

Fichero de revistas latinoamericanas	317/361
Teología	321/342
Filosofía	343/361
Indice bibliográfico	363
Indice general	365/366

Humanismo: memoria y espera

por Graciela Ralón de Walton
Universidad Nacional de San Martín

En un trabajo titulado "¿Qué significa 'humanismo'?"¹ Paul Ricoeur desentraña los diferentes sentidos comprendidos en esta noción. El humanismo se presenta, según el autor, como la resistencia al olvido del pasado greco-latino, como un movimiento de compensación frente a la objetivación producida por la vida moderna y, finalmente, como el *élan* de la humanidad en el sentido ético-cultural. En cada uno de estos sentidos hay implícita una tensión, que es necesario explicitar, para hacer frente a la encrucijada en la que se encuentra el hombre moderno, y, particularmente, el hombre de cultura.

La resistencia al olvido del pasado cultural exige, por un lado, considerar la tensión entre las humanidades clásicas y las modernas y, por el otro, la tensión entre las humanidades como "actividad cultural desinteresada" y la actividad utilitaria y profesional del hombre que trabaja y se distrae. La forma de hacer frente a esta doble tensión radica, según Ricoeur, en la función misma de la memoria en el corazón de la cultura y, en la preparación para el trabajo y el ocio en una sociedad que exige una mayor adaptación a las exigencias planteadas no solo por el trabajo sino también por el ocio. En otros términos, la sociedad moderna exige una mayor adaptación, que debe ser culturalmente dominada. La función del humanismo frente a esta tensión es la de sustentar una actividad cultural desinteresada.

Relacionada con la segunda tensión aparece el segundo sentido que Ricoeur le confiere al humanismo como la réplica al peligro de objetivación del hombre en el trabajo y en el consumo. Ricoeur insiste en que el hombre dedicado a las humanidades no debe, en la actualidad, afianzarse sobre una roca que finalmente ha de quedar sumergida por el ascenso de una marea incontrolable. No se encuentra en una situación de muerte postergada que lo obligue a rebelarse amargamente y protestar tontamente contra la "innovación de la tecnología", "la nivelación de la cultura" o la "desaparición de las élites"². Esta actitud resulta superflua porque la revolución misma de la tecnología exige una mediación de la

¹ Paul Ricoeur, "Que signifie 'humanisme'" *Comprendre*. Revue de la société européenne de culture (L'humanisme d'aujourd'hui) 1956, Nro. 15, mars, pp. 84-92.

² Cf. *Idem*, p. 3.

cultura entendida como un "gran rodeo" entre el hombre y sus poderes.

Finalmente, el humanismo no es para Ricoeur solo una actividad de defensa y compensación sino una creencia o convicción, que tiene que ver con un "élan de la humanidad" en el sentido ético-cultural. La tercera faceta presentada por el autor se relaciona con la creencia de que a través de las determinaciones materiales de la civilización, el hombre se determina y se elige a sí mismo y que esta elección puede ser esclarecida y tematizada en la reflexión.

Sobre la base de estos tres rasgos que caracterizan al humanismo, intentaremos abrir el abanico de la reflexión, profundizando, por un lado, en las propuestas ricoeurianas y, ahondando en ellas a través de otros aportes que nos ayuden a pensar la responsabilidad del hombre de cultura. El título de esta exposición, *Humanismo: memoria y espera*, pretende ser un aporte a los debates actuales acerca del destino de la cultura. Entre las múltiples nociones de cultura, elegimos como polo regulador de estas reflexiones la de Jean Ladrière. Según este autor: "Una cultura es la expresión de una particularidad histórica, de un punto de vista original e irreductible sobre el mundo, sobre la vida y la muerte, sobre el significado del hombre, sobre sus obligaciones, sus privilegios y sus límites, sobre lo que debe hacer y puede esperar"³. El individuo entra en la dimensión propiamente humana de su vida en y por la cultura. La primera ventaja de esta forma de vida es proporcionarle al hombre un arraigo, que lo sitúa en un tiempo y espacio determinado y le otorga una herencia, que, a su vez, le abre un horizonte de posibilidades.

Los sentidos del humanismo

El primer sentido de humanismo referido por Ricoeur tiene que ver, precisamente, con la cuestión de la herencia. El apego a la antigua herencia de nuestra cultura no se limita a la simple petición de un respeto por el pasado sino que se trata de encontrar, como ya adelantamos, "la verdadera significación de nuestra 'herencia', que es la función de nuestra 'memoria' cultural, en un humanismo más profundo que el simple respeto por el pasado, en un élan de humanidad"⁴. La herencia antigua se enfrenta con la presión de las humanidades modernas. Se trata del debate entre dos tipos de humanidades, basadas respectivamente en lenguas muertas y en lenguas vivientes. El problema reside en advertir que "cuanto menos vinculados nos encontramos con nuestro pasado greco-latino tanto más estamos vinculados con las culturas vivientes del mundo

presente"⁵. De acuerdo a ello, se presenta, inmediatamente, el problema de la justificación de la resistencia al olvido del pasado de modo que no se trate simplemente del ejercicio de una piedad irracional por parte de ciertas personas aprisionadas por una cultura libresca⁶.

La solución se encuentra en la función de la memoria que no es un simple fenómeno de preservación pasiva. Porque el ser cultural no es una *mens instantanea*, no es posible conservar una personalidad cultural original sin una tradición viviente. De modo que el arraigo en el origen tiene que ser el reverso de la exposición a las influencias contradictorias del mundo moderno. En este sentido, la cultura greco-latina es un medio privilegiado para el mantenimiento del equilibrio frente al exotismo cultural. Como afirma Ricoeur, "es necesario tener una memoria a fin de contar con un Sí-mismo, y un Sí-mismo encuentra otros a fin de recibir algo de ellos sin ser destruido por la comunicación"⁷.

Es importante comprender que la Antigüedad ha sobrevivido en nosotros a través de sucesivas renovaciones. Por lo tanto, no se trata de una repetición estéril de productos literarios y puras formas estéticas. Si se habla de imitar, se debe tener en claro, que se trata de una creación en una reiteración del proceso que ha dado lugar a las obras imitadas de suerte que no se pierda el testimonio de humanidad que ellas nos transmiten. Según Ricoeur, "imitar a los Antiguos, es hacer como ellos, es decir, crear una civilización"⁸.

En este punto resulta muy valioso remitirse a la noción fenomenológica de tradición. Desde esta perspectiva, lo que nos interesa destacar, es el hecho de que toda producción cultural implica una reasunción creadora de la tradición, la cual pone de manifiesto que las producciones del espíritu son llamado y respuesta. La pregunta retrospectiva acerca del origen o de la institución originaria de un hecho cultural no debe ser comprendida como una cuestión fáctica dirigida a dilucidar un hecho histórico. Por el contrario, se trata de una pregunta que retrocede a la institución originaria de sentido por la cual "[...] un día (y), desde entonces, una determinada creación cultural ha estado presente como tradición milenaria, sigue estando y se mantiene viva en una incesante elaboración"⁹.

El mundo de la vida es un entramado de tradiciones que, primariamente, han tenido que ser fundadas originariamente a partir de la

⁵ *Idem*, p. 2.

⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 366.

³ Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 15.

⁴ P. Ricoeur, "Que signifié 'humanisme'", p. 1.

actividad creadora de los hombres y, posteriormente, se han ido sedimentando a lo largo de las generaciones hasta llegar a nuestros días. Fundación originaria, sedimentación y reactivación del sentido instituido constituyen la estructura interna de la tradición. La dilucidación de esta estructura que afecta a todas las producciones del espíritu hace, pues, visible una movilidad de tradiciones sedimentadas sobre las que trabaja siempre de nuevo (*immer wieder*) una actividad trasmisora y productora que se configura en nuevas formaciones de sentido.

Para ilustrar este movimiento de sedimentación y recreación llevado a cabo por la tradición, tomaremos como ejemplo, el juego recíproco que se da entre lenguaje instituido y lenguaje instituyente, a través del cual se pone de manifiesto una génesis de sentido que da testimonio de que toda producción del espíritu es "respuesta y llamado, co-producción"¹⁰. En todas las creaciones culturales hay algo que recuerda su sentido originario, que, como fuerza instituyente, es el motor invisible que las nutre y las mantiene vivas. A su vez, lo instituido posee el carácter de una invocación o llamado y lo instituyente al hacerse cargo de la invocación se presenta como respuesta y asentimiento. El caso del lenguaje resulta paradigmático porque, en primer lugar, es claro que así como ningún hombre comienza el lenguaje, ya que todo acto de tomar la palabra, presupone la existencia de una lengua ya codificada y la circulación de cosas ya dichas que han dejado sus huellas en el lenguaje, nadie comienza, fácticamente, con una tradición. Los hombres pertenecen a tradiciones y solo toman conciencia de esa pertenencia con posterioridad. Con otras palabras, toda creación se inserta en una praxis colectiva que obedece a normas ya instituidas, que al sedimentarse no solo nos ofrecen el suelo desde el que surge la iniciativa sino que, a la vez, van configurando un estilo propio. Solo podemos actuar a través de estructuras de interacción que ya están ahí y que tienden a desplegar una historia propia con sus innovaciones, inercias y sedimentaciones. Ahora bien, continuando la analogía con el lenguaje solo alcanzamos una noción de su poder cuando se lo considera como "lenguaje operante o creador", esto es, cuando el escritor mediante un cierto arreglo y alteración de las significaciones disponibles logra descubrir una nueva significación. Es entonces cuando el uso prosaico del lenguaje adquiere, en virtud de su uso poético, una nueva luz. Del mismo modo podemos decir que contamos con tradiciones que al igual que la lengua nos otorgan la plataforma a partir de la cual nos iniciamos en la cultura. Recibimos pasivamente la herencia cultural, pero si realmente nos sentimos comprometidos con ella estamos llamados a reactivar el sentido originario, inaugural, implícito en su memoria mediante acciones que permitan

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1986, p. 166.

mantener abierto el horizonte de sus posibilidades. Así, la incorporación de los productos culturales que la humanidad pone a disposición debe estar orientada por la tradición, teniendo presente que la incorporación no es una mera adquisición fáctica sino que exige recreación o revitalización de la memoria originaria.

Por lo tanto, el humanismo del hombre moderno no ha de ser diferente de los sucesivos humanismos que han sido "renovaciones", o verdaderas recreaciones de la herencia antigua. Cada una de estas recreaciones estuvo expuesta en su momento a la contradicción entre modernidad y reminiscencia. Así, Ricoeur se refiere en esta primera faceta del humanismo a las humanidades clásicas y, más precisamente, a la herencia grecolatina tal como nos es legada a través de una serie de recreaciones históricas.

Es importante en este punto tener en cuenta que el problema de la memoria cultural asume una forma nueva en nuestra época en razón de que no puede repetirse la función totalizadora del humanismo del Renacimiento. No es posible pretender ser un microcosmos de la cultura en virtud de la inmensa riqueza y complejidad de la civilización moderna. Una persona singular no puede abarcar en una cultura personal el pasado histórico, las culturas extrañas, la ciencia y la tecnología. Cada uno debe asumir su parte interactuante, pero diversa, dentro de una "concepción polifónica de la cultura"¹¹.

El segundo sentido del humanismo tiene que ver con la promoción de la subjetividad frente al peligro de "objetivación" que presentan por igual el trabajo y el ocio con bienestar. En lo referente al trabajo, la adaptación al mundo moderno requiere movilidad, flexibilidad y coordinación entre técnicas especiales. La capacidad para realizar esta adaptación superior exige contar con recursos que solo pueden ser proporcionados por la cultura en un proceso de enriquecimiento personal cuyo reverso se encuentra en el retroceso de la especialización. La disminución del lado penoso del trabajo en el orden físico tiene su reverso en la insignificancia, esto es, en la monotonía o tedio en el orden psicológico, y se torna necesario luchar contra la fijación a un puesto de trabajo a través de una formación polivalente que permita una visión de conjunto del trabajo y la permutación de los puestos.

La segunda cuestión, dentro de esta segunda faceta, tiene que ver con el ocio. Atañe al distanciamiento del hombre frente a los bienes que una economía de consumo coloca ante él para satisfacer sus necesidades. La técnica ha configurado un tipo de hombre que se encuentra cada vez más cautivo del deseo, es decir, que queda sujeto al maleficio del deseo sin término. Este cautiverio adquiere, entonces, la forma de un consumo sin fin. Ricoeur quiere enfatizar que en esta faceta el humanismo se

¹¹ Cf. P. Ricoeur, "Que signifie 'humanisme'", p. 2.

presenta como la réplica al peligro de la objetivación del hombre en el trabajo y el consumo. Pero la objetivación no se limita solo al problema social y político planteado por la enajenación inherente a la explotación del trabajo. La tendencia a la absorción en una estructura objetivada responde a la condición tecnológica del trabajo moderno y a la fascinación de las técnicas orientadas a promover el consumo y el bienestar. Esta objetivación no puede ser aliviada por un cambio en las relaciones económico-sociales. La terapia consiste en la compensación posibilitada por un conjunto de actividades culturales desinteresadas, especialmente, la filosofía, que debe luchar contra la "objetivación" a través de la reflexión. Así, "el humanismo es este movimiento mismo de compensación de la objetivación por medio de la cultura"¹².

El impacto de la técnica en el modo de vida del hombre no solo atañe al trabajo y al consumo sino a la comprensión de sí. Desde esta última perspectiva, la civilización técnica afecta al hombre en tanto hace, goza y se considera a sí mismo como "dueño y señor del mundo". Más precisamente, el trabajo y el consumo deben apuntar a la comprensión de sí como lo más penetrante e íntimo. Sin embargo, en la manera actual de comprender el lugar del hombre en el cosmos y su actitud frente a él, nuestra existencia queda afectada por dos razones. Por un lado, el trabajo se convierte en un valor positivo y, por ende, en una parte de lo esencial y necesario del hombre. Por el otro, el mundo se convierte en una naturaleza que hay que conquistar. El hombre cambia de actitud en su relación con el mundo: no se contenta con contemplar y admirar sino que quiere dominar las cosas y la naturaleza. La relación del hombre con la tierra deja de ser una relación nutritiva para convertirse en una relación industrial. A la fecundidad de la naturaleza se contraponen el acto industrial del hombre, que, en la actualidad, por ejemplo, llegan hasta afectar la condición corporal y terrestre de la existencia. Las experiencias de bisección, de teletrasplante o de reduplicación, que giran en torno a la manipulación tecnológica del cerebro, no solo atentan contra la identidad personal sino también violan el derecho de "la persona en su integridad física"¹³.

De modo que la tierra deja de ser "el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo"¹⁴, esto es, una fuente de vida para convertirse en un yacimiento de materiales. Finalmente, se invierte la relación global del hombre con la naturaleza circundante. Se plantea aquí un problema que atañe a dos cuestiones íntimamente relacionadas: a la Tierra como suelo de la cultura y a la cultura como lugar de arraigo de la existencia. Ambas pierden su sentido originario y dejan de constituir

¹² *Idem*, p. 4.

¹³ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Du Senil, 1990, p. 179.

¹⁴ *Idem*, p. 178.

el horizonte de comprensión de la vida humana. Respecto de la primera cuestión, quiero señalar que las reflexiones de Merleau-Ponty acerca de la tierra como patria de toda racionalidad, de J. Patoëka acerca del movimiento de la vida como movimiento de arraigo en la Tierra, y de K. Held acerca del cielo y la tierra como invariantes de todas las culturas ofrecen una base teórica para el análisis de la Tierra como suelo de la cultura. A modo de ilustración de esta temática menciono dos textos que indican en qué sentido debemos volver a la naturaleza como nuestro lugar de arraigo.

La toma de conciencia de un *Boden*, de una sedimentación, podría ser [...] el redescubrimiento de la Naturaleza-para-nosotros como *suelo* de toda nuestra cultura, y donde echa raíces en particular toda nuestra actividad creadora que no es incondicionada, que debe mantener la cultura en contacto con el ser bruto, y confrontarla con él¹⁵.

En el marco de la *Physis* primordial que nos proponemos analizar, la Tierra no es originalmente un cuerpo más, un cuerpo entre otros cuerpos, ella no admite comparación con ningún otro, pues todo lo demás, todo lo que aparezca y pueda venir a nuestro encuentro hace referencia a ella como el suelo siempre presupuesto¹⁶.

Frente a esta situación, comparto la propuesta de Jean Ladrière acerca de la función de la cultura. La cultura debe ofrecer un arraigo y unos fines. Por una parte, debe permitir que el hombre habite su mundo y se interprete a sí mismo como ser humano. Por otra parte, la cultura debe permitir que el ser humano oriente su vida individual y colectiva de manera que pueda integrar sus actividades en una intención unificadora capaz de otorgarles un sentido. Las dos cuestiones están vinculadas. "En definitiva, en el modo de estar arraigado se encuentran inscritas también las condiciones del sentido, y solo a partir de éstas se pueden juzgar los fines"¹⁷.

De acuerdo a la función de arraigo y determinación de fines, el autor sugiere dos grandes polos en la organización de la cultura: el del sentido y el de los proyectos. El sentido es el medio en el que se despliega la acción. Es a la vez lo que sostiene la acción y lo que la acción está continuamente llamada a realizar. Los proyectos son los

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 44.

¹⁶ Jan Patoëka, *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003, pp. 33-34.

¹⁷ Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 178.

objetivos concretos que la movilizan. Desde la perspectiva del sentido, los proyectos deben crear las condiciones que permitan a la existencia darse un destino, esto es, han de construir el marco de una vida sensata. Entre el sentido y el proyecto hay una diferencia irreductible. Mientras que el proyecto es siempre más o menos relativo, el sentido tiene un carácter último: es aquello en que una vida puede encontrar una justificación completa. Entre los elementos que en una cultura contribuyen a la formación del sentido se encuentran los valores, los sistemas de representación y las formas simbólicas. Y, entre los que contribuyen a la formación de los proyectos, valores como los de justicia o fidelidad a la palabra dada ayudan a la orientación de la acción individual y colectiva.

Hasta ahora hemos considerado el humanismo como una actividad de defensa y compensación, esto es, como la defensa contra la presión de las humanidades no clásicas y como una compensación frente a la técnica. Pero el humanismo para Ricoeur no es solo una actividad de defensa y compensación sino también una creencia o convicción. No tiene que ver solamente con las humanidades, ya sea clásicas o en su conjunto, sino con un impulso o élan de la humanidad en el sentido ético-cultural. El humanismo es la creencia en la eficacia histórica de la vida de la cultura:

el humanismo es esta convicción previa de que, a través de las determinaciones materiales de la civilización ..., el hombre se determina y se elige a sí mismo, y que esta elección puede ser esclarecida y tematizada en la reflexión, y de este modo mejorada, por la actividad de hombres de cultura"¹⁸.

Ricoeur estima que el carácter previo de esta convicción reside en que ella es "una suerte de crédito inicial" otorgado a la función que la cultura cumple en la dinámica de las sociedades. Ninguna ciencia de la civilización puede arrogarse su autoría. Más precisamente, es un crédito que se justifica por "la adhesión misma que engendra y, que, a su vez, vuelve a lanzar"¹⁹. En este punto es necesario insistir sobre el carácter de la creencia. No se trata de una creencia dóxica, del "creo que" donde el "que" introduce un enunciado descriptivo que puede ser verdadero o falso según un criterio de verificación propio del saber objetivo²⁰. Por el contrario, la creencia de la que se habla se refiere a un "creo en" en el sentido en que el testigo cree en lo que dice. Es un crédito sin garantía, e implica una confianza que se sobrepone a la sospecha. Se trata de creer que la posibilidad existencial de actuar está ligada a una cierta estructura de la historia de manera tal que nuestra existencia posee "un poder" sobre

¹⁸ P. Ricoeur, "Que signifie 'humanisme'", p. 4.

¹⁹ *Idem*, p. 4.

²⁰ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 33.

la historia. Esta convicción previa como tercera faceta del humanismo es la creencia en que la actividad de los hombres de la cultura es eficaz, y en que esta eficacia es directamente proporcional a su desinterés. Tal convicción respecto de la eficacia del hombre de la cultura pertenece al orden de la apuesta y el riesgo. La eficacia no es sino que tiene que ser.

Ahora bien, la creencia en la eficacia de la vida de la cultura no es algo ciego e irracional. Recibe un contenido razonable en la renovación o recuperación de los valores en movimiento que constituyen la orientación abierta de una civilización y están cristalizados en los hábitos, costumbres y conductas: "Si, por ejemplo, el Renacimiento pudo revitalizar la antigua herencia, pudo hacerlo por la renovación de ciertos valores encarnados en la obras y la conducta del hombre griego y romano"²¹. En este punto resulta importante ver con claridad el vínculo entre la primera y la tercera caracterización del humanismo. La "herencia" solo sobrevive a través de la "renovación". El humanismo como mantenimiento de la herencia antigua y el humanismo como invención de la cultura presente son el anverso y el reverso de lo mismo, o, mejor dicho, "el humanismo en el primer sentido es, por consiguiente, solo la sombra del humanismo en el sentido del que hablamos ahora". Lejos de quedar encerrado en una resistencia a la modernidad con la ayuda de las humanidades clásicas, el humanismo aparece como una actividad crítica y creadora, como un poder de afirmación de la cultura.

La renovación presenta un aspecto crítico y un aspecto poético. En lo que atañe a su aspecto crítico, el humanismo, en tanto impulso de la humanidad, procede reflexivamente a través de un discernimiento y una evaluación de las maneras de ser y de los estilos de vida implícitos en una época. Esta función crítica se ejerce en la novela, el teatro, el ensayo, la pintura y la filosofía. Trasciende la actividad filosófica en el sentido estrecho del término, y se podría decir, añade Ricoeur, que es la filosofía implícita del acto cultural en general. Consiste en la crítica al filisteo, al racista, al militante, a la utopía irrealizable, al mundo del dinero, a la tecnología, etc. De modo que el vocero de la cultura se convierte en una expresión de la protesta o la denuncia. La crítica implica una tarea de dilucidación, corrección y avance que presupone su propia eficacia. Esto significa que presupone la influencia de la conciencia, esto es, de la lucidez y la reflexión, sobre la historia. Se cree en la eficacia de la actividad crítica aplicada directa o indirectamente a una "figura particular" o a un "perfil limitado" a fin de discernir un momento de "pseudocivilización".

Tal función crítica tiene su reverso en una función poética. En este punto es importante tener en cuenta que no concierne al hombre de la cultura preocuparse por la eficacia política o la realización política de

²¹ *Idem*, p. 5.

sus ideas mediante la obtención del poder y su ejercicio. Es precisamente esta despreocupación por el poder lo que pone a su disposición, a largo plazo, una eficacia en el nivel más profundo de las representaciones o imágenes-guías que orientan a una civilización hacia un sistema particular de relaciones entre lo económico-social, lo político y lo cultural. Esta función poética, que no tiene que ver con la eficacia política, consiste en la apertura de un horizonte de posibilidades. El humanismo es "revolucionario" por excelencia porque hace avanzar al hombre proyectando su sentido. Ilumina con su sentido, y esta iluminación esclarecedora es eficaz. Cooperar en la promoción de un hombre nuevo sin saber en absoluto qué tipo de hombre ha de surgir y cómo ha de surgir.

Decíamos que el humanismo según su tercer rasgo es la creencia en la eficacia de la vida de la cultura. Esta eficacia que, como ya advertimos, pertenece al orden de la libertad pone en evidencia que se trata, fundamentalmente, de una cuestión ética. A modo de conclusión, intentaremos caracterizarla siguiendo el escrito de Husserl *Renovación del hombre y de la cultura*.

Desde una perspectiva humanista creemos en la capacidad de autoconciencia en el sentido genuino de un autoexamen personal, en la capacidad de actuar libre y activamente desde sí mismo a fin de convertirnos en los actores personales de nuestras acciones, y en la capacidad de que la vida humana discurra en la forma de un empeño positivo encaminándose hacia valores sublimes que culminen en la idea del hombre ético. En función de estas capacidades, que le permiten al hombre configurar su vida libremente, se fundan, según E. Husserl, formas de vida específicamente humanas o tipos de personalidades que nos permiten ascender hasta la forma suprema de valor del hombre ético. Una regulación tal tiene lugar, por ejemplo, cuando alguien elige una profesión. Elegir una profesión significa proponerse una meta general de vida en base a la cual el hombre se somete a sí mismo y somete su vida entera a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad libre, y esto de manera incondicional. Ahora bien, un caso especial de preferencia incondicional es el de la decisión por "una vocación de vida en un sentido genuino y superior al de la profesión"²². Husserl piensa la vocación en relación a un género de valores que son objeto de amor puro por parte del hombre y reconocidos de antemano como auténticos, de manera tal que la persona en cuestión siente hacia estos valores "un amor personal de devoción exclusiva"²³. Emparentada con esta forma de vida se encuentra la forma de vida ética. Sin embargo, la vocación no es suficiente para alcanzar la vida ética, porque, en primer lugar, la decisión

que determina una vocación de vida aspira a regular las actividades concernientes a la vocación-profesión (*Beruf*) y, por otra, muchas veces se adolece de una crítica de las metas y de los caminos que nos han conducido a esa forma de vida, lo cual nos hace proclives a decepciones e insatisfacciones. En este caso la crítica está llamada "a prestar su fuerza para perseverar en la acción y para reafirmarla siempre en lo sucesivo"²⁴. La satisfacción y la felicidad no se logran con la obtención de un valor sino "en la certeza de alcanzar la mayor satisfacción duradera posible a lo largo de la vida entera en su conjunto"²⁵. Es decir, la vida feliz no se consigue por haber logrado una meta parcial, sino sólo cuando se tiene la certeza evidente de poder realizar la vida en acciones logradas en la mayor medida posible. La posibilidad de configurar de antemano el obrar debe conducir a la consideración de la totalidad de la vida y de los valores que proporcionan "la conciencia de la responsabilidad de la razón o la conciencia moral"²⁶.

Ahora bien, la vida humana lleva inscrita o impresa una plenitud de perfección diseñada en el límite de un modo absoluto. Este polo que trasciende toda finitud, al que todas las aspiraciones auténticamente humanas se dirigen, es la idea de Dios. Dios es el "yo auténtico y verdadero", que todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y ama infinitamente y del que se sabe siempre infinitamente lejos"²⁷. Frente a este ideal absoluto la perfección humana, constituye un ideal relativo, que debe orientarse por el imperativo de hacer "lo mejor" que está a su alcance y vivir según "la 'mejor' conciencia moral que le es dada"²⁸.

Ahora bien, la realización de esta vida no alcanza solo al sujeto individual sino que debe trascender en dirección a un horizonte intersubjetivo que comprende a la totalidad de los sujetos individuales en una comunidad ética. A mi ser, querer y realizar lo mejor posible es inherente el ser, querer y realizar lo mejor posible de los otros, y al ser, querer y realizar lo mejor posible de los otros es inherente mi ser, querer y realizar lo mejor posible. Por tanto, es la humanidad toda la que ha de alcanzar una felicidad progresiva y mayor posible en la que cada hombre tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo dentro de "un horizonte abierto de vínculo social de amor y comunidad de trabajo, en el que todos nosotros en término medio

²⁴ *Idem*, p. 32.

²⁵ *Idem*, p. 33.

²⁶ *Idem*, p. 34.

²⁷ *Idem*, p. 35.

²⁸ *Ibidem*.

²² Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 29.

²³ *Idem*, p. 30.

avanzamos y podemos ayudarnos en la elevación de la existencia"²⁹.

Resumiendo el ideal de renovación, en el que consiste la eficacia de la cultura, podemos afirmar con Husserl que:

Una nación, una comunidad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos y cada vez más altos. Ser un miembro digno de tal comunidad humana, trabajar junto con otros a favor de una cultura de este orden, contribuir a sus más sublimes valores, he aquí la dicha de quienes practican la virtud, la dicha que los eleva por sobre sus preocupaciones y desgracias individuales.

Esta fe que nos movió a nosotros y a nuestros padres... es la que hemos perdido... Y por ello decimos: *Algo nuevo tiene que suceder*, tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros, por medio de nosotros como miembros de la humanidad que vive en este mundo, que da forma a este mundo, como también él nos da forma a nosotros"³⁰.

(Lección inaugural. Colegio Máximo, 2007)

Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural¹

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

1. Situación actual

El programa del Congreso habla, en el título de esta mesa redonda, de "un mundo de exclusión y desigualdad". Esa expresión me recuerda el subtítulo de uno de los libros de Enrique Dussel, que se refiere a la actual como "época de la globalización y la exclusión".² Pues el hecho irreversible de la globalización, vivido y pensado según la ideología neoliberal,³ ha sido y es causa de víctimas históricas: personas, clases sociales, naciones y aun regiones del planeta que padecen "exclusión", precisamente hoy, que la ciencia y la tecnología -integrantes característicos del hecho de la globalización- posibilitan por la primera vez la calidad de vida para *todos*. En palabras de Bernard Lonergan, se trata de un "absurdo social" ("*social absurd*").⁴

A pesar de ello se dan Continentes en los que abunda la pobreza extrema, como el Africa subsahariana; otros, en los cuales la brecha

¹ Participación del autor en la mesa redonda "Concepciones y rostros de lo humano en un mundo de exclusión y desigualdad", en el VIIº Congreso Internacional de Filosofía Intercultural: "Concepciones del ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento", San Miguel (Buenos Aires), del 20 al 22 de setiembre 2007.

² Aludo a: E. Dussel, *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Madrid, 1998.

³ Sobre la distinción entre el *hecho* de la globalización y la *ideología* que pretende ser su única interpretación, ver mis trabajos: "La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y globalización de la solidaridad", en: J.C. Scannone (et al.), *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, 1999, 253-290; así como: "El hombre en la época de la globalización como hecho e ideología", *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* N° 562-563 (marzo-abril 2007), 57-64.

⁴ Cf. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York-Toronto, 1957, 229-232, etc.

²⁹ E. Husserl, "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit", ed. Ulrich Melle, *Husserl Studies* 13, N° 3, 1997, p. 233.

³⁰ E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, pp. 1-2.