



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



Presente y Futuro de las Humanidades

(Editores)

Manuel Prada Londoño
Luis Fernando Cruz Quiroga

COLECCIÓN
HUMANISMO Y
PERSONA 7



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA

Presente y Futuro de las Humanidades

Manuel Prada Londoño • Luis Fernando Cruz Quiroga
(Editores)



Presente y futuro de las humanidades / Manuel Prada Londoño, Luis Fernando Cruz Quiroga, editores. – Bogotá : Editorial Bonaventuriana, 2018.

180 páginas; ilustraciones – (Colección Humanismo y Persona ; 7)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-8928-71-5

1. Humanidades – 2. Humanismo – 3. Antropología pedagógica. – 4. Filosofía. – 5. Teología. – 6. Derecho. – 7. Psicología. 8. Estudios islámicos. – I. Prada Londoño, Manuel – II. Cruz Quiroga, Luis Fernando – III. Ordine, Nuccio – IV. Muñoz González, Diana María – V. Siciliani Barraza, José María – VI. Patriarca, Giovanni – VII. Segura Novoa, Elizabeth – VIII. Castaño Bedoya, Alejandro – IX. Guitart, Moisés Estaban – X. Flórez Alarcón, Luis.

CDD. 144



Presente y futuro de las humanidades

© Manuel Prada Londoño

Luis Fernando Cruz Quiroga (Editores)

Colección Humanismo y Persona • Número 7

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

© Editorial Bonaventuriana, 2018

Universidad de San Buenaventura

Coordinación Editorial, Bogotá

Carrera 8 H n.º 172-20

Apartado aéreo 75010

PBX: 667 1090 - Fax: 677 3003

editorial.bonaventuriana@usb.edu.co

www.usbbog.edu.co • www.editorialbonaventuriana.edu.co

Rector: Fray José Wilson Téllez Casas, O.F.M.

Coordinador editorial: Pablo Enrique Sánchez Ramírez

Jefe Unidad de Publicaciones: Luis Alfredo Téllez Casas

Diseño y diagramación: Alejandra Moreno Fuya

Los autores son responsables del contenido de la presente obra.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-958-8928-71-5

Tiraje: 40 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000).

Impreso en Colombia - Printed in Colombia.

Mayo de 2018

Contenido

Presentación	9
LA UTILIDAD DE LOS SABERES INÚTILES	
Nuccio Ordine.....	11
Enseñanza.....	13
Patrimonio	15
Referencias	24
 LA ENSEÑANZA COMO DON	
Manuel Prada Londoño.....	25
El punto de partida	26
El orden del don	29
La enseñanza como don	34
Referencias	37
 CRISIS DEL HUMANISMO Y POSTHUMANIDADES	
Diana M. Muñoz González	39
Crisis de las humanidades. ¿Cuál?	40
La crisis de las humanidades: crisis del humanismo.....	43
Las post-humanidades: ¿fin o futuro de las humanidades?	49
Referencias	53
 UNA MIRADA TEOLÓGICA A LA CRISIS DE LAS HUMANIDADES	
José María Siciliani.....	55
Referencias	70

EL ARQUITRABE DE LA ASABIYAH Y EL EQUILIBRIO DE LA WASATIYAH. UN RECORRIDO HISTÓRICO A TRAVÉS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA ISLÁMICA	73
<i>Giovanni Patriarca - Elizabeth Segura Novoa</i>	74
Dinámicas sociales y antropología de las generaciones	76
El arquitrabe de la <i>asabiyah</i>	78
El equilibrio de la <i>wasatiyah</i>	80
Los riesgos de una interpretación monolítica	83
Conclusiones	86
Referencias	88
EL FUTURO DEL DERECHO HUMANO	
<i>Claudio Sartea</i>	95
Introducción: humanidad del derecho	96
Interrogantes: ¿es humano nuestro derecho?	99
¿Es humano legalizar el aborto como un derecho subjetivo?	100
¿Es humano definir como matrimonio a una unión entre personas del mismo sexo?	101
¿Es humano legalizar la reproducción humana artificial?	103
¿Es humano otorgar reconocimiento legal a la eutanasia?	104
¿Es humano limitar o negar el derecho a la objeción de conciencia?	106
Lo humano como problema	108
¿Cuál antropología?	110
Conclusión breve	113
Referencias	114
INTRODUCCIÓN A LOS NIVELES DE ANÁLISIS CONTEMPORÁNEOS DEL DERECHO	119
<i>Alejandro Castaño Bedoya</i>	120
Referencias	128
LA «CONDICIÓN HUMANA» DESDE LA PSICOLOGÍA CULTURAL	
<i>Moisés Esteban-Guitart</i>	131
El condicionamiento intencional como mecanismo de regulación psicológica.....	133
Cultura e identidad. Algunas reflexiones sobre el tejido de nuestras vidas.....	137

A modo de conclusión	142
Referencias	142
AUTODETERMINACIÓN Y DESARROLLO HUMANO	
Luis Flórez Alarcón.....	145
Referencias	156
HUMANISMO EN EDUCACIÓN: PROCESO EMERGENTE DE UN SISTEMA COMPLEJO ADAPTATIVO	
Luis Fernando Cruz Quiroga	159
Cultura dominante y educación.....	160
Polisemia y evolución semántica del humanismo.....	163
Ciencia y humanismo: un diálogo necesario	164
Educabilidad y complejidad.....	165
Formación humanística e interdisciplinariedad.....	167
Humanismo como proceso emergente.....	169
A modo de conclusión	172
Referencias	173
LOS AUTORES	177

Presentación

La situación desoladora que millones de migrantes y refugiados viven en el mundo entero; el terrorismo religioso y los fundamentalismos que lo alimentan; las amenazas de genocidio que se ciernen, aún hoy, sobre algunos pueblos del mundo; las profundas inequidades que produce el sistema económico neoliberal, junto a la concomitante crisis ambiental que este mismo sistema genera; los desafíos crecientes que las nuevas tecnologías plantean en todos los ámbitos de la vida personal y social, son, entre otros, acontecimientos del mundo contemporáneo que, aunque muy diversos entre sí, parecen hablar de un mismo fenómeno: *la profunda crisis del sentido de lo humano*.

Desde un punto de vista teórico se ha hablado, por ejemplo, de que vivimos en una cultura «líquida» que tiende a relativizarlo todo (Z. Bauman), de una «crisis de las democracias» que no saben formar ciudadanos críticos y empáticos con los demás (M. Nussbaum), de una «sociedad del cansancio» en la que el ser humano se agotó ante su propio afán de rendimiento (Byung-Chul Han). Estos son, en efecto, síntomas de una crisis de civilización en la que el valor de la persona humana está gravemente amenazado por visiones hegemónicas y pensamientos únicos que desconocen o distorsionan las dimensiones constitutivas del ser humano.

Un contexto así nos urge a preguntar una vez más por el papel que las humanidades han de desempeñar en la crisis, por el lugar que les corresponde ocupar en la formación de las actuales y futuras generaciones, en fin, por su aporte a la construcción de un nuevo paradigma cultural donde el respeto a la dignidad humana sea una realidad efectiva y universal. Paradójicamente, es precisamente ahora cuando más se ven aparecer propuestas de supresión de facultades de Filosofía o de asignaturas humanísticas en diversas universidades del mundo entero, se constata la disminución creciente de los estudiantes universitarios en carreras relacionadas con las

humanidades, y las políticas públicas favorecen abiertamente modelos de desarrollo que prescinden por completo de las humanidades. ¿Es tan sólo una coincidencia o es posible sospechar que entre el descuido en el que han caído las humanidades y la crisis señalada existe un vínculo directo que reclama examen?

Arriesgar respuestas a esta y a otras preguntas que ayuden a ampliar la mirada sobre el rol de las humanidades en el mundo de hoy, y extraer perspectivas sobre su futuro, fue el objetivo central del Congreso internacional *Presente y Futuro de las Humanidades* organizado por el Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona (DHUPE) de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, celebrado en el mes de septiembre de 2017.

El libro que el lector tiene en sus manos recoge las conferencias ofrecidas tanto por los invitados internacionales como por el grupo de docentes del Doctorado. A pesar de la diversidad de perspectivas, referentes teóricos, temáticas y disciplinas que se entrelazan en este volumen, todos los trabajos confluyen en dos propósitos comunes: en primer lugar, contribuir al esclarecimiento de lo que se quiere decir cuando hablamos de «crisis» de las humanidades, no solo en lo que ya hemos señalado en los primeros párrafos de esta presentación, sino en lo concerniente al sentido mismo de los términos «humano» y «humanismo» en general o en ámbitos de saber específicos, en este caso, de los énfasis que ofrece el Doctorado: filosofía, teología, educación, derecho y psicología. En segundo lugar, unas veces más directamente, otras menos, reivindicar un sentido del saber, de la cultura, de la lectura y la escritura, de los estudios clásicos y de la educación que no esté mediado por el afán de lucro, por la búsqueda insaciable de reconocimiento traducible en ganancias económicas, o en el prestigio pasajero que otorgan las medallas que ahogan el ejercicio del pensar, sino por el goce, la curiosidad, la gratuidad, el desinterés y el don.

Equipo de trabajo
Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona
Febrero de 2018.



LA UTILIDAD DE LOS SABERES INÚTILES

Nuccio Ordine
Universidad de Calabria

En un magnífico ensayo-relato titulado *La muralla y los libros*, Jorge Luis Borges insiste en la estrecha relación que puede establecerse entre construir muros y quemar libros:

Leí, días pasados, que el hombre que ordenó la edificación de la casi infinita muralla china fue aquel primer emperador, Shih Huang Ti, que asimismo dispuso que se quemaran todos los libros anteriores a él. Que las dos vastas operaciones [...] procedieran de una persona y fueran de algún modo sus atributos, inexplicablemente me satisfizo y, a la vez, me inquietó¹.

¹ Jorge Luis Borges, «La muralla y los libros» en: *Obras completas II* (Buenos Aires: Emecé, 1989), 11.

Releer hoy esta página nos permite entender todavía mejor lo que por desgracia está sucediendo ahora mismo en Europa y en los Estados Unidos, donde también se proyectan y edifican muros. Estos muros, tal como parece sugerir proféticamente Borges, ¿podrían ser el signo de una humanidad inhumana que se dispone a abolir la memoria del pasado? Quemar libros, en el fondo, es una metáfora que ilustra de la manera más extrema la dramática tentativa de reducir a cenizas cualquier forma de cultura. Los muros –justificados con el pretexto de defenderse de los «enemigos»– se convierten sobre todo en una terrible prisión para quien los construye. Y una terrible prisión sería un mundo sin libros y sin cultura, un mundo limitado al restringido perímetro de la propia ignorancia y del propio egoísmo.

He querido iniciar mi charla con esta cita para mostrar que la literatura y los saberes injustamente considerados inútiles en nuestra sociedad –porque no producen ganancias– son, por el contrario, necesarios para entender el presente y para tratar que la humanidad se vuelva más humana.

Partamos de la escuela, de la universidad y más en general del sistema de enseñanza.

Cada año empiezo la lección inaugural de mi asignatura con una pregunta provocativa dirigida a los estudiantes de primer curso: ¿qué habéis venido a hacer a la universidad?, ¿con qué objetivo vais a asistir a las clases? Los estudiantes –sorprendidos por un interrogatorio tan inusual– responden que se han matriculado en la universidad para conseguir un título. Yo creo, por el contrario, que el deber de la escuela y de la universidad es más bien el de hacer entender a nuestros estudiantes que no deben ir al colegio ni asistir a la universidad para obtener un título. El colegio y la universidad son oportunidades que la sociedad nos ofrece para que intentemos ser mejores. Después, los que lleguen a ser mejores –los que sean capaces de estudiar para adquirir un saber crítico, para convertirse en mujeres y hombres libres que razonan autónomamente con su propia cabeza– serán también los que estarán en condiciones de superar los exámenes de la manera más brillante y los que obtendrán la graduación con las mejores notas.

Sin embargo, los estudiantes no tienen la culpa si se matriculan en el colegio y la universidad con el único objetivo de conseguir un título: viven en un contexto social en el que cada elección, cada gesto, cada palabra debe responder a un «beneficio» personal, a una lógica utilitarista que exige el provecho material. La idea de poder cultivar una pasión en nombre de un placer desinteresado y gratuito no encuentra terreno fértil en nuestra sociedad.

Vivimos en un contexto político, social y económico dominado, cada vez más, por la dictadura del utilitarismo. Ya no nos sorprendemos cuando, ante cualquier pequeña elección cotidiana, alguien pregunta «¿para qué sirve?»: ¿para qué sirve leer poesía?, ¿para qué sirve estudiar latín y griego?, ¿para qué sirve visitar el Museo del Prado? En el universo del utilitarismo, en efecto, un martillo vale más que un cuadro; un cuchillo vale más que una poesía; una llave inglesa vale más que una sinfonía. Es muy fácil entender la eficacia de un utensilio, mientras que comprender para qué puede servir la música, la literatura o el arte es mucho más difícil. Hoy en día el utilitarismo ha invadido ya ámbitos y espacios de nuestra vida que deberían haber sido preservados de la lógica del beneficio. No podemos convertirlo todo en mercancía: hay instituciones y valores que deberían ser defendidos de esta deriva utilitarista.

Intentaré ofrecer algún ejemplo de los daños que el utilitarismo está produciendo en el ámbito de la enseñanza, del patrimonio artístico y de la investigación científica.

Enseñanza

Las escuelas y la universidad no pueden ser transformadas en empresas, y los estudiantes no pueden ser transformados en clientes. Es curioso que las dos primeras palabras con las que los estudiantes entran en contacto cuando se matriculan en la universidad sean «crédito» y «deuda». El lenguaje, como bien sabéis, nunca es neutral: se trata de dos palabras tomadas del mundo de la economía que dominan ya cualquier aspecto de nuestra vida. Pensemos en el trágico destino de Europa: «crédito» y «deuda» se han convertido en los únicos parámetros para diseñar su identidad. Para los señores de los bancos y de las finanzas solo aquellas naciones que pagan sus deudas forman parte

de Europa: para ellos, pues, es posible pensar Europa sin Grecia, sin Italia y sin España. Ningún escándalo, ningún estupor. Las raíces culturales ya no cuentan en absoluto, cuentan solo los presupuestos y el pago de la deuda a los acreedores.

Las consecuencias desastrosas de esta lógica aberrante, cuando se extiende también a la vida universitaria, están ya ante nuestros ojos. La gestión empresarial no puede aplicarse a la universidad ni, en general, al mundo de la enseñanza. Si en una empresa hay una rama improductiva, se corta. Transferir este principio a las facultades universitarias produce resultados aberrantes. Si solo unos pocos estudiantes se inscriben en los cursos de latín y griego, la solución para resolver el problema del coste de los profesores parece ser simple: clausurar su enseñanza. El mismo razonamiento vale para el sánscrito o para cualquier otra lengua antigua.

En algunas facultades o en algunos departamentos, están en peligro incluso disciplinas como la filología y la paleografía. Esto significa que cuando pasen unas pocas décadas –cuando se hayan jubilado los últimos filólogos, los últimos paleógrafos y los últimos estudiosos de las lenguas del pasado– habrá que cerrar bibliotecas y museos y renunciar, incluso, a las excavaciones arqueológicas y a la reconstrucción de textos y documentos. Y todo ello tendrá ciertamente consecuencias desastrosas para el destino de la democracia y de la libertad.

Por este camino, a fuerza de progresivos barridos, se irá liquidando la memoria hasta llegar a la amnesia total. La diosa Mnemosyne, madre de todas las artes y todos los saberes en la mitología grecorromana, se verá obligada a abandonar la Tierra para siempre. Y con ella, por desgracia, desaparecerá de entre los seres humanos todo deseo de interrogar el pasado para comprender el presente e imaginar el futuro. Tendremos una humanidad desmemoriada que perderá por entero el sentido de la propia identidad y de la propia historia.

El mismo peligro corren los institutos de enseñanza secundaria, que en los recientes diseños legislativos europeos se orientan cada vez más hacia el mercado. Estas reformas tan peligrosas pretenden que los jóvenes acudan al instituto ante todo para adquirir un oficio, para prepararse para desarrollar una profesión. Sin embargo, ¿es posible reducir la formación de un estudiante

a la adquisición de un oficio? ¿Cómo no ver que, sometiendo los programas escolares al mercado, se acabará ahogando cualquier posibilidad de animar a los estudiantes a cultivar de manera autónoma su espíritu y su curiosidad?

Patrimonio

La misma lógica empresarial está invadiendo también el ámbito del patrimonio artístico. España e Italia son países que podemos considerar como museos al aire libre. Basta con recorrer a pie ciudades como Cartagena, en Colombia; o Málaga, Sevilla, Granada, Barcelona y Cáceres, en España; o también Roma, Florencia, Palermo o Venecia, en Italia, para encontrar monumentos e iglesias repletas de extraordinarias obras de arte. En Italia, algunos ministros han querido denominar nuestro patrimonio artístico con la expresión de «yacimientos culturales» y, recientemente, de manera todavía más explícita, se han atrevido a utilizar la palabra «petróleo». Para estos ministros, el Escorial y el Coliseo, el Museo del Prado y la Galleria degli Uffizi de Florencia representan el «petróleo» porque constituyen una fuente potencial de beneficios. Monumentos y obras de arte son, pues, valorados según su rentabilidad económica y no sobre la base de su importancia cultural. ¿Cómo se puede ser tan vulgar? ¿Cómo se pueden ofender siglos de cultura e historia comparando nuestro patrimonio artístico con el petróleo? Basta con ver lo que ocurre en los países donde se extrae el petróleo para entenderlo. Las multinacionales extraen el oro negro del subsuelo para enriquecerse aún más, mientras que la población local se empobrece más, si cabe, porque después se queda con el desastre ecológico causado por las multinacionales. Se trata de comparaciones desafortunadas, que hacen perder de vista el valor de la belleza en sí, la función civil que el arte puede tener en la formación de la identidad y el crecimiento cultural de un pueblo.

Así, es fácil comprender qué es lo que se considera inútil en nuestra sociedad. Basta con leer con atención los presupuestos de los gobiernos de Italia o de España para ver dónde cae el hachazo de los recortes: se recortan los fondos de la escuela, de la universidad, de la investigación científica de base; y luego, los de las bibliotecas, de los archivos, de los conservatorios de música, de las excavaciones arqueológicas... En suma, defender hoy aquello que es conside-

rado inútil por el mundo de la política (porque se trata de saberes que no producen beneficios) se ha convertido en una necesidad.

En el curso de los siglos muchos filósofos, literatos, artistas han insistido en la importancia de los saberes inútiles para lograr que la humanidad sea más humana.

A lo largo de los años he releído, siempre con una gran emoción, la carta que Albert Camus dirigió a su maestro en una escuela municipal de Argel, Louis Germain, en noviembre de 1957, poco después de recibir la noticia de la concesión del Premio Nobel:

Querido señor Germain:

Esperé a que se apagara un poco el ruido que me ha rodeado todos estos días antes de hablarle de todo corazón. He recibido un honor demasiado grande, que no he buscado ni pedido. Pero cuando supe la noticia, pensé primero en mi madre y después en usted. Sin usted, sin la mano afectuosa que tendió al niño pobre que era yo, sin su enseñanza y su ejemplo, no hubiese sucedido nada de todo esto. No es que dé demasiada importancia a un honor de este tipo. Pero ofrece por lo menos la oportunidad de decirle lo que usted ha sido y sigue siendo para mí, y de corroborarle que sus esfuerzos, su trabajo y el corazón generoso que usted puso en ello continúan siempre vivos en uno de sus pequeños escolares, que, pese a los años, no ha dejado de ser su alumno agradecido.

Lo abrazo con todas mis fuerzas.

Albert Camus².

Gracias a un maestro generoso y apasionado, un joven estudiante proveniente de una familia modesta pudo encontrar una mano sabia y afectuosa capaz de darle apoyo y guiarlo en los momentos más difíciles de sus primeros años

2 Albert Camus, *El primer hombre* (Barcelona: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016), 147.

de escuela. ¿Acaso la escuela y la universidad que estamos construyendo hoy serán capaces de estimular la curiosidad de los estudiantes y de garantizar el «derecho a buscar la propia verdad»?

Escribí *La utilidad de lo inútil* pensando en mis estudiantes³. Recopilé para ellos (desde el mundo clásico hasta el siglo XX) los testimonios más bellos de grandes autores que nos han recordado que entre todos los seres vivos, solo los humanos llevan a cabo gestos «inútiles». Es decir, gestos y acciones gratuitas no vinculados directamente con un provecho material, sino dictados por el placer de alimentar el espíritu. Sería impensable imaginar un cocodrilo llevando sus crías a visitar el Museo del Prado, mientras que es posible que un padre y una madre puedan acompañar a sus hijos a ver *Las Meninas* de Velázquez.

Para hacer comprender a mis estudiantes la importancia de la cultura, leo cada año una anécdota narrada por el gran escritor americano David Foster Wallace:

Había una vez dos peces jóvenes que iban nadando y se encontraron por casualidad con un pez más viejo que nadaba en dirección contraria; el pez más viejo los saludó con la cabeza y les dijo: «Buenos días, chicos, ¿Cómo está el agua?». Los dos peces jóvenes siguieron nadando un trecho; por fin uno de ellos miró al otro y le dijo: «¿Qué demonios es el agua?»⁴.

El mismo autor nos brinda la clave de lectura de su relato: «El sentido inmediato de la historia de los peces no es más que el hecho de que las realidades más obvias, ubicuas e importantes son a menudo las que más cuesta ver y las más difíciles de explicar»⁵. Como les sucede a los dos peces más jóvenes, no nos damos cuenta de qué es en verdad el agua en la cual vivimos cada minuto de nuestra existencia. No tenemos, pues, conciencia de que la literatura y los saberes humanísticos, la cultura y la enseñanza constituyen el líquido amniótico ideal en el que las ideas de democracia, libertad, justicia, laicidad, igualdad,

3 *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, trad. Jordi Bayod (Barcelona: Acantilado, 2013).

4 David Foster Wallace, *Esto es agua. Unos cuantos pensamientos, leídos para un evento importante, sobre cómo vivir la vida con compasión*, trad. Javier Calvo Perales (Barcelona: Mondadori, 2012), citado en: Ordine, *La utilidad de lo inútil*, 71.

5 *Idem*.

derecho a la crítica, tolerancia, solidaridad, bien común, pueden experimentar un vigoroso desarrollo.

Permítaseme detenerme un momento en una novela que ha hecho soñar a varias generaciones de lectores. Pienso en *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. Un autor que estimo muchísimo y que me ha permitido, gracias a sus obras, sentirme un poco colombiano. Quizá sea posible reencontrar en la lúcida locura de Aureliano Buendía la fecunda inutilidad de la literatura. Encerrado en su taller secreto, el coronel revolucionario fabrica peces de oro a cambio de monedas de oro que después se funden para producir de nuevo otros peces. Es un círculo vicioso que no escapa a las críticas de Úrsula, a la mirada afectuosa de la madre que se preocupa por el futuro del hijo:

Con su terrible sentido práctico, ella [Úrsula] no podía entender el negocio del coronel, que cambiaba pescaditos por monedas de oro, y luego converría las monedas de oro en pescaditos, y así sucesivamente, de modo que tenía que trabajar cada vez más, a medida que más vendía, para satisfacer un círculo vicioso exasperante. En verdad, lo que le interesaba a él no era el negocio sino el trabajo⁶.

Es probable que el acto creativo que da vida a lo que denominamos literatura se base precisamente en esta *simplicidad*, motivada solo por un auténtico gozo y ajena a cualquier aspiración al beneficio; un acto gratuito, exento de finalidad precisa, capaz de eludir cualquier lógica comercial; inútil, por lo tanto, porque no puede ser monetizado, pero necesario para expresar con su misma existencia un valor alternativo a la supremacía de las leyes del mercado y el lucro.

Pero el utilitarismo está provocando enormes daños también en las relaciones humanas. En una de las páginas más commovedoras de la literatura, asistimos a un diálogo entre un principito y un zorro del desierto. Publicado en 1943, el extraordinario relato de Antoine de Saint-Exupéry (traducido a más de 250 lenguas y dialectos!) parece estar escrito, contra toda apariencia, no tanto para un público infantil como para los adultos que han olvidado el sentido de la

6 Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (Barcelona: Plaza y Janés: 1975), 184.

vida. La conversación entre el animal y el joven protagonista, en efecto, toca directamente el corazón de los lectores. Vagando por el Sáhara, el principito encuentra por casualidad un zorro del desierto y lo invita a jugar:

—Ven a jugar conmigo —le propuso el principito—. ¡Estoy tan triste!...

—No puedo jugar contigo —dijo el zorro—. No estoy domesticado.

[...]

—¿Qué significa «domesticar»? —dijo el principito.

—Es una cosa demasiado olvidada —dijo el zorro—. Significa «crear lazos».

—¿Crear lazos?

—Sí —dijo el zorro—. Para mí no eres todavía más que un muchachito semejante a cien mil muchachitos. Y no te necesito. Y tú tampoco me necesitas. No soy para ti más que un zorro semejante a cien mil zorros. Pero, si me domesticas, tendremos necesidad el uno del otro. Serás para mí único en el mundo. Seré para ti único en el mundo⁷.

Para «domesticar», se requiere tiempo, se requiere ocuparse de la persona o de las personas con las que entablamos relaciones. «Crear lazos» significa transformar nuestras vidas, significa obrar en nosotros una metamorfosis capaz de cambiar radicalmente nuestra existencia. Pero los hombres no tienen ya tiempo, y por lo tanto acaban por no tener tampoco amigos:

—Sólo se conocen las cosas que se domestican —dijo el zorro—. Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. Compran cosas hechas a los mercaderes. Pero como no existen mercaderes de amigos, los hombres ya no tienen amigos. Si quieres un amigo, ¡doméstícame!⁸

7 Antoine de Saint-Exupéry, *EL Principito*, trad. Joëlle Eyhéramonno (México: Enrique Sains, 1994), 92.

8 Ibíd., 93.

Una lección simple y profética. Porque en una sociedad gobernada por la prisa y por el «fast», todo debe traducirse a números y a dinero, no queda ya tiempo para dedicarse a los afectos. No queda ya tiempo para cultivar los saberes que no producen beneficios.

¿Por qué no podemos acallar las mentiras que cuentan los gobiernos cuando nos repiten diariamente que no hay dinero para financiar la educación, la cultura, la investigación de base?

No nos enfrentamos a una crisis económica. Nos enfrentamos a una crisis moral. En Italia –aunque creo que lo mismo puede ser válido para Colombia, España, Grecia y otros países europeos y sudamericanos – la *Corte dei Conti* (el tribunal que se ocupa de los temas fiscales y del gasto público) nos dice que despilfarramos 60 mil millones de euros al año en corrupción. Basta con leer los periódicos para ver estallar las noticias de los escándalos en torno a las grandes infraestructuras, a las ricas comisiones derivadas de la construcción de líneas férreas y carreteras. La misma *Corte dei Conti* italiana nos dice que nuestro país pierde 160 mil millones al año debido a la evasión fiscal. Sumando los miles de millones perdidos en la corrupción y los perdidos en la evasión fiscal llegamos a los 220 mil millones al año robados al Estado. Si tuviéramos un país formado por gente que paga sus impuestos y que no se deja corromper; tendríamos una economía potentísima, capaz de financiar todos aquellos saberes y actividades considerados inútiles. Además, invertir en la enseñanza y en la cultura significa educar a los jóvenes, en el amor por el bien común, en el respeto a la justicia, en la solidaridad humana, en la tolerancia, en el rechazo a la corrupción, en la democracia, con el objetivo evidente de mejorar no solo el crecimiento cultural del país, sino también el crecimiento económico. La corrupción y la evasión fiscal se combaten solo parcialmente con las leyes. La corrupción y la evasión se combaten sobre todo con una buena escuela y con una buena universidad, con la formación de estudiantes y ciudadanos capaces de amar el bien común y de oponerse a la lógica del beneficio que ha desencadenado un egoísmo asfixiante.

A pesar de esta visión pesimista sigo pensando que la cultura puede ser un antídoto contra la lógica dominante del utilitarismo, una forma de resistencia contra la dictadura del beneficio. Y lo creo al menos por tres razones:

La primera: porque con el dinero se puede comprar todo, excepto el conocimiento. Desde los parlamentarios hasta los juicios, desde el poder hasta el éxito: todo tiene un precio. Pero no el conocimiento; el precio que debe pagarse por saber es de una naturaleza muy distinta. Ni siquiera un cheque en blanco permite adquirir mecánicamente lo que solo puede ser fruto de un esfuerzo individual y de una inagotable pasión. Nadie, en definitiva, puede realizar en nuestro lugar el fatigoso recorrido que nos permitirá aprender. Sin grandes motivaciones interiores, el más prestigioso título adquirido con dinero no nos aportará ningún conocimiento verdadero, ni propiciará ninguna auténtica metamorfosis del espíritu.

La segunda razón: porque en la enseñanza se ponen en cuestión las reglas del mercado que prevén siempre una ganancia y una pérdida. Si compro un reloj, quien me lo vende recibe mi dinero y pierde el reloj, mientras que yo pierdo mi dinero y recibo un reloj. Solo el saber puede desafiar una vez más las leyes del mercado. Yo puedo compartir con los otros mis conocimientos sin empobrecerme. Puedo enseñar a un alumno la teoría de la relatividad o leer junto a él una página de Cervantes dando vida al milagro de un proceso virtuoso en el que se enriquece, al mismo tiempo, quien da y quien recibe.

La tercera razón, bellísima, la proporciona el gran dramaturgo irlandés George Bernard Shaw: imaginemos que dos estudiantes de la Universidad de Málaga salen de casa llevando cada uno una manzana. Luego se encuentran en un aula y se intercambian las manzanas. Cada uno volverá a su casa con una manzana. Cambiemos la perspectiva. Imaginamos dos estudiantes de la Universidad de Málaga que salen de su casa cada uno con una idea. Luego se encuentran en esta aula e intercambian las ideas. ¿Con cuántas ideas volverán a su casa? Con dos ideas: porque la cultura no empobrece nunca. La cultura siempre enriquece, en un círculo virtuoso, a todos sus protagonistas.

Quisiera concluir esta charla con la lectura de un fragmento de un apasionado discurso que Víctor Hugo pronunció en la Asamblea constituyente francesa. Se remonta al 10 de noviembre de 1848, pero parece formulado ayer mismo. Frente a la propuesta de los ministros de recortar la financiación de la cultura, el novelista muestra de manera muy persuasiva que se trata de una opción

perjudicial y del todo ineficaz. Cuando la crisis atenaza a una nación se vuelve más necesario que nunca duplicar los fondos destinados a los saberes y a la educación de los jóvenes, para evitar que la sociedad caiga en el abismo de la ignorancia:

Afirmo, señores, que las reducciones propuestas en el presupuesto especial de las ciencias, las letras y las artes son doblemente perversas. Son insignificantes desde el punto de vista financiero, y nocivas desde todos los demás puntos de vista. Insignificantes desde el punto de vista financiero. Esto es de una evidencia tal que apenas me atrevo a someter a la asamblea el resultado del cálculo proporcional que he realizado [...] ¿Qué pensaría, señores, de un particular que, disfrutando de unos ingresos de 1500 francos, dedicara cada año a su desarrollo intelectual [...] una suma muy modesta: 5 francos, y, un día de reforma, quisiera ahorrar a costa de su inteligencia seis céntimos?⁹

Hace dos años me invitaron a hablar en la Feria del Libro de Medellín. Había muchos jóvenes en mi conferencia. Les expliqué que la alternativa: «plomo o plata» es una mentira. Hay una tercera vía: la de la «belleza», de la «gratuidad», de la «solidaridad humana». Por eso, invité a los jóvenes a ser «traficantes» de belleza. Al final de la conferencia muchos de ellos vinieron, con lágrimas en los ojos, a abrazarme: «Usted nos ha dado una esperanza», me dijeron.

A los saberes considerados injustamente inútiles concierne recordar que los hombres pueden realizarse también poniéndose al servicio de la humanidad. El gran poeta medieval persa Sa'dí de Shiraz, en su poema *Golestán* (*La rosaleda*), escribió unos versos bellísimos en los que nos recuerda: «Si no te duele el dolor ajeno / que te llamen persona no mereces». Auguste Comte escribió que «el deber y la felicidad consisten igualmente en vivir para los demás». Y la felicidad de vivir para los demás ha sido evocada más de una vez en algunas famosas novelas: pienso en el *Wilhelm Meister* de Goethe que, en su camino de formación, aprende que a través de lo «inútil» podemos entender la alegría de volvemos «útiles» a la sociedad; o pienso en Pierre Bezuchov, en *Guerra y*

9 Victor Hugo, *Du péril de l'ignorance* (París: Les éditions du Sonneur, 2010), citado en: Ordine, *La utilidad de lo inútil*, 83.

paz de Tolstoi, y en sus profundas reflexiones sobre la felicidad generada por el compromiso en favor del género humano.

Quisiera, sin embargo, concluir con una cita que leo siempre a mis alumnos. El gran poeta inglés John Donne, postrado en su lecho, tras haber combatido él mismo contra una grave enfermedad, oye el tañido de las campanas y piensa inmediatamente en la muerte de un vecino. Pero esta desaparición no se presenta solo como un *memento mori*. Se convierte también en una preciosa ocasión para entender que los seres humanos están unidos entre sí y que con la muerte de cualquier hombre muere una parte de nosotros:

Ningún hombre es una isla, completo en sí mismo; todo hombre es un trozo del continente, una parte del todo. Si una porción de tierra es arrastrada por el mar, Europa queda disminuida [...] la muerte de cualquier hombre me empequeñece, pues formo parte de la humanidad. Por consiguiente, no envíes nunca a preguntar por quién doblan las campanas: doblan por tí¹⁰.

Una página conmovedora en la cual habréis reconocido las palabras que inspiraron el título de la famosa novela de Hemingway *Por quién doblan las campanas*. Los seres humanos no somos islas separadas de un archipiélago. Todo ser humano está unido a la humanidad entera como un pedazo de tierra está unido al continente entero. Esta es la razón por la cual, hoy más que nunca, estas reflexiones pueden ayudarnos a dar un sentido a nuestra vida, a entender que nuestra felicidad puede y debe coincidir con lo que nosotros mismos hacemos al servicio de la humanidad. Porque, como recordó Albert Einstein en el *New York Times*, «Solo merece la pena vivir la vida que se vive para los demás».

10 John Donne, *Donne's Devotions* (1624), citado en *El derecho de ser hombre*, ed. Jeanne Hersch. (Salamanca: Sigueme, 1973), 29.

Referencias

- Borges, Jorge Luis. «La muralla y los libros». En *Obras completas, II*. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- Camus, Albert. *El primer hombre*. Barcelona: Create Space Independent Publishing Platform, 2016.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Barcelona: Plaza y Janés, 1975.
- Hugo, Victor. *Du péril de l'ignorance*. París: Les éditions du Sonneur, 2010.
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Traducido por Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *EL Principito, trad. Joëlle Eyhéramonno* (México: Enrique Sains, 1994), 92.
- Wallace, David Foster. *Esto es agua. Unos cuantos pensamientos, leídos para un evento importante, sobre cómo vivir la vida con compasión*. Traducido por Javier Calvo. Barcelona: Mondadori, 2012.

LA ENSEÑANZA COMO DON¹

Manuel Prada Londoño

Universidad de San Buenaventura – Sede Bogotá



Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrías las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?

Platón (*Apología*, 29d-e).

1 Este capítulo desarrolla algunas ideas expuestas en la tesis doctoral del autor. Fue escrito en el marco de las discusiones previas que dieron origen al proyecto de investigación Lo común. Crítica al antropocentrismo en las humanidades, auspiciado por la Dirección de investigaciones de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. El proyecto está adscrito al grupo Devenir.

El punto de partida

En *La utilidad de lo inútil*, Nuccio Ordine hablan de una cierta «utilidad» de las humanidades y las artes que se opone a la utilidad impuesta cada vez con más fuerza en las instituciones educativas y en las políticas públicas en educación. Mientras la primera utilidad defiende el valor del saber por el saber mismo, de la curiosidad, de la imaginación y la creatividad, la segunda —a la que Ordine se refiere genéricamente como «utilitarismo»— solo considera pertinentes los saberes que sirven para algo, especialmente si ese algo puede ser convertido en objetos, traducibles a su vez en ganancias económicas.

Los autores convocados como aliados contra la compulsión utilitarista —que Ordine no duda en asociar a la «desertificación del espíritu»²— proceden de distintas épocas, desde la Antigüedad hasta nuestros días, pasando por el Medioevo y el Renacimiento, y no sólo de los dos últimos siglos de hegemonía capitalista. Esto nos deja ver, por un lado, que la disputa entre filósofos, artistas y humanistas y los buscadores de beneficios (comerciantes, banqueros, políticos, etc.) no es exclusiva del capitalismo o de su versión más reciente, el neoliberalismo, sino que es «tan vieja como el comercio y los mercaderes»³. Por otro lado, nos muestra la relevancia de estudiar a los clásicos hoy, en un contexto como el nuestro —europeo, norteamericano, latinoamericano y colombiano—.

Hoy en día, basta tener los ojos un poco abiertos y aun no haber hipotecado el espíritu crítico para darse cuenta de que las escuelas y las universidades se administran como empresas; se recorta cada vez más la investigación en humanidades; se acorralan las publicaciones, los grupos de investigación o el currículo con los dictámenes del mercado que son los de los entes financieros, incluido el Estado y las mismas universidades; la investigación está en manos de tecnócratas cuyo papel no es el de pensar la investigación, sino vigilar el cumplimiento de requisitos econométricos mediante la elaboración de engorrosos formatos y sofisticados sistemas de control. A todo ello se suma la naturalización de un lenguaje espurio para referirse a la investigación,

2 *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, trad. Jordi Bayod (Barcelona: Acantilado, 2013), 16.

3 Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (París: Seuil, 2012), 323.

la lectura, la escritura y la enseñanza: «gestión del conocimiento», «productividad», «índices de calidad, de citación, de impacto», son algunos ejemplos esto.

¿Por qué preocupa este ocaso de las humanidades? ¿Por qué no aceptar el triunfo de la búsqueda del beneficio? Al respecto nos dice Ordine:

[...] si dejamos morir lo gratuito, si renunciamos a la fuerza generadora de lo inútil, si escuchamos únicamente el mortífero canto de sirenas que nos impele a perseguir el beneficio, solo seremos capaces de producir una colectividad enferma y sin memoria que, extraviada, acabará por perder el sentido de sí misma y de la vida. Y en este momento, cuando la desertificación del espíritu nos haya ya agostado, será en verdad difícil imaginar que el ignorante *homo sapiens* pueda desempeñar todavía un papel en la tarea de hacer más humana la humanidad⁴.

En el mismo sentido de las consideraciones anteriores, Marcel Hénaff comienza su libro titulado *Le prix de la vérité* mostrando cómo Sócrates rechaza sistemáticamente cualquier beneficio pecuniario derivado de sus enseñanzas. Incluso, el maestro de Platón pone ante sus acusadores a su propia pobreza como testigo de su trabajo incansable como buscador de la verdad⁵, que contrasta con la riqueza de los sofistas. Por ejemplo, en uno de los *Diálogos* más célebres, *Apología* (31b-c), leemos:

En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome

4 Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, 25.

La filósofa norteamericana Martha Nussbaum hace un balance similar. Convencida de que las humanidades son centrales en la formación de ciudadanos liberales, la autora de *Sin fines de lucro* advierte que el recorte de las humanidades de las escuelas públicas, síntoma silencioso de una crisis profunda de la educación, llevará «a las naciones de todo el mundo [a producir] generaciones enteras de máquinas utilitaristas, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y sufrimientos ajenos. El futuro de la democracia a escala mundial pende de un hilo», Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil (Buenos Aires: Katz, 2010), 20.

5 *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (París: Seuil, 2002).

a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de esto obtuviera provecho o cobrara un salario al haceros estas recomendaciones, tendría alguna justificación. Pero la verdad es que, incluso vosotros mismos lo veis, aunque los acusadores han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración. Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza⁶.

Ahora bien, Sócrates no exige que quien sea filósofo abandone sus bienes, ni rechaza la riqueza *tout court*. El maestro de Platón se opone, eso sí, a la reducción del trabajo del pensar a un mero intercambio comercial, en el que no importa la búsqueda de la verdad, de la virtud, o del Bien para sí y para la *polis*, sino la capacidad de persuadir a los demás en los asuntos domésticos y en los públicos y el lucro que pueda derivarse de ello.

A partir de la figura de Sócrates y de un eruditio recorrido por la historia de la disputa de los filósofos en torno a la venalidad del saber, Hénaff argumenta a favor de una doble condición del trabajo filosófico: por un lado, éste se ha convertido en una profesión –que implica el desarrollo de saberes, destrezas y técnicas para enseñar y escribir–, esto es, en un modo de ganarse la vida que merece ser pago⁷; pero, por otro, la *verdad*, el «objeto» del que se ocupa el filósofo, no tiene precio, así como no lo tienen la *cultura*, o la búsqueda del saber⁸.

En medio de este recorrido, Hénaff se refiere a una forma particular de «intercambio» que acaece en el ámbito de las «producciones del espíritu», un intercambio de cosas sin precio que pertenece al *orden del don*. Dicho

6 Platón, «Apología de Sócrates», en *Diálogos I*, trad. Julio Calonge (Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011).

7 En el capítulo 9 titulado «La monnaie: équivalence, justice, liberté» *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, 415-56, Hénaff expone la rehabilitación que hace Aristóteles de la moneda en sus reflexiones sobre la justicia en los intercambios comerciales, así como la defensa de Simmel de la moneda y específicamente del salario como «instrumentos de la libertad del hombre moderno» (p. 438). Huelga decir en este punto que la lucha por un mejor pago, por la retribución justa de la experiencia, los títulos o las publicaciones no puede desaparecer de la agenda política.

8 Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, 80-81.

orden es de carácter simbólico y no busca «adquirir o acumular bienes, sino establecer [...] lazos de reconocimiento entre las personas o los grupos»⁹. Me propongo enseguida señalar las características más relevantes del orden del don y luego apuntar algunas ideas en torno al modo como podemos comprender la enseñanza a la luz de dicho orden, como contrapunto a una visión utilitarista generalizada, a la que hemos aludido al comienzo del capítulo.

El orden del don

La pregunta por el origen de las relaciones sociales y su consolidación en instituciones de diversa índole ha sido constante en la investigación en filosofía, sociología y antropología al menos desde hace dos siglos. Entre las diversas explicaciones sobre el milagro del vivir juntos, el filósofo francés Paul Ricoeur destaca que algunas han puesto su atención en que los seres humanos terminamos asociándonos para huir del riesgo que implica la posibilidad latente de la muerte violenta; otras, en cambio, llaman la atención sobre el hecho de que los procesos de lucha individual y colectiva por la libertad ayudan al desenvolvimiento de la exigencia racional del vivir juntos y parecen incluso tender a una cierta paz en la que es posible que cada quien desarrolle sus posibilidades más propias. Todos los rendimientos de la lucha que terminan en instituciones como la familia, el derecho o el Estado están marcados por el signo de la reciprocidad, del «dar para recibir» que tiene como centro de gravedad diversas formas de intercambio, cuyo ejemplo más claro es sin duda el del intercambio comercial. Si bien es cierto que el amor de un padre por su hijo o de un hijo por su padre es incalculable, o que nuestra condición de «sujetos de derecho» no tiene precio, también es cierto que la sociedad ha creado formas diversas de intercambiar bienes o de establecer equivalencias respecto a la seguridad, la protección o las habilidades profesionales.

Sin embargo, de la mano del antropólogo Marcel Mauss, el mismo Ricoeur anota que nuestras sociedades están construidas no solo sobre relaciones

⁹ Le prix de la vérité. *Le don, l'argent, la philosophie*, 30.

comerciales basadas en «un universo calculable mediante reglas»¹⁰, sino sobre *relaciones signadas por el don*¹¹. Ricœur acoge este planteamiento y señala que, en efecto, el intercambio de dones es otra manera, distinta a la lucha y a las transacciones comerciales, de configurar relaciones sociales, de «crear lazos»¹². Me interesa aquí señalar no las diferencias entre los dos modos de relación¹³, sino las características del fenómeno del don que luego permitan reflexionar sobre el sentido de la enseñanza y, por ende, del quehacer del maestro.

En el fenómeno del don, sostiene Ricœur, hallamos el hecho decisivo del entrelazamiento mutuo de los seres humanos, mediante el cual es posible reconocer en el otro a un *prójimo* que es capaz de actuar *como yo*, al mismo tiempo que se establece una diferencia que hace que ambos no podamos ser reductibles el uno al otro. Aquel que me da algo no solo me da un objeto, un símbolo, sino que se da en la cosa donada y ejerce su capacidad de darse. A la vez, el sujeto al que le entrego mi don está en plena libertad de no recibirla, de rechazarla o de manifestar su gratitud. En ningún caso son commensurables los dones, mucho menos las personas que entran en el circuito del don. Y sin embargo, en el orden del don se establece un lazo mediante el cual ambos se descubren a sí mismos como sujetos capaces de dar y recibir; a condición de que también asuman que el otro tiene las mismas capacidades, ejerce una libertad *como la mía* que me interpela siempre.

El fenómeno del don es de un orden distinto al de la *equivalencia* tanto entre las cosas que se intercambian, como en los gestos de dar-recibir-devolver que lo estructuran. En otras relaciones, entre las que destacan las de intercambio comercial, importa que haya equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe; en contraste, en las relaciones instauradas por el don se nos recuerda que en la compleja vida social en la que estamos insertos no solo intercambiamos

10 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (París: Stock, 2004), 329.

11 Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, ed. Fernando Giobellina, trad. Julia Bucci (Madrid: Katz, 2009), 72.

12 Ver la referencia al «crear lazos» en el capítulo anterior, p. 19.

13 Hemos expuesto estas diferencias y complementariedades en: Manuel Prada, *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur* (Bogotá: Aula de Humanidades - Editorial Bonaventuriana, 2017), 261-86.

bienes materiales cuya equivalencia se establece recurriendo a un patrón más o menos universal de medida (por ejemplo, la moneda), sino también gestos, actos y símbolos que pertenecen al ámbito de lo que Hénaff llama «lo sin precio». A ese orden pertenece, por ejemplo, la verdad, el saber, las artes, los gestos de amistad o de amor, manifiestos en la sencillez de un regalo inesperado, o en la ternura de una caricia que llega por sorpresa.

Ahora bien, para Ricoeur el orden del don no está exento de dificultades y paradojas. Por ejemplo, dicho orden resulta problemático en la medida en que supone una cierta devolución, pues al don recibido se responde con otro don, como ilustran muy bien las investigaciones de Mauss a las que se alude en *Parcours de la reconnaissance*. En otras palabras, el orden del don, aunque escapa a la lógica mercantil, está atado a la obligación de devolver y puede no terminar en la generación o mantenimiento de lazos, pues el otro está en libertad de no devolver, o de despreciar lo recibido. Ricoeur muestra que incluso el don puede convertirse en el peso de una deuda impagable, con lo cual deriva en don funesto «como lo atestigua el doble sentido de la palabra *gift* en las lenguas germánicas: don, de una parte, veneno, de la otra»¹⁴. A modo de ilustración de este punto, piénsese en donaciones que, explícita o veladamente, humillan, endeudan o anulan la libertad de quien recibe.

Ciertamente se corre este riesgo, pero el orden del don auténtico intenta «superar la problemática del retorno»¹⁵ fijándose más en la pregunta «¿por qué dar?» que en «¿por qué devolver?». Para Ricoeur, devolvemos no propiamente como una forma de restitución de lo que se nos ha dado, sino como «respuesta a un ofrecimiento». Alguien ha tomado la iniciativa y nos ha dado algo: un *primer don*; nosotros, en respuesta, no devolvemos *strictu sensu*, sino que damos algo y en ese gesto tomamos también una iniciativa: de ahí que si bien este gesto es segundo (es un don que se da después de que otro me ha dado), participa de la misma dinámica interna del primero, razón por la cual Ricoeur lo denomina *segundo primer don*.

14 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (París: Seuil, 2003), 624.

15 Mark Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité* (París: Seuil, 2002), 48.

También la consideración del don como respuesta nos recuerda un conjunto de acontecimientos gratuitos que han inaugurado nuestra vida, la siguen sosteniendo y posibilitan nuestra capacidad de iniciativa: la concepción y el nacimiento propios; el lenguaje que nos antecede, al que llegamos, y que nos permite decir el mundo de múltiples maneras; la cultura en la que hemos sido recibidos, aceptados y formados; o la diversidad de las lenguas, que nos muestra la pluralidad del mundo. En otras ocasiones, la experiencia de haber sido cuidados en nuestros períodos de mayor vulnerabilidad (infancia, enfermedad, vejez, dolor, etc.) será la que nos indique que, cuando llegue nuestro turno, tendremos que hacernos responsables de la vulnerabilidad de los otros, y no necesariamente de aquellos que nos cuidaron primero, lo que vuelve a advertirnos de que no estamos ante un intercambio del tipo: «me cuidaste; ahora –añadiríamos: ¡en contraprestación!– yo te cuido». En suma, el discurso y, sobre todo, el gesto del don nos instruyen al decir: ya que has sido recibido en el mundo, y has sido acogido gratuitamente; ya que has sido curado en la enfermedad, consolado en el dolor y acariciado en la tristeza, ¡haz tú lo mismo! Incluso la idea de una respuesta a un don primero pone su atención en las relaciones más «típicas» de intercambio de dones en las que el llamado «segundo don» puede operar con una gratuidad, desinterés y liberalidad similares, no obstante se trate de regalos, invitaciones o gestos cuya base material es innegable.

Es necesario hacer notar que este gesto de respuesta «no supone un *aumento del esfuerzo*, sino, por el contrario y paradójicamente, un profundo gesto de *no dominio*»¹⁶: en primer lugar, no dominio sobre el sí mismo, pues la espontaneidad benévolas que marca el gesto del don, como iniciativa y también como respuesta, se opone al cálculo de las propias fuerzas o a un gesto heroico en el que el sí mismo se enorgullece de ser generoso. En segundo lugar, es un gesto de no dominio sobre el otro, pues reconoce siempre la posibilidad de que el otro active sus propias capacidades, lo que no es posible cuando la generosidad se convierte en condescendencia que aplasta.

16 Jean-Daniel Causse, *El don del ágape. Constitución del sujeto ético*, trad. Miguel Montes (Santander: Sal Terrae, 2006), 49.

Otro aspecto clave del orden del don es el recibir. «Recibir se convierte entonces en la categoría base, en cuanto que la manera como el don es aceptado decide el modo como el donatario se siente obligado a devolver»¹⁷. Para Ricœur, el santo y seña del recibir propio de la mutualidad es la *gratitud*, que «aligera el peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial»¹⁸. La gratitud rompe el circuito dar-recibir-devolver y descompone la relación entre don y contra-don: una acción es la de dar-recibir; otra, la de recibir-devolver. Entre ambas acciones se abre un espacio de *inexactitud* del valor de lo que se da y se recibe respecto a lo que se devuelve, puesto que ya no hay manera de estimar equivalencia alguna entre aquello que se da en el primer circuito (dar-recibir) y aquello que se da en el segundo (recibir-devolver; que podríamos denominar, a la luz de las reflexiones anteriores: recibir-dar).

A esta inexactitud habría que añadir el hecho de que es posible que los agentes que participan en el dar y el recibir no sean los mismos. Por ejemplo, puede ser que no tenga la oportunidad de devolverle nada a quien me cuidó en los primeros meses de vida, o a mi primera maestra de escuela. Sin embargo, en virtud de una irradiación de la gratitud, puede suceder que aquello que me ha sido dado active en mí un gesto de donación que recae en una persona distinta, aquella a la que tengo oportunidad de ofrecerle mi atención o de enseñarle lo que sé.

Además de lo dicho hasta aquí, no puede obviarse que el orden del don tiene un profundo carácter agonístico, esto es, está sostenido en la tensión entre ofrenda y desafío, juego y pacto, acuerdo y desacuerdo, paz alcanzada y conflicto latente. Hénaff se refiere con esto a que el intercambio de dones puede fallar, como señalamos atrás, puede no terminar en el establecimiento de relaciones mutuas¹⁹. En realidad, con la posibilidad de fracaso de todo don se hace manifiesta la latencia del conflicto en las relaciones humanas, a pesar del cual también podemos entablar relaciones en las que el amor incondicional

17 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 351.

18 Ibíd., 352.

19 Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, 187.

aparece. En todo caso, el carácter agonístico del orden del don, según Hénaff, se funda en la doble condición de ser *radicalmente otros* y *radicalmente iguales* de quienes entran en el circuito del dar-recibir-devolver²⁰. El don ceremonial, figura privilegiada del orden del don que genera vínculos sociales, permite el reconocimiento de la igualdad radical a pesar –y en virtud– de la radical diferencia. La duplicidad de la condición agonística radica también en que, sujetos de la *necesidad*, los que se involucran en el intercambio de dones requieren acordar; no solo como resultado de una lucha, la distribución de recursos, bienes materiales e inmateriales; pero, como sujetos *libres*, asumen que el mutuo reconocimiento de la libertad de cada uno es condición indispensable del vivir juntos.

La enseñanza como don

En el primer capítulo del presente libro y en *La utilidad de lo inútil*, Nuccio Ordine ha insistido en que el conocimiento no tiene precio, a no ser que por «precio» entendamos un cierto esfuerzo, una cierta pasión que exige dejar de hacer o de perseguir determinadas cosas para dedicarse, por ejemplo, a la lectura de los clásicos o a la ejecución de una pieza musical. Quisiera continuar esta reflexión esbozando enseguida algunas consideraciones sobre la experiencia de enseñar pensada a la luz del orden del don.

- I. La preparación de una clase puede ser leída con el prisma del orden del don: poner sobre nuestra mesa de trabajo autores de siglos distintos, escuelas diversas, incluso saberes consagrados por la academia junto a saberes populares, exige de nosotros la consideración de que allí se nos está donando una palabra, una historia y una tradición que nos interpelan. Así las cosas, una enseñanza auténtica es, fundamentalmente, una respuesta a un don recibido de quienes nos han precedido en el ejercicio de pensar y de escribir, de transmitir y renovar lo aprendido del pasado y de proyectar perspectivas plausibles de futuro.

20 *Ibíd.*, 175.

2. Enseñar es, a su vez, responder al don de la enseñanza de un maestro: cuando en clase o en una conversación, incluso sin proponérselo, un maestro nos mostró un autor; nos llevó de la mano por un texto, nos corrigió una opinión o alumbró con una pregunta el nacimiento o consolidación de una idea, no solo estaba ejerciendo su profesión, haciendo «lo que debía», sino también dándose él mismo, quizás también en un gesto de gratitud a sus propios maestros.
3. Cuando decimos que el maestro se da en su enseñanza, también nos referimos a la idea según la cual la relación de enseñanza-aprendizaje rompe la lógica economicista de equivalencia, pues el conocimiento no se deja traducir de ningún modo a un *precio*. Más aún, como ha insistido Ordine, en esta relación el profesor no es el único sujeto activo que pierde algo de sí al donarse todo entero en la relación pedagógica, ni el alumno es meramente un sujeto pasivo que restringe su actividad a recibir lo que el maestro le da. Ambos, maestro y alumno, dan y reciben, aunque estén en dimensiones, capacidades y recorridos vitales diferentes.
4. Enseñar es también responder al don de la vida de los alumnos que, por diversas razones, se ponen en nuestras manos y nos desafían aleñando nuestro esfuerzo por ser maestros de la mejor manera posible. Así, preparar las clases atendiendo no solo nuestros intereses, sino las necesidades de nuestros alumnos; corregir concienzudamente un escrito; sugerir una bibliografía atinada; dirigir comprometidamente una tesis o tener el tacto necesario para exigir rigor y sistematicidad en medio de una relación atenta y respetuosa de la persona del estudiante son formas de entrar en el orden de lo que no tiene precio, especialmente en un contexto académico y administrativo en el que la dedicación a los estudiantes va perdiendo su «utilidad» –en el sentido utilitarista– y se convierte en algo que los profesores asumen como una engorrosa tarea que les impide producir *papers* o atender a sus compromisos burocráticos.
5. La respuesta al don de la vida de nuestros estudiantes nos exige, a su vez, asumir nuestro papel en la perspectiva del *no-dominio* a la

que aludimos párrafos atrás. Ello implica, entre otras actitudes, evitar una relación pedagógica que otorgue dones funestos, por ejemplo, aquellos que generan deliberadamente o no dependencia académica o de cualquier tipo en nuestros estudiantes, lo que niega no solo su autonomía intelectual, sino su condición de sujetos dignos de estima y respeto. También supone combatir prácticas, tan socorridas en algunos contextos universitarios, según las cuales «tú escribes el artículo, el capítulo, el informe, pero firmamos los dos», cuando no es que simplemente el que ocupa el lugar más débil en la relación pedagógica ni siquiera obtiene un reconocimiento por su trabajo. Esta práctica manifiesta un abuso de poder y una relación que está lejos de la honestidad intelectual que honra la profesión de un maestro; y pone al otro en el lugar de lo útil, o diríamos con Kant: en el lugar de un medio y no de un fin en sí mismo.

6. Por otro lado, no puede perderse de vista que la enseñanza entendida a la luz del orden del don jamás oblitera el carácter agonístico de toda relación pedagógica. Concretamente, dicho agonismo hace referencia a la disimetría incommensurable entre maestro y estudiante²¹ que nos exige hacernos cargo de la vulnerabilidad de aquel que por edad, condición o recursos requiere un cuidado especial. No sobra advertir que en dicha relación de cuidado estamos obligados a honrar la libertad del otro, esto es, a hacer que el otro sea sujeto capaz de acción.
7. Por último, quiero referirme a que la enseñanza entendida como don requiere un aprendizaje de la *gratitud*. No sobra advertir en este punto que la *gratitud* es un gesto de resistencia a las relaciones «pedagógicas» en la que el profesor es un empleado y el alumno, un cliente. Contrario a esto, hemos dicho que el trabajo de enseñanza del maestro puede ser entendido como respuesta al don recibido. Añadamos que el esfuerzo por tener una práctica que promueva la autonomía y el reconocimiento mutuo podría hacer parte de lo queatrás llamábamos irradiación de

21 Alexander Ruiz y Manuel Prada, «El pacto de cuidado. Sobre la educación del niño como sujeto de derechos», en *Educación, política y subjetividad*, ed. Alexander Ruiz y Marieta Quintero (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Distrital, Universidad del Valle, 2017), 15-40.

la gratitud, en el sentido, por ejemplo, de que a mis alumnos los trato de una manera considerada como gesto de una cierta gratitud a quien, alguna vez, hizo lo mismo conmigo. Pero incluso si tuve la mala suerte de ser tratado con desprecio por todos mis maestros, podría al menos pensarse la posibilidad de que yo sea capaz de alzarme sobre el infarto y expresar en el buen trato a mis estudiantes una suerte de gratitud originaria al don de la vida de quienes tengo a mi cargo, gratitud que, a su vez, está llamada a romper cualquier forma de venganza²².

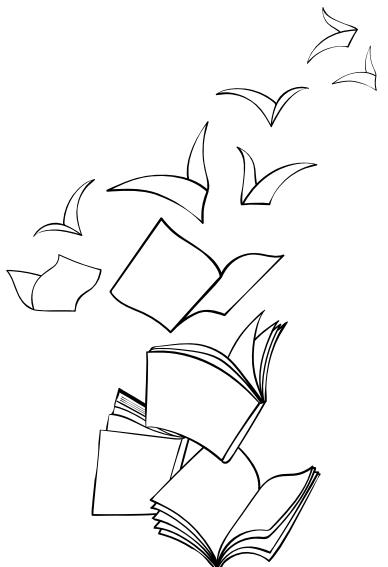
Las reflexiones anteriores en nada suponen desconocer que ser maestro es una profesión que ha de ser bien pagada; que por ello las luchas por obtener mejores condiciones de diversa índole siguen siendo pertinentes especialmente en contextos en los que el trabajo docente es denostado; ni que muchas de las cosas que hacemos están inscritas en el orden de los intercambios, algunos de los cuales son comerciales. Pensar la enseñanza como don, pues, no supone una visión ingenua de nuestra profesión, ni tiene por qué ser funcional a los discursos que usan el *leitmotiv* de la vocación docente para justificar los bajos salarios, la carga exagerada de horas de clase o la imposición de múltiples tareas burocráticas.

Al insistir en la enseñanza como don quiero, más bien, hacer notar que *a la par* de los intercambios comerciales, de las tareas más prosaicas de nuestro oficio, podemos hallar también el intercambio simbólico de dones como un horizonte de comprensión de nuestra profesión. Quizás considerar la enseñanza como don nos ayude a revivir o alimentar la esperanza en que aún es posible, *a pesar de todo*, la generosidad, aunque ésta no pueda ser institucionalizada, sea más bien fugaz y se muestre en breves espacios festivos o incluso en el silencio.

22 No tocaremos en este trabajo la gratitud de los estudiantes. Baste con dejar sugerido que en la relación pedagógica hace falta que el maestro experimente la gratitud en el sutil gesto de la atención, o de una pregunta a tiempo; o un símbolo de valoración del saber mismo o la delicadeza de una mirada de aliento.

Referencias

- Anspach, Mark. *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*. París: Seuil, 2002.
- Causse, Jean-Daniel. *El don del ágape. Constitución del sujeto ético*. Traducido por Miguel Montes. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Hénaff, Marcel. *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*. París: Seuil, 2012.
- . *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. París: Seuil, 2002.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Editado por Fernando Giobellina. Traducido por Julia Bucci. Madrid: Katz, 2009.
- Nussbaum, Martha. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Traducido por María Victoria Rodil. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Traducido por Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Platón. «Apología de Sócrates». En *Diálogos I*, traducido por Julio Calonge. Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011.
- Prada, Manuel. *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur*. Bogotá: Aula de Humanidades - Editorial Bonaventuriana, 2017.
- Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oublié*. París: Seuil, 2003.
- . *Parcours de la reconnaissance*. París: Stock, 2004.
- Ruiz, Alexander; y Manuel Prada. «El pacto de cuidado. Sobre la educación del niño como sujeto de derechos». En *Educación, política y subjetividad*, editado por Alexander Ruiz y Marieta Quintero, 15-40. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Distrital, Universidad del Valle, 2017.



CRISIS DEL HUMANISMO Y POSTHUMANIDADES*

Diana M. Muñoz González
Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá

En nuestro mundo globalizado y multicultural, la cultura humana está más y más condicionada por las fuerzas que mueven la economía, la ciencia y la tecnología, al punto que la sola idea de *humanitas* está puesta en cuestión, junto con la idea de una educación basada en las humanidades. No hay soluciones fáciles para esta acechante situación...

M. Lollini, «Humanisms, Posthumanisms, and Neohumanisms: Introductory Essay»

* Este capítulo está asociado al proyecto de investigación titulado «El ser humano más allá de la distinción naturaleza-cultura» (No. FIL 011-004), auspiciado por el Centro de Investigaciones y Desarrollo Tecnológico de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. El proyecto está adscrito al grupo de investigación «Devenir» clasificado y reconocido por Colciencias.

Crisis de las humanidades. ¿Cuál?

La crisis de las humanidades de la que tanto se habla en nuestros días, objeto de reflexión y análisis en encuentros académico-universitarios que en los últimos años se han multiplicado alrededor del mundo, es desde luego un problema de naturaleza compleja que pasa por varios niveles. Conviene, pues, distinguirlos, al menos de forma esquemática, si se quiere evitar caer en lugares comunes y, sobre todo, si se quiere ofrecer un diagnóstico susceptible de brindarnos una mejor orientación frente a la situación actual.

En primer lugar, está el aspecto más evidente de la crisis –del que con razón muchos nos lamentamos con frecuencia– relacionado con la creciente disminución en los fondos destinados a la financiación de proyectos de investigación y de enseñanza de las humanidades. Tales recortes obedecen usualmente a políticas impulsadas por gobiernos tecnocráticos, a menudo de derecha, que tienden a verlas como un lujo que las sociedades competitivas de hoy no pueden permitirse, a no ser en bajas dosis, casados como están dichos gobiernos con modelos de desarrollo que ponen a la ciencia, la tecnología, la ingeniería y las matemáticas (CTIM²) en el corazón de los intereses económicos, políticos y sociales. La concentración de los recursos disponibles en esas áreas del conocimiento suele así asegurarse a expensas de lo destinado a las humanidades, que cada día quedan más relegadas en el reparto de los fondos estatales y privados, situación que no demora en traducirse en disminución en el número y monto de las becas de estudio e investigación, recortes presupuestales en las facultades y centros de estudio en ciencias humanas y sociales, disminución o congelamiento en el número de plazas para profesores de esas áreas, desaparición de las asignaturas humanísticas de los currículos escolares, cierre o fusión de facultades, etc. Varios son los países, incluido Colombia, donde este paisaje resulta, lamentablemente, familiar.

2 «STEM» por su sigla en inglés: *Science, Technology, Engineering and Mathematics*. Quiere la «causalidad» que el término «stem» signifique tallo, lo cual resulta muy oportuno para quienes ven en estas cuatro áreas de conocimiento el tronco por el que ha de correr el líquido vital que alimente y haga prosperar a las sociedades avanzadas.

De otro lado, aunque directa y estrechamente ligado a lo anterior, está el aspecto de la crisis, también muy comentado, que se manifiesta en la pérdida de interés que las nuevas generaciones parecen experimentar respecto al estudio de las humanidades, en especial en el nivel universitario, si nos atenemos a las cifras que en el panorama mundial hablan de una tendencia decreciente en el número de estudiantes que ingresan a las facultades de humanidades; cifras que, por otra parte, contrastan con el número en ascenso de los universitarios que se deciden por las ingenierías, la administración de negocios, la economía y otros campos afines. Así pues, en los países más desarrollados son cada vez menos los jóvenes dedicados a cultivar unos saberes que en sus sociedades híper-tecnológicas y globalizadas no parecen ser valoradas, a no ser, de nuevo, como un lujo o pasatiempo al que perciben tan precioso como inútil. No sorprende entonces que sin garantía de encontrar empleo o de recibir un sustento digno al momento de ingresar en el mercado laboral con diplomas en esas áreas, escaseen los interesados en dedicarse a su obtención. Por supuesto que en tiempos de recesión ningún diploma ofrece garantía alguna de seguridad laboral, como bien lo demuestra la situación de precariedad en la que se encuentran muchos jóvenes profesionales en países europeos golpeados por la crisis económica de los últimos años, pero sin duda esas crisis del empleo afectan en primer lugar y de forma más duradera a los profesionales graduados en áreas de humanidades.

Semejante cuadro ha llevado a que varios humanistas destacados alcen sus voces de preocupación y de protesta por el arrinconamiento progresivo que, institucional y socialmente, sufren las humanidades, tendencia que de seguir así parece comprometer seriamente su futuro. Sus baterías críticas se enfilan en dirección a reivindicar el carácter necesario de estos saberes, como condición, por ejemplo, para fortalecer y defender la democracia, al ser la formación humanística, como se dice con frecuencia, la llamada a crear las condiciones para que seamos ciudadanos cultos, pero sobre todo libres, críticos, política y éticamente formados para la toma de decisiones razonables y responsables con la sociedad y con nosotros mismos. Las humanidades son así erigidas como baluarte contra toda suerte de fanatismos e intolerancias que pongan

en peligro la vida en común (v. gr. Martha Nussbaum³). Otros más defienden a las humanidades (o los estudios liberales, como también se los llama en países anglosajones) en virtud de la capacidad creativa que, según subrayan, éstas desarrollan en quienes las estudian, creatividad que tiene un potencial indiscutible para ser puesta al servicio de la innovación, sea en el ámbito tecnológico o económico, campos en los que, además de buenos técnicos, se requiere gente capaz de ofrecer soluciones creativas en escenarios competitivos y en continuo cambio (v. gr. Fareed Zakaria⁴). Encontramos, en fin, a los que se resisten a justificarlas por el beneficio que puedan reportar a corto o largo plazo, reivindicando, más bien, el carácter no utilitarista de estos saberes, es decir, subrayando ante todo el valor intrínseco que las humanidades tienen y que las sitúa al margen de cualquier búsqueda de lucro o de utilidad inmediatos, no siendo su vocación la de crear plusvalía, sino esencialmente la de ayudarnos a dar sentido a nuestra existencia, la de elevarnos hacia un orden cultural superior que nos salve de quedar reducidos a la mera condición de bestias de trabajo, en fin, la de cultivar nuestra *humanidad* (v. gr. Nuccio Ordine⁵).

Sin embargo, insistir en esa línea de defensa, confiriendo a las humanidades la función primordial de formar nuestra *humanitas*, mejor aún, mantener viva la *humanitas* como ideal que correspondería a estos saberes transmitir y resguardar, es justo el gesto –por demás el más inmediato– en el que mejor parece revelarse la falla de las humanidades en asimilar el sentido y el alcance de la crisis que actualmente las afecta. Como decía Foucault, habrá humanidades –él habla de ciencias humanas– mientras haya El hombre (u Hombre con mayúsculas), que es su objeto de estudio, y lo que ocurre en la actualidad es precisamente que ya no se puede dar por descontado tal objeto de estudio. De allí que la crisis de las humanidades a la que conviene atender sea tal vez una de mucho mayor calado y de más grave pronóstico de lo que algunos creerían inicialmente, como consecuencia de una fractura que en definitiva pasa por un registro más profundo que el económico o el político, y que consiste,

3 Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil (Buenos Aires: Katz, 2010).

4 Fareed Zakaria, *In Defense of a Liberal Education* (New York: W.W. Norton & Company, 2016).

5 Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, trad. Jordi Bayod (Barcelona: Acantilado, 2013).

más bien, en la sacudida ontológica aparentemente irreversible que ha sufrido la idea misma de «lo» «humano» y con ella, obviamente, la de humanismo.

La crisis de las humanidades: crisis del humanismo

En efecto, decir que el humanismo atraviesa una crisis irreparable es afirmar, en última instancia, que la noción de Hombre está ella misma moribunda⁶. Tomado en su sentido más amplio y preciso a la vez, el humanismo –término cuyo prolífico uso lo expone al riesgo permanente de ser vaciado de contenido– se refiere fundamentalmente a la postura ética y práctica que hace del ser humano el *fin* de todas las empresas humanas. El núcleo del humanismo reside, en efecto, en: i) otorgar al ser humano un estatuto ontológico excepcional en medio de los otros entes, en virtud de lo cual ii) se le atribuye un valor absoluto e intrínseco –dignidad– a la altura del cual iii) se espera que se sitúen todas las iniciativas que se emprendan en los ámbitos social, económico, político, educativo, etc., si acaso han de aspirar a obtener aprobación ética o política alguna. Ser humanista es, pues, comprometerse con un modo de actuar que ponga al Hombre y, más aún, la dignidad humana, como centro y medida de cualquier acción que afecte a *homo sapiens* concretos.

Ahora bien, ¿puede decirse que, entendido así, el humanismo está realmente en crisis? Es cierto que estamos en un mundo menos equitativo día tras día, desgarrado por brechas económicas en aumento, donde con frecuencia se desatan prejuicios raciales, sexuales, religiosos, de clase, que envilecen los comportamientos de muchos. Pero también es verdad que en un mundo así, muchas veces inhumano, ha ganado fuerza, pese a todo, el discurso de los derechos humanos, y con el paso de los años se han afinado los mecanismos jurídicos, nacionales e internacionales, que velan por su respeto efectivo. ¿No confirma esto que la fuerza normativa de la idea de Hombre y, sobre todo, de dignidad humana, está más viva que nunca? ¿No es prueba acaso de que el humanismo sigue siendo el faro al que se vuelven con esperanza millones

6 «El hombre ha muerto»: la inquietante sentencia que Foucault lanzara y que le valiera la acusación de antihumanista, es precisamente la que mejor recoge la crisis del humanismo. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa C. Frost (México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

de existencias precarias? Aunque abunden, lamentablemente, atropellos, exclusiones y brutal violencia, ¿no es verdad que el compromiso con la dignidad humana obtiene progresivamente un consenso universal? Vistas las cosas bajo esta luz, ¿cabe entonces hablar de «crisis del humanismo»? Si fuera adecuado hacerlo, dicha crisis se limitaría, al parecer, a señalar el divorcio constante entre la aspiración y la realidad. En otras palabras, ella no incumbiría más que a la incapacidad histórica que tristemente ha impedido llevar a cabo la promesa ilustrada de dar el Hombre al hombre⁷, esto es, de asegurar a cada ser humano la vida digna que en cuanto tal merece. No obstante, parece evidente que dicho fracaso práctico no habría de restarle valor alguno a la promesa en sí misma del humanismo, la cual, pese a todo, quedaría incuestionada en cuanto ideal justo, pero todavía por realizar. No el fin, sino los medios quizás, serían los puestos en entredicho al hablar de crisis.

Así pues, este fracaso en la aplicación del ideal (que, dicho sea de paso, no es para algunos un fracaso tan extendido como a veces se tiende a pensar⁸) tendría que ser visto menos como una crisis de fondo del humanismo, y tanto más como un llamado para redoblar los esfuerzos colectivos e individuales que permitan afinar los mecanismos que aseguren la puesta en práctica de los ideales humanistas. En fin, no porque los derechos humanos se violen una y otra vez parece esto razón suficiente para desistir de su defensa ni, menos aún, para abandonar la creencia misma en tales derechos, ¿no es verdad? En resumen, no porque en la práctica esté en crisis el humanismo —y habría que analizar si puede no estarlo siempre en este terreno, dado el hiato insalvable entre ideal y realidad—, como principio parece, en cambio, que el humanismo está intacto.

-
- 7 Al distinguir entre «Hombre» con mayúscula y «hombre» con minúscula pongo de relieve que en el primer caso se trata de un *ideal* de lo que el humanismo considera debe ser una existencia auténtica y plenamente humana, mientras que en el segundo caso el término hace referencia a seres humanos concretos, pertenecientes a la especie biológica *Homo Sapiens Sapiens*, es decir, seres dotados de unas características biológicas propias, a quienes el humanismo considera destinados a desarrollar una existencia conforme a cierta idea de Hombre.
- 8 Steven pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (New York: Penguin, 2012). El autor defiende un progreso objetivo en las condiciones de vida de la gran mayoría de seres humanos, que haría de nuestro presente un momento más afortunado para vivir.

Y, sin embargo, lo cierto es que, como señalábamos antes, esa idea de dignidad humana o, más exactamente, el ideal de Hombre o de *humanitas* que parece irle aparejado, es precisamente el que ha caído en cierto descrédito, perdiendo fuerza con ello el humanismo en un sentido que no es sólo práctico, sino, sobre todo, teórico, siendo éste el nivel de la encrucijada que, en un plano más fundamental, parece pasarle desapercibido a las humanidades. La idea de «lo humano» es precisamente la que se ha quebrado en mil pedazos.

En las últimas décadas del siglo veinte fue cuestionada, entre otros, por algunas de las figuras sobresalientes del estructuralismo y post-estructuralismo francés (Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, etc.), quienes sin sonrojarse se autoproclamaron antihumanistas, para escándalo de algunos sectores de la *intelligentsia* de ese país⁹. Para estos pensadores críticos del humanismo no se trataba, ni mucho menos, de promulgar la barbarie o la violencia de unos contra otros (como el prefijo «anti» podría ingenuamente sugerirle a muchos), sino, ante todo, de mostrar el des-centramiento constitutivo del sujeto. Al poner de presente las estructuras: lingüísticas, pulsionales, materiales, económicas, etc., que lo determinan y configuran desde fuera, arrebatándole su lugar de privilegio como centro de sentido (recuérdese la célebre consigna estructuralista: es «eso» lo que habla, no «yo»), estos filósofos asestaron un golpe crítico demoledor al concepto moderno de sujeto y, más particularmente, pusieron en entredicho su condición de agente. Esto contribuyó al debilitamiento progresivo de la idea tradicional de Hombre, la cual está asociada estrechamente a la capacidad de auto-conciencia y de auto-determinación como características consideradas esenciales del sujeto *humano*; capacidades que, por otra parte, sería tarea del humanismo potenciar y desplegar según el ideal de *humanitas* perseguido –cualquiera que éste fuese para el humanismo en cuestión: cristiano, liberal, socialista, etc.–.

El antihumanismo filosófico ha venido luego a aliarse con otras críticas al humanismo que en diversos frentes teóricos se han venido desarrollando desde hace unas cuantas décadas. En la medida en que el concepto de dignidad humana

⁹ Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* (París: Gallimard, 1985).

parece depender, en primer lugar, de la convicción de que es posible separar al humano de lo no-humano y, en segundo lugar, de ver en esa diferencia una ruptura esencial y no de grado en nombre de la cual circunscribir con nitidez lo propiamente humano, entonces la creencia en la dignidad humana, tan central para el humanismo, no parece encajar del todo con ideas de cuño evolucionista que someten a crítica esa supuesta discontinuidad esencial. En efecto, el empeño de apartar al ser humano del resto de vivientes ha sido juzgado como atravesado de una visión antropocéntrica que hoy en día muchos cuestionan, al convertir el modo de ser del hombre en la medida de todas las cosas. El antropocentrismo se ha convertido así en cabeza de varios procesos hechos al humanismo, en la medida en que se ha venido cuestionando la forma como el pensamiento y la cultura occidentales, al dar tal privilegio a lo humano, han justificado y promovido el destino de explotación al que por centurias se ha condenado a todos aquellos considerados como no (plenamente) humanos (animales, naturaleza, salvajes, etc.).

De allí que de manera exponencial hayan proliferado en los últimos años nuevos campos de estudios interdisciplinarios como el de los estudios humano/animales, estudios críticos animales, estudios en humanidades ambientales o eco-críticos, por mencionar algunos. En muchos casos su atención está puesta en repensar las relaciones humano/no humano al margen del privilegio tradicionalmente acordado al ser humano, privilegio que, valga insistir, el humanismo tradicional defiende y sostiene, convirtiéndolo con frecuencia en el blanco de la crítica en estos debates. Así, por ejemplo, en el campo de la ética animal se busca muchas veces denunciar y superar los enfoques tradicionales que han pensado al animal o, mejor aún, a los animales, desde un sesgo antropocéntrico que habría servido inevitablemente para legitimar prácticas intensivas de explotación que, a ojos de muchos, animalistas o no, resultan moralmente censurables. El objetivo aquí es poner en marcha una forma de pensar el estatuto moral de los animales a contrapelo de la tradición humanista y antropocéntrica, de modo que se produzca un cambio sustancial en el modo de aproximarnos teórica y prácticamente a las relaciones humano/animales.

En el campo de la ética ambiental, por otra parte, es un reto constante pensar sobre nuevas bases la idea de comunidad, de modo que ya no se haga de

los intereses o los fines humanos el baremo último de la valoración moral, en detrimento de los demás miembros de la «comunidad biótica», sino que se adopte, más bien, una visión de tinte sistémico u holista en la que el ser humano sea visto como parte integrante de una red de vivientes entrelazados en la que, desde luego, él no ocuparía el centro. Todo esto supone una puesta en cuestión profunda de la idea humanista que ha partido de trazar una frontera insalvable entre el hombre y el resto de la naturaleza. El humanismo, en efecto, considera al ser humano como siendo esencialmente irreductible a su condición biológica y, por esta razón, poseyendo un carácter trascendente que lo pone por fuera y, todavía más, por encima del conjunto de seres vivientes y no vivientes. Y, repitámoslo, tal concepción –metafísica– del ser humano está en crisis.

Pero no es únicamente por cuenta del naturalismo –que actualmente se impone de modo galopante– que ha ido perdiendo evidencia en el terreno teórico esa supuesta separación esencial del ser humano, detrás de fronteras intraspasables que le asegurarían un nicho ontológico aparte del resto de seres. También los avances tecnológicos han contribuido –y ¡de qué manera!– para que la definición de lo humano por oposición a lo no-humano se haya vuelto extremadamente borrosa, al haberse oscurecido cada vez más la distinción entre humano y máquina, por ejemplo. Las prótesis tecnológicas destinadas a mejorar y no sólo a corregir algunas insuficiencias o limitaciones físicas de los individuos, para no mencionar sino uno de esos adelantos tecnológicos que diluyen fronteras, nos enfrentan cada vez más a situaciones en las que no tenemos certeza de si estamos ante un humano o, más bien, una suerte de super-humano (recordemos el célebre caso del atleta paraolímpico, y luego olímpico, Oscar Pistorius). Pensamos, claro está, en el ciborg y, sobre todo, en lo que esta figura híbrida, situada a medio camino entre lo orgánico y lo electrónico, ha dado qué pensar acerca de lo que significa ser humano, en especial ante la posible configuración de un nuevo tipo de ser para el cual se muestran inadecuadas las categorías habituales que han servido para hablar de lo humano. Las oposiciones natural versus artificial, orgánico versus tecnológico, humano versus no-humano, etc., dejan, en efecto, de operar aquí. En fin, gracias a las nuevas tecnologías estaría viendo la luz un ente para el que la palabra «humano» ya no calzaría fácilmente.

En esta misma dirección, y siempre por efecto del poder tecnológico creciente al que asistimos en nuestra época, la separación natural/artificial se ha diluido también allí donde se ha comenzado a afirmar que vivimos en una nueva era geológica en la que el ser humano ha moldeado –como antes sólo parecía capaz de hacerlo una fuerza telúrica o astronómica–, el conjunto de la superficie planetaria; estaríamos, según parece, ya no en el Holoceno, sino en la era llamada Antropoceno. El término, que fuera acuñado por el Nobel de química Paul Crutzen hace más de una década¹⁰, ha ganado últimamente enorme popularidad al ser adoptado en las ciencias sociales y humanas como signo de una ruptura completamente inédita en la historia de la humanidad y al mismo tiempo del planeta; un evento sin precedentes para describir el cual sería preciso subvertir y abandonar distinciones propias de la visión humanista como la distinción tradicional entre naturaleza/cultura, la cual se ve totalmente desbordada por esta nueva realidad planetaria en la que naturaleza y cultura no están disociadas, sino que conforman algo que reclama ser visto más bien como continuidad y no como discontinuidad. Así pues, todo apunta a que tales mutaciones tecnológicas, antropológicas, geológicas, etc., de las que estamos siendo testigos en estos tiempos, exigen del pensamiento crítico la creación de nuevas categorías que ya no son compatibles con la idea tradicional de «lo humano» ni con el antropocentrismo que aquella idea ha alimentado. El humanismo está en la tormenta.

De modo que mientras no asuman que la *humanitas* en nombre de la cual han hablado y hablan todavía, no es ya una idea adecuada para describir y enfrentar estos cambios profundos que estamos atravesando, las humanidades parecen condenadas a desaparecer, ya que no tienen su lugar asegurado en un mundo que se define cada vez más menos en términos humanos y más en términos que algunos califican de post-humanos. Este giro hacia el «post» de lo humano es, precisamente, en el que varios teóricos ven el futuro de las humanidades, un futuro en el que, claramente, la metamorfosis que ellas deben atravesar casi vuelve imposible que sigan llamándose así: humanidad-es.

10 Ver: Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous* (París: Seuil, 2016), versión Kindle, pos. 141.

Las post-humanidades: ¿fin o futuro de las humanidades?

No cabe duda de que los cambios señalados suscitan mucha ansiedad y temor acerca del papel que todavía puedan cumplir las humanidades en un mundo en el que la idea misma de *humanitas* se ha hecho profundamente cuestionable. Pareciera estarse sellando el destino de su desaparición. Y, sin embargo, allí donde algunos concluirían de esta manera pesimista, otros, en cambio, se las han arreglado para ver en el mismo escenario un futuro promisorio, una oportunidad para que las humanidades se renueven y recuperen un papel protagónico, al sintonizar, en lugar de rehuir, con los cambios profundos que están aconteciendo¹¹. Esto implicaría, empero, que las humanidades integren plenamente ese giro no-antropocéntrico que hemos mencionado atrás, que integren la imposibilidad –y, todavía más, lo indeseable– de definir las fronteras de lo propiamente humano y, finalmente, que en lugar de querer paliar la crisis del humanismo con más humanismo, aboguen sobre todo por una salida del humanismo. En suma, que se conviertan de humanidades en post-humanidades.

El término ya circula por ahí¹² y quienes lo han adoptado se refieren con él a esa transformación esencial que las humanidades tendrían que atravesar para ponerse en clave de lo «posthumano», esto es, efectuar el abandono de la idea de «lo» «humano», de lo propiamente humano, en fin, de *humanitas*. No hay

11 Rosi Braidotti, *The Posthuman* (New York: Polity, 2013).

12 «Lastly, the notion of posthumanities has been welcomed in academia to emphasize an internal shift (from the humanities to the posthumanities), extending the study of the human condition to the posthuman; furthermore, it may also refer to future generations of beings evolutionarily related to the human species» (Francesca Ferrando, «Posthumanism, Transhumanism, Anti-humanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations», *Existenz*. Vol. 8, No. 2 (Fall 2013), 26-32.

Por su parte, Cary Wolfe, editor de la serie «Posthumanities» de la Universidad de Minnesota, define así el término: «Posthumanities situates itself at a crossroads: at the intersection of "the humanities" in its current academic configuration and the challenges it faces from "posthumanism" to move beyond its standard parameters and practices. Rather than simply reproducing established forms and methods of disciplinary knowledge, posthumanists confront how changes in society and culture require that scholars rethink what they do –theoretically, methodologically, and ethically. The "human" is enmeshed in the larger problem of what Jacques Derrida called "the living," and traditional humanism is no longer adequate to understand the human's entangled, complex relations with animals, the environment, and technology» (Ver: <https://www.upress.umn.edu/book-division/series/posthumanities>, consultado el 21 de noviembre de 2017; del mismo autor: *What is Posthumanism?* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2009)).

duda de que términos como «post-humano» y «post-humanidades» vienen a sumarse a una lista larga, y hasta tediosa, de términos producidos mediante esa especie de manía que lleva a servirse del prefijo «post» para señalar la muerte de algo y el inicio de algo nuevo: post-feminismo, post-modernidad, post-capitalismo, etc. «Post-verdad» es quizás el último neologismo en esa serie de novedades «post». Pero es cierto que muchas veces no se esconde tras el prefijo la novedad que supuestamente éste trata de expresar. ¿Qué es, pues, lo post-humano de lo que tantos hablan como siendo la figura o el signo bajo el cual hay que pensar un mundo nuevo, sin humanismo ni antropocentrismo, un mundo en el que ya no habrá lugar para las humanidades, sino para el *posthumanismo* y las *posthumanidades*?

A primera vista, el vocablo «post-humano» parece aludir a esa nueva especie mejorada que prometen los entusiastas de las nuevas tecnologías, como son los transhumanistas. Un humano tan mejorado y aumentado en sus capacidades físicas y cognitivas que su aparición nos condenaría a nosotros, los siempre mortales, a desaparecer en el curso evolutivo de nuestra especie. Pero el post-humano transhumanista, como algunos autores lo han hecho notar acertadamente, tiene todavía mucho de la idea de humano que está presente en el humanismo. Se trata todavía allí de un humano que busca su auto-producción, sólo que esta vez deposita toda su fe en la biotecnología, la nanotecnología, la informática, etc.; en cualquier caso, es la producción técnica de sí mismo lo que mueve el proyecto, tal como el humanismo, a su turno, siempre ha promulgado.

Además, y pese al aparente privilegio que los transhumanistas otorgan al cuerpo como máquina que sería infinitamente perfectible gracias al desarrollo de la tecnología, ellos no se despojan del todo de cierto dualismo mente-cuerpo, también asociado al humanismo tradicional. Bien vistas las cosas, siguen considerando al cuerpo como mero soporte material para las capacidades mentales o intelectuales, a las que privilegian como siendo a su juicio los rasgos esencialmente humanos que es preciso preservar; sólo que ahora potenciados e indestructibles gracias a los adelantos tecnológicos de todo orden. Y es que bajo el ideal transhumanista de perfeccionamiento técnico del cuerpo se mantiene viva una idea de humano que, como ha sido habitual, privilegia

lo mental sobre lo corporal, pues es claro que ese perfeccionamiento del cuerpo no sería tan afanosamente perseguido si no es porque está animado por un oculto desprecio del mismo cuerpo al que buscan por ello volver indestructible. El ideal transhumanista demuestra así el poco potencial crítico que tiene para hacer frente y ofrecer alternativas a maneras habituales de dar cuenta de *lo humano*¹³.

Así pues, hablar de posthumanismo a propósito del proyecto transhumanista no parece muy apropiado, a menos que se le dé al término un sentido muy limitado, teniendo en cuenta que dicho proyecto esconde lo que se antoja más bien como un hiperhumanismo o un humanismo superlativo, antes que una ruptura con las bases ontológicas del humanismo¹⁴. Un pensamiento de lo post-humano que pueda reclamar ese título de mejor y más cabal manera, de forma que elabore un modo de pensar completamente nuevo, deberá entonces estar desprovisto del antropocentrismo que aún destila el transhumanismo, y más aún, estar liberado de cualquier idea de una identidad humana esencial. Hay quienes ya se están dando a la tarea de dar forma a ese pensamiento.

De hecho, es preciso insistir en que estamos ante un *work in progress*. Las post-humanidades no constituyen aún un campo de estudios establecido como tal, pero a juzgar por los aportes teóricos, numerosos desde hace relativamente pocos años, que adoptan, según afirman sus autores, enfoques posthumanistas, puede decirse que estamos ante una corriente que cobra fuerza paso a paso. Por ahora, suena acertado decir que este giro posthumano de las humanidades pasa, en primera medida, por desmontar sistemáticamente la distinción naturaleza-cultura.

Como se advierte enseguida, es éste un gesto radical que pone en cuestión, ni más ni menos, la repartición habitual del saber, repartición gracias a la cual las humanidades se aseguran su lugar epistemológico propio por oposición o en contraste con las ciencias naturales. Lo usual ha sido, en efecto, poner de un lado del espectro del conocimiento a las ciencias naturales y, del otro lado,

13 Ferrando, «Posthumanism...».

14 Dominique Lecourt, *Humain, Posthumain. La technique et la vie* (París: Presses Universitaires de France, 2011).

a las ciencias humanas y sociales, asignándole a cada uno su respectiva tajada de la realidad cognoscible, de la cual cada una de ellas busca ocuparse según sus métodos y enfoques respectivos. El desarrollo de las posthumanidades abriría paso, en cambio, a una visión distinta en la que la realidad es concebida como un continuo indistinguible de *naturalezacultura* o NatCul, (v. gr. Donna Haraway y Bruno Latour¹⁵), realidad para pensar la cual será necesario elaborar posturas ontológicas distintas a, por ejemplo, la sustancialista y la esencialista, propias de la metafísica tradicional, para asumir otras de corte más relacional e híbrido. Semejante giro abre así la posibilidad para entablar una alianza *intrínseca*, si puede expresarse así, entre unas ciencias y las otras, y no tan sólo un diálogo circunstancial y casual entre ambas, de suerte que junto con las post-humanidades también asoman las ciencias post-naturales (por arriesgar aquí una expresión que dé cuenta de la novedad ante la que estamos). Todo apunta a la necesidad de dejar de lado esa separación tradicional entre ciencias de *lo humano* y ciencias de *la naturaleza* para redefinirse más allá y en contra de tal distinción.

En ese sentido, cabe concluir –si nos dejamos contagiar por el optimismo posthumanista– que en lugar de enfrentar la crisis volviendo a la antigua «táctica», hoy en día debilitada, de enfatizar lo que las humanidades hacen de distinto en comparación con las ciencias naturales, a saber: enseñarnos a ser propiamente humanos, la oportunidad de un futuro para ellas provendría más de tomar plena nota del giro post-humano que está aconteciendo. Al proceder de este modo, confían algunos, no sólo se estaría en condición de asegurar más recursos de financiación para sus investigaciones, por ejemplo, sino que, mucho más importante aún, estarían respondiendo a las mutaciones del mundo de hoy, a los desafíos que éstas nos plantea como humanos, y, al hacerlo, siguen fieles a su vocación más propia.

15 Ver sobre este punto: Bruno Latour, *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, trad. Fernando Conde (Madrid: Debate, 1993) y Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. Manuel Talens (Madrid: Cátedra, 1995).

Referencias

- Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean-Baptiste *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous.* París: Seuil, 2016, versión Kindle.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman.* New York: Polity, 2013.
- Ferry, Luc y Renaut, Alain. *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain.* París: Gallimard, 1985.
- Ferrando, Francesca. «Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations». En: *Existenz.* Vol. 8, No. 2, Fall 2013, pp. 26-32.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas.* Traducido por Elsa C. Frost. México: FCE, 1994.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Traducido por Manuel Talens. Madrid: Cátedra, 1995.
- Latour, Bruno. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Traducido por Fernando Conde. Madrid: Debate, 1993.
- Lecourt, Dominique. *Humain, Posthumain. La technique et la vie.* París: Presses Universitaires de France, 2011.
- Lollini, Massimo. «Humanisms, Posthumanisms, and Neohumanisms: Introductory Essay». En *Annali d'italianistica* 26. 2008, pp. 13-23.
- Nussbaum, Martha. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades.* Traducido por María Victoria Rodil. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto.* Traducido por Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Pinker, Steven. *The Better Angles of Our Nature: Why Violence Has Declined.* New York: Penguin, 2012.
- Wolfe, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: Minnesota University Press, 2009.
- Zakaria, Fareed. *In Defense of a Liberal Education.* New York: W.W. Norton & Company, 2016.

UNA MIRADA TEOLÓGICA A LA CRISIS DE LAS HUMANIDADES

José María Siciliani

Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá



Todo lo «religioso» apunta, pues, hacia Dios, pero Dios, el Dios de Jesucristo, apunta paradójicamente hacia el hombre, sus necesidades y sus valores.

Juan Luis Segundo¹.

¹ Citado por Jun Mo Sung, *Semillas de esperanza. La fe cristiana en un mundo en crisis*, trad. Guillermo Meléndez (San José: DEI, 2012).

La crisis de las humanidades aparece como un fenómeno complejo del que se pueden destacar varios aspectos. El primero sería la detección de sus «síntomas». Y hay uno de ellos, bastante significativo y preocupante, que revela la crisis de manera concreta en el ámbito académico: se trata del declive que tienen hoy en día los estudios humanísticos (literatura, filosofía, lenguas clásicas... y con la venia de mis oyentes o lectores, también me atrevo a incluir en esta lista a la teología). Espero que esta ponencia justifique esta afirmación.

Declive significa aquí varias cosas: el cierre de centros y programas de estudios humanísticos en muchas universidades del mundo, la disminución de jóvenes estudiantes interesados en estas temáticas, la falta de presupuesto para investigaciones en estos problemas (arqueológicos, literarios, musicales, etc.) en contraposición con el aumento de fondos para otros rangos de las economías nacionales. Por ejemplo, el presupuesto de Colombia para el 2018, a pesar de que se está en un proceso de paz, disminuirá los recursos a todos los sectores menos a uno: defensa y policía.

Otro síntoma de la crisis en cuestión sería el siguiente, en palabras de N. Ordine: «Con crueldad, muchas empresas (que se han aprovechado durante décadas de la privatización de los beneficios y la socialización de las pérdidas) despiden a los trabajadores, mientras los gobiernos suprimen los empleos, la enseñanza, la asistencia social a los discapacitados y la sanidad pública»². Aquí el problema de la crisis de las humanidades desborda el ámbito universitario y toma un contorno social. Con esto quiero indicar que la crisis a la que apuntamos tiene manifestaciones sociales y políticas que deben pensarse junto a los síntomas experimentados directamente en el mundo académico universitario. O quizás convenga entonces precisar que la crisis de las humanidades, ella misma, es un síntoma de la crisis del humanismo en las sociedades contemporáneas.

Pero hay un síntoma menos visible que conviene destacar: se trata de una especie de «ahogo del espíritu»; de un correr con empeño «carreras insensatas»: las del beneficio y del éxito; es cuestión del «triunfo de una lógica de la precipitación»; de la pérdida alarmante de «los estímulos –o de las fuerzas

2 Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, trad. Jordi Bayod (Barcelona: Acantilado, 2013), 11.

interiores— para pensar un mundo mejor, para cultivar la utopía de poder disminuir, si no eliminar, las injusticias generalizadas y las dolorosas desigualdades; en palabras de Vargas Llosa –citado por Ordine—, estamos ante seres humanos transformados en «autómatas privados de lo que hace que el ser humano sea de veras humano: la capacidad de salir de sí mismo y mudarse en otro, en otros, modelados con la arcilla de nuestros sueños»³.

Este síntoma más interno, porque acontece en el interior del ser humano actual, es aún más grave en la medida en que puede concretarse en una especie de incapacidad crónica lamentable: una ceguera que impide ver lo que está pasando⁴. Hay dos maneras de no sufrir este infierno, en palabras de Italo Calvino, citado por Ordine: «la primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más»⁵. Una especie de «hechizo de la amnesia cultural», diría el teólogo Juan Bautista Metz⁶. En otras palabras, la crisis se evidencia en comportamientos, actitudes, hábitos y creencias que tienen una fuerte influencia en la forma en que vivimos, en que tomamos decisiones, en la forma en que gastamos el tiempo, en los gustos que adquirimos y en los que abandonamos; y todo esto, con frecuencia, sin percarnos de lo que nos pasa.

Entonces, no se trata únicamente de lo que pasa en la sociedad o en la Universidad⁷; se trata también del tipo de ser humano exaltado y promovido astutamente como modelo de existencia en una sociedad que margina y subvalora las humanidades. Así, se enarbola, por ejemplo, una nueva representación del éxito –encarnada en el empresario o el político inescrupulosos⁸– que va ca-

3 *Ibid.*, 18.

4 «Es doloroso ver a los seres humanos, ignorantes de la cada vez mayor desertificación que ahoga el espíritu, entregados exclusivamente a acumular dinero y poder» (Ordine, *La utilidad de lo inútil*, 16).

5 *Ibid.*, 24.

6 Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, trad. José M. Lozano-Gotor (Santander: Sal Terrae, 2007), 198-201.

7 Sin que se desconozca aquí en absoluto que, si la educación universitaria se rinde ante la lógica mercantil y anti humanista, el peligro de una hecatombe humana es más factible.

8 Ordine, *La utilidad de lo inútil*, 16.

lando en la mente de los jóvenes y que cierra cada vez más las posibilidades de una cultura más humanizadora.

Ahora bien, este último síntoma, calificado de interno y personal, se revela no solo en la ignorancia o la ceguera ante la gravedad de la situación. De forma dramática este comportamiento adaptativo –incapaz de resistir contraculturalmente– pareciera estar acompañado frecuentemente por un sentimiento de impotencia: la impresión según la cual «esto no hay quien lo domine ni quien lo pueda ordenar y organizar»⁹. Se instala así la pérdida de la esperanza en la posibilidad de reorientar la marcha de la historia hacia otros rumbos diferentes, marcados por las lógicas del encuentro, de la solidaridad y de la justicia. Campean el conformismo, el indiferentismo y la apatía, asociados a una falta de perseverancia en los procesos transformadores. Pareciera, desde una mirada peyorativa, que realmente «el fin de la historia» hubiese llegado, sin que se pueda hacer nada. Nuccio Ordine afirma que se trata de una incapacidad para «mantener viva la esperanza»¹⁰. Estaríamos ante un desgaste del sentido y de la esperanza, ante una crisis de la utopía, «malherida» por el afán de lucro¹¹, donde no se cree en la posibilidad efectiva de construir otro mundo posible¹².

La teología que se trata de construir en el Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona – DHUPE, de la Universidad de San Buenaventura, asume una postura de escucha ante estas situaciones, puesto que quiere elaborarse en diálogo con los problemas del ser humano actual, buscando encontrar pertinencia ante las angustias y las esperanzas humanas de hoy¹³. Por consiguiente, su primera actitud no es la de la maestra que enseña, sino la de la discípula que escucha atentamente lo que dicen los hombres y las mujeres de hoy. ¿Cuáles son entonces los rasgos del diagnóstico teológico sobre la situación? ¿Qué lo

9 José María Castillo, *Teología popular (I). La buena noticia de Jesús* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012), 21.

10 Ordine, *La utilidad de lo inútil*, 25.

11 Norberto Alcover, *La utopía malherida: cuestiones éticas en nuestra cultura y sociedad* (Madrid: PPC, 2003).

12 Juan José Tamayo Acosta, *Teología para otro mundo posible* (Madrid: PPC, 2006).

13 *Gaudium et Spes*, 1.

caracteriza y por qué se puede hacer entender en el ámbito académico su palabra particular? Veamos.

Lo primero que percibe la teología, justamente en diálogo y escucha, es la complejidad de la situación. De hecho, esta complejidad exige la mirada de diversas disciplinas. La teología no hace aquí sino una constatación desafiante que la abre a la interdisciplinariedad. A manera solamente de ejemplo ilustrativo, se pueden tomar dos campos: desde el jurídico-económico se ha formulado la necesidad de repensar «el derecho de la crisis económica» como una vía importante para superar la situación actual, refiriéndose, específicamente, al funcionamiento y reorganización del sistema financiero¹⁴.

Desde el campo económico basta recordar algunos libros que han divulgado en medio de un gran público el tema de la crisis del capitalismo. El primero, de Leopoldo Abadía, *La crisis ninja y otros misterios de la economía actual*¹⁵, ha contribuido de forma amena a clarificar entre el gran público las raíces económicas de la crisis civilizatoria contemporánea. También, bajo una pluma narrativa fascinante y bien documentada, Naomi Klein¹⁶ ha mostrado los hilos que gobiernan una «economía del shock», calificada no como una economía en crisis, sino como régimen económico del desastre¹⁷.

Lo segundo tiene que ver con una aproximación a la crisis actual que la califica como espiritual. Sin que tal diagnóstico provenga de la teología, su formulación es significativa no sólo en su expresión sino en su contenido. Un intelectual polifacético como Gilbert Durand, consagrado especialmente al estudio del símbolo y del mito, considera que la crisis actual se enraíza en el triunfo de lo

14 Santiago Muñoz Machado & José Esteve Pardo, *Derecho de la regulación económica. Tomo I: Fundamentos e instituciones de la regulación* (Barcelona: Iustel, 2009). Antonio Embid Irujo, *El derecho de la crisis económica* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009).

15 Leopoldo Abadía, *La crisis ninja y otros misterios de la economía actual* (Madrid: Espasa Calpe, 2009).

16 Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, trad. Isabel Fuentes García, Albino Santos, Remedios Diéguez y Ana Caerola (Barcelona: Paidos, 2007).

17 No podemos dejar de mencionar aquí, en la línea de la crisis, los trabajos de Ignacio Ramonet, particularmente los dos siguientes: *La catástrofe perfecta: crisis del siglo y refundación del porvenir* (Barcelona: Icaria, 2009) y *La crisis del siglo. El fin de una era del capitalismo financiero* (Barcelona: Icaria, 2008).

que él denomina el pensamiento directo o conceptual sobre el pensamiento simbólico. El primero, fundado en el realismo y anclado en la objetividad, habría ahogado al pensamiento indirecto, que indica lo que está más allá de lo sensible, y que cobija una capacidad enorme y única para abrir al ser humano al misterio. El desprecio del símbolo a favor del concepto sería una forma de diagnosticar la crisis actual de la civilización occidental¹⁸.

Esto no puede dejar de estremecer a una teología preocupada por repensar la imagen del ser humano a la luz del misterio revelado en Cristo: que un antropólogo se atreva a decir que el símbolo es «epifanía del misterio», y que la pérdida del sentido simbólico es una forma de comprender en su raíz la crisis que atraviesa nuestra cultura. La razón de este estremecimiento tanto intelectual como afectivo es que la teología se siente impulsada, no sólo desde adentro, desde la fe misma que intenta comprender el misterio que acoge, sino desde afuera, por algunas voces que la alientan a pronunciar una palabra pertinente y renovada sobre el ser humano mirado a la luz de la Palabra de Dios judeo-cristiana¹⁹.

Este diagnóstico inmediatamente precedente de la crisis (que, como se puede colegir ya, es comprendido aquí como el marco amplio dentro del cual adquiere un horizonte significativo la crisis de las humanidades) puede ser asociado a otro elemento llamativo para la mirada teológico-antropológica: se trata del «retorno de lo religioso». Desde la filosofía se ha reavivado el interés por lo religioso, subrayándose allí aspectos de las grandes cuestiones tratadas por la religión que tocan directamente la visión del ser humano. De nuevo, a manera de ejemplo, G. Vattimo escribe: «Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»²⁰. E. Trías subraya, sobre un trasfondo de crisis de la razón moderna, el fin del «tiempo

18 Gilbert Durand, *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*, trad. Alain Verjat (Madrid: Siruela, 2011).

19 Esto no significa que en el DHUPE, particularmente en su énfasis en teología, no se puedan considerar y abordar otras teologías, como la islámica, la budista o las teologías de las religiones indígenas latinoamericanas, por ejemplo.

20 Jacques Derrida & Gianni Vattimo (eds.), *La religión*, trad. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte (Madrid: PPC, 1996), 22.

de la gran ocultación del símbolo», de lo «no racional»²¹. Y en América Latina un autor tan representativo como Juan Carlos Scannone aborda el fenómeno religioso desde su raigambre cultural, afirmando la sabiduría popular²².

También el interés por lo religioso repunta nuevamente en sociología, no solo por la evidente manifestación de la faz irracional y violenta de la religión con los atentados terroristas, la manipulación de las tecno-sectas, entre otros, sino por fenómenos tan significativos como el surgimiento de «la Nueva Era», el despertar del «misticismo», la pluralización de la oferta religiosa o el auge de los grupos cristianos en nuestro continente que permiten hablar a un experto de una efectiva «mutación religiosa en América Latina»²³.

Aparece entonces la posibilidad real de encontrar en todas estas dinámicas del pensamiento y de la sociedad contemporánea algunos factores decisivos que cuestionan la visión teológica del ser humano. No solo porque los problemas resaltados por los analistas encuentran un eco directo en la problemática teológico-antropológica, sino también porque incluso el vocabulario empleado por algunos de los defensores o promotores de un nuevo paradigma antropológico (que como se acaba de ver no son necesariamente creyentes) presenta fuertes coincidencias con las grandes palabras de la antropología teológica: «humanización», «libertad», «dignidad humana», «amor», «verdad», «prostitución de la sabiduría», «espíritu», etc.

Ahora bien, ¿qué dice directamente la teología ante esta crisis civilizatoria?²⁴ Si aquí se ha ido, con el riesgo evidente de abarcar demasiado y caer en la superficialidad, hasta la hipótesis de enmarcar la crisis de las humanidades en la crisis civilizatoria, ¿se podría decir ahora que esta crisis civilizatoria es también una crisis de Dios? Sí, a condición de no deducir de esta afirmación

21 Eugenio Trías, *Pensar la religión* (Barcelona: Destino, 1977), 27. Del mismo autor: *La edad del espíritu* (Barcelona: Destino, 1995).

22 Vicente Durán, Juan Carlos Scannone & Eduardo Silva (Coords.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: de la experiencia a la reflexión* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2003).

23 Jean Pierre Bastian (coord.), *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (Méjico: FCE, 2003).

24 Alfonso Ibáñez & Noel Aguirre Ledezma, *Buen vivir, Vivir bien. Una utopía en proceso de construcción* (Bogotá: Desde Abajo, 2013), 45.

la siguiente conclusión ligera: «el mundo está en crisis por haber abandonado a Dios». Más bien se prefiere tomar otro camino: la imagen teológica del ser humano necesita hoy ser reconstruida y justificada ante un mundo en crisis, y esa reconstrucción pasa por repensar para los hombres y mujeres de hoy la figura cristiana de Dios. Dicho de otro modo, se trata entonces, más bien, de tomar conciencia de lo que significa postular pertinentemente «la fe cristiana en un mundo en crisis»²⁵.

Honestamente, se puede decir que todos los esfuerzos de la teología cristiana del siglo XX y la de comienzos del siglo XXI constituyen un sostenido y riguroso intento para responder a esta crisis dando razón de la fe²⁶. Incluso, no faltan autores que han hecho notar este hecho: que la misma teología dio un giro antropológico fundamental durante el siglo XX, en la medida en que su discurso sobre Dios nunca se desarticula del discurso sobre el ser humano²⁷. En este sentido, la crisis de las humanidades ha afectado a la teología, hasta el punto de poner en crisis al mismo Dios cristiano y a todo discurso que intenta enunciarlo. Lo importante es señalar aquí que la más sana teología ha promovido justamente la necesidad de escuchar ese cuestionamiento radical²⁸.

La teología, entonces, considera seriamente la crisis generalizada de nuestra civilización. Hay que poner esto en evidencia, porque a pesar de los hechos, la ceguera antes mencionada, la amnesia cultural tan honda, tienen un efecto como este: que no resulte imposible ni sorprendente encontrarse con posturas que parecen ignorar la crisis, cuando en realidad ella es la condición del hombre actual. Pero la teología no se limita a tomar en serio la crisis; además, piensa la crisis misma bajo diferentes alternativas: por ejemplo, como un lugar

25 Mo Sung, *Semillas de esperanza*. José María Castillo, *La fe en tiempos de crisis*. (Barcelona: Claret, 2013).

26 Rosinio Gibellini, *La teología del siglo XX*, trad. Rufino Velasco (Santander: Sal Terrae, 1998).

27 Germano Pattaro, *La svolta antropolologica. Un momento forte della teología contemporánea* (Bolonia: Dehoniane, 1990).

28 Esa fue incluso la intencionalidad del Papa Juan XXIII al convocar al Concilio Vaticano II. Lo que él llamó *aggiornamento* eclesial es más que una simple adaptación de una verdad revelada conocida de una vez por todas, que bastaría presentar en otro lenguaje más actual. Se trataba más bien de escuchar al mundo y dialogar con él para extraer de dicho diálogo entre las angustias y esperanzas del mundo y la Palabra de Dios una respuesta nueva y pertinente desde la fe cristiana.

teológico²⁹ o como una oportunidad para la fe³⁰ o para la espiritualidad³¹. Desde este ángulo, en lugar de refugiarse en añoranzas estériles del pasado o en fundamentalismos dogmáticos incapaces de aceptar la pluralidad efectiva de la realidad actual, la teología emprende la tarea exigente de repensar sus grandes categorías y de proponerlas de forma argumentada en el areópago académico contemporáneo.

Justamente, ella comprende que su desafío central es presentar críticamente un proyecto de humanización, anclado en el Reino de Dios predicado por Jesús, y esto exactamente en un contexto de crisis: de las humanidades, de la civilización y de Dios mismo. Al intentar concretar ese proyecto, la teología, bajo la influencia inevitable de los embates de la crisis, vive la situación como una provocación incesante a escuchar y dialogar en una doble vía: con el mundo y con sus propias fuentes.

Esa escucha y diálogo con el mundo actual encuentra en el Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona (DHUPE) dos cauces reflexivos: uno más bien académico, dedicado a afrontar teórica y sistemáticamente los interrogantes formulados por los sistemas de pensamiento ligados a esta crisis civilizatoria; y otro más volcado a problemas concretos de la sociedad actual, pero que están estrechamente conectados con visiones antropológicas.

Así, en el primer cauce, desde el ateísmo, pasando por las teorías de la evolución, hasta llegar a los desafíos de la sociedad del conocimiento y la tecnología, la teología intenta dar una respuesta reflexiva actualizada. La tarea se centra específicamente en percibir cómo la concepción tradicional cristiana del ser humano se ve alterada y obligada a replantearse. Dicho de otro modo, este primer cauce investigativo implica pensar teológicamente el misterio del ser humano a la luz de los avances científicos (de las neurociencias, de la filosofía, de la antropología cultural), que demandan a la antropología teológica reconquistar nuevamente ciertas categorías con las que ella ha intentado tradicionalmente

29 Manuel Lázaro, *La crisis como lugar teológico* (Madrid: Sindéresis, 2014).

30 Jean Louis, Souleti, *La crise, une chance pour la foi*, (París: De l'Atelier, 2002).

31 Leonardo Boff, *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida según el Espíritu*, trad. Jesús García-Abril (Santander: Sal Terrae, 2002).

dar cuenta del misterio del ser humano (pecado, dignidad humana, libertad y gracia, etc.). El énfasis de teología del DHUPE aquí se concentra en pensar teológicamente la dignidad humana a la luz de algunos planteamientos significativos de la postmodernidad como estos: el rechazo al antropocentrismo, las reivindicaciones del pensamiento feminista; los estudios de las neurociencias y sus incursiones en el llamado «gen de Dios»; entre otros.

El segundo cauce presta más atención al contexto socioeconómico en que se encuentra el ser humano que la antropología teológica trata de pensar hoy. El centro de atención se focaliza ahora en la reflexión teológica sobre los Derechos Humanos, entendidos, según la bella expresión del profesor Claudio Sartea, como la nueva gramática de la dignidad humana³². Para despertar a la teología de su sueño dogmático y de cierta ingenuidad –que algunos pretenden caracterizar como una neutralidad–, la teología que intentamos practicar entra en diálogo sobre todo con las ciencias sociales, particularmente con los estudios socioeconómicos que analizan el estado actual del sistema capitalista y su estrecha relación con la tecnociencia.

Se puede decir que, en este segundo cauce, más práctico –o pastoral–, la teología intenta pensar los aportes que la fe cristiana puede dar a problemas tan cruciales como los que origina el sistema capitalista, la crisis ecológica, la violencia, las migraciones, el avance de las neurociencias, entre otros. Detrás de cada una de estas graves y complejas situaciones se esconden visiones antropológicas por superar. Por ejemplo, ¿podría negar la teología la incidencia del antropocentrismo en la depredación y destrucción de la naturaleza? ¿No tiene acaso la teología que pensar conceptos como el de libertad, fe, alma, dignidad ante los condicionamientos que produce el sistema económico o ante los avances de las neurociencias?

Ahora bien, se sabe que algunos de los conceptos articuladores de la antropología teológica están en la base de una comprensión del humanismo clásico, radicalmente cuestionado en la actualidad. Y se ha podido notar arriba una coincidencia en el vocabulario empleado por científicos de otras disciplinas

32 Expresión usada en la ponencia presentada en el I Congreso Internacional del DHUPE: Presente y Futuro de las Humanidades. Ver, *infra*.

con este vocabulario teológico. Esta coincidencia da pie a una orientación central de la teología construida en el DHUPE. Si es verdad que ella se ocupa de un exceso, de una demasiada que obliga al pensamiento humano a abrirse y aventurarse en la aceptación de un *logos* que le viene de lo alto, pero que, sin embargo, está en él³³, ese *logos*, a partir del cual la antropología teológica contempla al ser humano, se hizo hombre, y en un hombre particular de Galilea reveló un proyecto de humanidad cuyo rasgo esencial es este: humanizando, permite el encuentro con Dios.

Dicho de otro modo, este proyecto teológico, bajo la orientación radical de un «retorno crítico a Jesús», encuentra todas las libertades para decir lo siguiente: allí donde se encarnan –y esta palabra es aquí cuidadosamente empleada– procesos de humanización, allí la teología encuentra signos de una «presencia» divina. Pero no sólo allí donde se dan esos esfuerzos transformadores, sino también allí donde se alzan voces, fuera de la Iglesia, poco le importa eso a esta teología, para defender otro proyecto de humanidad, gobernado por lógicas diferentes a la utilidad y al poder, que conducen a despreciar la importancia de la persona.

La teología no intenta bautizar estos esfuerzos denominándolos cristianos. Sólo constata con inmensa alegría que el Espíritu de Dios sopla donde quiere. En ese orden de ideas, queda excluida toda mirada estrecha según la cual solo en el ámbito eclesial el ser humano podría encontrar vías de humanización. Por la Ley de la Encarnación, la cuestión fundamental de esta teología es la siguiente: más que a un proceso de divinización, el ser humano está llamado a ser auténticamente humano. Eso es lo que dice profundamente la encarnación del *Logos* eterno que estaba junto a Dios: la Palabra que está en el seno del Padre se ha hecho carne y ha puesto su morada entre nosotros³⁴. La teología en el DHUPE, desde la cual se piensa al ser humano, abre ese horizonte cristológico, que no significa otra cosa sino una capacidad, autorizada por Dios hecho carne, de ver en todo esfuerzo de auténtica humanización una forma renovada de acción divina. Esa es la mirada propia de la antropología teológica.

33 Adolphe Geshé, *La teología*, trad. Mercedes Huarte (Salamanca: Sígueme, 2017), 123.

34 Jn 1, 14.

Pero también hay otra orientación epistemológico-teológica fundamental. Una frase de Italo Calvino, en su obra *Las ciudades invisibles*, citada por N. Ordine, permitirá introducir este otro asunto propio de la mirada teológica a la crisis de las humanidades. Hablando del «infierno de los vivos», el viajero Marco Polo comenta al soberano Kublai Kan que hay dos formas de afrontar ese infierno. Dice textualmente lo siguiente de la segunda forma: «... es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar y darle espacio»³⁵. La teología no se presenta como una respuesta exclusiva a esta búsqueda de identificación de lo no-infernal. Pero la teología sí tiene la convicción de aportar algo valioso al ser humano, capaz de darle criterios de discernimiento para escoger y hacer vivir lo que no es infierno, y que ella llama, aleccionada por su maestro en humanidad, Jesucristo, «una vida en abundancia»³⁶.

Como bien lo subraya Ordine, «es difícil responder de manera categórica a esta cuestión»³⁷. Sin embargo, desde la mirada teológica hay algunos indicios firmes que muestran por dónde va esa vida buena. Leer esos indicios no es algo evidente o simple, justamente porque el espejismo y la ceguera de la que se ha hablado arriba impiden ver con claridad lo que conviene a la persona. Hay que recordar, en efecto, que la primera forma de afrontar este «infierno que formamos estando juntos» es adaptarse, acostumbrarse. Y como bien se sabe, no hay peor cosa que tener un ánimo acostumbrado. Tal postura de acostumbramiento –incluso de apoltronamiento–, que además puede resultar confortable y poco exigente, destruye la sensibilidad hacia esos indicios que la teología se atreve a proponer, casi que como una apuesta contracultural³⁸.

¿De qué fuente bebe la teología para encontrar indicios humanizadores? Si en un momento se subrayó que la *fides quaerens intellectum* –forma hermosa de denominar al saber teológico– se sitúa en una actitud de escucha, ahora, sin olvidar esta postura radical con la que siempre trabaja, la teología se

35 Ordine, *La utilidad de lo inútil*, 24.

36 Jn 10, 10.

37 Ordine, *La utilidad de lo inútil*, 25.

38 Luis González-Carvajal, *Las bienaventuranzas, una contracultura que humaniza* (Santander: Sal Terrae, 2014).

vuelve a la historia y a la narración de la vida de Jesús. En ella encuentra esos indicios. ¿Cuáles son? La teología descubre en la vida de Jesús signos de lo que puede resultar para el ser humano una Buena Noticia capaz de hacerle vivir una vida buena, bella y dichosa³⁹. La vida de Jesús es la fuente donde la teología se inspira radicalmente para entablar conversación con los hombres y mujeres de hoy. Nótese bien que se ha afirmado la prioridad de la escucha en la labor teológica. Pero ahora es justo subrayar también una actitud que denominaremos enseñante. Aquí esta palabra se asocia principalmente con su raíz etimológica de *in-signare*: hacer signo. La teología indica, sugiere, propone, testimonia y apuesta por un estilo de vida que considera incluso una vía de divinización.

Conviene profundizar este asunto un poco. Retornar a Jesús supone una revolución epistemológica para la teología. En efecto, en la Modernidad, en su afán de dar respuesta a los retos que el racionalismo ilustrado le planteó, la teología se olvidó de la singularidad de la historia de Jesús, para perderse en abstracciones escolásticas que la disecaron, alejándola de su fuente. Pero el desafío de la Ilustración, que con su visión de la racionalidad negaba la legitimidad del «pensamiento de la contingencia», llegó muy lejos. Al enarbolarse prestigiosamente –gracias a los resultados de los avances científicos– como la única forma de racionalidad posible, indujo en la cultura occidental una forma de pensamiento incapaz de prestar atención a lo singular concreto: lo racional tiene que ser universal y es incompatible con la contingencia. Fue justamente la crítica de Johann Gottfried Lessing (1693–1770) al cristianismo durante la Ilustración.

Fue necesario todo un trabajo epistemológico para dar el duro combate contra la hegemonía de un pensamiento incapaz de otorgar carta de ciudadanía científica a la racionalidad que partía de lo singular, de lo contingente, de lo que pudo haber no sido, pero fue. Con los nuevos vientos epistemológicos que soplaron en la época contemporánea, la teología se ha visto beneficiada, pues ha visto cómo su quehacer se reconfiguró haciendo de la Biblia su fuente

39 Enzo Bianchi, *Nuevos estilos de evangelización*, trad. José Pérez (Santander: Sal Terrae, 2013), 74-77.

primera y el alma de su labor⁴⁰. Y se sabe bien que la Biblia es un libro narrativo, singular como ninguno, donde la imagen del hombre nuevo –y del Dios que lo provoca– no se descubre al final de un silogismo o de una verdad abstracta, sino en la trenza narrativa de una historia particular.

El debate teológico que este giro epistemológico produjo fue agudo y –en algunos momentos– deletéreo y vergonzoso. Piénsese, particularmente, en la crisis modernista en la Iglesia, a finales del siglo XIX y comienzos del XX⁴¹. Sin embargo, la teología ha logrado hoy unos avances interesantes con nuevas conquistas teóricas de consecuencias pastorales fecundas. En particular, la disputa entre la imagen de un Cristo forjado por la dogmática eclesial y un Jesús histórico desempolvado por los estudios histórico-críticos encuentra hoy una síntesis interesante. Entre los logros de esta síntesis hay algunos aportes que actualmente son aceptados serenamente en el ámbito teológico. Para el propósito aquí, es provechoso subrayar, por ejemplo, esta adquisición definitiva: no podemos conocer a Jesús sin conocer a fondo el contexto socio-histórico en que vivió. Cuando se lleva a cabo esa labor, se levantan interpretaciones renovadoras de su figura, que definitivamente resultan hoy significativas por su poder humanizador.

Son esas nuevas comprensiones, ancladas en la figura de Jesús, narrado por los evangelios, lo que llamamos los indicios que en-seña la teología. Así, de un «ocultamiento de Jesús», nos encontramos ante la recuperación de su proyecto, cuyos rasgos son descritos así por J. A. Pagola, uno de los pioneros de este proceso a nivel pastoral: «La compasión como principio de actuación, la dignidad de los últimos como meta, la actuación curadora como programa, el perdón de Dios como horizonte»⁴². La cuestión parece evidente y simple, pero la realidad es mucho más compleja de lo que parece, al menos en el seno de las comunidades cristianas, hasta el punto de que el mismo Pagola afirma

40 *Dei Verbum*, 25.

41 Emilé Poulat. *La crisis modernista: historia, dogma y crítica*, trad. Miguel A. Argal (Madrid: Taurus, 1974).

42 José Antonio Pagola, *Recuperar el proyecto de Jesús. I* (Madrid: PPC, 2015), 57-84.

que la empresa consiste en esto que parece inaudito: «Introducir la verdad de Jesús en el cristianismo actual»⁴³.

Si la introducción de la verdad de Jesús resulta un problema en el seno de las comunidades cristianas, la cuestión se vuelve mucho más difícil cuando se intenta proponer su proyecto en la sociedad actual. Aquí la teología, por lo menos la cristiana, no se deja obnubilar por lo que algún sociólogo ha denominado la «mundialización religiosa»⁴⁴ o lo que ciertos filósofos llaman «el retorno de lo religioso»⁴⁵. Lo mínimo detectable sensatamente de este fenómeno sociocultural actual es su carácter ambiguo. Por un lado, cierta laicidad va ganando terreno en América Latina, como ya lo ganó en países como Francia, Uruguay y México, entre otros. Pero en los países latinoamericanos se da una paradoja: junto a los signos de laicización de la sociedad, aparecen fuertes fenómenos religiosos como el incremento de los grupos cristianos, el aumento de la meditación yoga, el surgimiento de rituales psico-religiosos capaces de aglutinar durante una noche a miles de personas; o fenómenos como el de la «articulación» de ciertos grupos evangélicos, pentecostales y neoconservadores católicos con algunos partidos políticos, como se presenta actualmente en Colombia una convergencia entre el Partido Centro Democrático y los grupos cristianos.

Para terminar, conviene simplemente subrayar un punto central del énfasis, que a su vez es propio del DHUPE: el carácter dialógico e interdisciplinar de esta búsqueda. La antropología teológica que intentamos construir está dispuesta al debate, a la problematización de sus ideas por las otras disciplinas. No quiere ser un discurso audible sólo para los creyentes, incapaz de dar razón en el ágora académico universitario. Por eso se trata de una teología que no solo escucha, sino que también busca hacerse oír. Jamás con la pretensión de imponer, pero tampoco avergonzada de su propio *logos*, que ella justamente quiere mostrar como un *logos* audible y respetable a los ojos de la ciencia actual.

43 Pagola, *Recuperar el proyecto de Jesús*, 46.

44 Salvador Giner, *El porvenir de la religión. Fe, humanismo y razón* (Barcelona: Herder, 2016), 77.

45 José María Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* (Santander: Sal Terrae, 1999).

En ese sentido, su palabra reflexiva intenta, sobre todo, insinuar una Alteridad que viene a la Idea, según la bella expresión de Descartes; una Alteridad que puede dar al ser humano la fuerza que necesita, no solo ni principalmente para conocer lo que lo deshumaniza, sino, sobre todo, para rechazarlo y para construirse, haciendo de su vida una historia acorde con su dignidad. Esta antropología intenta hacer presente esa Alteridad «que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre»⁴⁶, capaz de aportar un estremecimiento al corazón humano, que le devuelve inusitadamente la conciencia de su grandeza y lo capacita para construir un mundo más humano.

Referencias

- Abadía, Leopoldo. *La crisis ninja y otros misterios de la economía actual*. Madrid: Espasa Calpe, 2009.
- Alcover, Norberto. *La utopía malherida: cuestiones éticas en nuestra cultura y sociedad*. Madrid: PPC, 2003.
- Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE, 2003.
- Bianchi, Enzo. *Nuevos estilos de evangelización*. Traducido por José Pérez. Santander: Sal Terrae, 2013.
- Boff, Leonardo. *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida según el Espíritu*. Traducido por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Castillo, José María. *Teología popular (I). La buena noticia de Jesús*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012.
_____. *La fe en tiempos de crisis*. Barcelona: Claret, 2013.
- Derrida, Jacques & Vattimo, Gianni (eds.). *La religión*. Traducido por Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Madrid: PPC, 1996.
- Durán, Vicente, Scannone, Juan Carlos & Silva, Eduardo (coords.). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: de la experiencia a la reflexión*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.

46 I Cor, 2, 9.

- Durand, Gilbert. *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*. Traducido por Alain Verjat. Madrid: Siruela, 2011.
- Embíd Irujo, Antonio. *El derecho de la crisis económica*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009.
- Gesché, Adolphe. *La teología*. Traducido por Mercedes Huarte. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Gibellini, Rosinio. *La teología del siglo XX*. Traducido por Rufino Velasco. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Giner, Salvador. *El porvenir de la religión. Fe, humanismo y razón*. Barcelona: Herder, 2016.
- González-Carvajal, Luis. *Las bienaventuranzas, una contracultura que humaniza*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Ibáñez, Alfonso & Aguirre, Noel. *Buen vivir, Vivir bien. Una utopía en proceso de construcción*. Bogotá: Desde Abajo, 2013.
- Klein, Naomi. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Traducido por Isabel Fuentes García, Albino Santos, Remedios Diéguez y Ana Caerola. Barcelona: Paidos, 2007.
- Lázaro, Manuel. *La crisis como lugar teológico*. Madrid: Sindéresis, 2014.
- Mardones, José María. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Traducido por José M. Lozano-Gotor. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Mo Sung, Jung. *Semillas de esperanza: la fe cristiana en un mundo en crisis*. Traducido por Guillermo Meléndez. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2012.
- Muñoz, Santiago & Esteve, José. *Derecho de la regulación económica. Tomo I: Fundamentos e instituciones de la regulación*. Barcelona: Iustel, 2009.
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Traducido por Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Pagola, José Antonio. *Recuperar el proyecto de Jesús. I*. Madrid: PPC, 2015.

Pattaro, Germano. *La svolta antropológica. Un momento forte della teología contemporánea*. Bolonia: Dehoniane, 1990.

Poulat, Emilé. *La crisis modernista: historia, dogma y crítica*. Traducido por Miguel A. Argal. Madrid: Taurus, 1974.

Ramonet, Ignacio. *La catástrofe perfecta: crisis del siglo y refundación del porvenir*. Barcelona: Icaria, 2009.

_____. *La crisis del siglo. El fin de una era del capitalismo financiero*. Barcelona: Icaria, 2008.

Souleti, Jean Louis. *La crise, une chance pour la foi*. París: De l'Atelier, 2002.

Tamayo, Juan José. *Teología para otro mundo posible*. Madrid: PPC, 2006.

Trías, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1977.

_____. *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino, 1995.



EL ARQUITRABE DE LA ASABIYAH Y EL EQUILIBRIO DE LA WASATIYAH. UN RECORRIDO HISTÓRICO A TRAVÉS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA ISLÁMICA

Giovanni Patriarca - Elizabeth Segura Novoa
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum en Roma

La historia de las doctrinas políticas no es inmune a una positiva contaminación. Las ideas –injertadas en ciertas experiencias culturales y en antiguas tradiciones– han dado lugar a una evolución heterodoxa y a nuevas perspectivas en las cuales Oriente y Occidente se han reunido varias veces¹. No es un caso aislado –sin embargo– que en tiempos de profundo malestar social, un idealizado «retorno a los orígenes» parezca actuar como hilo conductor en un camino de confrontación y distinción radical².

Esto ocurre, por un lado, a través de la meta-historización de un «pasado glorioso»; y, por otro, por una revitalización en clave moderna de un pensamiento autóctono –sin duda digno de interés– en el que se ajustan las más variadas exigencias políticas. El proceso de remodelación de los equilibrios ideológicos –después de superar el mundo bipolar– ha desviado el enfoque especulativo hacia una vía islámica³, tanto en el campo de la investigación histórica, como

-
- 1 «The grammar of otherness in a semantics of difference quickly approaches an unmanageable polysemy. There is the otherness of nature in its confrontation with the dialectics of spirit, beckoning a Hegelian mediation of the two in the designs of the absolute idea. There is the otherness in play in the hermeneutic project of understanding another text, another culture-form, or indeed another mode of existence. There is the otherness on the landscape of interpersonal relations, in the assenting and dissenting of embodied selves at times in solid agreement and at other times in spirited dispute. There is the otherness that becomes of particular moment in the relationship between groups and social units with their racial, ethnic, political, and wider cultural differences, illustrated in the variations of ingrained beliefs, mores, customs, and ritual practices. Thus the question becomes unavoidable: How does it stand with otherness in personal and social existence of our time?» (Calvin Schrag, «Comparative Philosophy and the Politics of Otherness», en *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy: Essays in Honor of Hwa Yol Jung*, ed. Jin Y. Park (Plymouth: Lexington, 2009), 76).
 - 2 «A characteristic shared by many Muslim reformists is a perceived need to return to Islam's key-sources of the Qu'ran and the tradition of the Prophet (Sunnah). In doing so they advocate a strict adherence to the literal text of the holy book and actual practices of Muhammad and his companions [...]» (Carol Kersten & Susanne Olsson, «Introduction: Alternative Islamic Discourses and Religious Authority», en *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority Contemporary Thought in the Islamic World*, eds. C. Kersten y S. Olson (Routledge: New York, 2016), 2).
 - 3 Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (New York: Routledge, 2001), 9.

en el del análisis social, a través de una reflexión filosófico-teológica, hija de la tradición medieval⁴ y de una antropología profundamente religiosa⁵.

En un contexto de tal índole –marcado por el desorden y aparentemente huérfano de la fascinación laico-socialista⁶–, una progenitura intelectual y la prioridad de una autonomía interpretativa se tornan imprescindibles⁷. Ambas, arraigadas en antiguas usanzas comprensibles para las grandes masas desorientadas, parecen ser el *Leitmotiv* del redescubrimiento de obras clásicas,

-
- 4 «The political thought of the first two centuries after the conquests [...] was dominated by the tribal tradition of the conquerors, especially that of northern Arabs, to whom Muhammad and his first followers belonged. One of the most striking features of this tradition was its libertarian character: all adult male participated in political decision-making; nothing could be done without consensus. Modern scholars sometimes characterize the tradition as “democratic”. But it was no libertarian, let alone democratic, in the modern style. For one thing, it owed its character to the absence of a state, not to constitutional devices; and the tribal attitude to kings was ambivalent, as has been seen. For another thing, tribesmen did not see themselves as endowed with individual rights against the groups to which they belonged. If they resisted kings, they submitted to the tyranny of the kinsmen. There was an immense premium on helping fellow-tribesmen (“cousins”), staying together with them, deferring to the majority view, and respecting consensus. Kinsmen hung together so as not to hang separately. In short, the tribal tradition was not just libertarian, in the sense of opposed to overweening rulers, but also communitarian (or communalistic), in the sense of strongly attached to communal unity and solidarity» (Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University, 2005), 51).
- 5 «Islam knows no distinction between a spiritual and a temporal realm, between religious and secular activities. Both realms form a unity under the all-embracing authority of the Shari'a. L. Massignon's definition of Islam as “une théocratie laïque égalitaire” correctly expresses this idea of Allah's sovereign law revealed through his messenger, the Prophet Muhammad, to mankind. Spiritual and temporal are the two complementary sides of the religious law» (Erwin Rosenthal, *Political thought in medieval Islam: an introductory outline* (Cambridge: Cambridge University, 1958), 8).
- 6 «The fall of the Soviet Union was a decisive event for socialist forces throughout the world and certainly Arab Socialism is no exception. Much of the political discourse of Arab nationalism, socialism, and Marxism, with its focus in social and economic justice, “popular” democracy, the revolutionary party, and Frontal politics, has given way to a more “liberal” discourse of pluralism, human rights and civil society. Individuals and movements identified as socialist have been in power and “lost” over the course of the last several decades: the socialists have lost much of whatever claim they may have once had to represent the masses, and the people Arab socialists claim to represent have changed as well» (Michaelle Browers, *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought: Transcultural Possibilities* (Syracuse: Syracuse University, 2006), 157-158).
- 7 Ver: Alain Rousillon, *La pensée islamique contemporaine: acteurs et enjeux* (Paris, Cérès 2007), 153.

interpretadas y glosadas –no sin algunos matices ideológicos⁸– a la luz de las reivindicaciones actuales.

Dinámicas sociales y antropología de las generaciones

Ante este panorama se entiende por qué el pensamiento de Ibn Jaldún (Túnez 1332.- El Cairo 1406) está en el centro de un proceso exegético y hermenéutico, destinado a hacer de sus ideas un *punto de referencia fundamental*⁹. Su fama imperecedera sobrevive en nuestros días especialmente gracias a los *Muqaddima*, prolegómenos de una ambiciosa historia universal –de alcance mucho más amplio– que, no obstante, nunca se terminó¹⁰. Su método, profundamente analítico y riguroso, se muestra a los ojos de los lectores occidentales como precursor de las teorías positivistas de la historia con el fin de exagerar su retrato, como ídolo *ante-litteram* del materialismo histórico¹¹. Algunas tendencias actuales lo consideran, en cambio, como un antecesor del liberalismo clásico por sus críticas a la omnipotencia del poder estatal, la denuncia contra la elevada presión fiscal¹² y la exaltación de la libertad¹³ con rasgos típicos del maquiavelismo posterior.

La intención del autor era laudable e innovadora: se trataba de «un resumen encyclopédico de todos los conocimientos metodológicos y culturales que

-
- 8 Raimonda Iškauskaite, «The Complexity of the Concept of Islamic Revivalism and Revivalists' Understanding of a Proper Model of State», *Politologija*, n. 2 (66/2012): 105-146.
 - 9 «Therefore, the generation of a modern Khaldunian sociology requires assimilating to his theory concepts and theories of the modern social sciences. But, there have been few interested in undertaking this task. This would require going beyond merely comparing some concepts in Ibn Khaldun's works with those of the modern social sciences. What is needed are systematic attempts to integrate his theory into approaches of the modern social sciences» (Syed Farid Alatas, «A Khaldunian Exemplar for Historical Sociology for the South», *Current Sociology*, vol. 54, no. 3 (May 2006): 407).
 - 10 «He [Ibn Khaldun] has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever been created by any mind in any time and place» (Arnold Toynbee, *A Study of History* Oxford: Oxford University, 1956), 372).
 - 11 Véase: Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (New York: Pantheon Books, 1978).
 - 12 Eduardo Escartín; Francisco Velasco Morente y Luis González Abril, «Impuestos moderados según Ibn Jaldún», *Medievalista* [Online], 11 (2012), consultado en 22 de noviembre de 2017. URL: <http://medievalista.revues.org/768>; DOI: 10.4000/medievalista.768.
 - 13 Ver: Imad Ahmad, «Islam and Markets», *Religion & Liberty*, vol. 6, 3 (1996): 6-8.

permite al historiador producir un verdadero trabajo científico»¹⁴. El criterio que mueve la investigación de Ibn Jaldún parte del presupuesto de conformidad con la realidad (*kanun al-mutabaka*) como piedra angular de cualquier evento. Bajo esta perspectiva, está claro su esfuerzo por entender el motivo de la evolución de la historia dentro de una incesante búsqueda etiológica de las leyes sociales que determinen los casos estudiados¹⁵. Una aplicación correcta de ese método científico requiere independencia (*'ilm bi-mustakill nafsih*) y que tenga como primer objeto de investigación a la civilización humana (*al-'umran al-bashari*), entendida como el conjunto de sus características generales¹⁶.

Su teoría de la historia está profundamente ligada a un ideal estrictamente antropológico, en el cual se desarrolla de manera original un concepto de las generaciones con un examen articulado y meticuloso de las variables sociales. Su estructura de la civilización ofrece un espectro de formas institucionales y de leyes comunes generales –aplicables *mutatis mutandis* a diferentes edades y épocas– en una exégesis del espíritu y del destino de los pueblos. De esta manera se llegan a analizar los modos de comercialización y desarrollo de las actividades de fabricación y su inseparable contribución al florecimiento de una sociedad venturosa donde progresan –libremente y sin obstrucción– ciencia, filosofía, cultura y arte.

El complejo órganon metodológico sostiene un estudio concreto de las dinámicas históricas en la cual aparecen, en palabras modernas, los *Idealtypen* sociales mediante el análisis de las dicotomías estructurales como: la ciudad/el campo, la sociedad nómada/sedentaria, la solidaridad tribal/el egoísmo individualista¹⁷. Esta visión global de la historia permite formular una teoría caracterizada por ciclos económicos en los cuales el Estado (primera y segunda generación), originalmente, tiene un poder limitado y los impuestos son relativamente bajos para

14 Mohammed Talbi, «Ibn Khaldun», en C. E. Bosworth (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), 829 (traducción nuestra).

15 Luis Vivanco, «Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún», *Opción. Revista de ciencias humanas y sociales*, Año 16, n. 31 (2000): 27-43.

16 Ver: Giovanni Patriarca, «A Medieval Approach to Social Sciences. The Philosophy of Ibn Khaldun. Some Historical Notes and Actual Reflections», en S. Alvi y A. Al-Roubaie (eds.), *Islamic Economics. Critical Concepts in Economics*, Vol. I, Part IV, n. 21 (New York: Routledge, 2013), 352-363.

17 Louis Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought* (London: Routledge, 1994), 115.

permitir un crecimiento sostenido de la producción y del consumo. Después de estas fases (tercera generación), el Estado concentra sobre sí mismo todo el poder, mediante el aumento de la carga fiscal y la reducción de la libertad de iniciativa a lo que sigue una clara disminución del consumo y de la producción¹⁸. La fase final (cuarta generación) consiste en un fuerte estancamiento económico cuyo principal efecto es la parálisis del Estado en su conjunto.

El arquitrabe de la *asabiyah*

Esta teoría de la evolución y decadencia analiza todos los síntomas y los males por los cuales una sociedad nace, crece y muere. En este trayecto desempeña un papel fundamental la *asabiyah*¹⁹. Admirablemente descrita por Ibn Jaldún, es un concepto desconocido en el mundo occidental, cuyos aspectos fundamentales han tratado de aclarar muchos estudiosos en el transcurso de los años, para ofrecer una interpretación más detallada²⁰. La *asabiyah* engloba –según las diferentes definiciones sucesivas– la «mutua solidaridad», la «cohesión de grupo», la «voluntad común», el «espíritu de coalición» y la «Lebenskraft»²¹.

Se trata de un impulso visceral de pertenencia y vínculo metapolítico que reúne y fortalece a todos los miembros de la comunidad: un *cuerpo ideal* unido en un esfuerzo compartido para lograr el objetivo común de la convivencia y del orden²². Este «esprit de corps» se levanta como una barrera protectora en defensa de la colectividad desde una perspectiva intergeneracional de continua

-
- 18 Fuan Andic y Suphan Andic, «An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice», *FinanzArchiv / Public Finance Analysis*, New Series, Bd. 43, H. 3 (1985): 454-469.
- 19 Stefano Colosio, «Contribution à l'étude d'Ibn Khaldun», *Revue du Monde Musulman*, XXVI (1914): 308-338.
- 20 Véase: Massimo Campanini (ed.), *Studies on Ibn Khaldun* (Monza: Polimetrica, 2005).
- 21 «Jede dieser Definitionen birgt in sich eine Teilwahrheit, aber, um die ursprüngliche Bedeutung in ihrer vollen Tiefe zu verstehen, darf man nicht nach Maßstab der säkularen Mentalität eine Aufteilung vornehmen, weder glatt noch künstlich, von einer starken religiösen Unterschicht, welche diesen nuancenreichen Begriff nicht selten in ein Mystisches Licht rückt. Eine innige Gegenseitigkeit bindet jedes Mitglied der Gemeinschaft in eine solidarische Kraft, ausgerichtet auf ein Gemeinschaftsziel» (Giovanni Patriarca, "Die Rückkehr der Assabiya" [sitio en internet] Al-Sharq, disponible en www.alsharq.de/2011/hintergrund/die-rueckkehr-der-assabiya-, acceso el 27 de mayo de 2011).
- 22 Véase: Adriana Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità* (Milano: Feltrinelli, 1995), 113-114.

palingenesia²³. En la parábola histórica de cada civilización se puede ver «el desarrollo, el clímax y el desgaste»²⁴ de estos lazos de solidaridad que habían sido su fuerza inherente²⁵. Para fortalecer el espíritu y el poder político se necesita una creencia religiosa común que sea un punto de tangencia no sólo «espiritual»²⁶. «Una dinastía –afirma Ibn Jaldún– que comienza su historia basándose en la religión, duplica la fuerza de la asabiyah que la ayuda en su formación»²⁷.

Según Ibn Jaldún, anticipando también a las teorías sociológicas de la urbanización, las ciudades son el caleidoscopio de la vitalidad de una sociedad: cuanto mayor es la presencia de personas, mayor debería ser la especialización en la cooperación social recíproca. A la prosperidad y a la riqueza de la población sigue un gran aumento demográfico que genera procesos adicionales de producción y consumo. Pero, al mismo tiempo, en la ciudad se encuentra el germen venenoso del abandono a la lujuria y se lleva a cabo aquel proceso inversamente proporcional que destruye la civilización con sus mismas armas²⁸.

23 Véase: David Suurland, «Totalitarianism and Radical Islamic Ideologies», en B. C. Labuschagne y R.W. Sonnenschmidt (eds.), *Religion, Politics, and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society* (Leiden: Brill, 2009), 270.

24 Sergio Noja, *Breve storia dei popoli dell'Islam* (Milano: A. Mondadori, 1997), 155 (Traducción nuestra).

25 «At the very beginning of modernization process, societies are traditional, religious, and pre-modern; but at the same time they are “active” societies with functioning neighborhood structures, and very clear perception of what are “good” and “evil”, and a high respect of the law. As the modernization process proceeds, traditional religious values seem to be on the losing side of the societal equation» (Arno Tausch y Almas Heshmati, *Asabiyya: Re-interpreting Value Change in Globalized Societies*, Discussion Paper n. 4459, IZA, Bonn (2009): 9-10).

26 Véase: Francesco Gabrieli, «Il concetto della ‘asabiyah nel pensiero storico di Ibn Haldūn», *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXV (1930): 473-512.

27 Ibn Khaldun, *Muqaddima*, vol. I:89 (Traducción nuestra).

28 «His emphasis on luxury as the main cause of a civilization's decline may be seen as an overexaggeration, even though he observed the decline of several states that enjoyed luxury. Moreover, the characteristics he attributed to urbanites, e.g., “immorality”, “wrongdoing”, “insecurity”, “trickery”, and devotion to “lying”, “gambling”, “cheating”, “fraud”, and “theft”, constitute a sweeping generalization. Not all urbanites, including Ibn Khaldun himself, have to devote themselves to these types of deviant behavior. The association between luxury and the creation of these forms of deviant behaviors is neither clear nor convincing. Only after the association between the decline of religion as a form of social control and the increase of deviance in urban areas was made did Ibn Khaldun provide a convincing explanation» (Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism. Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany: State University of New York, 1988), 89).

El lujo y los vicios son la causa-raíz del debilitamiento de aquellas íntimas obligaciones de respaldo y respeto sobre las cuales la sociedad ha puesto sus bases y a las que debe su supervivencia²⁹.

La centralidad de la *asabiyah* –con su incontrovertible ascendencia trascendental y apoyada por referencias coránicas– se ofrece como una *koiné política* en una perspectiva de actualización³⁰, articulada en diferentes grados y llena de proyectos utópicos que encuentran terreno fértil en una realidad de cambio epocal, de marcado desorientamiento y de una primacía identitaria³¹.

El equilibrio de la *wasatiyah*

Todo eso se combina con la propuesta –necesaria e inevitable– de una «vía intermedia» para resolver las disputas civiles³². La *wasatiyah*, de hecho, es la moderación y el equilibrio en la toma de decisiones para que la *Umma* no se encuentre desgarrada por los extremos y sus excesos. Etimológicamente la palabra deriva del adjetivo *wasat* que significa justo, moderado, imparcial. En la *Sura al-Baqarah* (*Sura de la Vaca*) se lee, en efecto, que «de este modo hemos hecho de vosotros una comunidad de en medio para que diérais testimonio de los hombres»³³. Esta referencia coránica hace que tenga un significado aún más importante en todo el sistema filosófico sobre el que se basa la especulación posterior.

29 «The preconditions of civilization and of cohesion are mutually antithetical. These two plants will not grow in the same soil. The society he knew was neither a purely tribal one, such as could do without civilization, nor a properly town-dominated one, such as could do without tribal cohesion. Each of two elements was ever-present and essential. The story of the interplay of these two elements, of these repetitive stalemate position, is at the core of Ibn Khaldun's vision» (Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University, 1995), 88).

30 Ver: Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation* (Budapest: Central European University, 2003).

31 Ver: Giovanni Patriarca, «Jahiliyya and Asabiyyah», en J. M. Shaw y T. J. Demy (eds), *War and Religion: An Encyclopedia of Faith and Conflict* (Santa Barbara-CA: ABC-CLIO, 2017), 413-414.

32 Momammed Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford: Oxford University, 2015).

33 Corán.

No es casualidad que –con tonos profundamente escatológicos³⁴– la comunidad islámica venga descrita como el ejemplo ideal de una *wasatan ummatan* (comunidad moderada) que difiere en el ejercicio de la prudencia y en la práctica de las virtudes³⁵. Este aspecto no se limita solo al ámbito jurídico, también se aplica a la integridad física, psicológica, emocional y relacional³⁶. También está aquí el uso recurrente del método apofático de la «teología negativa», tomado principalmente de la tradición neoplatónica³⁷ presente en las obras políticas de al-Farabi (Farab 872 -Damasco 950)³⁸. En marcado contraste con el moderno proceso de deconstrucción de los valores de matriz individualista³⁹, la *Wasatiyah* declina y armoniza los conceptos fundamentales

34 David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton NJ: The Darwin press, 2002), 209-215.

35 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1994).

36 Abdullah Md Zin, *Wasatiyyah Approach: The Definition, Conception, and Application* (Putrajaya: Institut Wasatiyyah Malaysia, 2013).

37 «How Platonic strain survived from the Athens of Proclus to the Harran of Thabit Ibn Qurrah and the Isfahan and Shiraz of Suhrawardi's disciples is a question that has not even begun to be answered. The Sabians and the Daysaniyyah remain almost as obscure as they were in the last century. Where progress have been made, however; is in the investigation of the public, scholastic Platonism that passed through known literary channels from the academics of late antiquity to the academics falasifah of Islam, the Platonic school tradition. Platonism survived on its merits, but the high literary and scholastic quality of much of that tradition has enabled us to chart the path of his survival, for methods, texts and curricula all passed into Islam through the hands of Syrian intermediaries, who were themselves both schoolmen and sophisticated translators. The Arabs observed the passage of philosophy from Hellas to Islam and carefully recorded its progress, but not always with the same degree of understanding» (Francis Peters, «The origins of Islamic Platonism: The School Tradition», en P. Morewedge, *Islamic Philosophical Theology* (New York: SUNY, 1979), 14).

38 «Do we know that the First Cause is without knowing what it is? As Alfarabi says in the Political Regime (43:2-3), the first principle is in its substance "totally unlike anything else" (cfr: Opinions 58-59). This being the case, we cannot know what it is. How then can we speak about God? In order to answer this question, Alfarabi has recourse to the negative theology of Neo-platonism» (Christopher Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder. Applications of Political Theory* (Lanham, MA: Lexington Books, 2005), 123).

39 «The superstructure of the Western World elevates the individual over the society and therefore enshrines an ethic of one against others in a situation of existential tension. All institutions of the West predicate their existence on the assertion of the individual as unique even without the group. This is in direct contrast to what often happens in African context where the person gains his or her meaning in the midst of community. I do not exist alone, apart from my community and ancestors; indeed, I am nothing without the texture that is given to me as a human in the midst of community» (Molefi K. Asante, «De-Westernizing Communication. Strategies for Neutralizing Cultural Myths», en G. Wang G., *De-Westernizing Communication Research. Altering Questions and Changing Frameworks* (New York: Routledge, 2011), 27).

de la ética comunitaria⁴⁰ expresadas por *khayr* (bondad), *haqq* (verdad), *birr* (rectitud), *qist* (equidad), *'adl* (justicia) y *taqwa* (piedad).

Gracias a su intrínseca multidimensionalidad, la *wasatiyah* se vuelve la estrella polar en la lectura interpretativa de la evolución de la sociedad. Ya el socialismo árabe había tratado de incorporarla –desde una perspectiva puramente materialista y secularista⁴¹– en la justificación de un «distribucionismo» impuesto desde arriba⁴². Ella sería –de acuerdo con las interpretaciones modernas– la justificación moral de la democracia como sistema político preferencial⁴³. En ella se encuentra, además, el necesario equilibrio entre los principios siempre válidos de la *ley religiosa* y las cambiantes condiciones sociales. En el Islam asiático, es sinónimo de diálogo fructífero e integral, así como de tolerancia y respeto hacia las otras comunidades⁴⁴.

-
- 40 «Behind Islamic metaphysical philosophy, there are many centuries of what Sayyed Hossein Nasr calls the “islamization of the intellect”. Such Islamized intellect contains mental networks of categories constituted by principles of Islam. Categorization is necessary for information processing, and cultural influences have been shown to structure this processing. Due to these inherent properties of information processing, any analysis or experience in Islamic cultural milieu, Qur'anic revelation and prophetic authority are not optional; they are constitutive. It follows that the direct intuition, or knowledge by presence, at the core of Islamic philosophy, must have been Islamized with regard to its horizon» (Olga Louchachova-Schwartz, «The seal of philosophy: Tymieniecka's Phenomenology of life versus Islamic Metaphysics», en A.T. Tymieniecka; N. Muhtaroglu y D. Quintern (eds.), *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue: The Logos of Life and Cultural Interlacing* (New York-London: Springer, 2014), 80).
- 41 Naer Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (Oxford: Oxford University, 2009). De especial interés el capítulo III: «Secularism and its Discontents in Muslim Societies: Indigenizing the Separation between Religion and State», pp. 133-170.
- 42 «Wasatiya (“middle-ism”), a contemptuous term invented by Arab socialists for a halfway point between secularism and religion, has gained in influence as a philosophy of pragmatism applied to economic management and to foreign affairs. The future of the Middle East will depend on how far these moderate forces can assert themselves against a militant Muslim revivalism that has captivated many members of the lower-middle class and the indigent farmers, and against various kind of Marxism that are popular mainly among the intellectuals» (Peter Duignan, *The Middle East and North Africa: The Challenge to Western Security* (Stanford-CA: Hoover, 1983), 37).
- 43 Holger Albrecht, *Raging Against the Machine: Political Opposition Under Authoritarianism in Egypt* (Syracuse: Syracuse University, 2013), 104.
- 44 Mitzuo Nakamura, Sharon Siddique y Omar Farouk Bojunid (eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001).

En el proceso histórico de inculcación y adaptación, la *wasatiyah* va a resumir detalladamente las exigencias de la representación ciudadana –con todo el legado de la sociología y de la psicología de grupos⁴⁵– en la búsqueda perpetua de la paz y de la concordia civil. La *wasatiyah* es, entonces, el contraste por excelencia a todas las formas de violencia (*tashaddud*), de残酷 (*tanattu*) y de extremismo (*tatarruf*). Sería, por lo tanto, el principal antídoto contra la tragedia de la *fitna*, la cual incorpora los conceptos de sedición, corrupción, escándalo y guerra civil⁴⁶.

Los riesgos de una interpretación monolítica

El cíclico y regular redescubrimiento de los paradigmas de la teología política en tiempos de dificultades y envilecimiento está sujeto a fuertes contrastes⁴⁷ y se mezcla con iniciativas políticamente sesgadas⁴⁸ como ya sucedió, en parte, durante el período de descolonización y con el nacimiento de formas extremas de nacionalismo⁴⁹.

45 Ruth Parkin-Gounelas, *The Psychology and Politics of the Collective: Groups, Crowds, and Mass Identifications* (New York: Routledge, 2012).

46 Giovanni Patriarca, «Il caleidoscopio dell'assabiya: analisi, rischi e prospettive. L'attualità di Ibn Khaldun in un contesto di crisi», *Studia Politica – Romanian Political Science Review*, Vol. XIII, n. 3 (2013): 541-548.

47 «Islamism is seen by some scholars as a reaction to modernism, Westernization, and industrialization, and therefore they argue that Islamism is a new phenomenon. By examining the views of Islamists from centuries ago — something contemporary Islamist thinkers have certainly done — we see, however, that this movement is a new wave in an old continuum. Thus, contemporary Islamism is not a new phenomenon but one that has deep roots in the writings of traditional Islamists and in the experiences that both traditionalists and Muslim communities have encountered throughout history. There are also, some significant differences. The point of departure between traditional Islamists and new Islamists is that the former often called for total obedience to authority in order to avoid fitna (strife). However, for the latter, authority is often perceived to be un-Islamic and so they view disobedience as a justifiable form of struggle against tyranny, despite the possible resulting strife» (Sherko Kirmanj, «The Relationship between Traditional and Contemporary Islamist Political Thought», *Middle East Review of International Affairs*, no. 12 (1) (March 2008): 79-80).

48 Ver: Assaf Moghadam y Brian Fishman, *Fault Lines in Global Jihad: Organizational, Strategic, and Ideological Fissures Political Violence* (New York: Routledge, 2011).

49 Ver: Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe* (París: Payot, 2004).

En algunos casos se percibe una interpretación monolítica *sub specie modernitatis*⁵⁰ que reúne –con propósitos puramente propagandísticos– diferentes escuelas de pensamiento que, sin embargo, durante los siglos, se han opuesto o han sido una fuente de mutuo resentimiento⁵¹, todo en nombre de una redi-activa *pax theologica* de expresión sunni⁵². En este mosaico confuso e incierto⁵³ aparece aquella perenne tensión entre las aspiraciones de un retorno a una época gloriosa, con contornos claramente meta-históricos, y los intentos de modernización interpretativa, a menudo impopulares⁵⁴.

A raíz de los últimos acaecimientos generados por las «primaveras árabes»⁵⁵, se muestra más actual que nunca una pregunta del filósofo orientalista H. Corbin, que en una de sus obras más conocidas, no duda en afirmar:

En resumen, después de la desaparición de Averroes, ¿fue Ibn 'Arabî o fue Ibn Jaldún quien indicó al Islam espiritual su auténtica finalidad? La crisis radical de nuestros días, ¿tiene como causa remota el hecho de que Ibn Jaldún no tuvo seguidores? ¿O bien se debe, por el contrario, a que la secularización moderna, al cumplir las previsiones de Ibn Jaldún, ha ido acompañada de la desaparición de lo que ha representado y representa aún un Ibn 'Arabî?

-
- 50 Richard Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse: Syracuse University 1995), 213.
- 51 Najmeddine Bentati, *Les écoles juridiques en Afrique du Nord. De l'origine au Vº-XIº siècle*, Michel Lagarde, ed., (Roma: PISAI-Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, 2007), 46-47.
- 52 Eric Winkel, «Review of History of Islamic Philosophy by H. Corbin», *Journal of Islamic Studies*, (1995-6): 108-110.
- 53 «Entre le partisans inconditionnels d'un modernisme dépouillé de toute référence religieuse, et d'une réformisme résolument critique face aux aliénations de la civilisation contemporaine (jugée en fonction de l'éthique musulmane), il y a toute une gamme de tendances, qui se distinguent par leur plus ou moins grande ouverture à la modernité, et leur plus ou moins profond souci de sauvegarder l'identité islamique, en dépit des inévitables évolutions qui ne cessent d'affecter les sociétés musulmanes.» Merad A., “Les courants réformistes en Islam moderne» (G. S. Métraux, *Pensée et valeurs de l'Islam*, Cultures – Vol. IV n.1 (París: Les Presses de l'Unesco et la Balconnière, 1977), 109.
- 54 Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University, 2006).
- 55 «Major revolutions are surprising events in world history which force a reexamination of conventional wisdom that has made them look improbable» (Saïd Arjomand, «Introduction», en S. Arjomand (ed.), *The Arab Revolution of 2011: A Comparative Perspective* (New York: SUNY Press, 2016): I.

Tanto en un caso como en otro, se le plantea al filósofo la cuestión de saber si la reducción de las «ciencias divinas» a las «ciencias humanas» responde al destino del hombre. No es sólo la suerte de la filosofía islámica la que está en juego, sino la vocación misma del Islam en este mundo, la validez del testimonio que el Islam da en este mundo desde hace catorce siglos. La grandeza, trágica sin duda, de Ibn Jaldún está para nosotros en el hecho de que conduce a la conciencia a delimitar estas cuestiones⁵⁶.

Se asiste, en cualquier caso, a un proceso de extrema «teologización» de cada reflexión social, tanto que, en este sentido, un artículo crítico escrito por J. Khaki afirma expresamente que la historia, por desgracia, en muchos casos recientes, especialmente en aquellos países donde hay una reformulación y reestructuración de los contrapesos políticos, se considera «una herramienta para justificar posiciones sectarias e ideológicas o para difamar a otras. El objetivo no es encontrar la verdad en la historia sino usar la historia para justificar las posiciones teológicas que se basan sobre hipótesis e interpretaciones de la historia, que podrían denominarse historias teologizadas o ideologizadas»⁵⁷.

Este aspecto no es nuevo en la historia universal y va ligado a la naturaleza humana. Sin embargo, frente a la amalgama que agrupa las más diversas exigencias políticas y económicas sobre la base de una lectura estrictamente inspirada en la ley divina, aparecen visiblemente –sin ningún «filtro diplomático»⁵⁸– los ya usuales sentimientos de oposición a todo lo que es ajeno a dicha tradición⁵⁹.

56 Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica* (Madrid:Trotta, 2000): 547.

57 Jan-e-Alam Khaki (2013), "Muslim vs Islamic", [sitio en internet] www.dawn.com , 18 May 2013 (Traducción nuestra).

58 58 Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University, 1990), 94 - 107.

59 Youssef Choueiri, *Islamic fundamentalism. The Story of Islamist Movements* (London: Continuum, 2010), 224 - 227.

Conclusiones

Si, por un lado, este «retorno a los orígenes» ha fortalecido los lazos con la *sharia*⁶⁰, por el otro, ha permitido –indudablemente– una cierta renovación en la interpretación de los autores y de las fuentes clásicas como parte de una renovada «teología política»⁶¹. No es una coincidencia que los círculos culturales árabes hayan visto en el desarrollo de estas doctrinas una manera para ofrecer algunas respuestas convincentes a las presentes dificultades⁶². Ellas se presentan ahora, a escala global, como la panacea a las vicisitudes contemporáneas del mundo islámico⁶³ –no sin generalizaciones parciales o excesivas⁶⁴–.

En la actual situación de extrema incertidumbre, no está claro si el mínimo común denominador de la *asabiyah* y el equilibrio meta-social de la *wasatiyah* van a ser institucionalizados en el marco de un «*welfare state*» moderno –con mecanismos automáticos de ajuste económico y las intervenciones diseñadas para ayudar a los sectores más vulnerables de la población– o si permanecerán atrapados en el juego de ficción de la retórica política⁶⁵. La evolución global de la «*rule of law*» –frente a una interdependencia planetaria– a veces parece

-
- 60 «Not only is modernity compatible with Islam, Muslims taking the “middle course” are especially well suited to modernity. Similarly, wasatiyyah navigates between the extremes of implementing hudud punishment and treating serious violations of Islamic mores to the whims of individuals by establishing sharia criminal laws including ta’zir or lesser discretionary punishments». (Timothy Daniels, «*Interplay of Sharia Projects: Between Ketuanan Melayu, Islam, and Liberal Rights in Malaysia*», en T. Daniels (ed.), *Sharia Dynamics - Islamic Law and Sociopolitical Processes* (New York: Springer, 2017), 145).
- 61 Kurzman, C. (2012), «The Arab Spring Uncoiled», *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 17, no. 4, pp. 377-390.
- 62 Moataz Fattah, «Islam and Politics in the Middle East», en Esposito J -El-Din Shahin E. (eds.) (2016), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, (Oxford: Oxford University, 2016), 289 - 306.
- 63 «The Muslim societies confront today the challenges of a post-modern society. The crucial question is whether these countries can combine their religion with the two key sets of institutions of postmodernity: the market economy and the rule of law or human rights» (Jan-Erik Lane y Hamadi Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization* (Farnham: Ashgate Publishing, 2009), 245).
- 64 Anna Zelkina, «Book Review: Global Salafism. Islam’s New Religious Movement», *Religion, State and Society*, vol. 39, Issue 2-3 (2011): 376.
- 65 Armando Salvatore y Mark Le Vine (eds.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 110-120.

secundaria en el ejercicio –puramente maquiavélico– de formas de poder oligárquico⁶⁶, pero no logra cubrir las ineficiencias, hechas aún más evidentes en el contexto de la crisis económica global⁶⁷ y en una sobreexposición a las informaciones digitales⁶⁸.

El colapso del Estado-Nación tradicional y la implosión de sus instituciones –bajo el yugo de políticas de ahorro y reestructuración financiera– trae a los actores políticos en un aprieto con la natural tentación de demagogia y populismo⁶⁹. La bondad de una visión programática –con el apoyo de refe-

-
- 66 Naci Mocon, «Corruption, Corruption Perception, and Economic Growth», en S. Sayan, *Economic Performance in the Middle East and North Africa: Institutions, Corruption, and Reform* (New York: Routledge, 2009), 38-65.
- 67 Mohammed Sami Ben Ali, *Economic Development in the Middle East and North Africa: Challenges and Prospects* (New York: Palgrave Macmillan, 2016).
- 68 Dale Eickelman y Jon Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington: Indiana University, 2003).
- 69 «Sin embargo la justificación hermenéutica de la historia como una inteligente *magistra vitae* tiene para los filósofos y escritores, y en general para los intelectuales y científicos del espíritu, algo que resulta *prima facie* convincente. Y es que, en efecto, aprendemos de nuestras tradiciones, nos movemos durante toda la vida en diálogos con textos y con cabezas que a través de largas distancias históricas siguen siendo nuestros contemporáneos. Mientras no se consuma la sustancia de aquello que dijeron y escribieron Kant y Hegel, nosotros seguiremos siendo sus estudiantes. Y lo mismo vale para tradiciones que nos han determinado y que se vuelven a acreditar una y otra vez de suerte que, mediante esta auto-acreditación, son proseguidas por las generaciones que vienen después. Por otro lado, el preguntarnos si, y cómo, podemos aprender de la historia no significa poner en cuestión esa sugestiva imagen del papel del mentor, ejercido por una tradición conformadora de nuestra mentalidad, ni tampoco de nuestro haber crecido y haber sido socializados en una determinada tradición cultural, sino que se está hablando de procesos de aprendizaje. Y éstos son provocados por experiencias que se nos imponen, es decir, por problemas que nos sobrevienen de improviso y en los que fracasamos a menudo de forma bien dolorosa y con muy importantes consecuencias. De nuestras tradiciones aprendemos siempre sin apercibirnos de ello; pero la cuestión es si podemos aprender de aquellos acaecimientos en los que se refleja el fracaso de las tradiciones. Hablo en especial de aquellas situaciones en las que los participantes, con las actitudes, interpretaciones, y capacidades que han adquirido, no son capaces de hacer frente a problemas que tampoco pueden eludir. Me refiero a esas situaciones de desengaño en las cuales los horizontes de expectativas –y, por tanto, las tradiciones mismas estabilizadoras de expectativas– entran en crisis. Si la historia en general vale como *magistra vitae*, habrá de serlo a fuera de instancia crítica ante la que, o contra la que, fracasa lo que hasta ahora habíamos tenido por correcto a la luz de nuestra herencia cultural. Entonces la historia actúa como instancia que nos invita no precisamente a imitaciones, sino a revisiones» (Jürgen Habermas, *Más allá del estado nacional*, trad. Manuel Jiménez (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 48-49).

rencias teológicas⁷⁰—tiene el riesgo de que se la reduzca sólo a un *flatus vocis* ideológico y, al mismo tiempo, de convertirse en fuente de radicalización en la brecha entre las tasas de desempleo juvenil y problemas sociales atávicos⁷¹.

Sería apropiado que ese deseo colectivo de un *equilibrio solidario* —fuente de muchas esperanzas para las jóvenes generaciones y para una sociedad civil más sensible y organizada⁷²— se tradujera en políticas de reformas que sean capaces de considerar y fortalecer los principios universales de los derechos humanos en una sobria y más consciente condivisión del *bonum commune*.

Referencias

- Ahmad, Imad. «Islam and Markets», *Religion & Liberty*, 3, vol. 6 (1996): 6-8.
- Alatas, Syed Farid, «A Khaldunian Exemplar for Historical Sociology for the South», *Current Sociology*, 3, vol. 54 (2006): 347 - 411.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*. Budapest: Central European University, 2003.
- Albrecht, Holger. *Raging Against the Machine: Political Opposition Under Authoritarianism in Egypt*. Syracuse: Syracuse University, 2013.
- Andic, Fuat y Andic, Suphan. «An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice», *FinanzArchiv / Public Finance Analysis*, New Series, Bd. 43, H. 3 (1985): 454-469.

70 «La religión tiene que ver directamente con las peculiaridades del observar. Todo observar debe distinguir para poder señalar algo, de esa manera separa al "unmarked space" en donde se retira el último horizonte del mundo. La trascendencia que con ello acompaña a todo lo aprehensible se desplaza en cada intento de trascender la frontera mediante nuevas distinciones y señalamientos. La trascendencia está siempre presente como el otro lado de lo determinado sin poderse alcanzar jamás. Precisamente esta inaccesibilidad "lígica" al observador – quien a su vez es inalcanzable para la observación – a aquello que él puede señalar. Religar lo no-señalable en lo señalable – esto es "religio" en el más amplio de los sentidos, independientemente de sus características culturales» (Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, trad. Javier Torres (México: Herder-Universidad Iberoamericana, 2007), 178-179).

71 Mehdi Mabrouk, «A Revolution for Dignity and Freedom: Preliminary Observations on the Social and Cultural Background to the Tunisian Revolution», *Journal of North African Studies*, vol. 16, issue 4 (2011): 625-635.

72 Roxane de la Sablonnière; Larua French y Mariam Najih, «Dramatic Social Change: A Social Psychological Perspective», *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 1-1 (2013): 253-272.

- Arjomand, Saïd Amir. *The Arab Revolution of 2011: A Comparative Perspective*. New York: SUNY, 2015.
- Asante, Molefi Kete, «De-Westernizing Communication. Strategies for Neutralizing Cultural Myths». En *De-Westernizing Communication Research. Altering Questions and Changing Frameworks*, editado por Wang G. New York: Routledge, 2011.
- Baali, Fuad. *Society, State, and Urbanism. Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany, New York: SUNY, 1988.
- Baeck, Louis. *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*. London: Routledge, 1994.
- Ben Ali, Mohamed Sami. *Economic Development in the Middle East and North Africa: Challenges and Prospects*. Berlín: Springer, 2016.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. New York: Routledge, 2001.
- Browers Michaelle. *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought: Transcultural Possibilities*. Syracuse: Syracuse University, 2006.
- Campanini, Massimo. *Studies on Ibn Khaldun*. Monza: Polimetrica, 2005.
- Carré Olivier. *Le Nationalisme arabe*. París: Payot, 2004.
- Cavarero, Adriana. *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*. Milano: Feltrinelli, 1995.
- Choueiri, Youssef. *Islamic Fundamentalism. The Story of Islamist Movements*. London: Continuum, 2010.
- Colmo, Christopher. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder. Applications of Political Theory*. Lanham, MA: Lexington Books, 2005.
- Colosio, Stefano. «Contribution à l'étude d'Ibn Khaldun», *Revue du Monde Musulman*, vol. XXVI (1914): 308-338.
- Corbin, Henry. *Historia de la filosofía islámica*. Traducido por Agustín López, María Tabuyo y Francisco Torres. Madrid: Trotta, 2000.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University, 2005.
- Cook, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton N.J.:The Darwin Press , 2002.

Daniels,Timothy. *Sharia Dynamics: Islamic Law and Sociopolitical Processes*. New York: Springer, 2017.

De la Sablonnière, Roxane; French, Laura; Najih, Mariam. «Dramatic Social Change: A Social Psychological Perspective», *Journal of Social and Political Psychology. Sharia Dynamics: Islamic Law and Sociopolitical Processes*, I, Vol. I (2013): 253-272.

Duignan, Peter. *The Middle East and North Africa: The Challenge to Western Security*. Stanford-CA: Hoover, 1983.

Eickelman, Dale y Anderson, Jon. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University, 2003.

Escartín González, Eduardo; Velasco Morente, Francisc; González Abril, Luis. «Impuestos moderados según Ibn Jaldún», *Medievalista*, II (2012) [sitio en internet] <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTAII/PDFII/PDFjaldunI104.pdf>

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1994.

Fattah, Moataz, «Islam and Politics in the Middle East». En *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, editado por Esposito J - El-Din Shahin E, 289-306. Oxford: Oxford University, 2016.

Gabrieli, Francesco, «Il concetto della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldûn». *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXV (1930): 473-512.

Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University, 1995.

Habermas, Jürgen. *Más allá del estado nacional*. Traducido por Manuel Jiménez. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford: Oxford University, 2009.

Hentati, Najmeddine. *Les écoles juridiques en Afrique du Nord. De l'origine au V^e-XI^e siècle*, (ed. par C. Intartaglia). Roma: Etudes Arabes n.100-101, PISAI-Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, 2007.

Hrair Dekmejian, Richard. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University, 1995.

- Ibn, Khaldun, *The Muquaddimah: An Introduction to History*. Traducido por Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University, 1993.
- Iskauskaite, Raimonda. «The Complexity of the Concept of Islamic Revivalism and Revivalists' Understanding of a Proper Model of State», *Politologija*, no. 2 (66/2012): 105-146.
- Jan-e-Alam, Khaki. «Muslim vs Islamic». Consultada en Mayo 18, 2013. www.dawn.com
- Kamali Moammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University, 2015.
- Kirmanj, Sherko. «The Relationship between Traditional and Contemporary Islamist Political Thought». *Middle East Review of International Affairs*, 12, 1 (2008): 79-80.
- Kurzman, Charles. «The Arab Spring Uncoiled». *Mobilization: An International Quarterly*, 4, vol. 17 (2012): 377-390.
- Lane, Jan Erik - Redissi, Hamadi. *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*. Farnham: Ashgate Publishing, 2009.
- Louchachova-Schwartz, Olga. «The seal of philosophy: Tymieniecka's Phenomenology of life versus Islamic Metaphysics». En *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue: The Logos of Life and Cultural Interlacing*, editado por A. Tymieniecka, N. Muhtaroglu y D. Quintern. Heidelberg-Berlín: Springer, 2014.
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Traducido por Javier Torres. México: Herder-Universidad Iberoamericana, 2007.
- Mabrouk, Mehdi, «A Revolution for Dignity and Freedom: Preliminary Observations on the Social and Cultural Background to the Tunisian Revolution». *Journal of North African Studies*, 4, vol. 16 (2011): 625-635.
- Md Zin, Abdullah. *Wasatiyyah Approach: The Definition, Conception, and Application*. Putrajaya: Institute Wasatiyyah Malaysia, 2013.
- Merad, Ali. «Les courants réformistes en Islam moderne». En *Pensée et valeurs de l'Islam*, Cultures – Vol. IV n. I, editado por G. S. Métraux. París: Les Presses de l'Unesco et la Balconnière, 1977.

Mitzuo, Nakamura; Siddique, Sharon; Bojunid, Omar Farouk. (eds). *Islam and Civil Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

Mocan, Naci, «Corruption, Corruption Perception, and Economic Growth». En *Economic Performance in the Middle East and North Africa: Institutions, Corruption and Reform*, editado por S. Sayan, New York: Routledge, 2009.

Moghadam, Assaf y Fishman, Brian. *Fault Lines in Global Jihad: Organizational, Strategic, and Ideological Fissures Political Violence*. New York: Routledge, 2011.

Noja, Sergio. *Breve storia dei popoli dell'Islam*. Milano: Mondadori, 1997.

Olsson, Susanne y Kersten, Carool. *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority Contemporary Thought in the Islamic World*. New York: Routledge, 2016.

Park, Jin. *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy: Essays in Honor of Hwa Yol Jung*. Plymouth, UK: Lexington Books, 2009.

Parkin-Gounelas, Ruth. *The Psychology and Politics of the Collective: Groups, Crowds, and Mass Identifications*. New York: Routledge, 2012.

Patriarca, Giovanni, «Il caleidoscopio dell'assabiya: analisi, rischi e prospettive. L'attualità di Ibn Khaldun in un contesto di crisi». *Studia Politica – Romanian Political Science Review*, 3, Vol. XIII (2013): 541-548.

_____. «Jahiliyya and Asabiyyah». En *War and Religion: An Encyclopedia of Faith and Conflict*, editado por J.M. Shaw y T. J. Demy, 413-414. Santa Barbara-CA: ABC-CLIO, 2017.

_____. «Die Rückkehr der Assabiya», Al-Sharq Blog. Consultada en mayo 27, 2011. www.alsharq.de/2011/hintergrund/die-rueckkehr-der-assabiya-.

_____. «A Medieval Approach to Social Sciences. The Philosophy of Ibn Khaldun. Some Historical Notes and Actual Reflections». En *Islamic Economics. Critical Concepts in Economics*, Vol. I, Part IV, n. 21, editado por S. Alvi y A. Al-Roubaie, 352-363. New York: Routledge, 2013.

Peters, Francis Eedward, «The origins of Islamic Platonism: The School Tradition». En *Islamic Philosophical Theology*, editado por P. Morewedge. New York: SUNY, 1979.

- Rosenthal, Erwin. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University, 1958.
- Rousillon, Alain. *La pensée islamique contemporaine: acteurs et enjeux*. París: Cérès, 2007.
- Taji-Farouki, Suha. (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University, 2006.
- Said, Edward. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Salvatore, Armando y LeVine, Mark. (ed.) *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*. Heidelberg-Berlín: Springer, 2005.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University, 1990.
- Suurland, David, «Totalitarianism and Radical Islamic Ideologies». En *Religion, Politics, and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, editado por B. C. Labuschagne y R.W. Sonnenschmidt. Leiden: Brill, 2009.
- Talbi, Mohamed. «Ibn Khaldun». En *The Encyclopaedia of Islam*, editado por C. E. Bosworth. Leiden: Brill, 1991.
- Tausch, Arno y Heshmati, Almas. *Asabiyya: Re-interpreting Value Change in Globalized Societies*. IZA, Bonn: Discussion Paper n. 4459, 2009.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*. Oxford: Oxford University, 1956.
- Vivanco Saavedra, Luis Ignacio. «Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún». *Opción. Revista de ciencias humanas y sociales*, Año 16, n. 31 (2000): 27-43.
- Winkel, Eric. «Review of History of Islamic Philosophy by H. Corbin». *Journal of Islamic Studies* (1995-6): 108-110.
- Zelkina, Anna. «Book Review: Global Salafism. Islam's New Religious Movement». *Religion, State and Society*, vol. 39, Issue 2-3 (2011), 376.

EL FUTURO DEL DERECHO HUMANO

Claudio Sartea
Universidad de Roma – Tor Vergata



Introducción: humanidad del derecho

Al hablar de derecho humano, así, en singular, pretendo referirme a la humanidad del derecho en sentido subjetivo. No me interesan ahora primariamente los derechos humanos que, como todos saben, son derechos subjetivos reconocidos a todo ser humano por el simple hecho de pertenecer a nuestra especie. Aunque de esa forma algunos hayan podido criticar un supuesto “especismo”¹, está claro que se trata de un paso adelante muy importante en el plano simbólico², ya que permitió a Occidente salir de la crisis profunda en la que el iuspositivismo lo había sumergido en virtud de la aplicación totalitaria de los dogmas del positivismo jurídico (voluntarismo y estatalismo como explicación del origen de las normas, formalismo normativista para su contenido: como escribió Kelsen, «el derecho puede tener cualquier contenido»³).

Lo que pasa es que esta afirmación no es cierta: el derecho *no puede* tener cualquier contenido, o sea, tiene una estructura propia, no manipulable del todo, y se traiciona a sí mismo todas las veces (y han sido muchas ya en nuestra historia) en que se pone al servicio del poder como un instrumento, un contenedor que el soberano de turno puede llenar del contenido que se le antoje, en relación con sus intereses individuales o con los intereses de las facciones que lo apoyan. La antigua y meditada crítica de Sócrates al joven sofista Trasímaco, en el máximo diálogo platónico sobre la justicia, *La República*, sigue con plena vigencia hasta nuestros días: el derecho, como fenómeno humano universal, tiene un sentido y una explicación mucho antes que una justificación (que también, desde luego, tiene), pues este sentido se coloca al lado opuesto de donde lo colocaba Trasímaco, que afirmaba que lo justo no sería sino «el interés del más fuerte». Al revés, el equilibrio de la justicia estriba exactamente en su toma de posición en defensa de la parte débil, del sujeto más expuesto a la violencia de los fuertes. Estos últimos no necesitan del derecho y de sus instrumentos para

1 Peter Singer, *Liberación animal*, trad. ANDA (Madrid: Trotta, 1999).

2 Mancini habló a propósito del «portento de los derechos humanos» (cit. en Francesco D'Agostino, *Lezioni di filosofia del diritto* (Torino: Giappichelli, 2006), 243).

3 Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, trad. Mouses Nilven (Buenos Aires: Eudeba, 1982).

valerse; lo necesitan, en cambio, los débiles. No se trata de algo opcional, sino de un aspecto estructural⁴: al faltar esto, el derecho mismo perdería su sentido, y podríamos prescindir de él. Los hechos, la historia humana, están para confirmarnos que del derecho no podemos o no sabemos prescindir, así que se justifica el que tratemos el derecho en su vertiente estructural (filosofía del derecho) y no solamente en su accidental presencia en los ordenamientos de algún tiempo o lugar (ciencia del derecho)⁵.

Que el derecho se ponga del lado del más débil es por lo tanto necesario a la hora de lograr promover y conservar –y en caso de necesidad, proteger– la coexistencia pacífica entre los seres humanos, cuya actitud relacional los empuja a buscar la relación para su mismo desarrollo, para su plenitud existencial, pero a la vez los expone al riesgo de que la relación resulte destructiva y no constructiva (incluso el ejercicio de la fuerza, típico del instrumento jurídico, supone una fundamental ambigüedad entre actividad-para y actividad-contra)⁶. No hace falta adoptar el paradigma pesimista de Thomas Hobbes para explicarlo: no está solamente en juego la posibilidad de una convivencia segura entre lobos («*homo homini lupus*», según la antropología trágica del pensador inglés), sino más propiamente y más en general el bien humano básico de la coexistencia: para protegerla y promoverla, además del derecho penal (tan necesario, sin duda, y como cometido exclusivo y típico del Estado⁷), nos hacen falta desde cuando hemos empezado a vivir juntos, o sea desde siempre, las reglas jurídicas, con su función apaciguadora esencial. Coherentemente con el tema de nuestras reflexiones, también en esto asistimos a un interesante protagonismo de lo humano: según la antropología que se elija, puede emergir una teoría jurídica y política moderna, individualista y conflictiva, o bien

4 Jesús Ballesteros, *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica* (Madrid: Tecnos, 2001), 98. Interesante en nuestro discurso lo que en este lugar afirma el autor: «No en balde la *humanitas*, negada en toda época de barbarie junto con la *fides*, el *pudor* y la *pietas*, va a ser reclamada como exigencia básica por todo auténtico jurista».

5 Francesco D'Agostino, *CORSO BREVE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO* (Torino: Giappichelli, 2011), 20.

6 Sergio Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenomenologia giuridica* (Milano: Giuffrè, 1991), 185; Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica* (L'Aquila: Japadre 1978), 95.

7 Vittorio Mathieu, *Perchè punire? Il collasso della giustizia penale* (Macerata: Liberilibri, 2008).

una iusfilosofía clásica, fundamentada en la actitud relacional del ser humano, y orientada al bien común⁸.

Cuanto hemos dicho hasta aquí no es mucho, pero en mi opinión ya es bastante para demostrar que el derecho tiene estructura propia, no está a disposición del poder, que lo jurídico no es un instrumento de lo político y hay que reconocer su autonomía funcional para entenderlo y utilizarlo con fidelidad a su verdad propia⁹. Adviértase: no estamos hablando solamente del papel (decisivo) del derecho y de las pretensiones de la justicia en oposición a la dictadura, al poder totalitario, etc.; sino más bien, y en general, de la resistencia que el derecho en sí mismo, en su concepto¹⁰, ofrece a toda manipulación voluntarista, incluyéndose también el voluntarismo individualista que cada vez más aparece como el horizonte propio del discurso actual sobre los derechos (derechos humanos incluidos¹¹).

Dicha diferenciación funcional (si queremos emplear el léxico de la sociología jurídica de Luhmann¹²) no hay que pensarla de forma tan rígida como la piensa el teórico alemán, pero sí hay que reconocerla y respetarla. Se trata de un principio clave del moderno pensamiento iusfilosófico: emancipar el derecho de la influencia directa de la ética, de la economía, pero también de la política y del arbitrio individual. Eso último es lo que quedaría, en opinión de algunos, después de «purificar» el derecho de toda contaminación extrasistémica, con el efecto devastador de dejar la decisión acerca del contenido de lo público¹³ al arbitrio privado, volviendo generalizado el conflicto potencial. Muy bien ha

8 Francesco D'Agostino, *Lezioni di teoria del diritto* (Torino: Giappichelli, 2006), 46-48.

9 Francesco D'Agostino, *Lezioni di teoria del diritto*, 73.

10 Rudolph von Ihering, *La lucha por el derecho*, trad. Adolfo González Posada (Bogotá: Temis, 2007).

11 Este es el corazón de la crítica a los derechos humanos de autores de la talla de Michel Villey, *Il diritto e i diritti dell'uomo* (Siena: Cantagalli, 2009), 22; Sergio Cotta, *Diritto, persona, mondo umano* (Torino: Giappichelli, 1989), 95; Francesco D'Agostino, *Corso breve di filosofia del diritto*, 155.

12 Niklas Luhmann, *El derecho de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate (Barcelona: Herder, 2009).

13 Al fin y al cabo, el derecho se interesa en cuestiones públicas. Incluso cuando es derecho privado, siempre se trata de intereses públicos y bienes de pública relevancia; en caso contrario no se justificaría la intervención de una institución colectiva.

sido dicho que existen «*law in book*» y «*law in action*»¹⁴: en ambos casos, si queremos que el derecho tenga un sentido y sobre todo pueda legítimamente obligar a las personas, habrá que pensarla no ya en términos de arbitrio individual accidentalmente llegado al reconocimiento legal en un momento histórico dado y por el confluir casual de elementos variados, sino en términos de autoridad reconocida y aceptada por su ponerse en función del bien común y su tendencial respeto de lo humano compartido.

Justamente éste, dicho en otros términos conclusivos, se presenta como el núcleo teórico de la justificación sistémica de lo jurídico: se trata de la conservación, implementación y protección de la humanidad, en nuestras relaciones sociales públicamente relevantes. Dicho en otras palabras, el derecho existe para la construcción progresiva de una coexistencia pacífica entre seres libres e iguales, al menos en los tres niveles esenciales de la familia, del trabajo y la sociedad civil, y de la vida política.

Interrogantes: ¿es humano nuestro derecho?

Hasta ahora he propuesto una reflexión sobre el derecho desde una perspectiva teórica antropológicamente fundamentada, que es la perspectiva que en mi opinión nos permite un razonamiento sobre el fenómeno jurídico en sí. Creo que, llegados hasta aquí, resulta indispensable suscitar algunos interrogantes con referencia a la concreta situación legal vigente en los países occidentales que acostumbramos llamar «desarrollados». Desde luego se trata de ordenamientos jurídicos distintos y a veces incluso de tradiciones jurídicas heterogéneas; pero aún así podemos plantearnos algunos interrogantes sobre la atención legal a fenómenos transversales, que muestran cierta actitud universalista por lo menos en lugares donde se observa un desarrollo social y tecnológico parecido. Lo que sigue, por lo tanto, sin pretensiones de exhaustividad, es una lista de interrogantes que tienen en común el poner en tela de juicio, en mi opinión, la *humanidad del derecho* como hemos venido

14 La expresión de Roscoe Pound la emplea Marta Albert («¿Hacia un bioderecho universal? Bioderecho en acción y funcionalización de la vida humana», *Cuadernos de Bioética* (2013), 81, 223-237), para introducir la distinción entre bioderecho legal y biojurisprudencia. Para esta última expresión: Salvatore Amato, *Biogiurisprudenza* (Torino: Giappichelli, 2006).

considerándola hasta aquí, con especial atención a fenómenos muy polémicos percibidos como simbólicamente cruciales.

¿Es humano legalizar el aborto como un derecho subjetivo?

El primer interrogante, en orden de importancia social, en cuanto a frecuencia en la práctica¹⁵, difusión de reglas permisivas y también de originariedad de la cuestión misma (supresión de la vida de un ser humano antes de su salida del vientre materno, o sea en el origen mismo de su existencia individual¹⁶), tiene que ver con el aborto. En todos o casi todos los ordenamientos conocidos, se trata de una acción despenalizada por conocidas razones sociales: el interrogante no se refiere ya a esto, ni mucho menos a la inagotable discusión ética sobre la práctica, sino a la paulatina afirmación, presentada como consecuencia de la despenalización, de la existencia de un derecho subjetivo de la mujer a la interrupción del embarazo (en el presente análisis crítico no necesitamos llegar hasta el extremo –al que ha llegado por ejemplo Dawkins¹⁷– de discutir sobre un presunto deber de aborto en casos de graves malformaciones del *nasciturus*). Pues bien, si el principal criterio de evaluación del derecho es su coherencia con la finalidad que hemos recordado antes, o sea, garantizar la pacífica coexistencia entre seres humanos, y si el sentido propio de todo derecho reconocido a un sujeto es el de asegurarle dicha posibilidad, hay que dudar seriamente de la sensatez del discurso de quienes abogan para que se reconozca y otorgue un derecho subjetivo a las gestantes de suprimir voluntariamente el feto en su seno, cualquiera que sea la razón de dicho requerimiento, a menudo dramático. Es muy difícil, en efecto, configurar en términos de derecho subjetivo la decisión abortiva: ya sea porque al fin y al cabo aquella decisión implica la destrucción de un ser humano (no hace falta aquí acudir a la categoría, cada vez más polémica, de persona¹⁸), ya sea porque

15 Luc Boltanski, *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y del aborto*, trad. Tomás Fernández Aúz (Madrid: Akal, 2016).

16 Interesante en este sentido el planteamiento del ensayo breve de los años cuarenta de Romano Guardini, *Il diritto alla vita prima della nascita* (Brescia: Morcelliana, 2005).

17 <https://richarddawkins.net/2014/08/abortion-down-syndrome-an-apology-for-letting-slip-the-dogs-of-twitterwar/>

18 Véase el notable ensayo de Robert Spaemann, *Personas. Sobre la distinción entre algo y alguien*, trad. José Luis del Barco (Pamplona: Eunsa, 2010).

en su vertiente quirúrgica, así como también en las recientes modalidades farmacológicas, aquella decisión siempre, además de otro «sujeto implícito», el padre, involucra a otros sujetos para la intervención, para la prescripción del fármaco, para la asistencia antecedente y sucesiva, etc. Así que, a lo más, deberíamos hablar de un derecho social (incluido, supuestamente, en el derecho a la salud) cuyo ejercicio concreto siempre y por definición implica en primer lugar el sacrificio de los derechos (o al menos de las expectativas) de otro ser humano, cuya subjetividad jurídica se discute, pero no se puede negar *a priori*; y en segundo lugar, una posición de sumisión de otros seres humanos cuya activa participación se presenta como necesaria. Es por estas razones que muchos autores han criticado con fuerza la paulatina transición socio-jurídica del aborto del área de las prácticas dolorosas pero despenalizadas –y con el paso del tiempo incluso toleradas¹⁹–, al área, muy distinta, de los derechos subjetivos a los que todos los que se encuentran en determinadas situaciones tienen derecho, con la correspondiente obligación de terceros de colaborar en dicha actuación y el inevitable sacrificio de los intereses más básicos del ser humano en gestación²⁰.

¿Es humano definir como matrimonio a una unión entre personas del mismo sexo?

También este interrogante no tiene que ver con la evaluación general, y menos ética, de la relación activa homosexual, de su configuración social y de su derecho no solamente, como es obvio, al respeto, sino también a una forma de reconocimiento legal de los intereses personales y patrimoniales que ella involucra en la vida de sus protagonistas (limitamos aquí el discurso a las parejas de personas del mismo sexo, ya que análogos razonamientos podrían hacerse en orden a relaciones múltiples, a fenómenos como la poligamia o la poliandria, etc.). Aquí nos preguntamos algo más profundo y específico a la vez: el interrogante se refiere a la calificación jurídica de la relación a través de la misma reglamentación

19 Es en esta perspectiva, creo, que se mueve la propuesta de Vicente Bellver Capella, «Por un debate constructivo sobre el aborto», en *Claves de razón práctica*, 233 (2014): 56-65.

20 Sobre este tema he escrito más en Claudio Sartea, «Sulla problematica idea di un “diritto aborto”», *Medicina e Morale* (2013): 767-784, y en Giuseppe Benagiano e Claudio Sartea, «Induced Abortion Cannot Become a Human Right», *Journal of Clinical Research & Bioethics*, vol. 4 (2013): 1-5.

e incluso de la misma denominación de una praxis social profundamente distinta de la que estamos acostumbrados a llamar «matrimonio». No cabe duda de que se trata de un proceso no conocido en el discurso jurídico: la difusión de los ascensores en los edificios produjo de forma espontánea, en la interpretación jurisdiccional, la extensión de las reglas dictadas para las escaleras comunes a esas nuevas máquinas elevadoras de personas y cosas. Y sin embargo: primero, nadie ha pensado en llamar de la misma forma los dos bienes jurídicos, que tienen en común su función, pero que en sí son muy distintos; segundo, es la función misma la que en el caso de las relaciones homosexuales queda esencialmente modificada, y su equiparación a las relaciones matrimoniales aparece intuitivamente y también reflexivamente como la manera de superar por el camino de la reglamentación estructural la diferencia funcional entre los dos casos. La forma de lograrlo, como es bien conocido sobre todo después de la famosa decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos de junio de 2015 (*Obergefell vs. Hodges*²¹), es a través de una representación emotivista de la relación matrimonial (así como, consiguientemente, de las relaciones paternales, recurriendo a la *fictio juris* para asimilar la paternidad biológica y la paternidad social derivada de la adopción de menores o de la fecundación artificial heteróloga), en la que la parte biológica de la generación (que supone la diferencia entre sexos) queda como en segundo plano, y pierde relevancia en orden al reconocimiento social y legal de la práctica considerada. De esta forma, sin embargo, y posiblemente sin ni siquiera darse cuenta, los defensores de la equiparación parecen olvidar que la razón fundamental por la que el derecho se ha interesado desde el comienzo por la relación conyugal no está en absoluto vinculada con su vertiente emocional o afectiva (y nos sorprendería e incluso nos molestaría encontrar en algún sitio una reglamentación de las manifestaciones materiales y morales del cariño entre cónyuges), sino que remite, como la misma palabra (*matris munus*) dice inequívocamente, a su aptitud para la generación. Dicho en otros términos, es porque esta específica relación (entre personas de sexo distinto, y con implicaciones sexuales) está por su fuerza propia dirigida a la llegada al mundo de nuevos seres humanos, que desde el principio y en principio interesa al derecho, que como hemos visto se ocupa de cuestiones de pública relevancia (como lo

21 Para un comentario a la decisión me permito remitir a Claudio Sartea, «Bioetica giudiziaria in Italia: note critiche su una sentenza recente in tema di protezione della vita prenatale», *Ius Humani. Revista de Derecho*, Vol. 4 (2014/2015): 49-76.

es, difícil de negar, la sobrevivencia del género humano a través de las sucesivas generaciones), y descuida –mejor, debe descuidar– las cuestiones privadas como lo son las emociones, los sentimientos individuales y de pareja, etc. No sorprende en este sentido que la amistad, relación entre las más importantes y universales, nunca haya ocupado los intereses del derecho y de los juristas, a diferencia de la relación entre los cónyuges que, como todos esperamos, es también relación amistosa o intenta serlo, al menos normalmente.

¿Es humano legalizar la reproducción humana artificial?

Como es bien sabido, las técnicas de reproducción artificial son muchas, y no sería correcto hablar de ellas en *masse*. Hay técnicas que, desde una perspectiva de *imitatio naturae*, se acercan tanto a la forma natural de reproducirse de los seres humanos, que resultaría bastante incomprendible que el derecho las obstaculizara, o incluso las excluyera. Más problemáticas desde el derecho son en cambio las técnicas que implican, por ejemplo, la supresión sistemática de embriones o su crioconservación o incluso su manipulación no terapéutica (es muy difícil, se piense lo que se piense de la ontología de un embrión de nuestra especie, aceptar como justa y humana su crioconservación y cualquier tipo de instrumentalización científica²² o comercial²³); formas más o menos solapadas de violencia al cuerpo de la mujer (a veces incluso aceptadas por la misma, y que sin embargo no por esto quedan justificadas, desde los niveles menos graves, como el de la estimulación ovárica, hasta los más debatidos, como la gestación por subrogación²⁴); soluciones en las que se produce inevi-

22 Sobre este asunto se ha pronunciado también la CEDU de Estrasburgo, *Parrillo v. Italia*, rec. n. 46470/11, 27 agosto 2015.

23 En este argumento es decisiva la sentencia de la Corte di Giustizia UE de octubre de 2011 sobre caso *Oliver Brüstle vs. Greenpeace eV*; un comentario eficaz a cinco años de distancia en: Marta Albert, «Qué es hoy un embrión –no patentable? La doctrina Brustle cinco años después», *Ius et Scientia*, 2, 2 (2016): 28-41, http://institucional.us.es/revistas/Ius_Et_Scientia/VOL_2_N%C2%BA_2/04.pdf.

24 No todos comparten, como se sabe, la configuración en términos de esclavitud del recurso al útero de otra mujer para gestar al propio hijo. Para profundizar este asunto véanse las distinciones entre subrogación a título gratuito o retribuida en documentos de importantes comités públicos como el de España (Comité España 2017), y el de Francia (Comité de Francia 2017). También se recomienda, en idioma castellano, el número monográfico del año 2016 de *Cuadernos de Bioética*, con ensayos de, Luis M. Pastor, Nicolás Jouve, Ángela Aparisi, Marta Albert, José López, José M. Serrano, Vicente Bellver y Ana - Paz Garibo.

tablemente una multiplicación de los padres más allá de la fisiológica dualidad, o al revés, situaciones de monoparentalidad, etc. La difusión de las técnicas de reproducción humana asistida ha multiplicado los casos complejos, induciendo a reconfigurar las estrategias sociales de atención a la esterilidad y a la infertilidad, hasta abrir nuevos frentes de aplicación antes nunca considerados, como por ejemplo el derecho a no nacer²⁵, o el derecho a una reproducción controlada de parejas no estériles, pero portadoras sanas de enfermedades genéticas, etc. Todos esos problemas han puesto en evidencia los criticismos de las técnicas de reproducción asistida humana, transformando lo que inicialmente parecía una forma terapéutica de extremada vanguardia en uno de los principales nudos problemáticos de la postmodernidad, especialmente por lo que se refiere a la definición de lo humano²⁶.

¿Es humano otorgar reconocimiento legal a la eutanasia?

En la fase final de la vida humana se propone otro gran problema bioético y biojurídico: el de la muerte artificial. Es cierto que en los países desarrollados la muerte –como toda la vida biológica– ha quedado radicalmente medicalizada en la civilización tecnocientífica en que vivimos: desde la cuna hasta la tumba, nuestros días biológicos resultan medidos por una actividad diagnóstica y terapéutica continuada, e incluso las acciones más comunes, los acontecimientos físicos más básicos, quedan adscritos a una vertiente médica que antes nadie imaginaba otorgarles, con implicaciones éticas e incluso jurídicas (nuevas responsabilidades, derechos y deberes, etc.) imprevistas hasta nuestros días. Piénsese en el embarazo, en el parto, en la lactancia, en el primer desarrollo del niño (sería considerado irresponsable no tener un pediatra de referencia), en la menarquia (la presencia del ginecólogo se hace cada vez más precoz en la vida íntima de las chicas), y así hasta el final de la vida, época en la que los problemas físicos y mentales se multiplican y en consecuencia aumentan cada vez más las atenciones diagnósticas y clínicas. ¿Hasta cuándo? Aquí se

25 Abundante fue el debate después del famoso caso Perruche en Francia: Stéphane Bauzon, *La persona biogiuridica* (Torino: Giappichelli, 2005); Francesca Zanuso (ed.), *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico* (Milano: Franco Angeli, 2009).

26 Véase por ejemplo las afirmaciones contenidas en el Rapport Théry, Francia, 2014.

abre el tema, cada vez más complejo y polémico, del encarnizamiento u obstinación terapéutica: pasa también con el final de la vida lo que pasa con el comienzo, o sea que algunas posibilidades técnicas llegan imperceptiblemente –en el sentido común– a presentarse como obligaciones morales o verdaderos derechos subjetivos. Y sin embargo, ¿se debe alargar indefinidamente una vida individual en condiciones de completa ausencia de interacción con el ambiente, soportada por recursos tecnológicos que pueden considerarse extraordinarios? La reciente trágica historia del pequeño Charlie Gard, en Londres, ha puesto ante los ojos de la opinión pública mundial una situación seguramente extrema, pero reveladora de la crisis del concepto de encarnizamiento terapéutico en la doble tensión entre enfoque racional (en la vertiente clínico-científica, con todas sus reglas y autolimitaciones, y en la vertiente bioética y biojurídica), y enfoque emocional. El riesgo evidente es que una vez más las soluciones concretas queden reservadas al sentimiento subjetivo, con el inevitable sacrificio de la racionalidad y con la consecuente paradoja de pretender de parte del derecho algo que no puede dar; o sea reglas para las emociones²⁷. En el aspecto específico del final de la vida, todo esto tiene que ver con las decisiones suicidas de las personas, enfermas o incluso no enfermas, sino víctimas de depresiones no patológicas o de un frustrante sentido de abandono: ¿tiene el ordenamiento jurídico que reconocer la existencia de un derecho de radical disponibilidad de la vida propia a las personas mayores de edad y con capacidad jurídica? ¿Es suficiente averiguar la libre determinación de cada uno para asegurarle protección legal, con la razonable intención de evitar todo riesgo de paternalismo jurídico? Una vez más, la pregunta afecta a la humanidad del derecho: ¿es humano un derecho que se reduce a reconocer plena expansión jurídica a la voluntad

27 Ya Hegel nos había avisado del riesgo de dicho sentimentalismo en la introducción a su *Filosofía del derecho* de 1831; hace poco apareció en Italia un librito sobre la relación entre derecho y amor que, a pesar de resultar bastante flojo, confirma el creciente interés de los estudiosos hacia esta vertiente del problema: Stefano Rodotá, *Diritto d'amore*, Laterza (Roma-Bari, 2014). He desarrollado una reflexión más amplia en Agata C. Amato (ed.), *Diritti umani e genere. Fondamenti scientifici, antropologici, storici e filosofico-giuridici del modello dell'uguaglianza nella differenza* (Torino: Giappichelli, 2017).

individual, con el único límite del daño a terceros²⁸? ¿Tenemos que pensar como inmediatamente jurídicas y justiciables las pretensiones individuales, con la única condición de la autonomía de los que las cultivan? Como es bien sabido, las decisiones de muerte de algunas personas en distintos países del mundo han dado lugar a discusiones doctrinales, pero también a casos jurisdiccionales enormemente complicados, involucrando a la responsabilidad legal de amigos, parientes y médicos o sanitarios en general. La orientación de los jueces es cada vez más permisiva, con absolución de los imputados y ensanchamiento del espacio (a veces incluso legal: piénsese en la legislación sobre eutanasia del Benelux) de la voluntad individual que pide el tratamiento letal²⁹. Pero aun así queda la pregunta sobre la humanidad de un sistema que parece paulatinamente disminuir la protección de la vida humana justo en su fase de mayor fragilidad³⁰.

¿Es humano limitar o negar el derecho a la objeción de conciencia?

La libertad de conciencia individual es reconocida como un valor fundamental de los ordenamientos liberales³¹. El principio de laicidad impone el respeto de toda manifestación de dicha libertad con el solo límite del orden público. Estos asuntos elementales, y hasta la fecha prácticamente indiscutidos, son hoy en día puestos en tela de juicio por parte de una crítica de las opciones individuales que un Estado bien organizado en todos sus servicios legales (entre los que ya se incluye de forma no discutida el aborto, por ejemplo)

-
- 28 Se trata, como es bien sabido, del *harm principle* de John Stuart Mill. La verdad es que se podría discutir mucho (pero no es éste el lugar para hacerlo) sobre la ausencia de daños a terceros en los casos de suicidio. Ya Aristóteles, en su específica perspectiva, pero con un argumento de validez general, condenaba como injusto el suicidio no por el daño que el suicida hace a sí mismo, sino por el daño a sus compañeros (*Ética Nicomaquea*, V, 1138a).
- 29 La jurisprudencia de Estrasburgo aún no ha llegado a un punto firme. Paradigmático en este sentido es el asunto Gross, sobre el cual véase Marta Albert, «Derecho a morir y abuso del derecho. La inadmisibilidad del caso Gross v. Suiza. Comentario a la Sentencia de la Gran Sala del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de 30 de septiembre de 2014», *Medicina e morale*, 63 (2014): 6.
- 30 Trata de este problema en relación a un documento del Comité Nacional de Bioética italiano de 2008 sobre rechazo de los cuidados Francesco D'Agostino, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali* (Torino: Giappichelli, 2011).
- 31 Marta Albert, *Libertad de conciencia. El derecho a la búsqueda personal de la verdad* (Madrid: Palabra, 2015).

debería limitar o incluso negar en la medida en que afecten al libre (incluso cómodo) acceso a dichos servicios. Si hay contraste, debe decidir un criterio que se autoproclama esencialmente publicístico: o sea que las opiniones privadas deben dar paso a la exigencia pública autorizada por ley. Es más o menos éste el planteamiento de autores que no aceptarían renunciar al título de liberales y que, sin embargo, en el nombre de una visión arrolladora del derecho a la salud de la mujer (en realidad, del reconocimiento indiscriminado de la autodeterminación abortiva según ley), sacrifican la conciencia de los sanitarios, a pesar de tener aquella análogo reconocimiento legal y una protección tan antigua como el nacimiento mismo del Estado liberal moderno. A la hora de introducir límites al derecho de objeción de conciencia, como reiteradamente los invita a hacer esta doctrina³² e incluso algunos epígonos institucionales suyos³³, los legisladores deberían en mi opinión preguntarse si con esas medidas van volviendo al ordenamiento más o menos humano en su conjunto; y eso, al margen de toda evaluación jurídica (no digo ética) de la interrupción voluntaria del embarazo, de la que más arriba hemos hablado. Se trata aquí de un conflicto entre derechos fundamentales, y resolverlo de forma sistemática en el sentido desfavorable a la conciencia individual tiene en sí algo dictatorial, totalitario³⁴, es decir, intrínsecamente inhumano.

Creo que las preguntas acerca de la humanidad del derecho podrían seguir multiplicándose (por ejemplo, en relación con la protección de la intimidad individual, en tiempos en que internet puede quitárnosla casi del todo, quizás por voluntad del interesado, pero luego con la extremada dificultad de quitar de la red huellas que puedan comprometer nuestra imagen pública³⁵); aquí me he limitado a proponer algunas reflexiones sobre las preguntas que más directamente se derivan del impacto que las tecnociencias (especialmente las tecnociencias de la vida) han tenido y seguirán teniendo cada vez más en

32 Ronit Y. Stahl y Ezekiel J. Emanuel, «Physicians, not Conscripts. Conscientious Objection in Health Care», *The New England Journal of Medicine*, 376, 14 (april 6, 2017): 1380-1385.

33 Véase por ejemplo www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=21362&LangID=E

34 Así lo vio también el Comité Nacional de Bioética italiano en su documento de 2012 sobre objeción de conciencia.

35 En Italia hemos tenido un caso dramático, acabado en suicidio de una joven mujer: http://www.ansa.it/campania/notizie/2016/09/13/filmini-hot-in-rete-donna-si-suicida-per-la-vergogna_69

nuestra existencia corporal, en nuestra vida biológica. Son suficientes, creo yo, para entender bien la necesidad urgente de una reflexión sobre lo humano: ya que, en opinión de muchos autores, es la tecnociencia uno de los factores decisivos para abrir el paso a la nueva cultura de la postmodernidad, en su vertiente negativa así como también en su vertiente positiva³⁶.

Lo humano como problema

En nuestra época, repleta de tensiones y caracterizada por una crisis cultural que podríamos sin exagerar definir como permanente, a lo mejor el tema más crucial que se propone y se impone, no solamente a los intelectuales sino a todos, es justamente la distinción entre humano y no humano. Dicha reflexión se vuelve mucho más ardua si tenemos en cuenta los perfiles propios de nuestra cultura, determinados principalmente por la mezcla de distintas matrices y por lo que Taylor llama «secular Age»³⁷, la secularización como acontecimiento cultural global. El diagnóstico de Max Weber –que describió nuestra situación moral en términos de «politeísmo de los valores»— sigue teniendo actualidad: como consecuencia de la interacción entre culturas tan distintas y de la perdida de relevancia (al menos en la esfera colectiva y pública) de las creencias religiosas, nos encontramos inmersos en una atmósfera de general renuncia a visiones morales compartidas y a su misma búsqueda, con la preliminar asunción de su imposibilidad o aun solamente de su ilegitimidad³⁸. De hecho, el vaticinio de Kelsen se ha hecho realidad: la mejor axiología para la democracia es el relativismo, o sea, la negación de la axiología como elemento relevante en nuestras relaciones colectivas. El planteamiento de Rawls (que habla de neutralidad ética del Estado y auspicia un «overlapping consensus»³⁹ entre las múltiples opciones morales y las distintas cosmovisiones de los ciudadanos como fundamento «sustantivo» del ordenamiento jurídico), parece triunfar: y diría que sí, que se trata de un auténtico triunfo del proceduralismo, pero solamente en el plano teórico. En la parte práctica el asunto se muestra

36 Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia* (Madrid: Tecnos, 1989).

37 Charles Taylor, *La era secular*, trad. Ricardo García y María Ubaldini (Barcelona: Gedisa, 2014).

38 Hugo Tristram jr. Engelhardt, *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, (Torino: Claudiana, 2014).

39 John Rawls, *El liberalismo político*, trad. Antoni Domènec (Barcelona: Booket, 2013).

mucho más complicado; y al jurista la parte práctica del discurso le interesa siempre muchísimo, diría que por una especie de deformación profesional. Simplificar el razonamiento excluyendo la relevancia pública de la moral y de toda metafísica como si se tratara de un planteamiento ideológico e incluso dogmático y fundamentalista, ha producido una situación de desorientación profunda, inconsolable. Como afirmaba con resignación Lévi Strauss hace tiempo, «no se trata de bogar hacia otras tierras, así sea desconocida su situación y su existencia hipotética. El vuelco que se propone es mucho más radical: sólo el viaje es real, no la tierra, y las rutas son sustituidas por las reglas de navegación»⁴⁰.

Y sin embargo, ¿podemos contentarnos con esta constatación, aunque legítima? La ventaja del jurista (y su condena a la vez) es que tiene que solucionar los problemas sociales, y no puede limitarse a registrar su presencia o a considerar su genealogía. Y esto tanto en la vertiente doctrinal y legislativa (*law in books*, hemos dicho), como en la vertiente jurisdiccional (*law in action*). Así que resignarse o contentarse con señalar o incluso denunciar situaciones críticas, nunca es suficiente para el jurista consciente de su responsabilidad social propia, de su papel de apaciguador del conflicto social, de su cometido de promotor de la coexistencialidad⁴¹.

Para llegar a un criterio de orientación, los juristas necesitamos, en mi opinión redescubrir o mejor resemantizar la distinción humano/no-humano⁴²; pero eso, como se intuye, supone la reconstrucción de una entera antropología filosófica, desde cero si hiciera falta. Creo que esto nos confirma en la idea de que no puede existir una civilización sin un humanismo, que la convivencia social no puede prescindir de un enfoque humanista, es decir, no puede renunciar a un horizonte antropológico compartido. En otras palabras, necesitamos de una visión cuanto más compartida de lo que es humano y de lo que no lo es, para seguir adelante en nuestro vivir juntos (que por lo demás es necesario para

40 Claude Lévi Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, trad. Juan Almela (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

41 Sergio Cotta, *Il diritto nell'esistenza*; Francesco D'Agostino, *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto* (Milano: San Paolo, 2000).

42 Pierpaolo Donati, *La società dell'umano* (Genova: Marietti, 2009).

vivir; ya que si de algo nadie duda es de la naturaleza social, relacional del ser humano, de la que depende la imposibilidad de la «hipótesis robinsoniana»). Es muy fácil entenderlo si pensamos en las demás ciencias sociales, más allá del derecho: la sociología, la economía, la política, la demografía, la medicina (en su vertiente relacional, ya que no se agota en su vertiente técnica), el arte mismo, no pueden ni saben prescindir de una antropología, que en este sentido yace como en el fondo de toda actividad humana y de su misma autocomprensión.

¿Cuál antropología?

Al fin y al cabo, como hemos visto, todas o al menos la parte esencial de las posibles soluciones (siempre provisionales, pero soluciones) de nuestros problemas sociales –los problemas a los que el derecho está llamado a dar respuesta– dependen de la antropología filosófica que se decida adoptar. En modo especial, dependen de su conformidad con la verdad del hombre, en la medida en que podamos alcanzar su conocimiento (desde luego, los planteamientos teóricos escépticos, que renuncian de antemano a la posibilidad de conocimiento de la verdad por parte del hombre, llegados hasta aquí solamente podrán callarse; así que quien acepte la crítica humeana de falacia naturalista al pensamiento iusnaturalista, deberá necesariamente concluir en este punto su discurso racional y dejar el campo a los sentimientos morales o al voluntarismo arbitrario⁴³); un conocimiento, claro está, nunca definitivo, pero esperablemente progresivo, certero.

¿Cuál puede resultar una antropología adecuada a los inmensos desafíos del momento? Dicho de otra manera, en conformidad a la metáfora de Lévi Strauss, ¿en qué mar podremos lanzar el anclaje de un derecho realmente humano, que nos permita mantener la posición de lo humano y la ruta hacia lo humano a pesar de la vehemencia de las olas postmodernas de la tecnociencia, de lo que algunos llaman «tecnomorfismo»⁴⁴ y más en general va configurándose como un «posthumanismo»?

-
- 43 Incluso Kant se dio cuenta de este punto, cuando se vio obligado a aclarar la distinción entre arbitrio y autonomía.
- 44 D'Agostino, *Bioética e biopolítica*, para referirse al hecho de que el modelo actual no presenta la tecnociencia como forma de obrar, sino como cosmovisión completa y omnicomprensiva.

En mi opinión, después de la crisis de la metafísica clásica y ya en pleno naufragio de las posturas antimetafísicas y relativistas, un razonable punto de equilibrio metodológico y sustantivo nos lo puede brindar la fenomenología filosófica: «*Ir a las cosas mismas*», en palabras de su fundador, Edmund Husserl, no sustraerse a las preguntas radicales, como sugería una de sus epígonas más originales y dedicadas a las ciencias sociales, Hannah Arendt. En nuestro caso, la «cosa misma» es el ser humano: es con la robusta consistencia del ser humano que tenemos que confrontarnos, una vez más, sin prejuicios, pero también sin la resignación de quien pensara que ya no tenemos la capacidad de *pensar al ser humano y de pensar el ser humano*. Renunciar a esto es un lujo que, bajo la presión de los retos de hoy, no nos podemos conceder ni de broma.

No pretendo ahora proponer una antropología filosófica de marco feno-menológico desde cero, ni exponer por completo la de otros autores⁴⁵. Me limitaré, por intuitivas razones de capacidad personal y de tiempo, a recordar algunos aspectos esenciales de la «cosa hombre» a la que la fenomenología nos invita a dirigirnos, para que puedan ofrecer al jurista humanista una sólida base de apoyo para sus propuestas (ya sean «in books», ya sean «in action»).

Si con ojo filosófico miramos al ser humano sin prejuicios, enseguida notaremos:

El cuerpo. La naturaleza biológica del ser humano, su pertenecer básico al bios, o sea su formar parte de la biosfera, estar en la tierra, arraigar en la materia, pertenecer al tiempo y tener historia, comenzar y acabar, padecer, sufrir; todo esto y mucho más de lo que forma parte de la experiencia vital de cada uno se lo debemos a nuestro ser corporal, a nuestro «ser» un cuerpo además de «tener» un cuerpo⁴⁶. No cabe duda de que la medicina, o sea aquella ciencia y arte que se ocupa de nuestro cuerpo (y de nuestra mente en su vertiente orgánica y psíquica), es como un desafío constante a sus límites, una lucha incansable contra nuestra mortalidad, lucha tanto más heroica cuánto más

45 Saco algunas inspiraciones de la antropología propuesta en Leonardo Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo* (Madrid: Rialp, 2003).

46 Francesco D'Agostino, *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica* (Torino: Giappichelli, 2014).

conscientemente dirigida al fracaso⁴⁷. Aún así, tenemos que reconocer que ella, y con ella toda ciencia y todo arte que merezcan este nombre, deben empezar por el respeto del ser humano y de su cuerpo, de su identidad corporal. El cuerpo de un paciente no es un objeto, ni en sus propias manos ni –mucho menos– en las manos de otros: toda la reglamentación ética y legal de la experimentación sobre seres humanos, por limitarse a un ejemplo, lo demuestra con vigor⁴⁸. El respeto debido al cuerpo de un ser humano (no estamos hablando de cadáveres, aunque incluso a ellos se deba un relevante, muy sintomático respeto, penalmente sancionado) es valor tan elevado que los juristas a veces han preferido quitarlo de las mismas manos del titular⁴⁹.

La pluralidad. Los fenómenos nos atestiguan un elemento esencial que sigue de inmediato a la constatación de la corporalidad humana: el hecho de que existan muchos cuerpos, de que en el mundo haya pluralidad de seres humanos. Al margen de las distinciones importantísimas que eso supone (primera entre ellas, la distinción entre mujer y varón, sexualmente mediada; pero piénsese también en las demás distinciones objetivas producidas por el nivel de salud, o también por la presencia de enfermedades inhabilitantes, o en la distinción entre fases de la existencia como gestación, vejez, juventud, madurez, infancia, etc.), el simple y básico hecho de que existan muchos seres humanos, y no solamente uno, implica consecuencias antropológicas muy relevantes, y hace que el discurso también jurídico acerca de la igualdad (en el reconocimiento, en la distribución de bienes, en las relaciones intersubjetivas, etc.), resulte muy complejo, pero esencial. Lo nota también Hannah Arendt cuando indica la pluralidad como la matriz fáctica de la socialidad humana⁵⁰, el origen mismo de toda política como organización de la coexistencia entre seres libres e iguales.

47 D'Agostino, *Bioetica e biopolitica*; Claudio Sartea, *Biodiritto. Fragilità e giustizia* (Torino: Giappichelli, 2012).

48 Véase: Declaración de Helsinki, que constituye como es bien sabido la *magna charta* de la ética de la experimentación y que fue como la reacción de la civilización a la barbarie nazi.

49 Un caso muy interesante es el decidido por el Conseil d'État de Francia, 27 octubre 1995, *Commune de Morsang-sur-Orge*.

50 Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 2005).

La relationalidad. Si existen cuerpos y son muchos, existen muchos seres humanos y se nos plantea el problema de interpretar sus relaciones. La antropología puede explicarnos que la relación es constitutiva para el ser humano, y aunque a veces pueda resultar, como hemos visto, incluso peligrosa, o sea suponer una amenaza para el individuo, en sí misma es necesaria: dependemos de las relaciones desde cuando fuimos concebidos hasta el último minuto de respiración. Es por esta razón que el derecho, la política, la economía, no son ciencias temporáneas, sino actividades típicas de los seres humanos, en cualquier forma de organización de sus vidas, en todos los tiempos y en todos los lugares. No debería dejar de sorprendernos (en palabras de Aristóteles, es la sorpresa el origen de toda filosofía) que dichas disciplinas acompañen los seres humanos a lo largo de todo el desarrollo de su historia. Las manifestaciones que consideramos típicas de lo humano, como por ejemplo la cultura, las normas, el arte, la misma religión (el culto de los difuntos es, en opinión de muchos antropólogos culturales, la señal de la acabada transición del mono al *homo sapiens*), son justamente esto, hechos relationales; la religión es, además de relación individual con Dios, un hecho social, un culto compartido; el arte nunca es fruición individual, sino siempre es comunicación, es decir, relación mediada por mensajes y representaciones; el derecho no tendría ningún sentido si no reglamentara una relación actual o potencial, etc.

Conclusión breve

Ya ha llegado la hora de acabar. Los tres puntos (y sus consecuencias) que hemos subrayado no pretenden agotar el análisis del ser humano en su consistencia fenomenológica, pero sí pueden darnos la pauta en la que desarrollar dicho análisis. Son como un punto de partida para dirigirnos hacia un humanismo que se toma muy en serio al ser humano en sí mismo, en su historia concreta, en la realidad de su estructura corporal y de sus manifestaciones espirituales, en su dependencia y vulnerabilidad constitutivas, que no son accidentes desgraciados y debilitantes para algunos, sino que muestran un perfil esencial del ser propio de todo ser humano, del que se derivan incontables consecuencias prácticas que marcan la diferencia entre nosotros y los demás animales, incluidos los que más se nos parecen. En este sentido, creo que dicho humanismo fenomenológicamente fundamentado pueda salvar al ser

humano (obviamente en un horizonte inmanente: no estamos aquí hablando de la salvación eterna), y que por eso también pueda *salvar* al derecho: incluso puede *salvar* al ser humano a través del derecho. En otras palabras, un *derecho humano* pensado así (y solamente me he limitado a brindar unas líneas de desarrollo teórico, muy abiertas e idóneas para acoger sucesivas profundizaciones y articuladas aplicaciones) promete salvar al mundo humano de muchas amenazas, incluidas las que los seres humanos mismos aportan, más o menos conscientemente.

¿Hay alternativas? Pues sí, es muy posible que las haya. La que en mi opinión no es una alternativa, sino una oposición, es la de aceptar a Nietzsche⁵¹, es decir, sacrificar el presente (el hombre, lo que tenemos delante de los ojos y en que se basa una antropología fenomenológica que, como hemos intentado explicar, puede otorgar fundamento al derecho humano y a los derechos humanos), al futuro, el superhombre del que el pensador alemán ha hablado, sin poder decírnos mucho de él ya que se trataba, al fin y al cabo, de una hipótesis misteriosa y, por qué no decirlo ahora, por transhumanista y posthumanista, realmente antihumanista.

Referencias

- Albert, Marta, «¿Hacia un bioderecho universal? Bioderecho en acción y funcionalización de la vida humana». *Cuadernos de Bioética*, 81 (2013): 223-237
- _____. «Derecho a morir y abuso del derecho. La inadmisibilidad del caso Gross v. Suiza. Comentario a la Sentencia de la Gran Sala del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de 30 de septiembre de 2014». *Medicina e morale*, 63, 6 (2014).
- _____. *Libertad de conciencia. El derecho a la búsqueda personal de la verdad*. Madrid: Palabra, 2015.
- _____. «Qué es hoy un embrión – no patentable –? La doctrina Brustle cinco años después». *Ius et Scientia*, 2, 2 (2016): 28-41, http://institucional.us.es/revistas/Ius_Et_Scientia/VOL_2_N%C2%BA_2/04.pdf

51 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez (Madrid: Alianza, 2011).

- Amato, Agata C., *Arte e/o tecnica. Sfide giuridiche*. Padova: CEDAM, 2012.
- Amato, Agata C. (ed.) *Diritti umani e genere. Fondamenti scientifici, antropologici, storici e filosofico-giuridici del modello dell'uguaglianza nella differenza*. Torino: Giappichelli, 2017.
- Amato, Salvatore. *Biogiurisprudenza*. Torino: Giappichelli, 2006.
- Aparisi Miralles, Ángela, (ed.) *Estudios sobre género y derecho. Hacia un modelo de género de la igualdad en la diferencia*. Pamplona: Thomson Aránzadi, 2016.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil. Barcelona: Paidós, 2005.
- Ballesteros, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1989.
- _____. *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*. Madrid: Tecnos, 2001.
- Bauzon, Stéphane. *La persona biogjurídica*. Torino: Giappichelli, 2005.
- Bellver Capella, Vicente. «Por un debate constructivo sobre el aborto». *Claves de razón práctica*, 233 (2014), 56-65.
- Benagiano, Giuseppe e Sartea, Claudio, «Induced Abortion Cannot Become a Human Right». *Journal of Clinical Research & Bioethics*, vol. 4 (2013), 1-5.
- Boltanski, Luc. *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y del aborto*. Traducido por Tomás Fernández Madrid: Akal, 2016.
- Cotta, Sergio. *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, Japadre. 1978.
- _____. *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenomenologia giuridica*. Milano: Giuffrè, 1991.
- D'Agostino, Francesco. *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*. Milano: San Paolo, 2000.
- _____. *Lezioni di filosofia del diritto*. Torino: Giappichelli, 2006.
- _____. *Lezioni di teoria del diritto*. Torino: Giappichelli, 2006.
- _____. *Corso breve di filosofia del diritto*. Torino: Giappichelli, 2011.
- _____. *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*. Torino: Giappichelli, 2011.

- _____. *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*. Torino: Giappichelli, 2014.
- Donati, Pierpaolo. *La società dell'umano*. Genova: Marietti, 2009.
- Engelhardt, Hugo Tristram jr. *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*. Torino: Claudiana, 2014.
- Guardini, Romano. *Il diritto alla vita prima della nascita*. Brescia: Morcelliana, 2005
(existe también una versión no oficial en castellano en: <http://es.catholic.net/op/articulos/33359/cat/863/el-derecho-a-la-vida-antes-del-nacimiento.html>)
- lehring, Rudolph von. *La lucha por el derecho*. Traducido por Adolfo Posada. Bogotá: Temis, 2007.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. Traducido por Moisés Nilve. Buenos Aires: Eudeba, 1982.
- Lévi Strauss, Claude. *Lo crudo y lo cocido*. Traducido por Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Luhmann, Niklas. *El derecho de la sociedad*. Traducido por Javier Torres. Barcelona: Herder, 2009.
- Mathieu, Vittorio. *Perchè punire? Il collasso della giustizia penale*. Macerata: Liberilibri, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducido por Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 2011.
- Polo, Leonardo. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Madrid: Rialp, 2003.
- Rawls, John. *El liberalismo político*. Traducido por Antoni Domènech. Barcelona: Booket, 2013.
- Rodotá, Stefano. *Diritto d'amore*. Roma-Bari: Laterza, 2014.
- Sartea, Claudio. *Biodiritto. Fragilità e giustizia*. Torino: Giappichelli, 2012.
- _____. «Sulla problematica idea di un 'diritto di aborto'». *Medicina e Morale* (2013): 767-784.
- _____. «Bioetica giudiziaria in Italia: note critiche su una sentenza recente in tema di protezione della vita prenatale». *Ius Human. Revista de Derecho*, Vol. 4 (2014/2015), 49-76.

- Singer, Peter. *Liberación animal*. Traducido por ANDA. Madrid: Trotta, 1999.
- Spaemann, Robert. *Personas. Sobre la distinción entre algo y alguien*. Traducido por José Luis del Barco. Pamplona: Eunsa, 2010.
- Stahl, Ronit Y. y Emanuel, Ezekiel J. «Physicians, not Conscripts. Conscientious Objection in Health Care». *The New England Journal of Medicine*, 376, 14; (2017): 1380-1385.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Traducido por Ricardo García y María Ubaldini. Barcelona: Gedisa, 2014.
- Villey, Michel. *Il diritto e i diritti dell'uomo*. Siena: Cantagalli, 2009.
- Zanuso, Francesca (ed.) *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biagiuridico*. Milano: Franco Angeli, Milano, 2009.



INTRODUCCIÓN A LOS NIVELES DE ANÁLISIS CONTEMPORÁNEOS DEL DERECHO

Alejandro Castaño Bedoya
Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá.

Los estudios del derecho, más allá de concebirlo como una técnica normativa de regulación del comportamiento humano, identifican una serie de contextos como la dispersión epistemológica y sus modelos explicativos, que afectan la manera como se concibe la configuración del mundo, el derecho mismo, su relación con la persona humana y el estatuto de la racionalidad en la toma de decisiones y, por supuesto, la manera como ellas afectan los sistemas de convivencia implícitos en la sociedad.

Interrogar el derecho a partir de los Humanismos muestra que la actualidad se caracteriza por el fenómeno de dispersión epistemológica: un abordaje que fragmenta considerablemente la comprensión sobre el derecho en una multiplicación cada vez mayor de teorías, pero que a la vez nos abre las puertas a lo que Jhon Finnis denominaba la gran *conversatio* universal de la filosofía, y el diálogo universal en medio del pluralismo de las tradiciones iusfilosóficas, se podría agregar.

Esta situación se evidencia en la presentación de muchas de las taxonomías más importantes sobre el pensamiento jurídico que, tal y como las plantea R. Alexy¹, comportan la existencia de distintos niveles en el estudio del derecho. A pesar de las discusiones con la tradición existencialista y hermenéutica, sobre el ser y el existir, entre otros tópicos, en los manuales de filosofía del derecho se recurre a la ontología jurídica como un primer nivel de análisis, queriendo aclarar que dichas aproximaciones admiten una pluralidad de niveles discusivos que es necesario diferenciar:

- a. La citada ontología se identifica en la perspectiva del positivismo normativo tradicional como un conjunto de normas creadas por la voluntad humana con la característica fundamental de la coactividad. Obviamente en el centro del debate está la alternativa planteada por Ehrlich² de considerar el sustrato de la identidad del derecho con base en los hechos jurídico-sociales.

1 Robert Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, trad. J. M. Seña (Barcelona: Gedisa, 1994), 133.

2 Gregorio Robles, *Epistemología y Derecho* (Barcelona: Pirámide, 1982), 30.

- b. El de la teoría del derecho, entendida como el estudio de las estructuras comunes a los distintos sistemas jurídicos existentes en cuanto a –por ejemplo– los conceptos jurídicos fundamentales: derecho, deber correlativo, imputación, sujeto de derechos, el análisis lógico formal de la norma jurídica, etc.
- c. El nivel de análisis correspondientes a los contenidos implicados en las normas, cuyo elemento central y definitivo se refiere a la teoría de la justicia. Es necesario señalar que en la propuesta académica del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona – DHUPE – de la Universidad de San Buenaventura, se rescata la relación directa y necesaria entre las diversas concepciones sobre la persona humana y la experiencia sobre el derecho reflejada en las comunidades humanas. Un ejemplo de cómo la antropología filosófica subyacente contextualiza la estructura de decisión jurídica lo encontramos en la explicación de la teoría de la elección.
- d. Toda concepción del derecho está íntimamente relacionada con los presupuestos antropológicos.
- e. El estudio del lenguaje de los juristas y el lenguaje del derecho.

La discusión se ha ampliado significativamente, pues, por un lado, existen posturas ontologicistas como el iusnaturalismo-realismo clásico bajo el signo de diálogos con teorías contemporáneas como la analítica y nuevas formas de anti-sustancialismo. En el estudio de los nuevos modelos de pensamiento en general, se encuentran reflexiones como la de Xavier Zubiri³, quien sostiene que aun en la crisis que se plantea a la nueva física, cualquiera que sea la solución, no se trata de un problema interno a la física, ni un problema de lógica o de teoría del conocimiento físico, sino que se trata, en última instancia, de un problema de ontología de la naturaleza.

³ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional Cultura y sociedad, 1981).

Resumiendo lo anteriormente explicado sobre los paradigmas de pensamiento que plantean una crisis sobre cómo se concibe la naturaleza: para Aristóteles, la naturaleza es un sistema de forma informando materia (sustancias, etc.) que llegan a ser por causas; para Galileo es determinación matemática de fenómenos que varían; para la nueva física, naturaleza es distribución de observables. Para Aristóteles, la física es etiología de la naturaleza; para Galileo, medida matemática de fenómenos; para la nueva física, ésta es cálculo probable de mediciones sobre observables⁴.

La pregunta por el derecho, y por supuesto de la noción de naturaleza implícita en todas sus escuelas de pensamiento y más allá del estudio intra-sistemático del mismo, asumiendo una perspectiva desde la psicología del análisis social –humanístico–, hace razonable la hipótesis de que el Derecho hace parte de una de las necesidades básicas en la persona humana y esta necesidad es la de discernir sobre sus marcos de referencia en sus decisiones y actuaciones (Fromm⁵), sin dejarse llevar por las teorías dominantes, lo que supone el ejercicio de su capacidad crítica. Esta crítica, entendida como discernimiento, debe implicar los ámbitos de las explicaciones y las justificaciones sobre cómo se vive el mundo jurídico.

Sobre esta base, se ha detectado una marcada analogía estructural entre explicación y justificación, dado que en ambos casos se trata de mostrar que un cierto enunciado proposicional o normativo es deducible de un sistema (teórico o normativo) que contiene esencialmente enunciados generales (proposicionales o normativos) y ciertos enunciados descriptivos de las condiciones iniciales del caso, respectivamente. De igual manera, también existe una similitud importante desde el punto de vista funcional: así como la explicación puede perseguir los propósitos de explicar y predecir fenómenos pasados o futuros, la justificación puede efectuarse con la finalidad de guiar acciones futuras o de justificar (en un sentido más restringido) acciones pasadas⁶.

4 *Ibíd.*, 303.

5 Barbara Engler, *Teorías de la personalidad*, trad. Jorge A. Velásquez (Méjico: Mc Graw Hill, 1996), 143.

6 Daniel Mendoca, *Aplicación del Derecho* (Madrid: Trotta, 2000), 267.

Esta diferenciación entre justificación y explicación evidentemente guarda relación con la formación de los doctorandos, dado que su trabajo es investigativo, argumental y porque, desde el punto de vista formativo, debe entenderse como un proceso siempre perfectible. La filosofía del derecho permite una ordenación del mundo jurídico y propende por el acceso a un mayor grado de racionalidad en las decisiones o por lo menos en sus justificaciones, necesarias para las transformaciones en la sociedad. Ello sin olvidar que la época contemporánea también se debate entre múltiples teorías de la verdad, el escepticismo y el estatuto de lo razonable o aun de lo plausible, y ello afecta la capacidad de canalizar y potencializar ciertos comportamientos humanos en sociedad.

En síntesis, en este debate entre escepticismo, la idea de la verdad como correspondencia o de lo razonable como fruto de los consensos, puede afirmarse que el modelo está orientado a la búsqueda de la verdad; pero a diferencia de lo que ocurre en el ámbito científico, en el que la verdad es un criterio absoluto de corrección, en el derecho existen ciertas construcciones (protección de derechos fundamentales, o intereses jurídicamente relevantes), limitación de los procesos administrativos y judiciales para cumplir adecuadamente su función de resolución de conflictos, etc., que hacen que la verdad pueda ceder frente a otras consideraciones cuando lo establezca el propio sistema jurídico⁷.

Todas estas perspectivas y niveles que surgen en la fundamentación del derecho, estos conocimientos de principios, valores, interpretación y formación de juristas para la prudente aplicación del derecho correcto, se intentan organizar en órdenes del conocimiento, siendo la filosofía del derecho el más general de todos. La filosofía del derecho, a decir de Lautmann, explicado en mi libro *Teoría dinámica del derecho*, en sentido estricto procede normativamente porque busca la justificación de normas jurídicas, más allá de su positividad. Hay otras disciplinas jurídicas que actúan muy distanciadas de las normas concretas. La teoría del derecho ha de ser considerada como una meta-normativa, que

7 David Zorrilla, *Metodología jurídica y argumentaciòn* (Barcelona, Madrid y Buenos Aires: Marcial Pons, 2010), 33.

investiga las estructuras del lenguaje del derecho y contiene, además, la teoría científica del derecho (la teoría del método jurídico, entre otras)⁸.

Como ya se anotó, la filosofía del derecho abarca el nivel ontológico, el de la teoría del derecho y el de la justicia o contenido.

Desde la perspectiva del nivel del contenido, el derecho incorpora la pregunta por las relaciones entre la idea del bien y la idea de justicia, no solo desde su fundamentación, sino desde la perspectiva de su relación con las esferas de la vida privada y pública, teniendo en el horizonte de comprensión el eje temático en el cuestionamiento acerca de cómo esa pretendida ordenación entre bien y justicia afecta la distribución de los espacios sociales y la denominada arquitectura social, tema que se puede exemplificar en la historia del pensamiento jurídico, en un debate emblemático: el debate entre Massini y Rawls.

Precisamente, desde el punto de vista de la crítica acerca de cómo los doctrinantes del derecho acceden a plantear sus teorías, Searle aclara que los seres humanos disponen de una variedad de modos interconectados de acceder al mundo y de representárselo, entre los cuales se hallan la percepción, el pensamiento, el lenguaje, las creencias y los deseos, así como las imágenes, los mapas, los diagramas, etc.; solo a efectos de disponer un término general, llama a todos estos modos de aproximarse al mundo *representaciones*. En ese orden de ideas, por tanto, la tesis del realismo extremo consistiría en que la realidad no depende de la intencionalidad de forma alguna⁹.

Esta relación entre justicia, bien y derechos, precisamente por estar planteada por diferentes paradigmas, se hace problemática por estar más allá de la identificación –ya sea esta mayor o parcial– con una tradición filosófica. En el caso del nuevo derecho natural, es necesario estructurar una (s) pregunta (s) de investigación en torno a cómo esta escuela –derecho natural– pudiera dialogar con las meta-teorías de las ciencias contemporáneas (véase por ejemplo la teoría de la acción humana), y además cuestionar cómo la idea de los

8 Alejandro Castaño, *Teoría dinámica del Derecho* (Medellín: Comlibros, 2005), 63.

9 Germàn Sucar, *Concepciones del derecho y la verdad jurídica* (Madrid, Barcelona, Buenos Aires: Marcial Pons, 2008), 65.

bienes humanos básicos en Finnis, Massini y Barzotto no debe confundirse con la idea de los derechos.

Pero esta primera temática omnicomprensiva (justicia, bien y derechos) implica la existencia de una pluralidad de realidades a las cuales podemos denominar «Derecho». Nótese cómo el profesor Massini las designa con el nombre de «kanalogados» y señala tres de manera principal: la conducta jurídica, la norma jurídica y el derecho subjetivo¹⁰.

El nuevo iusnaturalismo de Germán Grisez plantea un ámbito sobre la finalidad de los derechos, como uno de los componentes anteriormente mencionados en una visión compleja del derecho, con componentes éticos, pero estructuralmente diferentes.

La razón de que personas como Pericles (y Abraham Lincoln) deban ocupar los puestos más elevados no es, simplemente, que vayan a ejecutar las políticas más sabias, con las que saldrán ganando todos. Es también que la comunidad política existe, al menos en parte, para honrar y recompensar las virtudes cívicas. Acordar el reconocimiento público a quienes exhiban excelencia cívica sirve al papel educativo que le corresponde a una ciudad buena: deliberar sobre el bien común, adquirir buen juicio práctico, participar en el autogobierno, cuidar del destino de la comunidad en su conjunto¹¹.

En la época actual la llamada filosofía de los derechos ha buscado otras instancias de análisis en las que es destacable que el giro del lenguaje ha permitido un estudio mucho más riguroso en los niveles semántico, pragmático y sintáctico.

De ahí que es destacable que Nussbaum, como ejemplo de la incorporación de datos sociológicos en el análisis de la realidad jurídica, retome el informe de desarrollo humano de 2000 de la ONU, el cual muestra el problema de las desigualdades globales, en la distancia de los ingresos del país más rico y el más pobre era de alrededor de 3 a 1 en 1820, 35 a 1 en 1950, 44 a 1 en 1973, y

10 Alejandro Castaño, *Introducción a la razón práctica del Derecho* (Bogotá: Sergio Arboleda, 2014), 23.

11 Michael Sandel, *La justicia*, trad. Juan Pedro Campos (Barcelona: Debate, 2011), 220.

72 a 1 en 1992, para proponer –entre otros tópicos– una idea a la vez nueva y vieja de resucitar las ricas concepciones de la solidaridad humana más allá de las fronteras nacionales que encontramos en Grotio y otros exponentes del derecho natural¹².

En ese orden de ideas y referido al estudio estructural de la justicia y la identificación de sus componentes en la decisión jurídica, se amplía el espectro de su análisis incorporando la idea de la filosofía del derecho como filosofía práctica.

Amartya Sen también ha señalado esta interdependencia al analizar la idea de justicia:

Sostengo, que el cambio de rumbo en la teoría de la justicia que se explora en este trabajo tiene un impacto en la filosofía política y moral. Pero también he tratado de discutir la relevancia del argumento planteado aquí para algunos de los debates actuales en derecho, economía y política, que podría tener incluso con algún optimismo, cierta pertinencia en discusiones y decisiones sobre políticas y programas de carácter práctico¹³.

También es un hecho notorio que la evolución de los sistemas jurídicos corresponde a otro grado de formalización del discurso. De ahí que sea necesario identificar en la estructura de la decisión jurídica (en particular el debate con el constitucionalismo) qué elementos corresponden a cada nivel, llámense estos el ontológico, el de la teoría y el del contenido del derecho, que implican estudios como el de la dogmática jurídica, el de la estructura lógico-formal y, por supuesto, el componente hermenéutico.

Desde la perspectiva de la tradición central de Occidente, la persona humana es el gran soporte de las causas del derecho: formal, material, eficiente y final, y más aún pone de presente de manera reflexiva las diferentes antropologías filosóficas como en algún momento lo hizo Max Scheler. Más aun en la época de la bio-tecnología en donde se ponen en cuestión los primeros principios

12 Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, trad. Ramón Vilà (Barcelona: Paidós, 2012), 60.

13 Amartya Sen, *La idea de la justicia*, trad. Hernando Valencia (Bogotá: Alfaguara, 2010).

de la vida, como los límites en la modificación estructural de la misma y, por lo tanto, el alcance de los derechos naturales, los derechos humanos y los derechos fundamentales.

El álgido y naciente debate entre el personalismo, el fiscalismo biológico, el culturalismo y las nuevas formas de neo-positivismo se puede observar en aportes en donde se cuestionan la existencia de una noción ontologicista de la persona humana.

Este debate sobre la existencia o no de la naturaleza humana implica, según el profesor Garzón Valdés, que, al restaurar la vieja noción de naturaleza humana, solo recordaba que el cerebro humano está hecho en todas partes de la misma forma, y, por tanto, que en su funcionamiento se ejercen coacciones idénticas. Pero esa mente no trata aquí y allá de los mismos problemas¹⁴.

Los planteamientos sobre modelos del derecho como el iusnaturalista o los diferentes iuspositivismos (Kelsen, Ehrlich, Bierling) se articulan con los propósitos del Doctorado y del énfasis en particular; no solo desde el punto de vista de la fundamentación de los principios humanistas en la formación del doctorando, y cómo este piensa el derecho, que se han anunciado desde el principio, sino que amerita un diálogo con otras disciplinas. De ahí que sea necesario establecer un diálogo con la Bioética: el llamado en general al cuidado de la vida –tema crucial para la supervivencia de la especie (Hart)– también se instaura en la necesidad de una globalización ya no solo utilitarista, sino de un diálogo racional. Allí encontramos no solo una larga tradición personalista «aggiornada» por el Papa Francisco y autores como Ciccone, sino que se plantean categorías y debates como el relacionado con los transhumanismos, que plantean la persona como función social y otros.

Desde el punto de vista formal, el Doctorado posibilita el debate tal y como plantea Caracciolo en 2017 en la Universidad de Barcelona: sostiene el autor que se posibilitó el paso del énfasis en la validez formal realizada por el positivismo normativo a otros aspectos como la obediencia y eficacia del derecho,

14 Ramón Garzón, *El Derecho y la justicia* (Madrid:Trotta, 2000), 83.

prestando posturas como las de autores como Hart y Raz que, de acuerdo con su versión originaria, los aceptantes son los que admiten que el derecho suministra razones para cumplir con sus requerimientos, más allá del propósito de evitar las sanciones asociadas a la desobediencia. Esto es, puede partir del denominado «punto de vista interno», equivalente a lo que Raz denomina «punto de vista jurídico»¹⁵.

Referencias

- Aristóteles. *La Política*. Traducido por Manuela García. Madrid: Gredos, 2000.
- Caracciolo, Rafael. *Razones y normas: una revisión*. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2017.
- Castaño, Alejandro. *Introducción a la razón práctica del Derecho*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2014.
- _____. *Teoría dinámica del derecho*. Medellín: Comlibros, 2005.
- Coleman, Joseph. *Determinacy, Objectivity, and Authority*. Oxford: Clarendon, 1995.
- Finnis, Jhon. *Legge naturale e Diritti Naturale*. Torino: Universitá de Torino, 1992.
- Garzón, Ramón. *El Derecho y la justicia*. Madrid: Trotta, 2000.
- Lautmann, Rodig. *Sociología y jurisprudencia*. México: Fontamara, 1997.
- Martínez, David. *Metodología jurídica y argumentación*. Barcelona, Madrid y Buenos Aires: Marcial Pons, 2010.
- Massini, Carlos. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Lexis-Nexis, 2005.
- _____. *La Justicia*. Buenos Aires: Lexis-Nexis, 2005.
- Mendoca, Daniel. «Aplicación del derecho», en *El Derecho y la justicia*, editado por Ramón Garzón, 267-291. Madrid: Trotta, 2000.
- Nussbaum, Marta. *Las fronteras de la justicia*. Traducido por Ramón Vilá. Barcelona: Paidós, 2012.
- Robles, Gregorio. *Sociología del Derecho*. Madrid: Civitas, 2004.

15 Rafael Caracciolo. *Razones y normas: una revisión* (Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2017), 18.

Sandel, Michel. *La justicia*. Traducido por Juan P. Campos. Barcelona: Debate, 2011.

Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Traducido por Hernando Valencia. Bogotá: Alfaguara, 2010.

Sucar, Germán. *Concepciones del derecho y la verdad jurídica*. Madrid, Barcelona y Buenos Aires: Marcial Pons, 2008.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional Cultura y Sociedad, 1981.



LA «CONDICIÓN HUMANA» DESDE LA PSICOLOGÍA CULTURAL

Moisés Esteban-Guitart

Departamento de Psicología, Instituto de Investigación Educativa
Universidad de Girona, España

In the deepest sense, psychology seeks to research and to understand the human condition. But the human condition, given its multifaceted nature, is not easily understood. Or perhaps it would be better to say that it can be understood in many ways, ways that may often seem incompatible with each other. For in some deep sense, the human condition is shaped both by the biological constraints inherent in our nature as a species living in a particular physical environment, but at the same time it is also shaped by the symbolically rich cultures that we humans construct and in terms of which we live our lives communally¹.

¹ Jerome Bruner, «What Psychology Should Study», *International Journal of Educational Psychology* I (junio 2012): 6.

Con estas palabras Jerome Bruner (1915-2016), uno de los grandes impulsores de la *psicología cultural*, empezaba uno de sus últimos textos publicados. A nadie se le escapa que la condición humana es una de las cuestiones fundamentales en ciencias sociales que incluso subyace a disciplinas científicas como la Antropología, en particular, o las Humanidades, en general. A ello se suma una urgente necesidad de poner en valor lo humano en un mundo que confunde, en demasiadas ocasiones, *valor por precio*. Y ello, afirmaba uno de los grandes poetas españoles del siglo XX, es de necios². Los desgraciados acontecimientos ocurridos este mes de agosto en Barcelona³, así como los conflictos y guerras que hoy se suceden en gran parte del mundo, testifican la fragilidad de la condición humana y el carácter asesino de nuestras «identidades»⁴.

Es por ello que estimo de gran relevancia y trascendencia congresos y jornadas como la que en estos días nos agrupa en este bonito enclave. Quisiera, en este sentido, expresar mi más sincero agradecimiento por la invitación y la oportunidad de acompañarlos para poder discutir colectiva y conjuntamente alrededor de un tema de tan honda profundidad.

Como afirmaba recientemente mi colega James Gee en su último libro, *las humanidades* (el estudio de la lengua, cultura, historia, textos e interpretación), desafortunadamente ocultadas por el interés en la ciencia, la tecnología, la ingeniería y las matemáticas, deberían situarse en el corazón mismo de la educación para el beneficio de nuestra especie, pues vivimos en una sociedad que bien podríamos describir, como de hecho han hecho los grandes sociólogos contemporáneos, como del riesgo, la incertidumbre, la fragilidad.

The study of language, culture, history, texts, and interpretation should be at the very heart of the education of any citizen in a society that wants to stay both civil and free. The humanities are core to the study of interpretation, but educational reforms have left these disciplines withering in the dust

2 En particular, fue Antonio Machado quien en su *Proverbios y Cantares* LXVIII (incluido en el libro *Campos de Castilla*, 1912-1917, y en otras compilaciones) afirmó: «Todo necio confunde valor y precio».

3 Atentado perpetrado en un concurrido sector de Barcelona el 17 de agosto de 2017.

4 Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde (Madrid: Alianza, 1999).

in contemporary America and much of the rest of the world, in favor of STEM (science, technology, engineering, and mathematics). The results are predictable⁵.

Lo que quisiera hoy compartir con todos ustedes es una reflexión alrededor de una de las cuestiones que más ha intrigado a psicólogos como Jean Piaget o Lev Vygotski, o más contemporáneamente, el mismo Jerome Bruner o uno de sus grandes discípulos, Michael Tomasello: ¿qué es lo que nos hace humanos?, ¿qué caracteriza nuestra especie? En último término, ¿cuál es la raíz y el fundamento de la condición humana? Mi respuesta a esta compleja pregunta se inspira en la llamada *psicología cultural*, perspectiva que como sostendré, acentúa las fuerzas de las producciones-expresiones culturales humanas para definir y sostener lo que somos y cómo somos. Se trata, por tanto, recuperando la cita de Bruner, de una de las maneras con las que abordar una cuestión tan compleja y poliédrica.

En una segunda parte, me ocuparé de presentar algunos de los resultados de mis trabajos dirigidos a examinar las relaciones entre cultura e identidad, y que nos van a ofrecer algunos datos empíricos para ser discutidos con relación al tema que nos ocupa, nuestra condición, y más específicamente, nuestra condición psicológica en el siglo XXI.

El condicionamiento intencional como mecanismo de regulación psicológica

En otro lugar hemos sostenido que se pueden distinguir, al menos, tres mecanismos explicativos de la conducta y psique humanas que se han postulado principalmente a lo largo del siglo XX⁶. El primero nos orienta hacia las fuerzas

5 James Gee, *Teaching, Literacy, Learning in our High-Risk, High-Tech World* (New York: Teachers College, 2017), 152.

6 Moisés Esteban-Guitart, *Principios y aplicaciones de la psicología cultural. Una aproximación vygotskiana* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013). Laura Lázaro y Moisés Esteban-Guitart, «Acts of Shared Intentionality. In Search of Uniquely Human Thinking», *Ethos. Journal of Society for Psychological Anthropology*, 42 (agosto 2014): e10-e13.

genéticas y mecanismos biológicos como factor explicativo de determinadas conductas o características fenotípicas. Por ejemplo, sabemos que el color de nuestro pelo y nuestros ojos al nacer está genéticamente modulado. También sabemos que un traumatismo craneoencefálico supone una alteración en la función neuropsicológica. Aquí podríamos postular un *condicionamiento biológico* como raíz de las características fenotípicas (color del pelo y de los ojos) y conductuales-psicológicas (problemas, por ejemplo, en la producción lingüística debido a una lesión en la parte anterior del cerebro conocida como área de Broca). En este sentido, determinadas conductas dependen de nuestra herencia y nuestra arquitectura biológica. Y es por eso que nuestra biología *condiciona* determinadas conductas y acciones humanas (de ahí la noción de «condicionamiento biológico»). Pero también es verdad que no todo lo humano se puede reducir a su sustrato anatómico-fisiológico. No en vano, compartimos el 90% de nuestros genes con las ratas (*ratus norvegicus*) y resulta obvio que nuestra psicología y conducta poco tienen que ver. Incluso, el mismo estudio, ya clásico, publicado en la prestigiosa revista *Nature* mostraba que la rata se caracteriza por una mayor complejidad que el ser humano en lo que se refiere a las funciones reproductora y del sistema inmune⁷. Es decir, contrario a lo que podríamos sostener intuitivamente, no tenemos unas mayores y más complejas capacidades biológicas y psicológicas. Por ejemplo, un estudio, también clásico, muestra que los chimpancés tienen una mejor memoria de trabajo o memoria fotográfica que estudiantes universitarios⁸.

El segundo mecanismo o explicación, que podríamos llamar *condicionamiento ambiental*, y que se propone en el marco de la perspectiva conductista de principios y mediados del siglo XX, nos advierte sobre la asociación entre un estímulo y una respuesta como generadora de patrones conductuales. Se trata del *condicionamiento por asociaciones* descrito por el fisiólogo ruso Ivan Petróvitx Pavlov (1849-1936), o el *condicionamiento operante* según el cual tendemos a repetir aquellas formas de conducta que conllevan consecuencias

7 Asif Chinwalla, «Initial Sequencing and Comparative Analysis of the Mouse Genome», *Nature* 420 (septiembre 2002): 520-562.

8 Sana Inoue y Tetsuro Matsuzawa, «Working Memory of Numerals in Chimpanzees», *Current Biology* 17 (noviembre 2007): 1004-1005.

positivas y evitar las que conllevan consecuencias negativas⁹. Este mecanismo subyace a aprendizajes simples tanto en humanos como con el resto de animales no humanos, lo que nos imposibilita explicar las formas conductuales y psicológicas específicas de nuestra especie.

Finalmente, entre otras explicaciones y marcos posibles, cabe otro tipo de condicionamiento referido como *intencional*¹⁰ y que tiene la peculiaridad de explicar formas específicas de conducta psicológica en nuestra especie. Vamos a definir dicho mecanismo a partir de un experimento mental.

Imaginen que tenemos frente a nosotros dos imanes, perfectamente iguales (con el mismo peso y forma) y los situamos a una distancia de 20 centímetros. Exactamente en el centro –estamos en un experimento mental– le situamos un hierro. ¿Qué le pasaría al hierro? Podríamos decir que en el reino mineral, en este caso, no hay conducta pues, al estar sujeta a dos fuerzas de igual intensidad, pero en dirección contraria, se repelirían y el hierro se mantendría en su ubicación inicial. Ahora imaginemos que tenemos un chigüiro, también conocido, como saben, como capibara o carpincho, y que podemos encontrar, entre otros sitios, en el norte de Colombia. Pues bien, a nuestro amigo chigüiro le ofrecemos dos tipos de plantas acuáticas y suponemos que en el mismo momento espacio-temporal –estamos en un experimento mental– el chigüiro ve las dos plantas a pesar de que una la tiene a su derecha y la otra a su izquierda. El pobre animal puede hacer varias cosas: primero ir a por una y después a por otra, lo más probable si tiene hambre. Puede, también, hacer caso omiso si ya se ha alimentado antes. En cualquier caso, según sus sentidos, lo que ve, siente, olfatea, así como sus necesidades biológicas, hambre o no, motivarán su conducta. Ahora saltamos al reino animal humano. Imaginemos que situamos a cualquiera de nosotros frente al siguiente dilema. Un buen amigo nuestro nos ofrece, a nuestra derecha, un excelente vino colombiano y, a nuestra izquierda, otro fantástico vino también colombiano. Honestamente nunca he probado estos vinos, y en esta misma situación se encuentra nuestro protagonista con

9 Frederic B. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, trad. Josefa Gallofré (Barcelona: Fonatenalla, 1977).

10 Moisés Esteban-Guitart, *Principios y aplicaciones de la psicología cultural*.

el reto que debe elegir uno de los dos. ¿Qué haría?, ¿qué podríamos hacer? Podríamos dejarnos seducir por la etiqueta, variedad o nombre del vino, pero podríamos hacer otras cosas como dejarnos orientar por un tercero, conocedor de los vinos colombianos, o incluso echarlo a suertes: «cara» al de la derecha, «cruz» al de la izquierda. En estos dos casos, ¿quién elegiría el vino?, ¿nosotros?, ¿el experto que nos recomienda el de la derecha?, ¿la moneda que al salir «cruz» nos orienta hacia al de la izquierda?

Lo relevante en esta situación es que la respuesta, conducta, estaría mediada bien por otra persona («un experto»), bien por un artefacto cultural («una moneda»). Habría una «tensión irreductible»¹¹ entre la persona y la persona o artefacto con la que ella coactúa. Más bien, la persona, *intencionalmente*, modificaría su medio interno (tomaría una decisión) a partir de la modificación del medio externo (de la opinión del experto o la cara y cruz de la moneda).

Pues bien, Vygotski llamaba *principio de la significación* al mecanismo según el cual se distinguen las formas superiores de conducta humana de los procesos psicológicos inferiores compartidos con el resto de animales no humanos: por ejemplo, reaccionar frente a un estímulo o recordar mediante una asociación. Según Vygotski, aquello que nos distingue, nos diferencia, nos hace humanos es nuestra capacidad de crear y utilizar signos y símbolos, instrumentos, artefactos culturales, con el objetivo de regular, planificar, controlar nuestra conducta y actividad mental; y con ello amplificar nuestras posibilidades psicológicas e ir más allá de nuestras restricciones biológicas¹². Quizá tenemos una peor memoria fotográfica o de trabajo en comparación con los chimpancés, como decía anteriormente, pero también es verdad que podemos amplificar nuestros recursos memorísticos a través de la modificación de nuestro entorno: a través de un libro, Internet o un monumento conmemorativo. También podemos levantarnos por las mañanas mediante un artefacto cultural, un despertador, sobreponiéndonos a nuestro reloj biológico. En este caso, de nuevo, es mediante la manipulación intencional del medio –poner el despertador– que modifica-

11 James Wertsch, «The Primacy of Mediated Action in Sociocultural Studies», *Mind, Culture, and Activity* 1 (septiembre 1994): 202-208.

12 Lev S. Vygotski, *The Collected Works of L. S. Vygotsky. The History of The Development of Higher Mental Functions* (New York: Plenum, 1997).

mos nuestra conducta y psicología. Al igual que cruzamos la calle mediante semáforos, amplificamos y distribuimos nuestras creencias religiosas mediante cruces o libros, regulamos nuestra vida mediante leyes y constituciones, o nos comunicamos mediante móviles, superando cualquier barrera espaciotemporal. En todos estos casos es con la mediación cultural que ejecutamos tal o cual operación psicológica y conductual. Pensar a través y con Internet, recordar a través y con un libro o rezar a través y mediante una oración.

La psicología cultural nos orienta a este tipo de condicionamiento como mecanismo de explicación de nuestra condición. Dicho con otras palabras, somos lo que somos, quiénes somos, y hacemos lo que hacemos, en gran parte a través de la mediación cultural, de la creación de signos y símbolos, de artefactos, instrumentos psicológicos, que amplifican nuestros recursos biológicos y regulan, dirigen nuestras conductas. De ahí que la cultura tenga un carácter sobre todo deontico: al igual que una cancha de tenis, nos advierte de los modos de comportarnos y sentir en determinadas circunstancias, las reglas, códigos y prácticas que debemos realizar. En otro sitio definí la cultura como aquellas «formas explícitas e implícitas de vida compartida, acumuladas y transmitidas a través del andamiaje social, encarnadas en patrones de actividad, instituciones, conceptos y artefactos culturales que permiten proyectar, ordenar y guiar el curso de la acción e interacción humana»¹³. Seguro haría alguna matización a dicha afirmación, pero sigo pensando que el rasgo más sobresaliente de la cultura es su carácter normativo.

Cultura e identidad. Algunas reflexiones sobre el tejido de nuestras vidas

Si la tesis que he presentado anteriormente es cierta, podríamos afirmar, como sostiene mi colega y amigo Carl Ratner, que somos el producto de los productos que producimos¹⁴. Es decir, que somos el resultado de la «dieta cultural» que consumimos: las prácticas que hacemos y que literalmente nos constituyen.

13 Moisés Esteban-Guitart, *Geografías del desarrollo humano. Una aproximación a la psicología cultural* (Barcelona: Aresta, 2010), 94.

14 Carl Ratner, *Cultural Psychology: A Perspective on Psychological Functioning and Social Reform* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2006), 13.

Si eso es verdad, en distintos nichos ecológicos (culturales) cabría esperar distintas formas o expresiones identitarias. Esta hipótesis subyace a algunos de nuestros trabajos que nos han llevado a comparar producciones identitarias de personas de distinto contexto cultural¹⁵. De los resultados obtenidos me gustaría aquí enfatizar dos cosas que, creo, se vinculan a nuestra condición en estas nuestras primeras décadas de siglo.



Figura 1. Dibujos identitarios de dos jóvenes de distinto contexto cultural

En la figura 1 aparecen dos dibujos identitarios, una de las metodologías que hemos utilizado. La tarea consiste en realizar un dibujo bajo la siguiente instrucción: «¿Podrías intentar dibujar quién piensas que eres en este momento de tu vida? Puedes añadir, si quieres, las personas, cosas, instituciones, actividades que sean más significativas, más relevantes, para ti». La joven que realiza el dibujo de la izquierda de la figura es de un contexto «occidental», por decirlo de alguna

15 Moisés Esteban-Guitart, *Funds of Identity. Connecting Meaningful Learning Experiences in and out of School* (New York: Cambridge University, 2006). Moisés Esteban-Guitart e Ignasi Vila, «Modelos culturales y retratos de identidad», *Estudios de Psicología* 31 (enero 2010): 173-185. Moisés Esteban-Guitart y José Bastiani e Ignasi Vila, «El impacto de la cultura en el autoconcepto», *Cultura y Educación* 21 (septiembre 2009): 361-370. Moisés Esteban-Guitart, Jörn Börke y Pilar Monreal-Bosch, «Ecocultural Effects on Self-Concept», *International Journal of Psychology* 50 (marzo 2015): 319-324. Moisés Esteban-Guitart, Pilar Monreal-Bosch, Santiago Perera y José Bastiani, «Schooling and Identity», *Frontiers in Psychology* 7 (abril 2017): 2083.

manera, y «urbano», en concreto una estudiante universitaria de la ciudad de Girona, en el norte de Catalunya, España; en el dibujo de la derecha, en cambio, se trata también de una joven estudiante universitaria, pero de procedencia rural y contexto más «tradicional»: una joven indígena de los Altos de Chiapas, México. Ambos dibujos son paradigmáticos y una de las cosas que más llama la atención es que la chica española se dibuja sola y utiliza rasgos de personalidad para autodefinirse: «Soy yo, un poco desorientada y solitaria, una chica simple, tímida, cerrada, artística, pensativa, observadora», mientras que la joven chiapaneca se ubica en su comunidad de procedencia, en concreto San Juan Chamula, con su familia: «He dibujado a San Juan Chamula con la iglesia que tanto admiro, y a mi mamá con mi hermana, Paz». Ambos dibujos ejemplifican a la perfección lo que en psicología social se ha dado en llamar, respectivamente, identidad personal (independiente) e identidad social (interdependiente)¹⁶.

No es que haya una manera de autodescribirse mejor, pero sí puede decirse que las identidades personales o independientes se asocian con formas culturales más individualistas y, qué duda cabe, que un rasgo de nuestra condición humana actual es, a pesar de nuestra conexión permanente en redes sociales, el individualismo marcado por formas de vida materialistas, hedonistas y competitivas, basadas en el beneficio propio. El fenómeno «selfie», e incluso más allá los «palos selfie», que sustituyen el «otro social» que toma la foto, son metáforas de lo que aquí estoy intentando decir.

Se trata de expresiones psicológicas que podríamos vincular a formas económicas poco cooperativas como el actual capitalismo y consumismo basado en la producción, distribución y consumo de bienes a partir de la inversión y el capital privado en mercados libres para el beneficio propio¹⁷, arquitecturas psicológicas que incluso se han llegado a asociar a agresiones de hijos a padres. En este sentido, según el estudio de Calvete, Orue, Gamez-Guadix y Bushman¹⁸,

16 Moisés Esteban-Guitart e Ignasi Vila, «Modelos culturales y retratos de identidad»: 173-185.

17 Moisés Esteban-Guitart y Carl Ratner, «A Macro Cultural Psychological Theory of Identity», *Journal of Social Distress and the Homeless* 20 (mayo 2011): 1-22.

18 Esther Calvete, Orue Izaskun, Manuel Gamez-Guadix y Brad Bushman, «Predictors of Child-To-Parent Aggression: A 3-Year Longitudinal Study», *Developmental Psychology* 51 (febrero 2015): 663-676.

detrás de ciertas agresiones de hijos/as a padres/madres subyace un perfil de personalidad narcisista, un chico o chica con una imagen sobredimensionada de sí mismo, que se considera especial, con derecho a hacer o conseguir lo que quiera y que, si no lo logra, si se siente frustrado o rechazado, reacciona de forma agresiva. Paulhus y Williams en un artículo publicado en el *Journal of Research in Personality* lo llamaron la triada oscura de la personalidad: «the dark triad of personality: narcissism, machiavellianism, and psychopathy»¹⁹. El problema es que distintos estudios muestran que la preocupación por uno mismo no correlaciona con la empatía y las conductas prosociales, o lo que aún es peor, correlaciona negativamente²⁰. Y lo que muestran también algunos estudios es que se obtienen puntuaciones más altas de narcisismo y más bajas en empatía en comparación con jóvenes de hace 30 años, al menos en muestras norteamericanas²¹. Esto ha llevado a algunos autores a sostener que estamos frente a una auténtica epidemia²² que incluso se ilustra a través de figuras públicas como gran parte de las «celebrities» (pensar en Kim Kardashian) o políticos como Donald Trump.

La segunda consideración derivada de los estudios que hemos realizado mediante la técnica metodológica del «dibujo identitario» es que hemos identificado, a lo largo del ciclo vital, un decrecimiento de visiones y representaciones de uno/a mismo/a positivas a favor de un aumento de expresiones identitarias negativas. Es decir, en la madurez o adultez, que podríamos situar arbitrariamente a partir de los 31 años, aparecen autodescripciones negativas sobre la vida de uno/a mismo/a, lo que no sucede con niños y niñas, adolescentes y jóvenes²³.

-
- 19 Delroy Paulhus y Kevin Williams, «The Dark Triad of Personality: Narcissism, Machiavellianism, and Psychopathy», *Journal of Research in Personality* 36 (septiembre 2002): 556-563.
 - 20 Christopher Barry, Joyce Lui y Alexandra Anderson, «Adolescent Narcissism, Aggression, and Prosocial Behavior: The Relevance of Socially Desirable Responding», *Journal of Personality Assessment* 99 (mayo 2017): 46-55.
 - 21 Jean Twenge y Joshua Foster, «Birth Cohort Increases in Narcissistic Personality Traits Among American College Students, 1982-2009», *Social Psychological and Personality Science* 1 (mayo 2010): 99-106.
 - 22 Jean Twenge y Keith Campbell, *The Narcissism Epidemic. Living in the Age of Entitlement* (New York: Atria, 2009).
 - 23 Mariona Gifre, Pilar Monreal-Bosch y Moisés Esteban-Guitart, «El desarrollo de la identidad a lo largo del ciclo vital. Un estudio cualitativo y transversal», *Estudios de Psicología* 32 (abril 2011): 227-241.

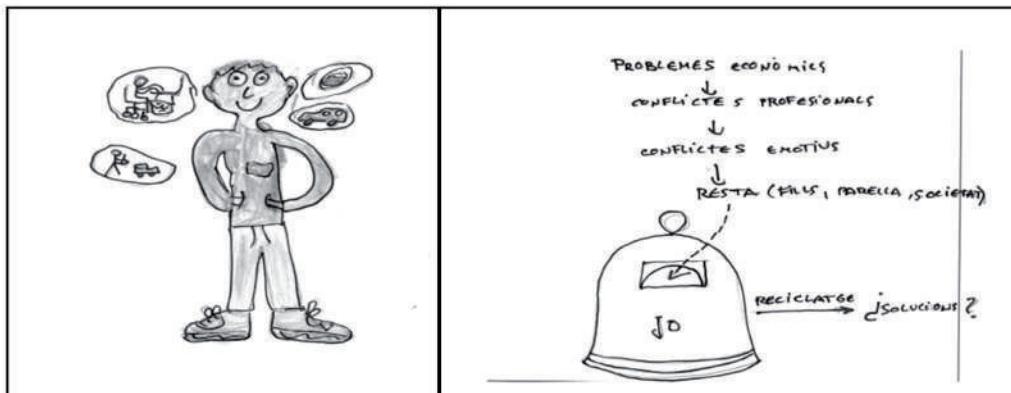


Figura 2. Ejemplo de dibujo positivo frente a dibujo negativo

En la figura 2 aparecen dos dibujos identitarios más. En esta ocasión, uno lo realiza un niño de 9 años de edad, mientras que el otro, un padre de familia de 41 años. El niño explica su representación de la siguiente manera: «soy yo y lo que me gusta: los coches, la carne, jugar con el ordenador y con el coche, estoy sonriendo, estoy contento». Se ilustra, en este caso, un dibujo con valoraciones positivas, asociadas en este caso a la felicidad. Contrariamente, la persona de 41 años afirma: «un contenedor en el que se aboca todo tipo de problemas tanto de dentro como de fuera de casa. Problemas económicos, conflictos profesionales, emotivos, familiares». En este caso la valoración es negativa, pues la comparación es con un contenedor al que se requiere de formas de reciclaje («soluciones»).

Otro dato, vinculado a este estudio, que quisiera poner encima de la mesa es la potencial dificultad de las condiciones de vida a medida que las personas maduran y deben adoptar responsabilidades. Dificultades económicas, laborales, familiares, como las que señala uno de los protagonistas de la figura 2, cobran protagonismo.

Según datos de la Organización Mundial de la Salud (OMS), la depresión está aumentando en el mundo. En particular ha aumentado un 18,4% entre 2005 y 2015, afectando a más de 322 millones de personas²⁴.

24 Agencia EFE, «La depresión afecta al 5% de la población en España», *La Vanguardia* (23/02/2017).

A modo de conclusión

La psicología cultural emerge principalmente a partir de la década de los 90 del siglo XX, a pesar de que tiene una larga historia, como una de las maneras de abordar la compleja cuestión sobre la condición humana²⁵. La tesis nuclear que he intentado presentar aquí es que, según la psicología cultural de orientación vygotskiana, aquello que define y caracteriza nuestra especie es la manipulación del medio, explícita o implícitamente intencional, para regular la conducta, propia y ajena. Lo hemos llamado *condicionamiento intencional*: la agenda que regula nuestras actividades diarias, Internet que nos permite acceder y compartir experiencias y conocimientos, las gafas que amplifican nuestra visión o las leyes políticas y educativas que regulan nuestras transacciones. De nuevo, somos *producto de los productos que producimos*. Y uno de los productos que hoy estamos produciendo son identidades individualistas que reflejan, en la madurez, la dificultad de ciertas condiciones de vida. Lo que creo nos debe hacer reflexionar sobre cuál es la arquitectura cultural que estamos construyendo, pues, si mi tesis es correcta, precisamente de su diseño depende nuestra naturaleza.

Referencias

- Barry, Christopher, Joyce Lui y Alexandra Anderson. «Adolescent Narcissism, Aggression, and Prosocial Behavior: The Relevance of Socially Desirable Responding». *Journal of Personality Assessment* 99 (2017): 46-55.
- Bruner, Jerome. «What Psychology Should Study». *International Journal of Educational Psychology*, I (2012): 5-13.
- Calvete, Esther, Izaskun Orue, Manuel Gamez-Guadix y Brad Bushman. «Predictors of Child-to-Parent Aggression: A 3-Year Longitudinal Study». *Developmental Psychology* 51 (2015): 663-676.
- Chinwalla, Asif et al. «Initial Sequencing and Comparative Analysis of the Mouse Genome». *Nature* 420 (2002), 520-562.

25 Moisés Esteban-Guitart y Carl Ratner, «Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporáneas en psicología cultural»: 117-136.

- Esteban-Guitart, Moisés. *Geografías del desarrollo humano. Una aproximación a la psicología cultural*. Barcelona: Aresta, 2010.
- Esteban-Guitart, Moisés. «The Consumer Capitalist Society and its Effects on Identity:A Macro Cultural Approach». *Psicología política* 11 (2011): 159-170.
- Esteban-Guitart, Moisés. *Principios y aplicaciones de la psicología cultural. Una aproximación vygotskiana*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- Esteban-Guitart, Moisés. *Funds of Identity. Connecting Meaningful Learning Experiences in and out of School*. New York: Cambridge University, 2016.
- Esteban-Guitart, Moisés y Carl Ratner. «Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporáneas en psicología cultural». *Revista de Historia de la Psicología*, 31 (2010): 117-136.
- Esteban-Guitart, Moisés e Ignasi Vila. «Modelos culturales y retratos de identidad. Un estudio empírico con jóvenes de distintos contextos sociodemográficos». *Estudios de Psicología* 31 (2010): 173-185.
- Esteban-Guitart, Moisés, José Bastiani e Ignasi Vila. «El impacto de la cultura en el autoconcepto. Un estudio con mestizos de distintos entornos educativos de Chiapas». *Cultura y Educación* 21 (2009): 361-370.
- Esteban-Guitart, Moisés y Carl Ratner. «A Macro Cultural Psychological Theory of Identity». *Journal of Social Distress and the Homeless* 20 (2011): 1-22.
- Esteban-Guitart, Moisés, Jörn Börke y Pilar Monreal-Bosch. «Ecocultural Effects on Self-Concept. A Study with Young Indigenous People from Different Sociodemographic Contexts». *International Journal of Psychology* 50 (2015): 319-324.
- Esteban-Guitart, Moisés, Pilar Monreal-Bosch, Santiago Perera y José Bastiani. «Schooling and Identity. A Qualitative Analysis of Self-portrait Drawings of Young Indigenous People from Chiapas, México». *Frontiers in Psychology* 7 (2017): 2083.
- Gee, James. *Teaching, Literacy, Learning in our High-Risk, High-Tech World*. New York:Teachers College, 2017.
- Gifre, Mariona, Pilar Monreal-Bosch y Moisés Esteban-Guitart. «El desarrollo de la identidad a lo largo del ciclo vital. Un estudio cualitativo y transversal». *Estudios de Psicología* 32 (2011): 227-241.

- Inoue, Sana y Tetsuro Matsuzawa. «Working Memory of Numerals in Chimpanzees». *Current Biology* 17 (2007): 1004-1005.
- Lázaro, Laura y Moisés Esteban-Guitart. «Acts of shared intentionality. In search of uniquely human thinking». *Ethos. Journal of Society for Psychological Anthropology* 42 (2014): e10-e13.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Traducido por Fernando Villaverde. Madrid: Alianza, 1999.
- Machado, Antonio. *Poesía*. Santiago de Chile: Andres Bello, 1986.
- Paulhus, Delroy y Kevin Williams. «The Dark Triad of Personality: Narcissism, Machiavellianism, and Psychopathy». *Journal of Research in Personality* 36 (2002): 556-563.
- Ratner, Carl. *Cultural Psychology: A Perspective on Psychological Functioning and Social Reform*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2006.
- Skinner, Frederic B. *Ciencia y conducta humana*. Traducido por Josefa Gallofré. Barcelona: Fonatenalla, 1977.
- Twenge, Jean y Campbell, Keith. *The Narcissism Epidemic. Living in the Age of Entitlement*. New York: Atria, 2009.
- Twenge, Jean y Joshua Foster. «Birth Cohort Increases in Narcissistic Personality Traits Among American College Students, 1982-2009». *Social Psychological and Personality Science* 1(2010): 99-106.
- Vygotski, Lev S. *The Collected Works of L. S. Vygotsky. The History of The Development of Higher Mental Functions* (Editado por R.W. Rieber). New York: Plenum, 1997.
- Wertsch, James. «The Primacy of Mediated Action in Sociocultural Studies». *Mind, Culture and Activity* 1 (1994): 202-208.

AUTODETERMINACIÓN DESARROLLO HUMANO

Luis Flórez Alarcón
Universidad de San Buenaventura, Bogotá



Desde que se creó en 2012 en la Universidad de San Buenaventura el programa de Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona (DHUPE), se pensó, en la entonces facultad de Psicología, la posible apertura de un énfasis en Psicología dentro del programa de Doctorado, que se convirtiera en el quinto énfasis del programa, adicional a los de Educación, Filosofía, Teología y Derecho, que venían funcionando desde su apertura. Es lógica esta meta si se tiene en cuenta que la aspiración de la ciencia psicológica de comprender y explicar el comportamiento humano la obliga a ubicarse en un espacio epistemológico que la pone en contacto con las ciencias naturales, pero también con las ciencias humanas y sociales.

Para cumplir con este propósito, el grupo de profesores de Psicología que se ocupó de discutir los lineamientos para orientar la apertura de este énfasis dentro del DHUPE hizo una primera precisión conceptual, consistente en delimitar la temática que cubriría el énfasis de Psicología, para plantear en torno a ella un fundamento teórico, un problema central para abordar, unos objetivos y una estrategia metodológica para alcanzarlos.

Tomando en cuenta la Misión de la Universidad de San Buenaventura y el Proyecto Educativo Bonaventuriano, que encuentran en la persona humana y en su desarrollo una meta y una guía esencial para su acción, y tomando en cuenta también los fundamentos que dieron origen al DHUPE¹, así como algunos antecedentes de investigación y de trabajo en la facultad de Psicología, se propuso al estudio de la Autodeterminación y de sus relaciones con el Desarrollo Humano como temática central del énfasis de psicología.

Esta definición temática supuso la adopción de un principio teórico que asume a la *autodeterminación* como una dimensión psicológica esencial propia del ser humano, y al *desarrollo* como un propósito humanista esencial del comportamiento auto-determinado. «Autodeterminación» y «desarrollo

I DHUPE, *Doctorado en Humanidades., Humanismo y Persona* (Bogotá: Universidad San Buenaventura, Documento Maestro para la solicitud de Registro Calificado, 2012).

humano» se convierten, así, en las dos categorías definitorias del énfasis de Psicología.

La *persona*, que en el programa de Doctorado se representa a través de la figura icónica del Hombre de Vitrubio, dibujo de Leonardo DaVinci, se convierte, de esta manera, en el sujeto y el objeto principal de estudio en el énfasis de Psicología: *sujeto*, porque el énfasis toma a las acciones auto-determinadas de la persona como categoría psicológica sustantiva de análisis; *objeto*, porque estas acciones van a estudiarse en función de la interacción que las mismas guardan con el desarrollo de la persona, y de su correspondencia con la dignidad de la naturaleza humana.

En la compleja naturaleza bio-psico-social de la persona va a encontrarse, entonces, la definición epistemológica del énfasis de Psicología como campo que aborda el estudio del desarrollo humano, a partir de categorías psicológicas, en interacción con categorías biológicas y sociales. Sobre este fondo general de análisis se propone, específicamente, el estudio del desarrollo humano asumido como una función de múltiples procesos, entre los cuales se privilegia el papel del proceso de *autodeterminación* como principal categoría psicológica definitoria de la persona humana, y el papel de *la cultura*, como principal categoría social definitoria del ser humano, cuya naturaleza biológica es la propia de los organismos pertenecientes a la especie *homo sapiens*.

El planteamiento puede clarificarse un poco más si, de entrada, se piensa en la persona como un organismo de la especie *homo sapiens*. Dicho organismo nace, crece y muere en un contexto sociocultural, el cual, junto con el aporte de la evolución orgánica natural, hace posible el desarrollo de un conjunto de funciones psicológicas, representadas por fenómenos como la sensación, la cognición y el comportamiento, y por procesos como la atención, la percepción, la motivación, la emoción y el aprendizaje.

En el epicentro de la naturaleza psicológica, como su producto más emblemático, se puede representar a la persona actuando, es decir, a la acción humana. Todas las formas de acción humana son actos complejos auto-determinados,

elaborados por la persona a partir de los fenómenos y de los procesos psicológicos, en interacción con fenómenos y procesos biológicos y socioculturales. Son estas acciones, precisamente, las denominadas funciones psíquicas superiores, en el marco de la psicología cultural vygotskiana².

El ser humano, la persona, dirige su permanente accionar hacia la adaptación, conceptualizada como la mejor generación de condiciones que le permitan satisfacer necesidades de diversa naturaleza, actuando sobre objetos propios de su medio interno (su propio pensamiento, sus sentimientos, su funcionamiento orgánico) y de su medio externo (medio físico-químico, orgánico, sociocultural e histórico). En términos psicológicos, esas necesidades se expresan a través de motivaciones de tipo biológico, psicológico y social. Adaptarse para la mejor calidad de vida posible implica entonces para la persona acomodarse a condiciones de vida objetivas, pero, al mismo tiempo, transformar esas condiciones objetivas y convertirlas en contingencias favorables para su calidad de vida o su desarrollo humano.

La adaptación se convierte en un objetivo del desarrollo humano, entendida esta adaptación como un proceso bidireccional de transformaciones mutuas entre la persona y el medio, proceso en el cual la persona, mediante la adecuada satisfacción de sus motivaciones, va a encontrar soluciones y respuestas, tanto a las necesidades y aspiraciones individuales, como a las necesidades y aspiraciones sociales del contexto en el que vive y actúa.

Las complejas acciones motivadas que la persona ejecuta sobre ella misma y sobre el medio son acciones auto-determinadas, cuyos resultados, para el caso que nos ocupa en el programa de Doctorado, pueden operar en favor o en contra de su desarrollo humano, dependiendo de los efectos que tengan sobre su calidad de vida, o sobre algún indicador que se adopte para evaluar ese desarrollo humano, como es, por ejemplo, el bienestar subjetivo³.

2 Lev S.Vygotsky, *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*, trad. Efraín Aguilar (La Habana: Editorial Científico-Técnica, 1987). Graciela Martínez y Jorge Grau-Abalo, *El legado de Vygotsky* (Guadalajara: Unidapsa, 2015).

3 Jorge A. Grau Abalo, «Calidad de vida y bienestar subjetivo: Un camino al futuro», *TIPICA. Boletín Electrónico de Salud Escolar*, I, 11 (2015): 1-28.

A manera de ilustración, una acción compleja como «alimentarse» es una función psíquica superior, con un altísimo grado de autodeterminación, que la persona realiza en interacción con influencias socioculturales igualmente complejas, cuyo efecto sobre un proceso proximal determinante del desarrollo humano, como es el proceso de salud-enfermedad, va a decidir si dicha acción está ejerciendo una influencia positiva (adaptativa) o negativa (no adaptativa) sobre dicho desarrollo. La persona aprende e implementa pautas alimentarias en su medio sociocultural, y el análisis de esa implementación, en tanto que acción realizada de forma auto-determinada, se convierte en el objeto de estudio que le interesa a la ciencia psicológica, mirando siempre a la interacción entre procesos psicológicos (por ejemplo, la motivación personal), con otros procesos proximales del desarrollo (v. gr., disponibilidad de alimentos), todo ello a través del tiempo (por ejemplo, los horarios acostumbrados para la alimentación).

En esta ilustración, la problemática que se va a evaluar en términos de desarrollo humano o de calidad de vida podría estar representada por los indicadores de salud-enfermedad, resultantes de un análisis que toma en cuenta el proceso proximal (que es la pauta alimentaria), el factor personal (que es la motivación auto-determinada en torno a la alimentación), el factor contextual propio del entorno sociocultural (que es la disponibilidad de alimentos) y el factor temporal (que serían los horarios alimentarios).

Planteado de una forma global y abstracta, al énfasis de Psicología en el DHUPE le interesa hacer investigación científica para generar conocimiento con capacidad de explicar el funcionamiento de la autodeterminación humana, considerada como el factor personal más relevante que interviene en la modulación de procesos proximales cruciales para el desarrollo humano, en contextos específicos, a través del tiempo. Este objetivo general del énfasis comprende algunos objetivos específicos que se irán desglosando a medida que se enuncien los componentes del marco teórico que los sustentan, los cuales son tres: la teoría bioecológica del desarrollo humano; la psicología de la motivación humana, particularmente la teoría de autodeterminación; y la psicología cultural.

En cuanto a la Teoría Bioecológica del Desarrollo Humano, propuesta por el psicólogo Urie Bronfenbrenner⁴, el énfasis de Psicología recoge sus tesis iniciales acerca de los sistemas estructurales que conforman el entorno con el que la persona establece un conjunto de relaciones directas e indirectas, conformado por: 1) el microsistema, en el que se ubican instancias que entran en relación directa con la persona en desarrollo, como la familia, el grupo de amigos y la escuela; 2) el mesosistema, que comprende interacciones entre instancias del microsistema, como podrían ser las interacciones entre la familia, la escuela y el barrio, cuyas realidades impactan de forma directa sobre la persona; 3) el exosistema, que abarca un conjunto de vínculos y de relaciones propios de la megaestructura social, relativamente distantes al control directo de la persona, pero de los cuales emanan directrices que condicionan el funcionamiento de lo que sucede en el micro o en el mesosistema, tales como son, por ejemplo, las normas subjetivas de funcionamiento social impulsadas por los medios de comunicación social; y 4) el macrosistema, que alude a la superestructura cultural e ideológica que penetra todas las instancias de la vida en sociedad, las regulaciones propias de la legislación jurídica, las normas objetivas que rigen el funcionamiento de los grupos y conglomerados sociales y, en general, la cultura del medio, plasmada en su historia, sus costumbres, sus símbolos y la multiplicidad de artefactos producidos a lo largo del tiempo histórico, en una secuencia creciente en espiral, artefactos llenos de significados para la sociedad, que son apropiados, asimilados y transformados por cada nueva generación de esa sociedad.

Este planteamiento, que resalta la importancia de las acomodaciones mutuas entre la acción permanente de la persona y los acontecimientos complejos que suceden en el entorno que la rodea, entorno constituido por los cuatro subsistemas, constituye la esencia del planteamiento de Bronfenbrenner en la denominada teoría ecológica sobre el desarrollo humano, en la primera etapa

4 Urie Bronfenbrenner, «Developmental Ecology Through Space and Time: A Future Perspective», in *Examining Lives in Context: Perspectives on the Ecology of Human Development*, ed. P. Moen, G.H. Elder, Jr. & K. Luscher, (Washington, DC: American Psychological Association, 1995), 619-647.

de su planteamiento teórico, transcurrida aproximadamente entre las décadas de los años 70 y 90 del siglo pasado⁵.

Posteriormente la teoría se amplía, e incluye nuevas categorías como la referente al cronosistema, y adopta el nombre de *Teoría bioecológica*⁶. De esta nueva etapa de la teoría son especialmente importantes para el énfasis algunas categorías como la propia definición del desarrollo humano, que es conceptualizado por Bronfenbrenner como «el fenómeno de continuidad y cambio en las características biopsicológicas de los seres humanos, como individuos y como grupos. Este proceso se extiende sobre el curso de la vida, a través de generaciones sucesivas, y a través del tiempo histórico, tanto en el pasado como en el futuro»⁷. Esta conceptualización del desarrollo humano es ampliada en el énfasis de Psicología del DHUPE, para incluir no solo la continuidad y el cambio de las características biopsicosociales de los seres humanos y de las sociedades humanas, sino también para enfatizar el logro adaptativo en la satisfacción de las necesidades propias de la dignidad humana, que se expresan a través de las múltiples motivaciones de cada persona y de cada conglomerado social.

Es igualmente importante para nuestro énfasis la categoría de *proceso proximal del desarrollo humano*, entendido como un conjunto de relaciones entre la persona en desarrollo y las demás personas, objetos y símbolos ubicados en su entorno, que interactúan con ella por períodos de tiempo significativos. A manera de ilustración, en las investigaciones actuales de tesis de los estudiantes del énfasis se estudian procesos proximales del desarrollo humano, tales como el comportamiento frente a la diversidad, la cual toma en cuenta la alteridad como una propiedad permanente de la vida en sociedad, o el manejo del sufrimiento, propiedad permanente de la vida debido a la presencia constante del riesgo y de la adversidad que, al acontecer, van a impactar sensiblemente la vida humana.

5 Urie Bronfenbrenner, «Toward an Experimental Ecology of Human Development», *American Psychologist*, 32 (1977): 513-531.

6 Edinete María Rosa & Jonathan Tudge, «Urie Bronfenbrenner's Theory of Human Development: Its Evolution from Ecology to Bioecology», *Journal of Family Theory & Review*, 5 (2013): 243-258.

7 Urie Bronfenbrenner, *Making Human Beings Human: Bioecological Perspectives on Human Development* (London: Sage Publications, 2005), xxviii.

La fundamentación del énfasis en el marco de la Teoría bioecológica sobre el Desarrollo Humano permite plantear un primer objetivo específico para la investigación acerca de cuáles son los campos en los que se ubican los principales procesos proximales del desarrollo humano en nuestro contexto sociocultural, y del funcionamiento psicológico de la persona en dichos campos a través de la modulación de su propia autodeterminación. Esta investigación se realiza mediante la implementación de diseños factoriales de investigación sintetizados en la fórmula $D = f(PPCT)$, donde el desarrollo humano (D) se estudia en función de la interacción entre los *procesos proximales* (primera P), la autodeterminación como característica de la persona (segunda P), algunos factores propios del contexto (C), y el *tiempo histórico* (T), especialmente en la medida en que un intervalo temporal representa algún elemento representativo de la cultura.

Esta investigación se hace conforme a procedimientos metodológicos de corte hermenéutico, histórico, o cualitativos en general, en fases de estudio que se pueden caracterizar como «investigación en modo de descubrimiento», en las que empiezan a aflorar las interacciones persona-entorno con impactos más significativos; o procedimientos metodológicos de corte empírico-analítico, experimentales, o cuantitativos en general, en fases de estudio que se pueden caracterizar como «investigación en modo de verificación», en la que se aspira a demostrar el impacto especial de alguna interacción de factores en particular.

Un segundo fundamento teórico del énfasis de autodeterminación y desarrollo humano del DHUPE se ubica en la psicología de la motivación humana, pues se parte del principio de que las acciones personales que se relacionan con el desarrollo humano son acciones altamente dirigidas hacia metas pre-establecidas. En este sentido, puede hacerse una conceptualización del desarrollo humano en términos de satisfacción de motivaciones biológicas, lo cual resulta obvio en referencia a temas como la salud, pero también de motivaciones psicológicas y sociales.

La psicología de la motivación se ocupa de estudiar el proceso que se cumple para que se dé el inicio de la ejecución de una acción, y el mantenimiento de la misma hasta alcanzar un resultado deliberado o propuesto de antemano

a través de una meta. Este proceso cíclico de reinicio y mantenimiento del organismo en la ejecución de una acción para acceder al logro de metas es lo que se conoce como *proceso motivacional*⁸. El análisis cercano de los acontecimientos que ocurren en cada fase del proceso motivacional, y el estudio de los factores interviniéntes en cada fase, proporciona claves sustanciales que permiten comprender y explicar en detalle la forma en que la persona moldea su autodeterminación y se conduce a través de polos oscilantes entre la autodeterminación extrínseca, en la que el medio externo controla de cerca a la acción personal, y la autodeterminación interna, en la que la persona ejerce un control más autónomo sobre sus acciones.

De aquí surge un segundo objetivo específico de investigación en el énfasis, que indaga por los factores de la motivación humana que rigen la autodeterminación de la persona en la construcción de su sentido de vida.

En este análisis, que pone en interacción el proceso motivacional con el proceso de la auto-determinación, es interesante resaltar que esta última es más amplia que la sola toma de decisiones, ya que la autodeterminación implica a todos los sucesos que acontecen en las fases del ciclo motivacional, y no solamente a los factores propios de la fase de decisión, en la que los principales factores psicológicos subyacentes son los balances decisionales que la persona realiza, de forma explícita o implícita, antes de tomar la decisión de actuar. Igualmente, en la fase de impulso del ciclo motivacional, operan los estímulos que le señalan a la persona la presencia de alguna necesidad biológica, psicológica o social, dando origen al inicio de la acción motivada que conducirá a la solución de la necesidad.

No constituye un propósito del presente escrito hacer una descripción de todas las fases del ciclo motivacional y de los factores psicológicos que les subyacen, todo lo cual es esencial para el análisis de la autodeterminación personal. Sin embargo, vale la pena destacar una teoría motivacional muy presente en el

⁸ Francis Palmero, Francisco Martínez-Sánchez y Enrique Fernández-Abascal, «El proceso motivacional», en *Psicología de la motivación y la emoción*, eds. Francis Palmero, Enrique Fernández-Abascal, Francisco Martínez y Mariano Chóliz (Madrid:McGraw Hill/Interamericana de España, S.A.U., 2002), 35-55.

marco conceptual del énfasis de Psicología en el DHUPE, que es la Teoría de autodeterminación propuesta por Edward Deci y Richard Ryan⁹. En particular ha sido de interés el aspecto de la teoría que propone la existencia de un conjunto de tres necesidades psicológicas universales, en cuya satisfacción la persona encuentra el curso de acceso a la motivación intrínseca, que son las necesidades de autonomía, competencia interacción social¹⁰. Igualmente ha interesado el aspecto de esa teoría que describe las diversas formas que pueden presentarse en la determinación motivacional, formas que oscilan secuencialmente entre la determinación externa y la determinación interna, pasando por formas intermedias como la determinación introyectada, la determinación identificada y la determinación integrada¹¹.

Aquí puede observarse, por ejemplo, cómo una acción decidida por la persona con el propósito de obtener una recompensa externa posee una cualidad de autodeterminación distinta e inferior a la de la misma decisión cuando es hecha por la persona en función de su identificación con el valor inherente que representa el significado de la acción. En el caso de la determinación externa, la autodeterminación está guiada por el precio de la acción, mientras que en la determinación identificada, la autodeterminación está guiada por el valor de la acción, lo cual la convierte en un proceso más sólido y menos vulnerable al impacto de algún factor contrario a la acción. La secuencia progresiva de la autodeterminación arroja, como resultado, productos motivacionales que evolucionan en calidad de forma creciente, progresando desde la amotivación a la motivación controlada, y de ésta a la motivación autónoma.

Finalmente, el tercer fundamento teórico del énfasis de psicología en el programa de Doctorado se ubica en la psicología cultural de corte vygotskiano¹², teoría originada en la antigua Unión Soviética, que se ha desarrollado y aplicado,

-
- 9 Edward L. Deci y Richard M. Ryan, «The "What" and "Why" of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior», *Psychological Inquiry*, 11 (2000): 227-268.
 - 10 Richard M. Ryan y Edward L. Deci, «Self-determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being», *American Psychologist*, 55 (2000): 68-78.
 - 11 Richard M. Ryan y Edward L. Deci, «Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions», *Contemporary Educational Psychology*, 25 (2000): 54-67.
 - 12 Lev S. Vygotsky, «The Science of Psychology», trad. Nora Fodorov, *Journal of Russian and East European Psychology*, 4, 50 (2012): 85-106.

luego en múltiples contextos¹³. Esta teoría psicológica se propone el análisis de las interacciones entre la cultura, síntesis esencial del macrosistema mediante una gran producción de signos y de artefactos, y la psiquis de la persona, para dar como resultado la construcción de los procesos simbólicos que la persona utiliza para representarse y para manejar todo su entorno.

De este fundamento teórico del énfasis surge un tercer objetivo específico para la investigación que se realiza en su interior; el cual se propone indagar acerca de la operación de los procesos psicológicos de internalización que conducen al desarrollo de la motivación intrínseca, forma más sólida de motivación que puede sustentar con firmeza la ejecución auto-determinada de cualquier acción en pro del desarrollo humano.

En este aspecto, al afirmar el papel preeminente de la cultura en la formación de los procesos psicológicos individuales, el énfasis de autodeterminación y desarrollo humano del DHUPE ha dado especial importancia a la caracterización de la psicología cultural formulada por Esteban-Guitart¹⁴, investigador de la Universidad de Girona (Cataluña), autor en el presente volumen de un capítulo sobre la condición humana en la psicología cultural. En el énfasis ha sido de particular interés el planteamiento teórico de Esteban-Guitart acerca del condicionamiento intencional, proceso psicológico adicional a los tradicionales condicionamientos (biológico y ambiental) ya conocidos.

Aunque en el énfasis de Psicología se resalta la especificidad cognitiva de un proceso psicológico, dada su naturaleza simbólica, también se previene la reducción que puede darse al analizar algún proceso, ya sea la reducción a lo racional, pues es igualmente un proceso afectivo-emocional; la reducción a lo individual, pues es igualmente un proceso colectivo originado en la cultura; la reducción a lo interno, pues es un proceso también dependiente de relaciones con fenómenos y procesos externos y la reducción a lo innato, pues se trata igualmente de procesos aprendidos. Esta posición anti-reduccionista abre las puertas del énfasis a la presencia de diversas posiciones teóricas para sustentar

13 Graciela Martínez y Jorge Grau-Abalo, *El legado de Vygotsky*.

14 Moisés Esteban-Guitart, *Principios y aplicaciones de la psicología cultural: Una aproximación vygotskiana* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013).

las investigaciones de grado, principalmente para fundamentar las tesis acerca de la autodeterminación humana, y para plantear alternativas metodológicas de diseño variado y complejo en la ejecución de los trabajos de campo.

De este tercer campo de fundamentación teórica surge un último objetivo específico para la investigación en el énfasis, que indaga por los procesos culturales que, modulados por la autodeterminación, orientan la construcción del sentido de vida individual en nuestra cultura. La noción de sentido de vida cobra especial fuerza en el énfasis en Psicología del Doctorado, pues encierra la presencia de motivaciones supra-ordenadas que rigen con especial fuerza y potencia las decisiones que cualquier persona realiza en todas las áreas de su vida cotidiana.

Referencias

- Bronfenbrenner, Urie. «Toward an Experimental Ecology of Human Development». *American Psychologist*, 32 (1977): 513-531.
- «Developmental Ecology Through Space and Time: A Future Perspective». En *Examining lives in context: Perspectives on the ecology of human development*, editado por P. Moen, G.H. Elder, Jr. & K. Luscher, 619-647. Washington, DC: American Psychological Association, 1995.
- Making Human Beings Human: Bioecological Perspectives on Human Development*. London: Sage Publications, 2005.
- Deci, Edward L., y Ryan, Richard M. «The “What” and “Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior». *Psychological Inquiry*, 11 (2000): 227-268.
- DHUPE. *Doctorado en Humanidades, Humanismo y Persona*. Bogotá: Universidad San Buenaventura, Documento Maestro para la solicitud de Registro Calificado, 2012.
- Esteban-Guitart, Moisés. *Principios y aplicaciones de la psicología cultural: Una aproximación vygotskyana*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- Grau Abalo, Jorge. «Calidad de vida y bienestar subjetivo: un camino al futuro». *TIPICA: Boletín Electrónico de Salud Escolar*, 1, 11 (2015): 1-28.

- Martínez, Graciela y Grau-Abalo, Jorge. *El legado de Vygotsky*. Guadalajara: Unidapsa Editores, 2015.
- Palmero, Francis, Martínez-Sánchez, Francisco. & Fernández-Abascal, Enrique. «El proceso motivacional». En *Psicología de la motivación y la emoción*, editado por F. Palmero, E. Fernández-Abascal, F. Martínez & M. Chóliz, 35-55. Madrid: McGraw Hill/Interamericana de España, S.A.U., 2002.
- Rosa, Edinete María y Tudge, Jonathan. «Urie Bronfenbrenner's Theory of Human Development: Its Evolution From Ecology to Bioecology». *Journal of Family Theory & Review*, 5 (2013): 243-258.
- Ryan, Richard M. y Deci, Edward L. «Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being». *American Psychologist*, 55 (2000a): 68–78.
- Ryan, Richard M. y Deci, Edward L. «Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions». *Contemporary Educational Psychology*, 25 (2000): 54-67.
- Vygotsky, Lev .S. *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. Traducido por Efraín Aguilar. La Habana: Editorial Científico-Técnica, 1987.
- Vygotsky, Lev S. «The Science of Psychology». Traducido por Nora Favorov. *Journal of Russian and East European Psychology*, 4, 50 (2012): 85-106.

HUMANISMO EN EDUCACIÓN: PROCESO EMERGENTE DE UN SISTEMA COMPLEJO ADAPTATIVO

Luis Fernando Cruz Quiroga

Universidad de San Buenaventura, Bogotá



La teoría de los sistemas complejos contribuye a superar la antigua disputa entre lo que C. P. Snow llamó «las dos culturas» para referirse a la oposición entre ciencias y humanidades (...). Estamos obligados a rechazar la elección entre la ciencia cómplice del poder y el humanismo confundido con lo new age.

Adonay Cocho¹.

¹ Ciencia – humanismo – sociedad. De los sistemas complejos a la imaginación heterodoxa (México: Editora C3, 2017), 109-111.

La sociedad contemporánea, caracterizada, entre otras, por un avance vertiginoso de la ciencia y la tecnología y una lógica económica dominante, ha generado una cultura global de competitividad que trae consigo, a nombre de un supuesto desarrollo, una crisis ecológica y una afectación del valor de la persona que ponen en riesgo el sentido de lo humano, la convivencia y la supervivencia del planeta. Se trata de una cultura, cuyos valores y prácticas son determinados por la cultura dominante desde una visión de productividad, antidemocrática y competitiva, que fragmenta las relaciones sociales y genera desigualdad².

A nivel educativo, esta lógica se manifiesta en estructuras curriculares determinadas por pretensiones políticas y personalistas dominantes, que orientan la formación para la competitividad económica y la legitimación institucional del Estado³. Se da lugar con ello a posiciones pedagógicas científico-mecanicistas, de tipo normativo, que favorecen un sentido utilitarista de la educación en detrimento de la dignidad de la persona.

Este contexto se convierte en un desafío para el humanismo. Exige replantear su rol en la formación de las actuales y futuras generaciones, de cara a las nuevas dinámicas emergentes. Le corresponde, por lo tanto, a la antropología pedagógica repensar el ser humano que se quiere formar de acuerdo con la compleja realidad actual. Esto implica reflexionar acerca de subjetividades, elementos, condiciones, relaciones e interacciones que deben ser tenidas en cuenta para una formación que realmente responda, desde el humanismo, a las necesidades de la sociedad y facilite su transformación.

Cultura dominante y educación

La cultura dominante genera procesos educativos reduccionistas planteados desde diversas ópticas: el esencialismo, el bien común y la cosificación, pero en todo caso, se desconoce la complejidad que conlleva el acto educativo.

2 Henry Giroux y Peter McLaren, «Teacher Education and the Politics of Engagement: The Case for Democratic Schooling», *Harvard Educational Review*, 56, 3 (1986): 232-233.

3 Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Routledge Falmer, 2004), 25-40.

En primer lugar, la reflexión pedagógica gira en torno a un esencialismo que toma la esencia humana como base de un nuevo universalismo, con una «sensación de humanismo», de «virtud». Es decir, un humanismo como esencia moral alejado de su realidad. Esta visión permite, en algunos casos, tomar a los otros en consideración, pero no dice cómo asociarse con los demás, en contexto, para actuar, ni cómo unificar ese actuar. La universalidad está disociada de la dimensión del actuar. El humanismo educativo, pensado desde aquí, muestra a un sujeto ideal, alejado de su realidad.

En segundo lugar, la reflexión pedagógica se orienta hacia el sujeto condicionado por el bien común. Se entiende el bien común como aquello que caracteriza un destino obligatorio y necesario para la realización de los derechos fundamentales, en este caso la educación considerada como un bien público. Bajo este enfoque, se plantean los principios que rigen la gobernanza en la educación y el control de la educación en su calidad de bien público. En este sentido, la educación como bien común público exige un proceso inclusivo de formulación y aplicación de políticas públicas. Por lo tanto, se focaliza en la finalidad de la misma como tarea social colectiva inspirada en valores de solidaridad y justicia social, más que en procesos individuales de formación. Bajo esta visión, se enmarca un ideal humanístico que formula políticas en educación y determina el rol de los educadores en la sociedad del conocimiento. En síntesis, beneficio común o utilidad común⁴.

Finalmente, la reflexión se orienta hacia la pedagogía de la cosificación, en la cual el ser humano es fragmentado y reducido a un objeto del sistema, bajo un determinismo económico y normativo. La educación se limita a admitir una realidad pre-existente, externa al sujeto, que impone sus «normas de humanismo», en lugar de crear y transformar sus propias realidades mediante un ejercicio de co-creación permanente del sentido de lo humano, en contexto.

Lo anterior convierte al docente, en la mayoría de los casos, en aplicador de modelos pedagógicos rígidos, que no toman en cuenta lo que está sucediendo en la complejidad de los procesos neurocognitivos del estudiante, ni tampoco

⁴ Unesco. *Replantear la educación. ¿Hacia un bien mundial?*, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002326/232697s.pdf>.

se toman en cuenta las interacciones dinámicas y complejas entre docente, estudiante, información y contexto.

Sin embargo, y sin constituirse un campo teórico unificado, han surgido enfoques pedagógicos alternativos, pensados desde el valor y dignidad de lo humano, encaminados a reaccionar ante visiones globales dominantes. Estos enfoques han permitido pensar la pedagogía desde otras miradas. Las reflexiones y propuestas pedagógicas han girado en torno a diversos tópicos: el impacto de la globalización en la dignidad de la persona y sus efectos ecológicos devastadores, la insolidaridad, el individualismo y la injusticia⁵; la construcción colectiva a partir de la realidad de los estudiantes, con diálogos fluidos e intervenciones colectivas⁶; la gestión democrática, asambleas de clase y participación colectiva⁷; la participación, la interdisciplinariedad, la reflexión y la acción en torno a la opresión y la liberación⁸; el abordaje de nociones de poder, lucha, clase, sexo, resistencia y justicia social⁹; la reflexión pedagógica en torno a coordenadas de diferencia y de poder; y escenarios democráticos que potencian, de diversas formas, a la persona y a la sociedad¹⁰; la adaptación cooperativa con inteligencia y conciencia solidaria¹¹; la interacción entre la acción pedagógica y la acción social como un servicio mutuo, entre lo individual

-
- 5 Gussinyer Pere Solá, «Un modelo humanizador», *Pedagogías del siglo XX* (2000): 35-46.
 - 6 Concepción Soler Quingles, «La práctica Célestin Freinet. Un ambiente de aprendizaje», *Pedagogías del siglo XX* (2000): 71-82. Françoise Dolto, «De la escuela digestiva a la escuela activa», en *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*, ed. De P.Juif (Madrid: Narcea, 1988), 62-65. Adolphe Ferriere, *La escuela activa*, trad. Rodolfo Tomás (Madrid: Studium, 1971), 80-84.
 - 7 Montserrat Dubrencq-Choprix y Fortuny, «La Escuela Decroly de Bruselas», *Cuaderno de Pedagogía*, 163 (1988): 13-18. Anton Makarenko, *Educación en la colectividad para niños y jóvenes*, trad. Castuí Pérez (París: Scarabee, 1956), 185.
 - 8 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, trad. Jorge Mellado (México, Siglo Veintiuno, 1999), 170.
 - 9 Peter McLaren, *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*, trad. María Marcela González (Madrid: Siglo XXI, 2005), 73-96.
 - 10 Henry Giroux, *Pedagogía y política de la esperanza. Teoría, cultura y enseñanza*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires - Madrid: Amorrortu, 1997), 221-222.
 - 11 Ovide Decroly y Gerard Boon, *Visión de una escuela renovada* (Bruselas: s.e., 1921), 24.

y lo grupal¹² y la educación concebida, en sí misma, como una preparación para la vida¹³, entre muchos otros.

No obstante, las diversas propuestas, en la mayoría de los casos, se han quedado en procesos reflexivos fragmentados o han sido absorbidas, de alguna manera, por sistemas dominantes. Cabe preguntarse entonces: ¿por qué su impacto no ha sido el esperado, como mecanismo de transformación de la realidad educativa? ¿Qué es lo que no se ha tenido en cuenta? A partir de estos interrogantes, es necesario re-pensar y re-dimensionar hacia dónde se deben dirigir las reflexiones de la antropología pedagógica, para rescatar el sentido de lo humano en el contexto de la complejidad de la sociedad contemporánea. En síntesis, es necesario preguntarse: ¿cómo afrontar los desafíos del presente y futuro del humanismo en educación desde la antropología pedagógica?

La tesis planteada en el presente trabajo, a modo de reflexión abierta y no como una verdad acabada, es que «el humanismo en educación es un proceso emergente de un sistema complejo adaptativo y como tal, debe ser abordado desde la antropología pedagógica». Esta se fundamenta en los siguientes argumentos:

Polisemia y evolución semántica del humanismo

En primer lugar, el humanismo es un término polisémico que ha evolucionado semánticamente y debe ser re-pensado a la luz de los desafíos de la sociedad contemporánea. A este respecto, podríamos asumir las palabras de Galino cuando afirma:

«Llegado el momento ni Vives ni Jovellanos renunciaron a aportar el giro innovador que sus respectivas contribuciones dieron a los humanismos de su tiempo»¹⁴.

-
- 12 Gastón Mialaret, «Educación nueva y el mundo moderno», en *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*, ed. de P. Juif (Madrid: Narcea, 1988), 106-109.
 - 13 Édouard Claparede, «Los objetivos de la educación funcional: la educación ¿una vida o una preparación para la vida?», en *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*, ed. de P. Juif (Madrid: Narcea, 1988), 70-73.
 - 14 Angeles Galino, «Humanidades, Humanismos y Humanismo Pedagógico», *Educación XXI*, I (1998): 19.

Aunque el concepto de humanismo ha tenido una gran confusión filosófica e histórica, sobre todo en lo que respecta a la tergiversación de su sentido original en el Renacimiento¹⁵, es importante reconocer su evolución semántica para replantear su significado actual.

El Humanismo renacentista surge en el siglo XV y considera humanista al que conoce y cultiva la literatura clásica, griega y romana. El humanismo de fines del siglo XVIII y principios del XIX, además de lo literario, tiene en cuenta aspectos de la cultura. El humanismo del siglo XX, a partir de los ultrajes sin precedentes hacia la vida humana, donde la idea de hombre carece de sentido, se orienta a ideales de justicia social, dignidad humana, solidaridad, nueva dignidad de la mujer y libertad. Finalmente, el humanismo del siglo XXI incorpora ideas y valores diferentes a los establecidos hasta ahora y se encamina a superar todo abstractismo centralizador; reconocer la diversidad y abrirse a las posibilidades y límites del mundo científico y tecnológico en el que estamos inmersos¹⁶.

El humanismo de hoy y del futuro se debe articular con la complejidad de la sociedad contemporánea, con el cambio permanente, la incertidumbre, la multiculturalidad, la globalización, la diversidad, la multietnia, la multiétnica, la sociedad del conocimiento y la información, lo ecológico, lo político y los avances de la ciencia y la tecnología. En consecuencia, las nuevas dinámicas de la realidad plantean nuevos retos para la investigación en humanismo.

Ciencia y humanismo: un diálogo necesario

En segundo lugar, para responder a los retos actuales y futuros del humanismo, es imprescindible un diálogo abierto y desprevenido de las ciencias sociales y humanas con la ciencia y la tecnología en los diferentes dominios.

Lo científico, lo tecnológico y lo humanístico, como productos humanos que son, se entrelazan y correlacionan. Es una pérdida enorme para la humanidad que sigamos siendo víctimas de la anacrónica división en cien-

15 Paul Oscar Kristeller. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. Michael Mooney (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 38-39.

16 Galino, «Humanidades, Humanismos y Humanismo Pedagógico», 15-25.

cias y letras. Los avances científicos y tecnológicos exigen no solo nuevos conocimientos y habilidades para su empleo, su uso suscita siempre nuevas cuestiones éticas y legales¹⁷.

Sin embargo, a pesar de la evidente necesidad de integrar las humanidades y el humanismo con la ciencia y la tecnología, hay enfoques tradicionales de las humanidades como el *humanismus* planteado por Niethammer en el siglo XIX, centrado en el estudio de los clásicos griegos y latinos, que se oponen a la integración con lo científico¹⁸. Esta posición, aunque relevante y fundamentada en su momento, es insuficiente para responder a los desafíos actuales.

Aunque históricamente el humanismo ha hecho contrapeso al reduccionismo de las ciencias positivas y su consecuente pérdida del sentido de lo humano, estudios como el informe de la comisión Gulbenkian¹⁹ y de la Unesco (1995)²⁰ muestran la necesidad de una apertura de las ciencias sociales y humanas a la ciencia y a la tecnología, con su avance vertiginoso, para evitar consecuencias negativas y buscar un mejor futuro para la humanidad.

Educabilidad y complejidad

En tercer lugar, pensar la antropología pedagógica como fundamento de una formación humanística implica reflexionar acerca de la educabilidad (formabilidad) de un ser humano complejo e incierto en interacción con dinámicas y contextos cambiantes., es decir, como parte emergente de la realidad.

La educación es un proceso de formación permanente, personal, cultural y social que se fundamenta en una concepción integral de la persona humana, de su dignidad, de sus derechos y sus deberes²¹.

17 Galino, «Humanidades, Humanismos y Humanismo Pedagógico», 19-20.

18 Kristeller: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, 39.

19 Inmanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales. Comision Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, trad. Stella Mastrángelo (México: Siglo XXI, 2006), 102-114.

20 Mambillikalathil Govind Kumar Mennon, *Informe Mundial sobre la Ciencia*, UNESCO (Madrid: Santillana, 1995), 9.

21 Congreso de la República de Colombia. Ley 115 de 1994. Por la cual se expide la ley general de educación. Artículo I.

La educabilidad o capacidad de formación implica no solo la disposición de potencialidades o condiciones del sujeto que lo hacen susceptible de ser formado, sino la disposición de recibir influencias educadoras en contextos determinados y la posibilidad de reaccionar e interactuar a través de procesos de asimilación, acomodación y adaptación.

El ser humano no es un ser estático, es un ser en continuo proceso de cambio inasible y con múltiples influencias exteriores que le pueden hacer dar giros insospechados²². Por lo tanto, la antropología pedagógica reflexiona acerca del hombre, susceptible de educar, en una compleja realidad en la que se desarrolla, en un mundo marcado por cambios vertiginosos no siempre digeridos y cuestionados²³.

La educabilidad, como fundamento de la pedagogía, es dinámica y compleja. Por su naturaleza, privilegia un abordaje interdisciplinario del ser humano como sujeto perfectible. La reflexión, el análisis y la problematización de la educabilidad desde lo filosófico, lo biológico, lo psicológico, lo socio-cultural y lo medio ambiental, permiten comprender mejor la formación humanística.

El hombre es educable, porque es un ser abierto en sus esferas cognoscitivas y volitivas. El hombre es educable porque es libre...la libertad del hombre está condicionada, pero no determinada, por funciones biológicas, hereditarias, ambientales pero en tanto que goce de la indeterminación, puede correr la aventura de autocrearse. Y eso es educabilidad....el hombre es educable, porque es inmaterial, abierto y autoconsciente....la educabilidad se fundamenta en la posibilidad del espíritu de actuar y operar...el hombre es un ser con y en medio de los otros, manera maravillosa de ejercer su posibilidad de apertura, más rica que la manifestada en los procesos cognoscitivos²⁴.

En síntesis, la educabilidad o capacidad de formación debe ser pensada, no solo desde la potencialidad o disposición para la formación del educando,

22 Roque Luis Ludojoski, *Antropología. Educación del hombre* (Buenos Aires: Guadalupe, 1981), 20.

23 Erich From, *El humanismo como utopía real*, trad. Eloy Fuente Herrero (Barcelona: Paidós, 2007), 20.

24 Paciano Fermoso, *Teoría de la educación* (Madrid: Trillas, 1991), 244-246.

sino desde la capacidad de reacción, interacción y adaptación con el medio social y cultural.

Formación humanística e interdisciplinariedad

En cuarto lugar, la formación humanística, para la sociedad contemporánea, requiere una visión interdisciplinaria de la antropología pedagógica, que permita integrar y conciliar las diferentes posiciones, en torno a una visión compartida del ser humano.

La antropología ha estudiado lo humano desde dos enfoques. Por un lado, desde la antropología científica centrada en lo biológico y lo hereditario; y de otro lado, desde la antropología filosófica, centrándose en la razón de ser del hombre y su relación con la historia, con el tiempo, los sentimientos, el lenguaje y las experiencias. Ambos enfoques se han planteado de forma separada y desde múltiples investigaciones biológicas, médicas, sociológicas y filosóficas. No obstante, tienen múltiples contactos entre sí, se entrelazan y se condicionan mutuamente²⁵ porque giran en torno a una estructura de ser humano que trasciende las diversas disciplinas.

El hombre fue entendido dualmente, como compuesto de alma y cuerpo, como alma encarcelada en lo somático; por eso, la antropología actual ha reaccionado a favor de la unidad del ser humano. Sin embargo, y en virtud de esa unidad, la espiritualidad no flota en el vacío, sino que en el hombre está radicada en su ser, al que afecta por igual la biología, la bioquímica, la física y el espíritu²⁶.

Al hecho antropológico «natural» se le agrega una mediación pedagógica «no natural» que, a partir del potencial de cada sujeto para ser educado, facilita el aprendizaje y la formación para adaptarse a contextos sociales, culturales e históricos específicos²⁷.

25 Hans Scheuerl, *Antropología pedagógica*, trad. Victor Bazterrica (Barcelona: Herder, 1985), 10.

26 Paciano Fermoso, *Teoría de la educación*, 242.

27 Scheuerl, *Antropología pedagógica*, 13.

Para Scheuerl²⁸, las tensiones de la antropología filosófica se extienden a la antropología pedagógica desde varios enfoques. De una parte, está la antropología pedagógica que considera la pedagogía desde una perspectiva filosófico-fenomenológica que se centra en el análisis de la existencia humana. Reflexiona acerca de lo que es el hombre y las condiciones humanas. Explora los miedos, las intuiciones, las experiencias y la atmósfera pedagógica, entre otros. Busca, por lo tanto, entender la naturaleza del hombre. Renuncia a modelos sistemáticos o cerrados.

De otra parte, se encuentra la antropología pedagógica que considera la pedagogía desde la imagen del hombre que se encuentra detrás de la pedagogía, la «imagen de lo que es el hombre y de lo que este puede y debe ser». Es una vuelta a los fenómenos mismos, a la descripción de la relación educativa y a las manifestaciones fundamentales de la pedagogía como la motivación, la memoria, el juego y la práctica dentro del espíritu cambiante de cada época y en contextos pedagógicos particulares. Comprende desde imágenes directrices hasta análisis estructurales. Abre la posibilidad de pensar una ciencia pedagógica universalmente válida que no crea imágenes del hombre, sino que las descubre, las aclara y las elabora, es decir, las interpreta.

Finalmente, hay un tipo de estudio integrador. Esta visión busca conocer los hallazgos interdisciplinarios del conocimiento en torno a la contribución y solución de problemas pedagógicos. Integra la pedagogía con las ciencias biológicas, sociales y humanas. Entre las diferentes disciplinas están la medicina, la psicología, las teorías del aprendizaje, las teorías del lenguaje, las ciencias de la conducta, la historia, la etnografía, la filosofía, la teología, la sociología y los estudios culturales.

La antropología pedagógica que subyace al empeño de un humanismo global, dialoga con las ciencias positivas del hombre y mantiene abierto el diálogo con las cuestiones radicales de la filosofía y de la teología...en ningún caso ha de sacrificarse el ser humano a las ideologías....el humanismo global sostiene la primacía del sujeto que se educa²⁹.

28 Ibíd., 14-21.

29 Galino, «Humanidades, Humanismos y Humanismo Pedagógico», 23.

La antropología pedagógica examina, diferencia e interpreta los resultados de las diferentes ciencias con el fin de integrarlas en un horizonte antropológico más amplio. Considera que las visiones parciales son incompletas³⁰. Por ende, la reflexión pedagógica de la formación en humanismo debe tener una mirada integradora que involucre, además, la interacción con la ciencia y las nuevas tecnologías en contextos cambiantes.

El desarrollo de la interdisciplina en el siglo XX no solo replantea los problemas de la cultura general y la especialización, o los de la división. La interdisciplina también conduce al problema de la búsqueda de alternativas frente al propio sistema dominante y frente a los fenómenos caóticos y autodestructivos que está generando como consecuencia no deseada de sus propios éxitos en la organización de los negocios, de los mercados y los estados³¹.

Humanismo como proceso emergente

En quinto lugar, el humanismo es un proceso emergente de un sistema complejo adaptativo, y como tal debe ser estudiado por la antropología pedagógica.

La naturaleza humana no es estable, es evolutiva. El hombre es un ser en devenir, inacabado, en desarrollo permanente³². Desde la naturaleza neurobiológica del ser humano, hasta las expresiones del espíritu como el bien, la inteligencia, la ética, los valores y la moralidad no son inmutables. Están en perpetua reconstrucción a medida que la persona desarrolla conocimiento y a medida que se producen cambios sociales³³. Con el rápido cambio de los intereses

30 Andreas Flitner; *Wege zur pädagogischen Anthropologie - Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaft vom Menschen* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1963) y Heinrich Roth, «Die realistische Wendung in der padagogischen Forschung», en *Neue Sammlung* (1962), citados en Scheuerl, *Antropología pedagógica*, 15-16.

31 Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política* (Madrid: Editorial Complutense, 2004), 65.

32 John Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, trad. Rafael Castillo (México: Fondo de Cultura Económica, 1964), 105-122.

33 Fermoso, *Teoría de la educación*, 22-23.

políticos, científicos y económicos, se deben atender nuevos valores³⁴. Por lo tanto, la moralidad es una adaptación, producto de una acomodación y una reconstrucción interpretada biosocialmente.

El ser humano no es un sistema aislado, es un sistema abierto que intercambia con el entorno materia, energía e información. De la interacción con el entorno y con los demás sujetos, se generan procesos emergentes, caracterizados por comportamientos o fenómenos complejos. Por lo tanto, las manifestaciones o comportamientos de las personas emergen en la realidad, de forma no lineal, en un momento y contexto socio-histórico determinados. No son una condición moral ideal y aislada, no definen un tipo de hombre a priori, ni un fin en sí mismo, normalizado previamente.

El sistema puede ser afectado por perturbaciones internas o externas al mismo, generando puntos críticos con fluctuaciones, bifurcaciones o rupturas súbitas que llevan a nuevos estados de menor entropía. Se establecen nuevos órdenes, lejos del equilibrio, a partir de fluctuaciones o desórdenes. En consecuencia, los resultados se salen de cualquier planeación, estado ideal de la persona o de una colectividad. Sin embargo, aunque estos comportamientos o fenómenos son caóticos y cambian la dinámica del sistema hacia nuevas dinámicas, son atraídos hacia otros órdenes, configuraciones y espacios (atractores extraños y fractales) compatibles con el sistema.

Aunque hay transiciones entre estados y niveles del sistema que generan una impredecibilidad intrínseca, hay regularidades que dan la impresión de estabilidad y predictibilidad en las conductas y acciones. Es decir, aunque una pequeña perturbación en un componente del sistema puede afectar potencialmente todo el sistema, son las fluctuaciones y las leyes de potencia las que determinan la intensidad y frecuencia de la variación en los patrones de conducta. En otras palabras, se pueden generar fenómenos completamente súbitos e impredecibles o de predictibilidad finita, pero, en todo caso, temporales y cambiantes.

34 John Dewey, *Democracia y educación*, trad. Lorenzo Luzuriaga (Buenos Aires: Losada, 1971), 263.

El sistema no se piensa como el medio para lograr un fin, como algo externo. Teniendo en cuenta que la educación es crecimiento, mediante la reconstrucción de experiencias, los fines son inmanentes al proceso educativo, «son puntos cruciales de la actividad»³⁵. En consecuencia, la meta es un medio en la acción presente y la acción presente no es un medio para alcanzar un fin remoto³⁶. Es síntesis, no puede asignarse una finalidad al crecimiento, porque sería entenderle como instrumento para lograr algo exterior al crecimiento mismo y que le exceda³⁷. «Es bueno recordar que la educación como tal no tiene fines. Solo las personas, los padres y maestros, etc., tienen fines»³⁸. «Nuestra conclusión precisa es que la vida es desarrollo y que el desarrollo, el crecimiento es vida. Traducido a sus equivalentes educativos, esto significa: él es su propio fin»³⁹.

Los fenómenos emergentes, resultado de las interacciones, son manifestaciones irreversibles e impredecibles que se explican como un todo, más allá de las características individuales de los sujetos, sus concepciones o emociones. No surgen de un proceso pre-determinado. En consecuencia, pensar el humanismo como una serie de condiciones ideales, propias del ser humano, aisladas de su contexto y de los otros sujetos, es desconocer las dinámicas de la realidad. Hay una brecha entre las concepciones humanistas ideales y lo que emerge en los hechos y en la experiencia.

La interacción significativa de los sujetos y su conducta generan una acción social en la que el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo⁴⁰. Por lo tanto, es de resultados posibles y abiertos. En otras palabras, no predeterminada.

35 John Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, trad. Rafael Castillo (México: FCE, 1964), 206.

36 *Ibíd.*, 209.

37 Donald Gallagher, *Some Philosophers on Education* (Milwaukee: The Marquette University, 1956), 20.

38 Dewey, *Democracia y educación*, 119.

39 *Ibíd.*, 60.

40 Max Weber, *Economía y Sociedad* (México: FCE, 1987), citado en Joan-Carles Mélich, *Antropología simbólica y acción educativa* (Barcelona: Paidós, 1996), 35.

La acción social se desarrolla en un medio ambiente que determina las condiciones que promueve o dificulta, estimula o inhibe las actividades características de un ser vivo, generando experiencias que no solo implican actividades, sino conexiones significativas con el pasado, el presente y el futuro⁴¹.

El humanismo es la manifestación de acciones y comportamientos de hechos, individuales y colectivos, en contextos diversos, inciertos y cambiantes. La formación humanística, más allá del estudio de valores aislados y abstractos como «virtudes» por lograr, busca elucidar, fomentar y perfeccionar todo lo que sea susceptible de ser desarrollado y mejorado en la persona, en determinadas circunstancias. Implica una comprensión estimativa de los hechos desde una mirada interdisciplinar, sistémica y contextual.

Pensar la realidad educativa desde esta óptica implica, en palabras de Mélich, auscultar el fenómeno educativo como una esfera y no como un círculo; dicho brevemente, no se debe ver el fenómeno educativo desde una dimensión, sino descubrir otras dimensiones. Lo anterior implica entender el proceso de formación como una reconstrucción sucesiva de experiencias mediadas por el entorno.

En síntesis, las manifestaciones del humanismo son resultado de procesos emergentes de un sistema complejo adaptativo. Por lo tanto, la antropología pedagógica debe pensar los procesos de formación teniendo en cuenta la complejidad de las dinámicas anotadas.

A modo de conclusión

Desde el siglo XV han surgido movimientos humanistas de forma recurrente como respuesta a los tiempos de crisis, caracterizados por la desaparición de las certezas colectivas, amenazas del orden establecido o lógicas totalitarias dominantes, como una forma de fortalecer y proteger la dignidad del ser humano. Sin embargo, no es centrando la atención en el sujeto y sus cualidades «humanísticas» que se pueden modificar las dinámicas y manifestaciones de

41 Dewey, *Democracia y educación*, 20.

los sistemas, sino realizando apalancamientos pertinentes, del sistema como tal, en espacios y momentos adecuados.

Aunque las interacciones se definen y re-definen mutuamente, el comportamiento del todo no puede ser explicado por las partes individuales, ni por la suma de las mismas. Los fenómenos complejos educativos se auto-organizan como un todo y se adaptan.

Los diversos escenarios de enseñanza y aprendizaje para la formación humanística deben ser concebidos, desde la antropología pedagógica, como un sistema complejo, pleno de interacciones, significados y fenómenos emergentes. Involucra procesos de participación, comunicación, transformación, contextualización y adaptación. Pedagógicamente, exige trascender monismos metodológicos, unidireccionales y reduccionistas. Es decir, una mirada ontológica, epistemológica y metodológica inter y transdisciplinaria, abierta, dialéctica y crítica.

Finalmente, la antropología pedagógica debe reflexionar acerca de la educación humanística de las actuales y futuras generaciones a la luz de la complejidad que tienen los procesos de formación y en virtud de los desafíos de la sociedad contemporánea. Implica, en síntesis, un abordaje que permita una visión compartida del ser humano y de la sociedad en torno a los patrones emergentes de la realidad.

Referencias

- Apple, Michael. *Ideology and Curriculum*. New York: Routledge Falmer, 2004.
- Claparede, Édouard, «Los objetivos de la educación funcional: la educación ¿una vida o una preparación para la vida?», en *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*. Edición de P. Juif. Madrid: Narcea, 1988.
- Cocho, Germinal. *Ciencia – humanismo – sociedad. De los sistemas complejos a la imaginación heterodoxa*. México: Editora C3, 2017.
- Decroly, Ovide y Boon, Gerard. *Visión de una escuela renovada*. Bruselas, s.e., 1921.
- Dewey, John. *Democracia y educación*. Traducido por Lorenzo Luzuriaga. Buenos Aires: Losada, 1971.

- _____. *Naturaleza humana y conducta*. Traducido por Rafael Castillo. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Dolto, Françoise. «De la escuela digestiva a la escuela activa». En *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*. Edición de P. Juif, 62-65. Madrid: Narcea, 1988.
- Dubrencq-Choprix y Fortuny, Montserrat. «La Escuela Decroly de Bruselas». *Cuaderno de Pedagogía*, 163 (1988): 13-18.
- Fermoso, Paciano. *Teoría de la educación*. Madrid: Trillas, 1991.
- Ferreire, Adolphe. *La escuela activa*. Traducido por Rodolfo Tomás. Madrid: Studium, 1971.
- Flitner, Andreas. *Wege zur pädagogischen Anthropologie - Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaft vom Menschen*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1963.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Traducido por Jorge Mellado. México: Siglo XXI, 1999.
- From, Erich. *El humanismo como utopía real*. Traducido por Eloy Fuente. Barcelona: Paidós, 2007.
- Gallagher, Donald. *Some Philosophers on Education*. Milwaukee: The Marquette University, 1956.
- Galino, Ángeles. «Humanidades, Humanismos y Humanismo Pedagógico», *Educación XXI*, I (1998): 15-25.
- Giroux, Henry y McLaren, Peter. «Teacher Education and the Politics of Engagement: The Case for Democratic Schooling» *Harvard Educational Review*, 56, 3 (1986): 232-233.
- Giroux, Henry. *Pedagogía y política de la esperanza. Teoría, cultura y enseñanza*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu, 1997.
- González Casanova, Pablo. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*. Madrid: Editorial Complutense, 2004.
- Kristeller, Paul Oscar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Compilador Michael Mooney. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

- Ludojoski, Roque Luis. *Antropología. Educación del hombre*. Buenos Aires: Guadalupe, 1981.
- Makarenko, Anton. *Educación en la colectividad para niños y jóvenes*. Traducción de Castuí Pérez. París: Scarabee, 1956.
- McLaren, Peter. *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. Traducido por María M. González. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- Mélich, Joan-Carles. *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Mennón, Mambillikalathil Govind Kumar. *Informe Mundial sobre la Ciencia, UNESCO*. Madrid: Santillana, 1995.
- Mialaret, Gastón, «Educación nueva y el mundo moderno». En *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*. Edición de P. Juif, 106-109. Madrid: Narcea, 1988.
- Neill, Alexander, «El “laisser-faire” y la no escuela. La autodeterminación en la escuela autogestionada de Summerhill». En *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*. Edición de P. Juif. Madrid: Narcea, 1988.
- Pere Solá, Gussinyer. «Un modelo humanizador». *Pedagogías del siglo XX* (2000): 35-46.
- Scheuerl, Hans. *Antropología pedagógica*. Traducción de Victor Bazterrica. Barcelona: Herder, 1985.
- Soler Quingles, Concepción, «La práctica Célestin Freinet. Un ambiente de aprendizaje», *Pedagogías del siglo XX* (2000): 71-82.
- Unesco. *Replantear la educación ¿Hacia un bien mundial?*: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002326/232697s.pdf>.
- Wallerstein, Inmanuel. *Abrir las ciencias sociales. Comision Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Traducido por Stella Mastrángelo. México: Siglo XXI, 2006.
- Weber, Christian. *Basic Philosophies of Education*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

LOS AUTORES

NUCCIO ORDINE

Profesor de literatura italiana en la Universidad de Calabria. Ha sido profesor visitante de centros como Yale, París 4-Sorbonne, CERS de Tours, IEA de París, Warburg Institute o la Sociedad Max Planck de Berlín. Miembro del Harvard University Center for Italian Renaissance Studies y de la Fundación Alexander Von Humboldt, así como miembro de honor del Instituto de Filosofía de la Academia Rusa de Ciencias.

MANUEL PRADA LONDOÑO

Director del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Miembro del grupo de investigación «Devenir». Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Universidad de Barcelona. Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Especialista en Investigación Social, Universidad Pedagógica Nacional. Licenciado en Filosofía, Universidad de San Buenaventura.

DIANA M. MUÑOZ GONZÁLEZ

Directora del énfasis en Filosofía del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona, de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación «Devenir». Filósofa y Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional y Doctora en Filosofía por la Universidad París – St. Dennis (París VIII), Francia.

JOSÉ MARÍA SICILIANI BARRAZA

Director del énfasis en Teología del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación «Devenir». Doctor en Teología, Instituto Católico de París. Doctor en Filosofía, Sorbona, París IV. Magíster en Teología, Instituto Católico de París. Magíster en Estudios Medievales, Sorbona, París IV. Licenciado en Teología, Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Licenciado en Filosofía, Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

GIOVANNI PATRIARCA

Doctor en Filosofía en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma. Diplomado de Estudios Islámicos en el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos-PI.S.A.I. Ha sido becario del DAAD en la Humboldt Universität de Berlín (Alemania). Ha estudiado Ciencias Políticas en la Università di Camerino (Italia) y Filosofía en la Pontificia Universidad Lateranense (Ciudad del Vaticano). Ganó el premio Novak en 2012. Ha trabajado en los proyectos culturales italo-alemanes (2008-2014) en Hamburgo y Núremberg. Ahora colabora con el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum en Roma.

ELIZABETH SEGURA NOVOA

Profesional en Lenguas Modernas –con énfasis en traducción de textos de negocios– en la Universidad EAN de Bogotá. Máster en Edición de la Universidad Complutense de Madrid. Ha llevado a cabo periodos de investigación y estudios en Italia y Francia. Cursa el Máster Universitario en Investigación en Didácticas Específicas en la Universitat de València.

CLAUDIO SARTEA

Doctor en Filosofía del Derecho, Universidad de Padua. Profesor de la Universidad de Roma –Tor Vergata. Profesor visitante en el Departamento de Filosofía Jurídica, Política y Social de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valencia (España).

ALEJANDRO CASTAÑO BEDOYA

Director del énfasis en Derecho del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá. Doctor en Filosofía y Doctor Canónico en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Derecho Comunitario de la Universidad de País Vasco-España, Abogado de la Universidad Pontificia Bolivariana.

MOISÉS ESTEBAN GUITART

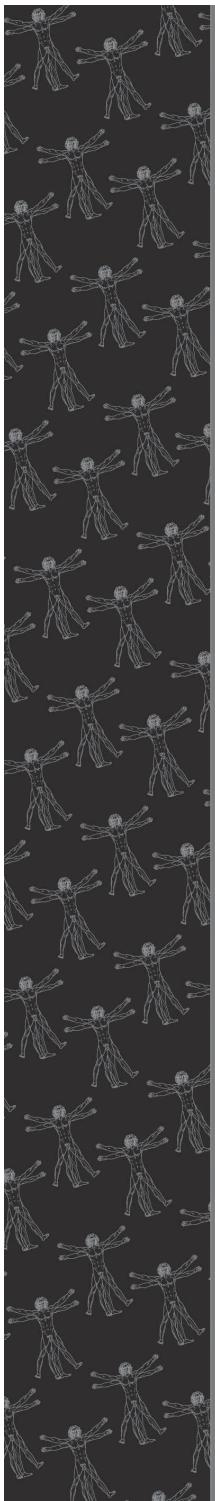
Profesor del Departamento de Psicología de la Universitat de Girona. Director del Instituto de Investigación Educativa (IRE) de la Universitat de Girona. Licenciado en Psicología y en Filosofía por la Universitat de Girona y Doctor en Psicología, Doctorado Interuniversitario en Psicología de la Educación, coordinado por la Universitat de Barcelona. Estadía postdoctoral en el Institute for Cultural Research and Education, California – USA.

LUIS FLÓREZ ALARCÓN

Director del Énfasis en Psicología del Doctorado en Humanidades, Humanismo y Persona, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Miembro del grupo de investigación «Avances en Psicología». Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Análisis Experimental de la Conducta y Doctor en Psicología Experimental de la Universidad Nacional Autónoma de México.

LUIS F. CRUZ QUIROGA

Director del Énfasis en Educación del Doctorado en Humanidades, Humanismo y Persona, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Miembro del grupo de investigación «Tendencias Actuales en Pedagogía» - TAEPE. Postdoctorado en Educación y Sistemas Complejos, University of South Florida. PhD en Educación, Newport University. Magíster en Docencia de la Educación Superior, Universidad El Bosque. Especialista en Docencia Universitaria, Universidad El Bosque. Médico y Cirujano de la Universidad Juan N. Corpas.



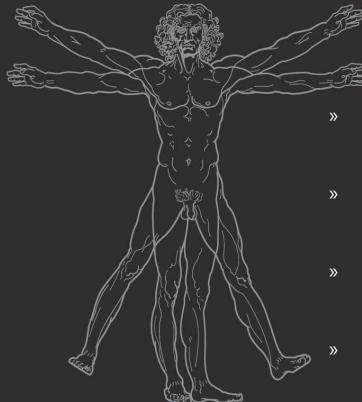
UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ

DOCTORADO EN HUMANIDADES

Humanismo y Persona

SNIES 102394

Énfasis:

- 
- » Autodeterminación y desarrollo Humano » PSICOLOGÍA
 - » Antropología Pedagógica. Persona y formación » EDUCACIÓN
 - » Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea » FILOSOFÍA
 - » Antropología teológica, dignidad humana y derechos humanos » TEOLOGÍA
 - » La construcción del sentido del derecho a partir de la persona humana » DERECHO

Dirigido a profesionales en Ciencias Sociales y Humanas (educadores, teólogos, filósofos, abogados, psicólogos, polítólogos, entre otros), Ciencias Naturales, Exactas e Ingenierías, que buscan optimizar su formación humanista.

Carrera 8 H n.º 172-20 • Edificio Duns Scoto, Oficina 500 (5.º piso)
PBX: 667 1090, extensión: 2002 • Correo electrónico: dhupe@usbog.edu.co
Horario de atención: lunes a viernes 8:00 a. m. a 5:00 p. m.

COLECCIÓN HUMANISMO y PERSONA

Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona – DHUPE –

Títulos de la colección

Vol. 1. Humanismo y debate (2013)

ISBN 978-958-8422-83-1

Vol. 2. Redescubrir a la persona a través del humanismo (2015)

ISBN 978-958-8422-98-5

Vol. 3. ¿El fin del hombre? Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea (2016)

ISBN 978-958-8928-16-6

Vol. 4. Antropología del sentido y teología del don. Aporte teológico de

Adolphe Gesché (2016)

ISBN 978-958-8928-22-7

Vol. 5. Qué es lo humano en educación. Concepciones y tendencias en la

antropología pedagógica: una aproximación a la realidad colombiana (2017)

ISBN 978-958-8928-29-6

Vol. 6. Humanismo en la era de la técnica (2018)

ISBN 978-958-8928-52-4

Vol. 7. Presente y futuro de las humanidades (2018)

ISBN 978-958-8928-71-5

Este libro se terminó de imprimir
el 25 de mayo de 2018
en la Unidad de Comunicaciones y Protocolo de la
Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

El libro que el lector tiene en sus manos recoge las conferencias ofrecidas tanto por los invitados internacionales como por el grupo de docentes del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona en el Congreso Internacional “Presente y Futuro de las Humanidades”, celebrado en septiembre de 2017. A pesar de la diversidad de perspectivas, referentes teóricos, temáticas y disciplinas que se entrelazan en este volumen, todos los trabajos confluyen en dos propósitos comunes: en primer lugar, contribuir al esclarecimiento de lo que se quiere decir cuando hablamos de «crisis» de las humanidades, así como a las discusiones concernientes al sentido mismo de los términos «humano» y «humanismo» en general o en ámbitos de saber específicos, en este caso, de los énfasis que ofrece el Doctorado: filosofía, teología, educación, derecho y psicología. En segundo lugar, unas veces más directamente, otras menos, reivindicar un sentido del saber, de la cultura, de la lectura y la escritura, de los estudios clásicos y de la educación que no esté mediado por el afán de lucro, por la búsqueda insaciable de reconocimiento traducible en ganancias económicas, o en el prestigio pasajero que otorgan las medallas que ahogan el ejercicio del pensar, sino por el goce, la curiosidad, la gratuidad, el desinterés y el don.

