o muy buena opinión, pero tenía opinión y se daba cuenta de lo que era importante en el término de la humanidad y entonces hace esta reflexión a la vez ideológica y educativa: “Es peligroso mostrar demasiado al hombre cuán semejante es a las bestias sin mostrarle a la vez su propia grandeza. Más peligroso es mostrarle demasiado su grandeza sin su bajeza. Y aún más peligroso es dejarle la ignorancia de una y de otra”. [1]

Conferencia dictada por Fernando Savater en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México el 17 de junio de 2005.

Todos entendemos lo que les pasa a los otros seres humanos, porque sabemos lo enigmático que es para un humano ser humano. Todos somos extraños para nosotros mismos, por eso para nosotros no debería haber extraños entre los humanos.