NOTAS

NOTAS

POSIBILIDAD DE UN NUEVO HUMANISMO.
UNIVERSALIDAD, IDENTIDAD, DIFERENCIA*

Marta Palacio de Moyano**

Hablar de un nuevo humanismo supone asumir como modalidad operativa una actitud de análisis para distinguir y clarificar ciertos aspectos controvertidos que exigen ser tenidos en cuenta, especialmente si se desea establecer un diálogo con la/s cultura/s actual/es sobre qué entendemos por humanismo cuando hablamos de humanismo. Estos aspectos tienen que ver con dilucidar lo que significan ciertas categorías como universalidad, diferencia, identidad y unidad.

Se trata de plantear cuestiones tales como: ¿qué significan las iden-

tidades, las diferencias, la unidad y la universalidad dentro del nuevo humanismo? ¿Se puede dar hoy una definición de ser humano que sea válida para todos los diferentes seres humanos? ¿cómo plantear el humanismo sin caer en definiciones científicas sobre el ser humano o la definición metafísica de *naturaleza humana*? Cuando hablamos de humanismo, ¿qué ámbitos entran a jugar en la relación del yo y el otro?; en última instancia, ¿quién es el otro y qué me implica?

De no pocos es conocida la situación por la que atraviesa el pensamiento filosófico de hoy, en el que el común denominador parece ser la discusión por afirmar la supervivencia de la Modernidad y su proyecto social civilizador (expresado princi-

85

* Ponencia Congreso Internacional Paideia e Humanitas, Roma, 2000.

** Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

NOTAS

palmente en la democracia liberal y la educación universal), o por otra parte dar por acabada su validez, dado que sus bases, la razón universal y el progreso indefinido de la humanidad –respectivos ideales de la Ilustración y del Positivismo– han caído por tierra.

Hasta aquí llegamos en la polémica. En medio de estas dos posiciones reconocibles hay diversos intentos de rescatar el ‘sujeto racional’ del cimbrión de la crítica a la Modernidad, puesto que el Proyecto moderno se edificó sobre el fundamento de la concepción del hombre como un sujeto racional: sobre el cogito cartesiano, la percepción transcendental kantiana, y el Yo absoluto hegeliano. En efecto, la democracia liberal, la autonomía de la conciencia respecto a cualquier autoridad o tradición, la conciencia de las libertades cívico-políticas, la racionalidad científica y la razón instrumental o técnica (entendida como la planificación estratégica de medios y fines) son categorías filosóficas y culturales que se construyeron sobre la ‘racionalidad’ del sujeto.

Asimismo, desde otros sectores del pensamiento, los esfuerzos intelectuales están dirigidos a sostener la ‘universalidad de la persona humana’, sustentada en una postura metafísica definida que concibe una *naturaleza humana* común a todos, a fin

de mantener objetivamente válidos los correlativos órdenes éticos y religiosos, liberándolos del escepticismo o del relativismo individualista.

Además un cierto sociologismo parece haber impregnado todas las preguntas filosóficas, acarreado respuestas parciales que tienen mucho más que ver con los imaginarios sociales contruidos por los discursos mediáticos de la comunicación masiva que con cuestiones antropológicas de fondo, vg. esencia y sentido de la existencia humana, origen y meta de la libertad, entre otras. Han surgido nuevas categorías conceptuales: globalización, excluidos, marginados, multiculturalidad, diversidad, etc., que entran a jugar en el debate.

El siglo XX puede pasar a la historia de la filosofía y de la cultura como el ‘siglo de la diferencia’, en el que a decir de Ricoeur¹ la sospecha por lo no dicho y lo que no es presentado como evidente ha sido llevada a cabo principalmente por Marx, Nietzsche y Freud. A partir de estos tres, se han abierto los caminos de la crítica y la revisión a todos los supuestos y evidencias racionales con que se pensó el mundo, se abordó el estudio histórico de la humanidad y se concibió

¹ Citado por Antoni Colom, Joan Carles Mélich, en *Después de la modernidad. Nuevas Filosofías de la Educación*, 1994, Barcelona, Paidós, p. 48.

al sujeto. Con los cuestionamientos de ciertas corrientes del siglo XX se han roto las lecturas únicas, las visiones o perspectivas universales y las identidades culturales basadas en una monocultura.

Los últimos lustros del siglo nos han mostrado que hay ‘otras’ historias más allá de la occidental. La crítica hermenéutica ha puesto de manifiesto que ‘una’ mentalidad de una época y de un espacio social determinado identificó la historia de occidente con la historia europea. Tal mentalidad elaboró un discurso histórico social legitimador de esta visión y encargó a la escuela –la institución moderna de control social– la función de transmitirlo.²

A partir de la revisión crítica de los supuestos de la Modernidad, se ha provocado la ruptura de la síntesis absoluta de ciertas categorías mentales asociadas como términos idénticos. La unidad de la estructura ideológica, basada en la analogía de igualdad de

los siguientes conceptos: ‘occidente-historia europea-raza blanca-género masculino’, ha sido quebrantada. La tarea la ha llevado a cabo una nueva mentalidad, formada a partir de distintos sesgos epistemológicos (psicoanálisis, marxismo, estructuralismo, existencialismo, sociología) y de un replanteamiento hermenéutico de las bases de la visión moderna y su discurso legitimador. Desde allí se han abierto rendijas sociales desde las cuales se ha podido vislumbrar lo ‘diferente’ asociado a significaciones positivas.

A su vez, la globalización como contexto económico y tecnológico, con pretensiones de hegemonía, ha expuesto las diversidades al reforzar las identidades afirmadas en cuestiones étnicas, culturales, religiosas o de género, las que han irrumpido en el escenario social mundial violentamente, exhibiendo el conflicto y la lucha que suponen las diferencias en el seno de las culturas.

Surgen preguntas que encienden el debate internacional en casi todas las áreas especulativas: ¿Qué hacer con las diversidades culturales? ¿Cómo normativizar ética y jurídicamente las diversidades? ¿Cómo resolver el enfrentamiento de las diversas identidades culturales? ¿Desde dónde plantear la diferencia? ¿El otro es diferente porque no es como yo? ¿Cuál es el punto desde el que se mira la

² Es lo que numerosos filósofos y educadores vienen planteando bajo el término ‘currículum oculto’ el cual supone una selección previa de qué enseñar y cómo hacerlo, realizada desde una perspectiva, ideología o visión hegemónica. Cfr. Michael Apple, *Educación y Poder*, 1982, México, Paidós; *Ideología y Currículo*, 1986, Madrid, Akal; Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, 1998, México, Siglo XXI.

NOTAS

diferencia, es decir cuál es el 'yo' prevaleciente desde donde observar al otro y narrarlo? ¿Desde qué subjetividad plantear la alteridad? Estas cuestiones están emparejadas entre sí, aunque son diferentes, ya que pertenecen a distintos contextos teóricos, los que deben distinguirse a fin de evitar desentendimientos y lograr cierta claridad para abordarlas.

Un contexto de significación teórica proviene del hecho empírico de constatar las diversidades culturales (étnicas, nacionales o subculturales de grupos definidos). Desde aquí se entiende la diversidad como la multiplicidad de expresiones culturales que exigen y luchan por un reconocimiento jurídico y político en el seno de los Estados. En este nivel los planteamientos se centran en definir lo legal-institucional que pueda contener las diversidades.³ Es el ámbito de los derechos y libertades sociales reconocidas legalmente.

Un segundo contexto de categorías deviene del planteamiento filosófico que intenta dilucidar las significaciones connotadas bajo los conceptos de 'identidad' y 'diferencia' y evidenciar sus lógicas operativas según las mentalidades que las conformaron.

La filosofía moderna se construyó sobre el *cogito o razón universal*

idéntica a si misma. Este fue el punto de partida desde el cual se miró la realidad y se articularon los discursos o modos de decir acerca de lo humano, lo histórico y lo social. La lógica de lo universal, aquello que se predica de todos, anuló las diferencias ya que éstas estaban ligadas a lo individual, no aprehensible de suyo por el concepto. A partir de este supuesto racionalista se desarrolló la noción de 'sujeto autónomo' organizador y sintetizador de las experiencias sensibles y de las categorías racionales.

En el siglo XX ciertas corrientes filosóficas generan una ruptura con ésta visión única, universal e idéntica del sujeto. Se desconfía en el discurso universal, se rompe la historia lineal y total, se abre la historicidad como la diversidad de puntos de vista y comprensiones, se agrieta la identidad total y totalizadora. Se reconoce al sujeto fragmentado entre el saber y el no saber, el yo y el no-yo. La constitución de la subjetividad se fragmenta. El sujeto entendido como naturaleza humana se disuelve. Esto posibilita la apertura a considerar otras cuestiones que saltan al tapete: se instala el multiculturalismo como tema de debate filosófico y la consideración de las diferencias como algo ahora a tener en cuenta.

En este contexto antropológico-ético, la diferencia, como categoría de análisis, es el límite a la totalidad

³ Cfr. Will Klymicki, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, Barcelona, Paidós.

de uno, el límite a la absolutez del yo. “El otro me dibuja mis límites”: si hay un diferente es porque el yo no es absoluto. Es tan sólo uno diferente para el otro diferente. El yo es limitado por el otro que es el ‘diferente’ al ‘sí mismo’. Ahora bien, ¿qué hacer con el diferente? ¿cómo vivir con las diferencias? Éstas son preguntas éticas. El alter, el diferente, funda la ética. Se exigen por lo tanto respuestas éticas que no se han demorado en formular: se habla de prójimo, solidaridad, reconocimiento, aprendizaje mutuo, equidad jurídica para las libertades individuales, tolerancia, pluralismo político, etc.⁴ La categoría conceptual de ‘interculturalismo’ pretende asumir éstos rasgos éticos en la consideración de las diversidades culturales y las diferencias.

Asimismo se comprende la crítica que se hace al desarrollo de la razón instrumental como la racionalidad dominante —propia de la tecnocracia y del neo-liberalismo— para quien el otro es un obstáculo o un competidor. Paradójicamente este tipo de racionalidad, propia de una perspectiva filosófica individualista que toma a la libertad como absoluta, se ha constituido en el lenguaje homo-

⁴ Son numerosos los autores que utilizan estas categorías y que argumentan a partir de este plano antropológico-ético.

geneizador de la globalización —el nuevo modelo económico-socio-cultural— impuesto a través de la utopía tecnocrática, que tiende a excluir lo diferente.⁵

El reconocimiento de la diferencia y la diversidad quizás explique el crecimiento de la conciencia mundial de los derechos humanos⁶ como garantías jurídicas e institucionales que deben preservarse y resguardarse de todo avasallamiento. Todo un movimiento de ideas y sectores apuntalan con fuerza la necesidad de una jurisprudencia internacional o planetaria que reconozca tales derechos y los garantice para todos, mas allá de las particularidades de las minorías y las diversas culturas. Por tal motivo, desde múltiples espacios sociales (tribunales judiciales, ONG's, sectores comprometidos socialmente), se lucha

⁵ Se ejerce una auténtica violencia simbólica bajo este modo sutil y solapado de imposición ideológica, tanto más efectiva cuanto más ocultos son sus mandatos tras símbolos culturales de gran prestigio social (progreso, libertad, dominio, etc.), por lo que son percibidos como valiosos, legítimos y hasta necesarios.

⁶ Cfr. Dieter Misgeld, *Hacia un nuevo humanismo. Modernidad, Educación y Derechos Humanos*, 1992, Santiago de Chile, Piie. Véase además Carlos Cullen, *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro*, 1996, Buenos Aires, Novedades Educativas.

NOTAS

por reconstruir la verdad histórica y hacer justicia en países donde el terrorismo de Estado abusó de los derechos de las personas.

Estos debates y esfuerzos jurídicos son acercamientos y esbozos del nuevo humanismo requerido por este particular tiempo histórico.

Presentado así el estado de cosas, argumentar sobre la posibilidad de un *nuevo humanismo*, o mejor dicho de un *humanismo en general*, supone establecer por un lado qué es lo universal de la persona humana, aquello que constituye la identidad humana –y por otro, supone reconocer la diversidad cultural y las diferencias como las categorías en que se ‘expresa’ esa identidad.

La pregunta que se impone es: ¿el ser humano –varón o mujer– es persona porque se registren sus derechos en una Declaración Universal de validez jurídica mundial? ¿Es persona porque es sujeto de derechos humanos? En tal caso bastará el uso y el consenso para acordar e instituir dichos derechos humanos, así como para reemplazarlos y re-definirlos, con lo que se reemplazaría la significación *persona humana* según dichos acuerdos.

¿Hay algún elemento previo a la formulación legal que implique una ‘condición’ que merezca ser sujeto de tales predicados? Y de existir, ¿cuál es? ¿Qué hace de un ser huma-

no un *ser humano*? ¿Qué hace de un ser humano un ser idéntico a otro? ¿Qué lo hace diferente a otro ser humano? La identidad y la diferencia no pueden provenir de acuerdos voluntaristas o definiciones formales sustentadas en el querer colectivo o de un grupo hegemónico.

Es sabida ya la situación de descomposición en que quedó la noción metafísica de naturaleza humana, a partir de la crítica kantiana y corrientes filosóficas evolucionistas e historicistas posteriores. Responder a la pregunta de qué hace de un ser un ser humano será situarnos en el contorno de la *contradicción de la existencia humana* y de esta posición compleja y dialéctica mirar la identidad y la diferencia.⁷

Si lo que hace a un ser humano un ser *igual* a otro es su ‘*existencia*’ como tal, lo que lo hace *diferente* es el ‘*modo cultural*’ en que realiza su existencia humana. En la apertura y la problematicidad de la existencia humana radican la *identidad* y la *diferencia*, aquello que establece la *unidad común* a todos los seres humanos y que se expresa en las *múltiples diferen-*

⁷ Esto supone un ámbito de especulación postmetafísico que depure la noción de *lo humano* de las cargas ideológicas de la metafísica clásica y de la ilustración. Cfr. José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y Crítica de la Cultura*, 1995, Madrid, Trotta, 170 s.

NOTAS

cias. La existencia humana contradictoria y dialéctica es lo universal y lo singular: lo común y lo diferente. Sobre esta complejidad estructural se funda el orden ético y toda normatividad moral. El valor de la vida, la dignidad, la identidad personal, la libertad y los derechos humanos, podrían fundarse en la esfera de lo universal de la existencia humana, por lo mismo regir para todos, sin alterarse por las diferencias y sin anularlas. Las morales de grupos y/o individuos serían el correlato de las contradicciones y polimorfismos culturales de la existencia humana.

El *nuevo humanismo* tendrá que reconocer, aceptar y revalorizar los pluralismos de diferencias que existen fácticamente entre los seres humanos. La unidad y la universalidad –categorías indispensables para entender y formular cualquier humanismo– basadas en la problematización de la existencia humana no se identificarán con ‘una’ modalidad cultural determinada.

La falacia histórica que tendrá que evitar el nuevo humanismo será la de confundir e identificar lo universal humano con ‘una’ de las diferencias particulares (por lo general la diferencia mayoritaria, hegemónica o predominante), y legitimarlo en el discurso, en cuyo caso se enmascarará la diferencia dominante tras lo universal.

El nuevo humanismo tendrá que partir del reconocimiento y la aceptación del diferente y de lo diverso para evitar caer en el fundamentalismo de la imposición. Los límites mínimos y máximos dentro de los cuales jugará el nuevo humanismo estarán dados por la no-reducción al consenso –que generaría una universalidad formal y voluntarista– y por la no-instrumentación de una de las diferencias culturales sobre las demás, utilizada como lógica de dominación y convalidada en el discurso humanitario.

El nuevo humanismo tendrá que manifestarse como una actitud de acogida y de amor al otro. La construcción del sentido de la propia existencia deberá realizarse con el otro, que, aunque extranjero y extraño, se tornará mi prójimo y mi hermano en ese acto de encuentro mutuo.

El nuevo humanismo, que sostendrá al otro como hermano, tendrá que desterrar toda valoración jerárquica fundada en las diferencias culturales entre los seres humanos.

Ya no será el otro diferente el que me asusta, el que compite, el que hace peligrar mi ser (como en una filosofía del individualismo). El otro será otro, diferente a mí, pero será quien me constituya en un yo, al entrar en una relación profunda de respeto y descubrimiento.

El ‘*nosotros*’ deberá ser la categoría antropológica-ética sobre la cual

NOTAS

trabajaré el nuevo humanismo, que, sin diluir las manifestaciones personales de la diferencia y las particularidades de la diversidad, antes bien manteniéndolas, plenificará el existir humano –lo idéntico– de cada uno. La existencia humana en el dinamismo de las relaciones de aprendizaje mutuo, de escucha, acogida, perdón, encontrará la vía de su crecimiento y vigor.

¿Será el nuevo humanismo del que hablamos un retorno histórico, libre, maduro y responsable de la humanidad del tercer milenio a la verdad evangélica ‘*ámense los unos a los otros*’⁸ donde unos y otros mantengan igualdad y diferencias existenciales?

⁸ Gv 13,34.