

ONTOLOGÍA DE LA DIVERSIDAD HUMANA Y SU DIGNIDAD

REFLEXIONES FILOSÓFICO-FEMINISTAS SOBRE LA OBRA ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE, DE GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

*José Luis Cisneros Arellano

*Doctor en Filosofía. Estudio postdoctoral en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México. Miembro del Cuerpo Académico Ética y Conocimiento. Profesor de tiempo completo y Coordinador del Colegio de Filosofía de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel C. Miembro de la Academia Mexicana de Lógica desde 2018, de la Asociación Filosófica de México desde 2016 y de la Comunidad Filosófica Monterrey, A. C., desde 2013.

Recibido: 18 de septiembre de 2020

Aceptado: 08 de octubre de 2020

Resumen

El Discurso de Giovanni Pico della Mirandola posee un fundamento ontológico y antropológico que permite, hoy, asumir una postura social y política de cuestionamiento a la cultura; esa que impone estereotipos de género y “naturaliza” el ser de cada persona según una función social-histórica arbitraria. A través de la postura ontológica de Mirandola, es posible traer a colación propuestas filosóficas que replantean el ejercicio político en pro de un régimen de respeto a las dignidades humanas: el ejercicio de la libertad, la elección de la propia diversidad y el desarrollo personal y colectivo a partir de ella. Apoyado en algunas ideas de Hanna Arendt y de Cornelius Castoriadis, este trabajo propone una primera aproximación a la tesis de Mirandola, como una tesis que abona a la discusión feminista de nuestro tiempo, y al debate en torno al ser humano.

Palabras clave: Dignidad. Ser humano. Filosofía. Diversidad. Libertad.

Introducción

La identidad humana no tiene forma predeterminada, se elige y construye a partir de las condiciones ontológicas primarias, como son la corporalidad y el contexto histórico-social. Esto impli-

ca un estatus antropológico de libertad que genera diversidad, y con ello, puede suponerse que no existe ningún criterio definitivo que imponga un modo específico de ser humano. La comprensión de esta realidad, que se asume aquí como punto de partida, permite postular la siguiente tesis: los tipos de constitución en los que la humanidad puede organizarse están en función de los grados de respeto a la diversidad que se presenta en su seno.

Esta postura ontológico-antropológica es recogida del filósofo renacentista Giovanni Pico della Mirandola. Sus premisas, entendidas como elementos racionales que permiten comprender al ser humano como un ser en libertad y capaz de ejercer su libre albedrío, se instauran en el imaginario religioso del cristianismo. Su interés por generar una reflexión profunda a partir del cuestionamiento y el debate filosófico-teológico sobre el ser humano, lo llevó a proponer un concilio filosófico en torno a novecientas tesis. La iniciativa fue bien recibida en un principio; sin embargo, al poco tiempo 13 de ellas fueron rechazadas y condenadas, iniciando una serie de acusaciones, condenas persecuciones y un arresto que terminó mermando su salud y su vida.

La obra que fungió como preámbulo de sus novecientas tesis la llamó *Oratio De hominis dignitate*, traducida hoy como *Discurso sobre la dig-*

nidad del hombre. En ella, Mirandola reflexiona en torno al ser humano, aunque su título exprese el genitivo singular de homo (del hombre) y no de mulier (mujer); el espíritu del texto busca destacar la dignidad con la que cualquier humano nace (genitivo plural de homo) y la dignidad a la que cualquiera puede aspirar a partir de la construcción de sí misma. El título en español falla, pues se incrusta en aquellas expresiones que se han venido denunciado como negaciones hacia la mujer, por lo que la crítica aquí debe ser justa con esa demanda. Sin embargo, en otros idiomas, como en inglés, la expresión latina de hominis es neutra, incluyendo en ella a la mujer y al hombre. No importa mucho discutir esta sutileza etimológica, pero una nota más a continuación ayudará a no dejar pasar la exigencia de no incurrir únicamente en expresiones masculinas; al inicio de su texto, Mirandola habla sobre Adán, no sobre Lilith o Eva. Este punto de partida se explica a partir de la idiosincrasia y el prejuicio religioso y cultural de su época que no le condena, pero sí lo ubica, en el conjunto de pensadores que quizá, sólo quizá, erróneamente asumía la expresión hominis como neutral. Si se aísla de su disertación esta parcialidad lingüística, lo importante entonces sale a flote, descubriendo pronto que su postura corresponde con toda persona sin distinción de su sexo.

En la Oratio Mirandola afirma, con total claridad y elegancia de pluma que el ser humano es libre de elegir:

...hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: «No te damos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás se-

gún tu arbitrio al que te entregué. -Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ñ mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión» (Mirandola, 1984, p.105).

Se trata en pocas palabras de señalar que, en el ámbito de la moralidad, de la espiritualidad y del ejercicio de sus pensamientos y oficios, el ser humano merece la garantía de vivir conforme a su voluntad por el simple hecho de existir. Sin embargo, Mirandola observa una dignidad más, incluso superior, aquella que posee no por sí, sino por su creador, Dios. El ser humano, así entendido, es digno de elevarse por medio del intelecto, al máximo nivel al que puede aspirar, uno que se vincula necesariamente con su creador y que le garantiza ascender hacia un nivel que lo aleje definitivamente de los pecados que como criatura mortal es capaz de cometer.

En este punto deseo hacer un deslinde de la postura religiosa del filósofo italiano que aquí nos ocupa. Coincido en que el ser humano es ontológicamente indeterminado en su condición moral, política y racional, pero no suscribo que haya sido creado por un Dios, del tipo que se quiera, ni por alguna entidad que se encuentre ontológicamente más allá de las explicaciones científicas. Aclarado el punto, sí debo reconocer que la dignidad máxima a la que aspira el ser humano es a la de ejercer su libertad y vivir conforme a ella y a las consecuencias que le ocasiona ejecutarla. Esta dignidad también es asumida por Mirandola como la más alta, por ser la más humana, pues según la tradición escolástica y el mismo Pico, aseguran que ni las bestias ni los ángeles pueden cambiar sus decisiones sobre qué

tipo de entidad quieren ser; su destino está marcado ya con la letra del instinto para los animales, y del intelecto angelical para los segundos.

...¿a qué viene todo esto? Para que entendamos que, una vez nacidos con esta condición dicha, de que seamos lo que queremos ser, hemos de procurar que no se diga de nosotros aquello de: «Estando en honor, no lo conocieron, hechos semejantes a los brutos y jumentos sin entendimiento» (Mirandola, 1984, P.107).

Este es el punto (que seamos lo que queremos ser) en el que coincido y sobre el cual erijo la principal tesis que quiero argumentar: las mujeres y los hombres son seres que construyen su identidad moral, cultural y política. Es decir, podrán haber nacido con un sexo y un fenotipo identificable, con todas sus variables genéticas posibles, pero es justamente su adaptabilidad biológica la que les permite asumir la diversidad que configura su identidad, ya que no existe ninguna condición cultural ni moral, y mucho menos laboral o familiar que les venga de nacimiento. Son diversos por naturaleza en las acciones y pensamientos que los definen como personas, ya sea que estén vinculadas con un rol de género, un papel social, una postura política, una mentalidad cultural.

En otras palabras, nadie está determinado a desempeñar acciones y comportamientos que le definan como mujer u hombre, sino que su actuar y pensar le conducen a forjar las condiciones para ser digna o digno de los derechos que su decisión ha emprendido. No se trata de un ser vacío que puede ser llenado por cualquier forma, como si se tratara de un tipo de existencialismo contemporáneo, sino de un ser con la posibilidad de elegir y construir su persona a partir de condiciones, es decir, formas morales, políticas, sociales y culturales que están ahí, dentro de las posibilidades que como organismos humanos somos.

Esta realidad, que Mirandola argumenta a par-

tir de su interpretación de la Biblia, conduce irremediablemente a preguntar por las implicaciones políticas y educativas que conlleva. ¿Qué política se desprende de asumir que el ser humano está en posesión de una condición de dignidad –es decir, de merecimiento– a priori que le autoriza a complejizar y ampliar su dignidad? ¿Qué educación es pertinente frente a un ser educable a partir del reconocimiento de su diversidad? ¿Qué relaciones sociales se pueden pensar a partir del hecho de que sus miembros se construyen, sin predisposiciones?

El ser humano no tiene forma, esto le permite vivir en libertad y esa es su primera dignidad. El ser humano es libre, lo que a su vez le permite construirse y, en función de ello, incrementar la cantidad y calidad de su dignidad, directamente proporcional a la diversidad que despliega. El ser humano es diverso, lo que, anclado en su condición ontológica, desmonta cualquier juicio o adjetivación que coarte su desarrollo en libertad y, por tanto, exige convivencia en tolerancia –no aquella entendida como obligación de soportar a otros, sino concebida como capacidad para no dejarse afectar por la diversidad de quienes nos rodean–. Todas y cada una de las dignidades enumeradas (libertad, diversidad, tolerancia), implican una política, una educación y un rol de interacción social. Veamos cada una.

Las dignidades

La política es ocuparse de lo común pública y privadamente. Es una actividad conjunta cuyo papel consiste en conducir la voluntad y los intereses de alguien o de un grupo, frente a otros intereses individuales o grupales; la conducción exige diálogo y las condiciones propicias para que cada postura sea respetada en su dignidad, es decir, en el merecimiento de ser, de existir. Desde esa perspectiva, la política posee una condición a priori: debe existir libertad. Si la principal condición del ser humano es la no-forma, la cual

le rescata de cualquier imposición cultural o psicológica, ello hace posible, a su vez, la aparición de la principal condición para la política, la libertad. En este sentido, este término implica posibilidad de cuestionamiento a lo establecido, de poseer; como opina Jiménez Díaz (2013), de

...un conocimiento sobre lo que puede ser de otra manera, que tiene que ver con saber elegir entre opciones, en principio, igualmente valiosas y que, por tanto, solo mediante la deliberación pública y la confrontación de diversos juicios políticos se podrá adoptar la decisión que sea más conveniente, aunque nunca pueda satisfacer a todos (pág. 944).

La política son interacciones personales (necesarias) para el sostenimiento de las instituciones que caracterizan a una sociedad, a un Estado, a un grupo cualquiera. Esto significa que la libertad, es decir, el ejercicio de cuestionar un orden establecido, una institución dada o una costumbre determinada, inauguran el modo de vida de la política frente a otras formas, como la monarquía, la teocracia, la oligarquía o la autocracia. Cornelius Castoriadis señala que “la democracia es el régimen que se instituye como autoinstitución explícita permanente” (2006, p.357), lo que permite afirmar, casi con plena seguridad, que “Antes de los filósofos, el demos hace filosofía en acto” (p.333), pues se trata de libre cuestionamiento en donde

...el demos debe crear el logos como discurso expuesto al control y a la crítica de todos y de sí mismos y sin poder adosarse a ninguna autoridad simplemente tradicional. Y recíprocamente, el logos no puede ser creado efectivamente más que en la medida en que el movimiento del demos instaura en ato un espacio público y común (p.335).

Debe recordarse, desde luego, que el demos griego no es el equivalente a pueblo, sino a la noción que entiende por demos conjunto de varones libres capaces de sostener económicamente

su educación en el gimnasio o escuela, al tiempo que tienen tiempo para su entrenamiento en el escudo y la lanza. Demos, a pesar de este sesgo misógino, representa la idea de una realidad en torno a una práctica pública que exige libertad y respeto público para sus miembros. La práctica, lejos de significar un sistema electoral, expresa el devenir del discurso y del activismo político de un pueblo. Es eso lo que interesa aquí y en lo que se concentra Arendt.

El mismo Castoriadis acude al planteamiento que hace Hanna Arendt en torno a la noción de política, la cual nos acerca a la postura que se desprende de la tesis de Mirandola que se está defendiendo en este trabajo, a saber, que “Arendt relaciona la facultad del juicio político con la dignidad humana, pues si el primero es libre y voluntario favorece la aparición de la segunda” (Jiménez Díaz, 2013, p.945), y esto se reafirma cuando se entiende que emitir públicamente un juicio político conlleva admitir “la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común” (Arendt, 2005, citada en Jiménez Díaz, 2013, p.944).

Pero sí “cabe” asumir un sustento ontológico-antropológico común, la no-forma que caracteriza al ser humano y le coloca en el ámbito de la libre elección, la diversidad y la necesidad de un sistema político que garantice el desarrollo en la diversidad. ¿Qué tipo de diversidad? En este sentido, tanto Mirandola, como Arendt y también Castoriadis no abogan por una diversidad que privilegie individualidades ausentes, indiferentes o excluyentes. Mirandola aboga, como buen hijo de su tiempo renacentista y de patriarcado religioso, en un camino espiritual vinculado con la comunidad cristiana capaz de reconocer la unidad que implica la idea de bondad, en la diversidad y pluralidad humana. Arendt señala, según interpreta Jiménez Díaz (2013), que lo preferible políticamente hablando, es la configuración de

...un espacio público libre e igualitario que ha de ser protegido y garantizado por la propia acción cotidiana de los ciudadanos. Éstos han de ser educados y socializados en costumbres, hábitos, virtudes y principios de acción acordes a la cultura política en la que habrán de convivir (p.945).

Castoriadis, por otro lado, concibe que el ejercicio político está condicionado por el nivel de participación ciudadana que ha de garantizar el libre cuestionamiento y la autoinstitución de imaginarios y significaciones que permitan un régimen democrático auténtico. Se trata, en pocas palabras, de que la libertad y diversidad propia de la sociedad humana debe conducir a la vinculación pública, pues si la persona se encierra “en su propia experiencia singular y se vuelve incapaz de crear algo en común con las demás personas” (Jiménez Díaz, 2013, p.948), estará propiciando la aparición de los totalitarismos y de la continuidad de la imposición de criterios por medio de la violencia y la guerra.

Heidi Rivas, en su tesis doctoral titulada *Bordear la paz. Singularidad y poder en el pensamiento político de Hannah Arendt* (2018), apunta que las formas prepolíticas (como llamaría Arendt a la resolución de conflictos e intereses comunes por medio de la violencia y la guerra) parecen expulsar del ser humano la característica más humana de convivencia pacífica en la diversidad, es decir, la posibilidad del ejercicio de la ciudadanía y, con ello, de todo lo que implica la dignidad que en este trabajo se ha entendido como una tesis ya propuesta por Mirandola. Señala Rivas en el texto mencionado que

Los cuestionamientos que Arendt plantea acerca de si es posible seguir viviendo en un mundo del que hemos sido expulsados, presenta una reflexión sobre la condición personal de su existencia política. La vivencia en carne propia de los acontecimientos del siglo XX pudo en cierta medida despedirla hacia la interioridad, incluso, ella misma

advierte en el texto dedicado a Lessing que la intimidad o la interioridad siempre ofrecerán cobijo ante el sufrimiento del mundo, empero, siempre será a costa de la propia humanidad, pues, “por seductor que parezca ceder a esas tentaciones y encerrarse en el refugio de la propia psique, el resultado será siempre una pérdida de humanidad que va a la par con el abandono de la realidad.” (2001a, p. 33) Pero, ¿a qué atribuimos tal pérdida? ¿En qué sentido la intimidad, el silencio o la evasión son costes de lo inhumano? Responder a estas preguntas de manera directa es en cierta medida un asunto de retórica, ya que lo analizado hasta el momento nos conduce a suponer que el asunto recae en que la humanidad es cuestión de pluralidad, si nos evadimos del mundo, rehuimos de los otros con los que formamos comunidad. Recogerse en la intimidad es un asunto apolítico y por ello contribuye con el desierto, pero la respuesta puede ser analizada desde otro frente, que es el que buscamos explorar: la pérdida de la humanidad acontece en primera instancia porque renunciamos a ‘decir algo respecto al mundo’ y sus acontecimientos. Esto es, renunciamos a la comunicabilidad que es, por supuesto, el centro de la humanitas (p.217).

Cuando se abandona la condición humana del intercambio y la comunicación en la diversidad, cuando se deja de lado la posibilidad de “decir algo respecto al mundo” como postura propia que nos da identidad y confirma nuestra libertad y no sujeción a ninguna forma ontológico-antropológica prefigurada, se abren las puertas de la banalización del mal, es decir, que cualquier imposición o dominación se hará posible como actos bien intencionados de gente común, que enmascaren con la fachada de políticas públicas y constituciones democráticas a ideologías que se confundan con lo común, con la normalidad de un costumbre o una regla. Rivas (2018)

pregunta al respecto: “¿es posible estar a la altura del mal cuando éste se cobija en actos mediocres e inacciones de personas absolutamente ‘normales’ [...]?” (p.223) y trae a colación una cita de Arendt que embona plenamente con las problemáticas de intorelancia actual.

La realidad es que “los nazis son hombres como nosotros”; la pesadilla es que han mostrado, han probado más allá de toda duda de qué es capaz el hombre. Dicho en otras palabras, el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de posguerra en Europa (2005b, p. 167)” (p.224).

La idea central, hasta el momento, ha consistido en señalar que la tesis de Mirandola permite pensar la condición ontológico-antropológica propia de la diversidad humana, la cual sugiere que la agenda educativa y política capaz de reconocer este a priori humano, debe sustentarse en una realidad, no siempre presente, pero siempre deseable, de que “La ciudadanía es algo que el ser humano se brinda a sí mismo mediante su compromiso a largo plazo con la politeya [sic], siendo ello una forma de enlazar la condición ciudadana con la dignidad humana” (Jiménez Díaz, 2013, pp. 954-955).

Conclusión

La propuesta filosófica de Giovanni Pico della Mirandola es antropológica con sustento ontológico claro: la persona no está determinada a ser un ente cultural y psicológicamente definido, porque su estructura óptica no implica una delimitación en particular, sino una plasticidad que le otorga la primera dignidad, su libertad. A partir de ahí, cualquiera está en condiciones de emitir una opinión sobre sí y sobre el mundo, su identidad se configura a partir de ello y condiciona a un mismo tiempo la segunda dignidad, su diversidad. La pluralidad que ello implica hace posible considerar, en atención a la congruencia y la consistencia del planteamiento mismo que

no es otro que el reconocimiento de una realidad empírica y conceptual, que la vida política democrática respeta las dos primeras dignidades y se constituye, por tanto, en la tercera dignidad, la garantía al crecimiento y el desarrollo de la propia identidad en la diversidad.

Considerar que esta es una tesis que otorga plena conceptualización de la realidad humana hace posible pensar en una tesis mucho más desafiante aún: el acto de asumirse como feminista significa plantear una filosofía ontológica de la multiplicidad y de la relación como condiciones indispensables de la dignidad humana, la cual postula tanto un discurso más allá del lenguaje inclusivo como de un ejercicio de ciudadanía allende la necesidad de condiciones de paridad de género; repito, de un discurso y un ejercicio de ciudadanía que convive con sus emergencias y contradicciones, es decir, del reconocimiento de los “precipitados inesperados” (según una expresión acertada de Amelia Valcárcel) que todo feminismo provoca, como caja de Pandora que, lejos de contener vicios y males, anuncia la presencia de las personas que siempre han sido ignoradas, y que han alzado la voz para nunca más dejar de respetarse en su dignidad.

Referencias

- Castoriadis, C. (2006). Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II (Trad. S. Garzonio). FCE. (Trabajo original publicado 2004).
- Jiménez Díaz, J. F. (2013). “La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt”. *Política y sociedad*. 50 (3), pp. 937-958.
- Mirandola, Giovanni Pico della. (1984). De la dignidad del hombre (Trad. L. Martínez Gómez). Editora Nacional.
- Rivas, H. (2018). *Bordear la paz. Singularidad y poder en el pensamiento político de Hanna Arendt*, Tesis Doctoral. UANL.