



Organización de las
Naciones Unidas para
la Educación,
la Ciencia y la Cultura

El humanismo,
una idea
nueva

¿Adónde va el humanismo?

Sanjay Seth

Tú eres, luego soy

Michael Onyebuchi Eze

Sueños de ciencia

Michal Meyer

Humanizar la mundialización

Mireille Delmas-Marty

Bienvenidos al Antropoceno

Ruth Irwin

El periodo musulmán del humanismo

Mahmud Hussein

Niños soldados: la vida por delante

Forest Whitaker

Espacio privilegiado de la imaginación

Antonio Skármeta

EL Correo

DE LA UNESCO

Octubre-Diciembre de 2011

ISSN 2220-2307
e-ISSN 2220-2315



NUESTROS AUTORES

La UNESCO en 2011: Hacia un nuevo humanismo y una mundialización bajo el signo de la reconciliación

En 1951, la UNESCO reafirmó la idea de que era necesario un nuevo humanismo global en el “Encuentro de pensadores y filósofos sobre las relaciones culturales y filosóficas entre Oriente y Occidente”, celebrado en Nueva Delhi, la capital de la India, entre el 13 y el 20 de diciembre de ese año. El mundo acababa de salir de una terrible guerra mundial que había hecho perder todo crédito al mito del progreso tecnológico, dominante en la cultura occidental. En un documento titulado “Hacia un nuevo humanismo”, los participantes en el Encuentro mencionaban “los desvíos de la inteligencia que le habían hecho perder su conciencia” y una “crisis del humanismo”, preconizando al mismo tiempo una “revolución espiritual” y un “progreso intelectual común” que exigían el fortalecimiento de los intercambios entre Oriente y Occidente (ver pág. 27).

Sesenta años después, los desafíos planteados a la humanidad, así como los contenidos del concepto de humanismo,

han cambiado. En marzo de 2011, la UNESCO convocó en la sede de las Naciones Unidas, en Nueva York, una reunión de su Grupo de Alto Nivel sobre la Paz y el Diálogo entre las Culturas. Formado por veinte personalidades representativas de todos los continentes, el Grupo declaró que “la empresa de iniciar una nueva reflexión sobre la paz y la reconciliación debía ir al unísono con la búsqueda de un nuevo humanismo para el siglo XXI”, un objetivo propugnado por la Directora General de la UNESCO, Irina Bokova.

“En el contexto de la mundialización –dice el documento final de esa reunión–, ese nuevo humanismo debe anclarse en la diversidad cultural, en el diálogo en la era de las nuevas tecnologías y en la reconciliación entre el Norte y el Sur [...] El nuevo humanismo ha de ser verdaderamente pluralista y cosmopolita, suscitar por doquier motivos de reflexión para todos y permitir también que todos expresen sus aspiraciones.”

Según ese documento, titulado “Hacia un nuevo humanismo y una mundialización bajo el signo de la reconciliación”, el objetivo del nuevo humanismo debe ser “la creación de un clima impregnado de la sensibilidad hacia el Otro, de un sentimiento de pertenencia y de una comprensión mutua. Todos esos elementos deben ir asociados a la idea de que los progresos realizados en el ámbito de los derechos humanos nunca son adquisiciones irreversibles y de que su perdurabilidad exige un esfuerzo continuo de adaptación a los desafíos planteados por la modernidad. Esos desafíos no se podrán afrontar sin recurrir a los principios éticos que sirven de base a lo que atinadamente se ha denominado el dominio público de los valores.”

Las conclusiones de la reunión del Grupo de Alto Nivel celebrada en marzo de 2011 se pueden consultar (en francés e inglés) en la página web: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001923/192362f.pdf>



Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

EL Correo DE LA UNESCO

Octubre-Diciembre de 2011

Año LXIV
2011 - Nº 4

El Correo de la UNESCO es una publicación trimestral en siete idiomas de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 7, place de Fontenoy - 75352 París 07 SP - Francia

Suscripción gratuita a la edición electrónica:
www.unesco.org/new/es/unesco-courier/

Director de la publicación: Eric Falt

Redactora jefe: Jasmina Šopova
j.sopova@unesco.org

Secretaria de Redacción: Katerina Markelova
k.markelova@unesco.org

Redactores:

Edición árabe: Jaled Abu Hijleh

Edición china: Weiny Cauhabe

Edición española: Araceli Ortiz de Urbina

Edición francesa: Philippe Testard-Vaillant

Edición inglesa: Peter Coles, Alison McKelvey Clayson y Dashika Ranasinghe

Edición portuguesa: Ana Lúcia Guimarães

Edición rusa: Marina Yaloyan

Traducción española: Luisa Futoransky y Francisco Vicente-Sandoval

Fotos: Sophie Suberbère

Maqueta: Baseline Arts Ltd, Oxford (Reino Unido)

Impresión: UNESCO - CLD

Información y derechos de reproducción:

Teléfono: + 33 (0)1 45 68 15 64 · k.markelova@unesco.org

Documentación: Pilar Christine Morel Vásquez

Plataforma web: Chakir Piro y Van Dung Pham

Colaboradora en prácticas: Landry Rukingamubiri

Agradecemos la colaboración prestada por Danica Bijeljic

Los artículos se pueden reproducir libremente, siempre y cuando sea sin fines comerciales, se cite al autor, se incluya la mención "Reproducido de El Correo de la UNESCO" y se precise el número y el año.

Los artículos expresan la opinión de sus autores, que no es necesariamente la de la UNESCO.

Las fotos que son propiedad de la UNESCO se pueden reproducir con la mención © Unesco, acompañada del nombre del fotógrafo. Para obtener fotos de alta resolución, diríjase al Fotobanco: www.photobank@unesco.org

Las denominaciones de países o territorios y los trazados de fronteras de los mapas no suponen un reconocimiento oficial por parte de la UNESCO o de las Naciones Unidas.

Obra de la serie *Faces à l'Âme* del artista plástico francés Benjamin Bini.

Diálogo de las culturas. Fusión entre creación contemporánea y arte primitivo.



Editorial – Irina Bokova, Directora General de la UNESCO 5

EL HUMANISMO, UNA IDEA NUEVA

¿Adónde va el humanismo? – Sanjay Seth 6

Tú eres, luego soy – Michael Onyebuchi Eze 10

¿Y la hospitalidad? – Asimina Karavanta 14

Justicia y dignidad – Paulette Dieterlen 16

Un viraje decisivo – Oliver Kozlarek 18

El periodo musulmán del humanismo – Mahmud Hussein 22

Por un mundo armonioso – Liu Ji 25

La UNESCO en 1951: Hacia un nuevo humanismo 27

Humanizar la mundialización – Entrevista de Mireille Delmas-Marty con Jasmina Šopova 28

Humanismo digital – Milad Doueihy 32

Bienvenidos al Antropoceno – Ruth Irwin 34

Sueños de ciencia – Michal Meyer 36

Bioética: desafíos inesperados – Salvador Bergel 39

Siete pistas para el porvenir de la humanidad – Cristovam Buarque 41

NUESTRO INVITADO

Niños soldados: la vida por delante – Entrevista de Forest Whitaker con Katerina Markelova 44

EL FUTURO DEL LIBRO

Espacio privilegiado de la imaginación – Antonio Skármeta 47

SUPERAR LA DISCAPACIDAD

El vuelo de Prudence – Roger Ross Williams cuenta a Cathy Nolan la historia de Prudence Mabhena 51

DE ACTUALIDAD

La UNESCO recibe a 53

Las Abuelas de Plaza de Mayo, Mohamed Ould Abdel Aziz, Alsou Abramova, Blaise Compaoré, Roger-Pol Droit, Jorge Edwards, Cristina Fernández de Kirchner, Ángeles González-Sinde, Herbie Hancock, Pascal Irénée Koupaki, Julia Kristeva, Alasane Dramane Ouattara, Brigi Rafini, Roberto Toscano, Abdulaye Wade...



En este número

“Afirmar la comunidad de la especie humana y la dignidad de todos los hombres es una tarea tan apremiante hoy como lo fue en el pasado”, declara el profesor indio Sanjay Seth en el primer artículo del tema central de este número (pág. 6). Seth señala varias pistas de reflexión sobre el contenido contemporáneo del humanismo, por ejemplo, el cuestionamiento de la razón única, la coincidencia de las distintas visiones morales de las diferentes partes del mundo y la necesidad de una justicia mundial. Estos temas son objeto de un análisis a fondo, desde diferentes puntos de vista, por parte del nigeriano Michael Onyebuchi Eze (pág. 10), la griega Asimina Karavanta (pág. 14) y la mexicana Paulette Dieterlen (pág. 16).

El giro que está dando el humanismo concede una gran importancia a las tradiciones humanistas de todas las culturas, en opinión del filósofo alemán Oliver Kozlarek (pág. 18). En efecto, algunas corrientes del pensamiento islámico están arraigadas en la idea del humanismo, según nos recuerda el politólogo e islamólogo egipcio Mahmud Hussein (pág. 22). Por otra parte, en lo que respecta a las doctrinas de Confucio y Mencio, el profesor chino Liu Ji estima que se podrían contemplar

como modelo para el desarrollo del nuevo humanismo (pág. 25).

Si los principios humanistas no se encarnan en la práctica, el humanismo sólo sería una mera ilusión. En la era de la mundialización debemos sacar provecho de las “fuerzas imaginativas” del derecho para forjar un humanismo jurídico, pluralista y abierto, según sostiene la jurista francesa Mireille Delmas-Marty (pág. 28). Desde esta perspectiva aborda, entre otros, dos importantes desafíos de la época moderna: el cambio climático y las nuevas tecnologías digitales y biomédicas, temas que también tratan el estadounidense Milad Doueihí (pág. 32), la neozelandesa Ruth Irwin (pág. 34), la israelí Michal Meyer (pág. 36) y el argentino Salvador Bergel (pág. 39).

Cierra el tema central de este número, el senador brasileño Cristovam Buarque, exponiendo su proyecto de nuevo humanismo basado en siete elementos básicos: política planetaria, respeto de la diversidad, cuidado del medio ambiente, garantía de la igualdad de oportunidades, producción controlada por el hombre, integración social mediante la educación y modernidad ética (pág. 41).

Nuestro invitado en este número es el actor y cineasta estadounidense Forest Whitaker, nombrado recientemente

Embajador de Buena Voluntad de la UNESCO. Defensor de la reintegración social de los niños soldados, nos explica por qué ha abrazado esta causa y cómo esto le ha conducido a un universo rudo y trágico, situado a mil leguas del fasto de Hollywood (pág. 44).

El futuro del libro es un tema de predilección del chileno Antonio Skármeta. Autor de la novela *Ardiente paciencia* –en la que se inspiró la película *El Cartero* de Michael Radford– este escritor apuesta por una coexistencia de los dos tipos de soporte existentes en la edición: el digital, fiel aliado de la información y la investigación, y el de impresión en papel que sigue siendo el ámbito predilecto de “la imaginación no utilitaria” (pág. 47).

Con motivo del *Día internacional de las Personas con Discapacidad* (3 de diciembre), publicamos la entrevista con el cineasta estadounidense Roger Ross Williams, que ha ganado el Oscar al mejor cortometraje documental con su película *Music by Prudence*. Nos relata su encuentro con Prudence, una joven de Zimbabwe, amputada de ambas piernas, que gracias al canto ha conseguido superar múltiples obstáculos, como el rechazo de su familia, la discriminación y la miseria (pág. 51). ■

Jasmina Šopova



Editorial

Irina Bokova

El humanismo es una vieja promesa y, al mismo tiempo, es una idea siempre nueva que debemos reinventar constantemente.

El proyecto humanista está inscrito en nuestra historia desde la Antigüedad y, sin embargo, en cada época brilla con un nuevo resplandor. En los albores del tercer milenio, la palabra ya no puede ser portadora de los mismos significados que en tiempos del Renacimiento europeo, cuando fue acuñada en torno a la figura del hombre ideal, dueño de sí y amo del Universo.

También va más allá de las significaciones que le confirieron los filósofos de la Ilustración y que, pese a las aspiraciones universalistas de éstos, permanecieron confinadas a una visión europeo-centrista del mundo.

En el siglo XXI, el respeto de la diversidad cultural es un elemento esencial del humanismo y constituye su componente vital en la era de la globalización. Ninguna cultura tiene el monopolio de lo universal y cada una de ellas puede contribuir al fortalecimiento de nuestros valores comunes.

Los desequilibrios ecológicos, las cuestiones éticas que plantean las nuevas tecnologías digitales y biomédicas, las crisis económicas y políticas constituyen desafíos planetarios que requieren respuestas concertadas. El humanismo que emerge hoy día debe servir de marco para nuestras reflexiones comunes sobre problemas que afectan al mundo entero.

Más allá de los principios teóricos, los valores humanistas deben traducirse sobre todo en la práctica y en todos los ámbitos de la actividad humana. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio aprobados en el año 2000 nos proporcionan una agenda humanista por excelencia. La promoción de los derechos de la mujer y la igualdad de género ocupan en esa agenda un lugar central y constituyen una prioridad. Hoy en día, el humanismo se declina también en femenino.

Los valores humanistas son el fundamento filosófico de la UNESCO. Inscritos en su Constitución, esos valores guían, desde hace más de 65 años, la labor de nuestra Organización en favor de una paz que "debe basarse en la solidaridad intelectual y moral de la humanidad".

Más allá de los principios teóricos, los valores humanistas deben traducirse sobre todo en la práctica y en todos los ámbitos de la actividad humana.

La edificación de un mundo responsable y solidario es una empresa de largo aliento que requiere la participación de todas las fuerzas creadoras de la humanidad. La cultura, la educación, la filosofía, el derecho, la ciencia, las tecnologías de la información y la cooperación internacional nos brindan los medios para lograrlo. Erigir los baluartes de la dignidad humana en la vida de cada día no es una utopía. El humanismo es una promesa que debemos cumplir. ■



© UNESCO/Andrew Wheeler

© Fred de Noyelle/Godong

➔ Irina Bokova, Directora General de la UNESCO, en la sede de la Organización, en febrero de 2010, durante la primera reunión del Grupo de Alto Nivel sobre la Paz y el Diálogo entre las Culturas. El Grupo volvió a reunirse en marzo de 2011, en la sede de las Naciones Unidas, en Nueva York, para abordar el tema de un nuevo humanismo para el siglo XXI.

¿Adónde va el humanismo?

Ese algo que todos tenemos en común y que legitima nuestra aspiración a la igualdad, a pesar de nuestras diferencias, es la médula del humanismo. Los filósofos de la Ilustración lo buscaron en una razón única, pero hoy debemos buscarlo en el entrelazamiento de las distintas visiones morales.

SANJAY SETH

El humanismo es, entre otras cosas, la afirmación o la intuición de que todos los humanos tenemos en común algo fundamental y un mismo derecho a la dignidad y el respeto. Esto no basta, sin embargo, para distinguir al humanismo de otros enfoques y doctrinas, comprendidas las religiosas, que merecen respeto y que consideran también que todos los humanos tenemos rasgos comunes, como por ejemplo un alma inmortal.

Lo que ha diferenciado históricamente al humanismo de muchas otras afirmaciones de la dignidad y el valor del ser humano es la forma específica que ha revestido su afirmación y, más concretamente, dos argumentos importantes que, a la hora de proclamar la igualdad y dignidad humanas, le confieren su carácter específicamente "humanista". El primero de esos argumentos es que el valor del hombre se afirma independientemente de un Dios o de dioses y, más aún, que el "hombre" reemplaza a Dios como medida de todas las cosas. El segundo es que lo que los hombres tienen en común estriba en una racionalidad única y sólo puede encontrarse recurriendo a ella.

Definido así, el humanismo no es simplemente un fenómeno del Renacimiento. Su pleno desarrollo tiene lugar en el Siglo de las Luces, con la idea de una humanidad universal y una razón única.

El interrogante que deseo plantear es el siguiente: ¿La comprensión antropológica del mundo y la búsqueda de una racionalidad única constituyen el mejor medio para afirmar la similitud y el valor de los seres humanos? En otras palabras, ¿el humanismo es la mejor respuesta a la aspiración del hombre a afirmar el carácter común de la especie humana y de su dignidad?

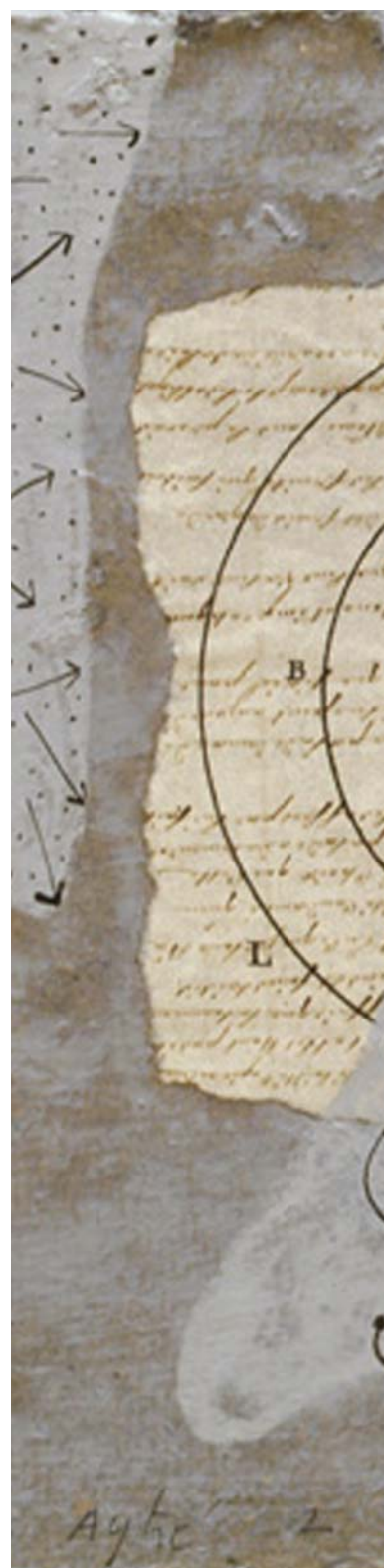
El hombre en el centro del universo

Para Edward Said,¹ el humanismo es fundamentalmente la noción secular de un mundo histórico –no creado por Dios, sino por los hombres y las mujeres– que es susceptible de ser aprehendida racionalmente. En la médula del humanismo hallamos, por consiguiente, una antropología filosófica que, al otorgar al hombre un puesto central, reduce la función de Dios, o de los dioses, sin suprimirla forzosamente.

Hubo un tiempo en que el mundo de los hombres se explicaba por los designios y actos de los dioses. Con el humanismo, para comprender a los dioses es necesario comprender a los hombres, ya que los primeros son el producto quimérico de la imaginación de los segundos.

Si el papel central atribuido al hombre en cuanto creador de significaciones y objetivos supone una restricción del papel atribuido antaño a Dios, o a los dioses, también supone una separación, una distinción, entre un mundo humano y otro que no lo es. Hay dos mundos: uno de leyes y procesos impersonales, y otro de intenciones y significaciones humanas.

Como la naturaleza no es un ámbito de intenciones y significaciones, desarrollar un conocimiento de la misma equivale a acceder a la comprensión de las fuerzas impersonales que la rigen y que tienen, por regla general, valor de ley. Desarrollar un conocimiento del mundo histórico o cultural equivale a desentrañar intenciones y significaciones. En efecto, en el mundo histórico es donde se manifiestan, a través de las huellas que dejan tras de sí, las significaciones y designios de los hombres. El conocimiento de la naturaleza –ámbito exclusivo de las ciencias naturales– puede conducir al dominio de las fuerzas que la rigen. El conocimiento del mundo histórico –ámbito de las ciencias humanas y sociales– conduce al ser humano a conocerse a sí mismo.



Obra del ciclo *Theoria Sacra* del pintor y escultor francés Richard Texler. Reproducción cortesía del autor. www.richardtexler.com

Hoy en día, la crisis ambiental pone en tela de juicio la prerrogativa absoluta del hombre, así como la tajante distinción entre el hombre y la naturaleza, característica del humanismo clásico.

En vez de un mundo único en el que los fines y designios de la naturaleza se prefiguran y reflejan en el mundo social, el humanismo introduce una visión diferente compuesta por dos mundos: uno carente de significado e intención; y otro constituido por significaciones e intenciones atribuidas por los hombres a su propio universo en diferentes épocas y lugares.

Estas tesis siempre han tenido detractores en Occidente, por ejemplo Hamann,² Kierkegaard,³ Adorno,⁴ Horkheimer⁵ y Heidegger⁶. Fuera de Occidente, aunque han sido numerosos los pensadores que han aceptado y celebrado los valores del humanismo occidental, también hallamos algunos como Gandhi,⁷ Césaire⁸ o Fanon,⁹ que han criticado una pretendida "civilización" que a menudo ha envilecido al hombre, pese a jactarse de exaltarlo.

Estimo que, habida cuenta de que las circunstancias han cambiado, conviene replantearse este humanismo con espíritu crítico. El cambio ha consistido en la aparición de una crisis ambiental que pone en tela de juicio la prerrogativa absoluta del hombre, así como la tajante distinción entre el hombre y la naturaleza, característica del humanismo clásico (ver páginas 34-36). Es evidente que no sólo esa prerrogativa atribuida al hombre ha contribuido al deterioro de las condiciones necesarias para la perennidad de la vida humana, sino que además se está borrando la distinción entre el mundo construido por los hombres y el mundo que existe



© Archive SOMOGY

1. Edward Said [1935-2003], teórico literario palestino-estadounidense y uno de los padres fundadores de los estudios postcoloniales. Autor de *Orientalismo* (Editorial Debate, Madrid, 2002) y de *Humanismo y crítica democrática* (Editorial Debate, Madrid, 2006).
2. Johann Georg Hamann [1730-1788], filósofo alemán, amigo y contradictor de Emmanuel Kant. Sostuvo que los actos humanos están más determinados por la fe y las creencias que por el conocimiento.
3. Soren Kierkegaard [1813-1855], filósofo cristiano danés considerado padre del existencialismo.
4. Theodor Adorno [1903-1969], filósofo y crítico social alemán. Formó parte, junto con Horkheimer, de la Escuela de teoría y filosofía sociales de Fráncfort.
5. Max Horkheimer [1895-1973], filósofo y sociólogo alemán conocido por su "teoría crítica", que asocia una filosofía política de orientación marxista a un análisis sociocultural basado en la investigación empírica. Coautor con Adorno de *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Editorial Trotta, Madrid, 1998).
6. Martin Heidegger [1889-1976], filósofo alemán que se distinguió por su exploración fenomenológica de la cuestión del ser y su crítica del humanismo filosófico. Leer: *La pregunta por la técnica* (Ediciones del Serbal, 1994) y *Carta sobre el humanismo* (Alianza Editorial, 2000).
7. Mahatma Gandhi [1869-1948], ideólogo, dirigente político y padre de la nación india. Su filosofía de resistencia no violenta ha inspirado numerosos movimientos en pro de los derechos cívicos y de la liberación del yugo colonial en todo el mundo.
8. Aimé Césaire [1913-2008], poeta francés nacido en Martinica. Es uno de los fundadores del movimiento de la negritud. Leer: *Discurso sobre el colonialismo* (Editorial Akal, 2006).
9. Frantz Fanon [1925-1961], psiquiatra francés oriundo de Martinica, participó activamente en la lucha del pueblo argelino por la independencia. Es uno de los grandes pensadores de la descolonización. Leer: *Piel negra, máscaras blancas* (Editorial Akal, 2009).

independientemente de ellos. Con el calentamiento del planeta y la extinción masiva de especies vegetales y animales, el hombre, además de ser –como antes lo era– un agente biológico, se ha convertido hoy en día en un agente geológico.

El proyecto de la Ilustración

Si la antropología –y la división que ésta establece entre la naturaleza y la sociedad– es uno de los elementos determinantes del humanismo, otro de sus elementos esenciales es la convicción de que la característica común a todos los hombres estriba en una racionalidad única y sólo puede descubrirse a través de esa misma racionalidad. Ese es el proyecto central de la Ilustración.

En su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, Kant¹⁰ dice que ésta es la expresión de una humanidad llegada a su madurez gracias al ejercicio de la razón. Sin embargo, a partir del momento en que se produjo el “desencantamiento” –según la expresión acuñada por Weber¹¹– de la visión de un universo moralmente ordenado e intencional, en que la tradición y la costumbre ya no se presentaban como fuentes de la razón, hasta el punto de no parecer ni siquiera razonables ellas mismas, y en que el desafío escéptico de Hume¹² llegó a sugerir que podía haber tantas razones como personas, cabe preguntarse de qué razón hablamos y a quién pertenece esa razón.

La respuesta más duradera a este interrogante la dio Kant. Se basa principalmente en el argumento que este filósofo llamó “transcendental”. En vez de sostener “dogmáticamente” que algunas proposiciones son justas, o de tratar de deducir, a partir de bases empíricas, principios racionales comunes a todos los hombres, Kant se pregunta qué clase de seres somos los hombres para ser capaces de cogniciones y percepciones *a priori*. El argumento transcendental permite a Kant deducir categorías universales de la razón que no se derivan de la experiencia humana –que es diversa– y que, por el contrario, forman la base previa de toda experiencia. Kant encuentra aquí un poderoso argumento en favor de una razón universal en la medida en que, a pesar de la variedad de experiencias, de morales y de conceptos de la belleza humana, esa razón es una condición previa a cualquier experiencia, moral o concepto de la belleza humana.

La teoría moderna del conocimiento, tal como fue elaborada y defendida por Kant y por el movimiento de la Ilustración en general, podía jactarse de haberse validado o haberse probado a sí misma, reduciendo así todos los conocimientos anteriores a la categoría de dogmas o especulaciones. Y, por supuesto, esa razón única probaba también que todos los hombres, por encima de sus diferencias, debían ser tratados como fines en sí mismos y no como medios.

La teoría moderna del conocimiento, tal como fue elaborada y defendida por Kant y por el movimiento de la Ilustración en general, podía jactarse de haberse validado o haberse probado a sí misma, reduciendo así todos los conocimientos anteriores a la categoría de dogmas o especulaciones. Y, por supuesto, esa razón única probaba también que todos los hombres, por encima de sus diferencias, debían ser tratados como fines en sí mismos y no como medios.

Las tentativas contemporáneas más elaboradas para salvaguardar o reimpulsar el proyecto de la Ilustración –aunque reconocen, inevitablemente, que la razón es inseparable de los intereses, la cultura y el poder – se han inspirado en este razonamiento de Kant. Evidentemente, se puede formular la misma crítica que hicieron a Kant sus contemporáneos y sucesores, a saber, que las pruebas de ese tipo presuponen lo que se trata de probar.

El ejemplo del filósofo político John Rawls¹³ es especialmente instructivo. En su *Teoría de la justicia* y otras obras posteriores, Rawls recurre a Kant para elaborar una teoría de la justicia (ver páginas 16-18) basada en un reducido número de principios racionalmente defendibles y reconocidos por casi todos. En otras obras admite que su teoría de la justicia y su defensa del liberalismo presuponen un tipo de cultura política pública, forjada en Europa por las guerras de religión a causa del divorcio que se produjo entre ésta y la política. Al sostener esta tesis, intenta construir, en el plano de la praxis y del procedimiento, una defensa que se reconoce como occidental y liberal y que, por lo tanto, no puede pretender que sea reconocida como universal.

Esto que Rawls acaba por “conceder” a regañadientes será utilizado como argumento acusatorio por otros pensadores, para los que la razón siempre resulta ser europea en última instancia y en modo alguno universal. He aquí el razonamiento de estos pensadores: lo que se nos ha enseñado a denominar razón no es la racionalidad en sí, sino una modalidad de interpretación del mundo histórica y culturalmente definida; además, la consideración de que esta tradición es universal ha sido un elemento esencial de la historia del colonialismo y de su justificación.

Pertrechada con la certidumbre de que estaba en posesión nada más ni nada menos que de la razón universal, Europa prosiguió sus conquistas coloniales ya no con el pretexto de llevar la palabra de Dios a los salvajes, sino con el de llevar la luz de la razón y la civilización a quienes estaban sumidos en las tinieblas de la ignorancia. Se vio a los colonizados como seres irracionales, y no se trató de conocer sus modos tradicionales de razonar ni de existir en el mundo. Se consideró

10. Emmanuel Kant [1724-1804], figura esencial de la filosofía moderna. *¿Qué es la Ilustración?* es el título de un ensayo que publicó en 1784 en la *Berlinische Monatsschrift* [la *Revista Mensual de Berlín*].

11. Max Weber [1864-1920], sociólogo y economista alemán.

12. David Hume [1711-1776], gran figura de la historia de la filosofía occidental y de la Ilustración en Escocia. Es célebre, en particular, por su empirismo y escepticismo filosóficos.

13. John Rawls [1921-2002], filósofo político. Su *Teoría de la justicia* (1971) se considera una obra esencial de la filosofía política contemporánea. Leer: *Teoría de la justicia* (FCE, 2006), *La justicia como equidad* (Editorial Tecnos, 2002) y *El liberalismo político* (Editorial Crítica, 2004).

que las instituciones y prácticas constitutivas del colonialismo, o las surgidas tras él, se habían creado para educarlos, a fin de que pudieran a su vez acceder un día al ejercicio de la razón que Europa les ofrecía magnánimamente.

Seamos claros: no estoy insinuando que el pensamiento y la cultura tradicionales de la Europa moderna hayan sido los únicos en creer que estaban en posesión de la verdad y que todos los demás se equivocaban. Ni tampoco insinúo que haya sido Europa únicamente la que ha pretendido imponer su visión al mundo. En efecto, la arrogancia y el dogmatismo no han sido el monopolio ni de la era moderna ni de los europeos. Lo que quiero decir es que el legado de la Ilustración –esto es, la creencia europea en una razón al margen de todo contexto y tradición– permitió a Europa la conquista y el dominio, no en nombre de una tradición que pretendía ser superior a todas las demás, sino en nombre de un conocimiento pretendidamente exacto y derivado nada menos que de la Razón misma y que no admitía el hecho de estar arraigado en ideales y prácticas de comunidades históricas reales.

Nuevas vías de exploración

Hoy en día, en la era postcolonial, debería estar absolutamente claro que lo que los hombres tienen en común –y lo que permite “justificar” su derecho a la dignidad y el respeto– no estriba en una razón única, ni tampoco puede ser averiguado por ésta. Todas las tentativas realizadas en este sentido han desembocado, a sabiendas o no, en la sustitución del adjetivo “humano” por el de “europeo” u “occidental”. Aunque esté profundamente arraigada en el pensamiento y la cultura occidentales, la idea de una razón única es insostenible y tiene que ser objeto de un reexamen crítico.

Al principio de este artículo indiqué que el humanismo consiste en afirmar que todos los hombres, pese a sus múltiples diferencias, tienen algo importante en común y que todos ellos merecen el respeto de su persona y el reconocimiento de su dignidad. También dije que esto se basaba en dos argumentos o

© François-Xavier Dubois



presupuestos: el primero era que los hombres, y no los dioses, son la fuente de las significaciones y los valores, y que el ámbito de la naturaleza, desprovisto de toda significación e intención, es un objeto inerte sometido al conocimiento y manipulación de los hombres; el segundo era que el corolario de una humanidad común es la razón única.

Luego aduje que no se puede mantener ninguno de esos argumentos o presupuestos y que nunca fueron verdaderos, lo cual es hoy más evidente que nunca. No son “verdades” descubiertas, sino que han sido elementos de un modo particular de interpretar y construir el mundo. Como tales, han originado muchos logros del ser humano, pero también han entrañado un costo muy elevado, tal como podemos percatarnos en la actualidad: la exaltación del hombre está deteriorando la condición misma de toda vida humana, la distinción entre lo humano y lo natural se está desmoronando, y cada vez está más claro que lo que los hombres tienen en común no estriba, ni puede hallarse, en la búsqueda de una razón única que hace abstracción de las diferencias que caracterizan al género humano.

Afirmar la comunidad de la especie humana y la dignidad de todos los hombres es una tarea tan apremiante hoy como lo fue en el pasado. Habida cuenta de que esta afirmación se puede considerar, en cierto sentido, la médula del humanismo, no cabe rechazar el humanismo en sí mismo. Sin embargo, sí es necesario refundarlo y reinterpretarlo. A mi parecer, un humanismo reinterpretado y duradero será un humanismo en el que nuestras intuiciones morales acerca del carácter común y la dignidad de la especie humana no se basen más en un antropocentrismo discutible o en dudosas reivindicaciones de una razón universal. Esa reinterpretación no será el producto de la afirmación de la validez exclusiva de la concepción moral particular del Occidente moderno, sino el fruto de un diálogo entre civilizaciones y concepciones morales diferentes. ■

Sanjay Seth (India) ha ejercido la docencia y realizado trabajos de investigación en Tokio (Japón), así como en Sydney y Melbourne (Australia). Desde 2007, forma parte del profesorado de la Universidad Goldsmiths de Londres (Reino Unido), en la que desempeña las funciones de jefe del Departamento de Ciencias Políticas y codirector del Centro de Estudios Postcoloniales.

📍 *Homo Mundo*, escultura del artista francés Richard Texler. Reproducción cortesía del autor.

www.richardtexler.com

Tú eres, luego soy

Para muchos habitantes de países de lengua bantú, el término *ubuntu/botho* encarna todas las cualidades requeridas para ocupar un sitio honorable en la sociedad. Pero también es un arma que los africanistas esgrimen para criticar la doctrina colonialista y constituye el centro mismo de la ideología humanista en la que se asienta la nueva democracia sudafricana.



Pregunte a cualquier persona en una calle de Harare, de Johannesburgo, de Lusaka o de Lilongwe (en el sur y el este de África), qué significa *ubuntu/botho*. Es más que seguro que establecerá la lista de virtudes a las que un miembro de estas sociedades debe aspirar: compasión, generosidad, honestidad, magnanimidad, empatía, comprensión, perdón y solidaridad. De hecho, la noción de *ubuntu/botho* (o sus equivalentes en los grupos lingüísticos bantús)¹ se percibe como la definición misma de “persona” o “identidad personal”. Pero el término *ubuntu/botho* impregna más ampliamente aún las sociedades de la región al constituir la base de la ética comunitaria, del

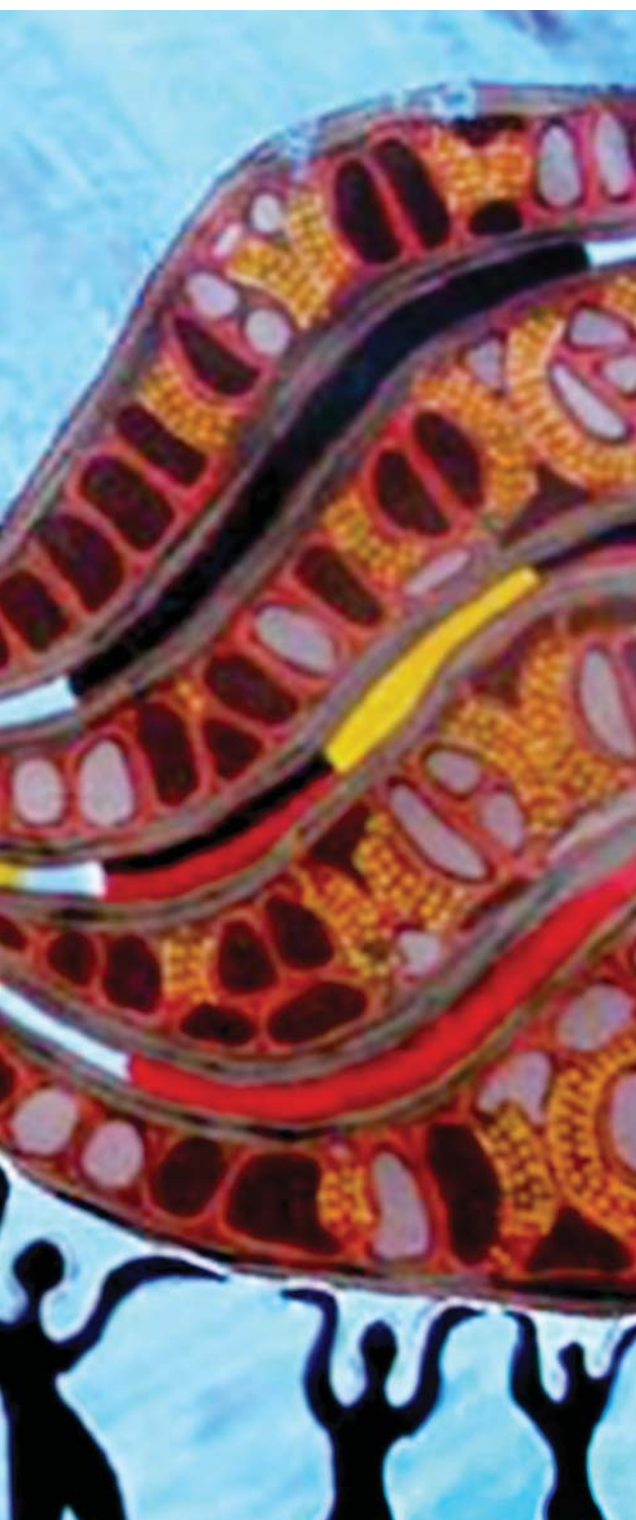
discurso identitario e incluso de una ideología panafricana en pleno desarrollo.

En el discurso africanista contemporáneo, sin embargo, se ve en *ubuntu/botho* ante todo una crítica a la lógica colonial, al proceso de “humanizar” o “civilizar” a las culturas no occidentales a través de la colonización. El colonialismo, con su discurso condescendiente y duro, se impuso con en el pretexto de “humanizar” o “civilizar” a los pueblos no occidentales. Esta doctrina falsamente humanista fomentó las prácticas coloniales en África bajo la forma institucionalizada de un darwinismo social² nutrido de capitalismo racista.

El capitalismo racista es una teoría según la cual la raza determina las opciones de una persona y las oportunidades que tiene en la vida, ya se trate de trabajo, de residencia, de la elección de un esposo o de una esposa, de las escuelas a que asiste, etc. Los efectos de esta teoría en la experiencia de Sudáfrica se pueden comprobar en las numerosas y drásticas leyes que se aprobaron para obstaculizar el potencial de los negros. Este sistema inspiró la Ley de bienes raíces de 1913 que prohibía a los negros la compra de tierras en Sudáfrica, la “barrera del color” de 1918, la Ley de educación bantú de 1953, que abolió la enseñanza de la historia de África, la Ley de restricción del trabajo, que daba prioridad a los blancos en el empleo, así como las diversas políticas segregacionistas que, desde 1907, restringieron los movimientos de los negros y los redujeron al estado de simples herramientas de producción.

Desde 1858, la constitución de los bóers de Transvaal ya se había pronunciado por la exclusión de cualquier forma de igualdad entre blancos y negros en el ámbito administrativo y religioso. El argumento dominante fue que los trabajos forzados habían sido decretados por Dios como un privilegio divino que daba a la raza blanca autoridad sobre la raza negra, tal como proclamó en agosto de 1897 en su Volksraad [Consejo Popular] Paul Kruger, presidente de la República Sudafricana de la época: “Nuestra Constitución no quiere la igualdad. La igualdad es por otra parte contraria a la Biblia, ya que las clases sociales también fueron aplicadas por Dios.” Tiempo después escribió en sus memorias: “(...) Allí donde sólo había un puñado de hombres blancos para

El colonialismo, con su discurso condescendiente y duro, se impuso con en el pretexto de “humanizar” o “civilizar” a los pueblos no occidentales. Esta doctrina falsamente humanista fomentó las prácticas coloniales en África bajo la forma institucionalizada de un darwinismo social nutrido de capitalismo racista.



© khanyisela.org

1. Por lo general el término *ubuntu/botho* deriva de una forma vernácula de referencia a la “persona” en las lenguas de varios pueblos de África meridional, oriental y central (y en menor medida occidental), comúnmente clasificados como grupos de lengua bantú. El pueblo shona llama a la persona *munhu* en singular y *vanhu* en plural. En zulú, xhosa y ndebele, la forma singular es *umuntu* y el plural *abantu*, mientras que los sotho y los tswanas emplean *muthu* y *bathua*, respectivamente.
2. El darwinismo social, derivado de la teoría de la selección natural de Charles Darwin, supone que las naciones fuertes poseen la autoridad moral, e incluso la obligación, de conquistar, someter y dominar a las naciones débiles, como una simple consecuencia del orden natural de las cosas.

imponer el orden a miles de negros, la severidad era indispensable. Hemos tenido que enseñarle al hombre negro que él venía en segundo lugar, que pertenecía a la clase inferior, buena para obedecer y aprender.”

Esta mentalidad dictó la política general de la historia colonial sudafricana y sirvió de cimiento a la nueva nación para construir la soberanía nacional. Pero, si el Estado colonial sudafricano se había basado en el darwinismo social, ¿cuál sería el sustrato ideológico del nuevo Estado, democrático e independiente? Aquí es donde interviene *ubuntu/botho*.

En el discurso público, *ubuntu/botho* se impuso como una forma particular de humanismo africano, presente en ciertos aforismos bantús como *motho ke motho ka batho babang* o *umuntu ngumuntu ngabantu* (una persona es una persona a través de las otras personas). En otras palabras, es en su relación con los demás que el hombre encuentra su humanidad. Este punto de vista no engendra necesariamente una estructura opresiva en la que el individuo deba perder su autonomía para preservar su relación con el “otro”.

Muchos africanistas definirían *ubuntu/botho* como una ética comunitaria arbitraria que no admite el bien y la prosperidad del individuo sino como una necesidad secundaria. Sin embargo, una lectura crítica de esta relación necesaria con los demás sugiere que la humanidad de una persona se desarrolla en un proceso de relación y distancia, de unicidad y diferencia. Cualquier realización de dones subjetivos (de humanidad) que poseemos unos y otros hace nacer en nosotros un deseo incondicional de percibir y explotar lo que el otro posee de único y diferente, no como una amenaza, sino como un complemento a nuestra humanidad. La fórmula ya clásica del filósofo africano cristiano J. S. Mbiti, “Soy porque nosotros somos, y porque somos, soy”, destaca una característica esencial del tipo de formación del sujeto obtenida por la relación y la distancia.

Mbiti adhiere a una declaración de la subjetividad humana que sitúa el bien de la comunidad por encima del bien individual. No estoy de acuerdo con la prioridad de la comunidad sobre el individuo. Para mí, ninguno precede al otro. La relación con el “otro” es una relación de igualdad subjetiva en la que el reconocimiento mutuo de nuestra humanidad, diferente pero igual, allana el camino hacia una tolerancia incondicional y un profundo aprecio por el “otro” como cualidad intrínseca y gratificante de la propia humanidad.

¿Una ideología unificadora?

En la historia contemporánea de Sudáfrica, *ubuntu* ha sido objeto de tres vastos enfoques.

El primero no ve en *ubuntu* sino una filosofía anacrónica pergeñada por universitarios africanos. *Ubuntu* desempeña, según este enfoque, el papel

de un relato alternativo destinado a sustituir la lógica colonial, de un discurso identitario desesperado; en suma, una forma de ética perentoria que se supone debe ayudarnos a superar el traumatismo de la modernidad y la globalización. Puesto que *ubuntu* no puede asimilarse a una cultura histórica auténtica, se trata de un discurso “inventado”, de esencia alógena. Y como es inventado, *ubuntu* es un concepto más o menos “vacío” gracias al cual los africanistas intentan una maniobra inteligente de formación identitaria con ayuda de un nacionalismo cultural “importado”. Diferentes tradiciones culturales africanas se invocan con el fin de homogeneizar un conjunto de valores que luego son agrupados bajo el rótulo *ubuntu*. *Ubuntu* queda así consolidado como un valor universal africano, en forma independiente del contexto histórico real de las sociedades que lo practican. Ahora bien, *ubuntu* no tiene en absoluto necesidad de producir una historicidad homogénea para convertirse en un valor africano auténtico, como tampoco la falta de autenticidad histórica priva a *ubuntu* de tal legitimidad normativa.

Un segundo enfoque hace de *ubuntu* una ideología que puede ser explotada con fines políticos, como lo demostró su aplicación en la Comisión Verdad y Reconciliación (CVR) y en la primera redacción de la Constitución sudafricana. Como ideología, puede ser la “varita mágica” que permite capear cada nueva crisis social. Pero también puede ser objeto de abuso, y dejar de ser un valor ético para transformarse en un valor comercial que brinda a una empresa o una marca una imagen positiva (“*Ubuntu* seguridad”, “Restaurante *ubuntu*”, “*Ubuntu Linux*”, “*Ubuntu Cola*”, etc.)

El enfoque tercero y último consiste en una visión de la historia en la que *ubuntu/botho* se examina en el marco histórico de su aparición. Por ser un concepto histórico, gana en legitimidad emocional y ética en la medida en que aparece como un bien intrínseco de las prácticas de la comunidad que invoca sus valores.

La cuestión entonces es saber si *ubuntu/botho*, interpretado como una ideología, prohíbe toda posibilidad de historicidad creativa. Mi respuesta es no. El contexto en el que *ubuntu/botho* apareció (incluso como ideología) en la historia política de Sudáfrica fue un intento de establecer una teoría de la sucesión política en consonancia con la visión de un nuevo

En el discurso público, *ubuntu* se impuso como una forma particular de humanismo africano.

Escena de la vida cotidiana en Sudáfrica durante el apartheid.



Una playa reservada a los blancos, Ciudad del Cabo, Sudáfrica, enero de 1970.



3. La idea de que la historiografía africana es un relato histórico único, independiente de la multitud de culturas, de pueblos y de tradiciones que ocupan el área geográfica llamada África.
4. La historicidad creativa piensa que la historia no es una fijación sobre el pasado ni una simple cronología de hechos. La “buena” historia está abierta a influencias y contextos múltiples.

imaginario nacional. Por dudosos que sean sus orígenes, cuando *ubuntu/botho* se convirtió en una virtud pública que fue fácilmente aceptada por todos los sudafricanos, su historicidad quedó constituida. La falta de certificación de origen histórico comprobable (en fuentes escritas o como dogma cultural con variaciones) no anula su credibilidad.

Considerado como formulación de una nueva conciencia nacional, *ubuntu* no sólo aporta legitimidad emocional para sustituir el antiguo orden político, sino que también ofrece al orden político nuevo un sentimiento de

identidad y de finalidad política. Mientras que el antiguo orden se nutría de un concepto de ciudadanía basado en la discriminación y la diferencia, el nuevo régimen se ha esforzado en ganar legitimidad tratando de forjar un concepto de ciudadanía democrática basado en la inclusión y las virtudes cívicas. Pero la nueva práctica debe deshacerse de las estructuras opresivas del pasado en favor de un sistema de valores fundado en principios de derecho y en la dignidad incondicional de la persona humana. El “concepto” de *ubuntu* reviste un carácter ético al crear un nuevo sentimiento de identidad nacional.

Quienes critican el empleo de *ubuntu* como ideología unificadora le reprochan el hecho de proponer una ética incoherente, inventada y desprovista de historia. Pero las ideologías no preceden a la historia. Nacen en respuesta a cuestiones que se plantean en una época determinada a fin de contrarrestar, corregir o erradicar una cierta mentalidad (o una ideología anterior). El desafío consiste entonces en preguntarse si es posible rehabilitar *ubuntu* como ideología haciendo hincapié ante todo en su carácter normativo, o si su falta de historicidad le privará para siempre de sustancia real.

Al mismo tiempo, la práctica de las virtudes humanas que hacen que un bantú llegue a ser un *munhu*, un *umuntu* o un *muntu*, no es exterior sino interior al contexto en el cual esa práctica se ejerce. *Ubuntu* sin embargo ha logrado trascender este relativismo moral generando una práctica ética aprobada por el conjunto de los sudafricanos de todas las extracciones socioculturales. Este criterio de evaluación ha servido de principio rector en la construcción de la nueva Sudáfrica, impulsado por una necesidad de reconciliación y no de división, de perdón, y no de resentimiento, de comprensión, no de venganza, y de *ubuntu*, no de victimización (ver documentos de la Comisión Verdad y Reconciliación). Estos son los valores venerables a los que aspiraban ya la mayoría de los sudafricanos, abonando el terreno para la aparición de un nuevo imaginario nacional. Son ellos quienes confieren a *ubuntu* su autoridad moral. ■



© UNESCO/Mc Kenna Durrell



© United Nation Photo

Michael Onyebuchi Eze es un investigador nigeriano-estadounidense invitado por el Center for African Studies de la Universidad de Stanford (Estados Unidos). Se doctoró en historia intelectual en la Universidad Witten-Herdecke (Alemania). Ocupó cargos de profesor en Estudios Africanos en las universidades de Augsburg y Francfort. Es autor de dos ensayos: *The Politics of History in Contemporary Africa e Intellectual History in Contemporary South Africa* (Palgrave-Macmillan, 2010).



© Marie.C.Cambon

¿Y la hospitalidad?

Las crisis sucesivas y el incremento del número de refugiados están trastocando el panorama sociocultural del mundo. Para afrontar estos nuevos desafíos necesitamos un nuevo humanismo que pueda responder a las necesidades del creciente número de comunidades constituidas por culturas diferentes.

ASIMINA KARAVANTA

Dos guerras mundiales, campos de concentración, talleres industriales con salarios de miseria y otros mecanismos del capitalismo mundial constituyen el balance extremadamente negativo de la humanidad en el siglo XX, al que deben añadirse las víctimas de las guerras anticoloniales y civiles. Este balance atestigua el potencial destructor de los discursos humanistas del racionalismo de la Ilustración cuando se convierten en patrimonio ideológico exclusivo de una sola categoría de hombres y de sus valores, en este caso los valores morales occidentales.

La divergencia entre las promesas del humanismo y su función instrumental en

el colonialismo, el imperialismo y la trata de esclavos suscitó en el decenio de 1960 una crítica acerba de sus principios ética y políticamente contradictorios. Una consecuencia de esto fue la desconstrucción sistemática del humanismo como categoría universal indiscutible¹ (ver páginas 6-10). Esa desconstrucción intensificó la necesidad de reedificar el humanismo con una perspectiva diferente, que tenga en cuenta a los que “se ha reconocido como hombres sólo en una época reciente”,² así como a sus comunidades y culturas respectivas, a menudo diaspóricas, multilingües e interculturales.

A partir de ese momento, el humanismo deja de ser el patrimonio exclusivo de las monarquías e imperios europeos, cuyos proyectos coloniales

basaron sus imperativos ideológicos en los ideales humanistas de la Ilustración. Ya no se circunscribe exclusivamente al ámbito de la nación, en cuanto construcción monocultural y monolingüe. En definitiva, el humanismo hace su reaparición bajo una forma renovada: “Lo que los seres humanos tienen en común no es la racionalidad, sino el hecho ontológico de su mortalidad; no es su capacidad de razonar, sino su vulnerabilidad al sufrimiento.”³

El humanismo como necesidad

Habida cuenta del número creciente de refugiados y apátridas, de la sucesión de crisis económicas y políticas, del auge de los fundamentalismos, de la xenofobia y de nuevas formas de racismo, así como

📍 Manifestación a favor de los trabajadores indocumentados. Francia, 2009.

de la multiplicación de las rebeliones en nombre de la democracia, el humanismo que emerge hoy tiene que responder a una necesidad. Retomando la idea del pensador palestino-estadounidense Edward Said [1935-2003], nuestra humanidad necesita “historias desintoxicadas y sobrias que muestren la multiplicidad y complejidad de la Historia, sin llegar a la conclusión de que ésta progresa de forma impersonal con arreglo a leyes determinadas por la divinidad o el poder”.⁴

“Solamente allí donde muchos hombres pueden ver las cosas en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que los espectadores que se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, solamente allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad del mundo.”

Hannah Arendt

Conocido por sus análisis de los valores históricos, filosóficos y literarios del humanismo occidental y de la fuerza ideológica e impacto violento de éstos en las culturas no occidentales, Edward Said es el autor, entre muchas otras obras, de *Humanismo y crítica democrática*, un libro publicado a título póstumo en 2004 que ha suscitado vivas

📍 Ejercicio destinado a enseñar el diálogo, la tolerancia y la paz en un liceo libanés, en 2003.

polémicas. Para Said y otros pensadores, el humanismo “en cuanto ejercicio de nuestras facultades lingüísticas para comprender, reinterpretar y apropiarnos los discursos de otros momentos de la Historia, pertenecientes a otras lenguas u otras historias” no es un medio para consolidar y afirmar lo que sabemos y sentimos desde siempre. Es más bien un medio para poner en tela de juicio, trastocar y reformular una gran parte de las certidumbres no controvertidas y codificadas sin espíritu crítico, que se nos presentan como un atractivo conjunto de productos listos para el consumo.

La necesidad de reflexionar sobre la complejidad de la historia, aprendiendo cómo se han de sacar del olvido culturas marginadas y rechazadas hasta ahora, se ha convertido en un imperativo de nuestra época. Si el siglo XX es la “edad de la conciencia exílica”, como declara Said en la conclusión de su obra *Cultura e imperialismo*,⁵ el siglo XXI es la era del *anthropos*, esto es, de la especie humana en su integralidad. *Anthropos* significa, literalmente, el que tiene rostro humano.

El hombre ciudadano

En la antigua Grecia se consideraba que la especificidad del hombre, con respecto a las demás especies, estribaba en el hecho de que vivía en una sociedad regida por leyes, esto es, en la *polis*, la ciudad. El filósofo Aristóteles [siglo IV a.C.] elaboró el concepto del hombre como *bios politikos*, “animal político”, como ser que vive en la *polis*. En nuestra época, la pensadora estadounidense de origen alemán Hannah Arendt [1906-1975] ha descrito al refugiado del siglo XX como la figura por antonomasia de un *bios politikos* desprovisto de *polis*.

Hoy en día, las crisis políticas y económicas que azotan el mundo no sólo aumentan rápidamente el número de refugiados que se rebelan, sino que también despojan de sus derechos al

trabajo y la educación, consagrados desde mucho tiempo atrás, a los que han sido reconocidos como ciudadanos y se convierten así en ciudadanos sin *polis*. En las plazas de Madrid, El Cairo y Atenas, por mencionar sólo algunos de los recientes escenarios de manifestaciones masivas, se dan cita el refugiado apátrida y el ciudadano sin *polis*. Aunque sus reivindicaciones no sean las mismas, están intrínsecamente vinculadas a un ideal de democracia en la que el *anthropos* es el principio más fundamental.

A pesar de sus posiciones políticas y económicas diferentes, el refugiado apátrida y el ciudadano privado de *polis* exigen lo mismo: la edificación de una nueva ciudad, de un lugar en el que la diversidad de lenguas, tradiciones y mitos forme parte de su vida diaria y donde las prácticas de traducción y transculturación sean prácticas de supervivencia.

Uno de los retos que el humanismo debe afrontar hoy en día consiste en crear condiciones propicias para la interculturalidad. En otras palabras, crear una sociedad que permita al refugiado y al ciudadano nativo del país establecer relaciones viables y productivas. La interculturalidad, como espacio en el que se comparten alianzas y afiliaciones

1. Véase la obra de Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, 2000.

2. Véase el artículo de Joan Anim-Addo, “Towards a Post-Western Humanism Made to the Measure of Those Recently Recognized as Human”, en la obra colectiva *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3. Bonnie Honig: “Antigone’s Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism”, *New Literary History*, Nº 41 - 1 (2010), págs. 1-33.

4. *Humanismo y crítica democrática*, Debate, 2006, Madrid.

5. *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, 2006, Barcelona.



Foto: Bassam Jamaledidine © UNESCO/Aspnet

Justicia

posibles, implica una reconfiguración radical de las instituciones y de los discursos sociales, educativos y políticos, para que sean capaces de responder a las necesidades del creciente número de comunidades constituidas por diferentes culturas que están proliferando en los estados-naciones y en sus formaciones supranacionales.

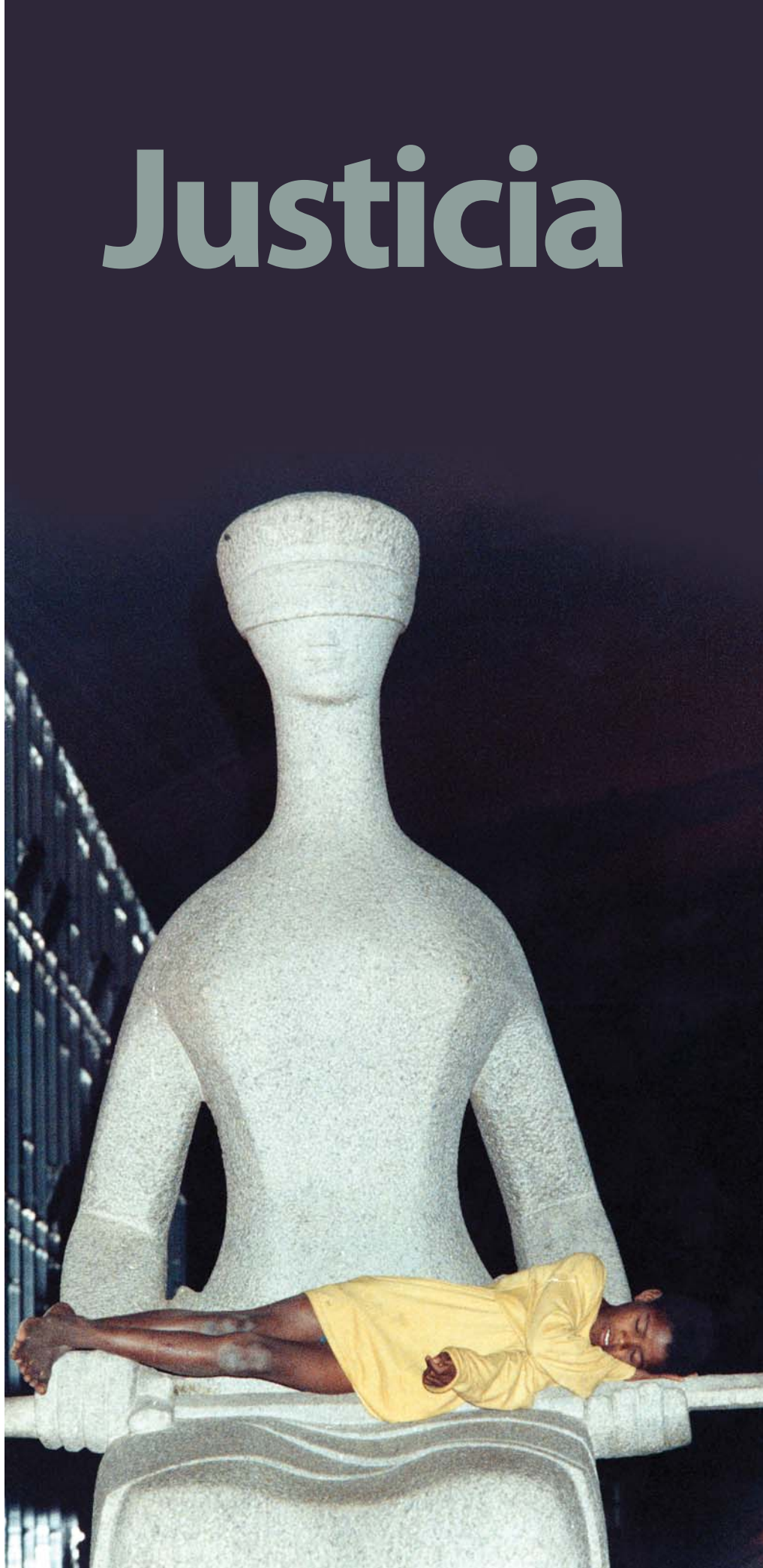
La interculturalidad es una condición, ontológica y política a la vez, que ha transformado ya al estado-nación desde dentro. Sin embargo, para que se reconozca social y políticamente al hombre, a la vez como singular, único en su género, y como igual a sus semejantes, es necesario reformar la educación para desarrollar un aprendizaje y un modo de vida interculturales, permanentemente abiertos a las leyes de hospitalidad con el extranjero al que “debemos esa hospitalidad”, como afirma el filósofo francés Jacques Derrida.⁶

Lo que debemos construir hoy es un humanismo que se muestre hospitalario con el que sigue siendo un *anthropos* extranjero. Un humanismo que, al reconstituir las leyes y el discurso de ese *anthropos*, tenga significado para la condición ontológica y política de éste. Retomando la idea de la feminista estadounidense Judith Butler, diremos que la tarea de las humanidades es “sin duda retornar hacia el ser humano allí donde no esperamos encontrarlo, esto es, en su vulnerabilidad y en los límites de su capacidad para tener sentido.”⁷ En otras palabras, es menester pensar al ser humano como ese *anthropos* que siempre ha estado amenazado y en peligro, ese rostro que fija sus ojos en nosotros como una invitación abierta y persistente a la consecución de la justicia a escala mundial. ■

Asimina Karavanta es doctora en literatura comparada, especialista en literaturas y teorías postcoloniales y profesora de la Universidad de Atenas. Ha dirigido con Nina Mogan la compilación titulada *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Cambridge Scholars Publishing, 2008.

6. *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006.

7. *Vida precaria (El poder del duelo y la violencia)*, Paidós, Buenos Aires, 2006.



y dignidad

La existencia de un fenómeno de privación y de pobreza absoluta que afecta a millones de personas funda, desde una perspectiva humanista, el deber y los principios de una intervención: la justicia distributiva. Esta se concilia con un auténtico humanismo sólo cuando se aplica en el respeto de la dignidad del ser humano, de su autonomía y su responsabilidad.

PAULETTE DIETERLEN

Pese a los numerosos tratados, acuerdos y cumbres internacionales celebrados en el siglo pasado y en lo que va del presente con el propósito de combatir la pobreza en el mundo y reducir las desigualdades, es poco lo que se ha avanzado para alcanzar esos objetivos. El fenómeno de la extrema pobreza lejos de disminuir se agrava día a día. En 2008, según estimaciones del Banco Mundial, 1.400 millones de personas vivían por debajo de la línea de pobreza, es decir, con un gasto diario inferior a \$1,25 dólares por persona. En la actualidad el mundo cuenta con cerca de 7 mil millones de habitantes, lo que significa que un 20% de la población mundial carece de recursos para satisfacer sus necesidades básicas, es víctima de tratos inhumanos y está condenada a sobrevivir en condiciones de exclusión social, económica y política.

En filosofía moral, existe una teoría directamente relacionada con el tema de la pobreza y las desigualdades: la justicia distributiva, que se justifica por la necesidad de corregir una distribución de recursos o bienes que se considera ilegítima desde el punto de vista de los derechos, méritos o necesidades de las personas.

Las distintas versiones de esta teoría dependerán del mayor o menor énfasis que se ponga en el aspecto económico, político o ético, y de la concepción del ser humano en que se basen las políticas de distribución resultantes. Por ejemplo, si se considera a los individuos de escasos recursos como entes pasivos, incapaces de determinar sus objetivos y necesidades, el resultado serán políticas paternalistas, en las que los sujetos beneficiarios de la distribución no tendrán voz ni voto acerca de sus opciones vitales porque otros decidirán en su lugar. Se trata de una práctica frecuente en muchos países, que puede resultar totalmente contraproducente cuando no se respetan los usos y costumbres de los beneficiarios. Así, por ejemplo, en México, un programa estatal de distribución de viviendas decidió instalar un lavadero en cada hogar. Como las amas de casa estaban habituadas a lavar en el río, prescindieron de los lavaderos y los utilizaron para hacer altares domésticos, con el resultado de que las ofrendas terminaron por obstruir las cañerías.

Otra versión de justicia distributiva verá a las personas esencialmente como agentes económicos o “maximizadores” de utilidad. Según los partidarios de esta teoría, que calcula los costos en unidades monetarias y los resultados en “unidades de utilidad”, habría que desarrollar políticas que contribuyan a aumentar las unidades de utilidad de los más desfavorecidos afin de mejorar su bienestar y paliar la pobreza. En este caso, no son los poderes públicos sino la

rentabilidad la que define las prioridades. Por ejemplo, en Estados Unidos, al establecer las prioridades de distribución de servicios médicos, se decidió costear operaciones de amígdalas en detrimento de los recursos destinados a terapias de diálisis renal, aunque ello hiciera peligrar la vida de los enfermos de riñón, porque ello permitía incrementar el número de beneficiarios a un menor costo.

En cambio sí, conforme a una concepción más kantiana, concebimos a las personas no sólo como medios, sino también como fines, las políticas de distribución resultantes incluirán el desarrollo de condiciones económicas y sociales que ofrezcan a sus beneficiarios oportunidades de realizar sus proyectos de vida. Esta idea se basa en una concepción del ser humano como individuo digno y autónomo, capaz de elegir entre las diferentes opciones que se le presenten.

Si se considera a los individuos de escasos recursos como entes pasivos, incapaces de determinar sus objetivos y necesidades, el resultado serán políticas paternalistas.

Ésta es, sin duda, la postura más ética dentro de la justicia distributiva y la más apegada a una visión humanista. Un ejemplo de ello es el programa Progreso, en México, que en lugar de distribuir alimentos, lleva a cabo campañas de educación e información sobre la salud y la alimentación y otorga a las familias desfavorecidas una determinada suma de dinero, confiando en su capacidad para decidir sobre la mejor manera de invertir esos recursos.

Justicia global

Ahora bien, ¿la justicia distributiva debe adoptar como “unidad” de distribución al individuo o al grupo social? Esta cuestión es motivo de polémica entre los pensadores liberales, con sus propuestas igualitarias, y los llamados comunitaristas. Estos últimos atribuyen el fracaso de las políticas sociales basadas en el individuo al hecho de que olvidan que el ser humano no es un ente aislado, sino un ser arraigado en una cultura y un grupo social que le confieren su identidad. Para los comunitaristas, es indispensable por ello tener en cuenta la

Ⓜ Frente al Tribunal Supremo Federal de Brasil, Brasilia, 1998.

© UNESCO/Ivaldo Alves

historia y particularidades de cada comunidad, pues cada grupo social posee formas específicas de producir, redistribuir y consumir sus bienes y servicios. Los defensores de una justicia distributiva basada en el individuo sostienen, por su parte, que las comunidades no son homogéneas y que, por consiguiente, es imposible satisfacer los criterios de distribución si no se da un carácter prioritario a los individuos que las componen.

Existe una tercera versión de justicia distributiva, la llamada "justicia global", que pretende superar el concepto tradicional de estado-nación para ocuparse de los problemas que plantea la pobreza y las desigualdades en un contexto mundial. Los teóricos de una justicia global proponen un sistema de instituciones internacionales encargadas de reparar las injusticias cometidas contra las personas en su condición de habitantes del planeta, y no en cuanto miembros de una comunidad o ciudadanos de un determinado país.

Desde una perspectiva humanista, los tres tipos de teorías –individuales, comunitaristas y globales– comparten un mismo objetivo: aplicar políticas de justicia distributiva que consideren a las personas como seres dignos y capaces de ejercer su autonomía. En la actualidad se están desarrollando en México políticas públicas de lucha contra la pobreza que incitan a los individuos a expresar sus carencias y a optar por los bienes que consideran más necesarios, fortaleciendo así el poder de decisión y la responsabilidad de los beneficiarios.

Cuando la piedra angular es la persona considerada como un fin en sí mismo y se proponen políticas que mejoran su calidad de vida en condiciones dignas, de igualdad y de respeto de sus derechos, puede decirse que la justicia distributiva reivindica los valores del humanismo. ■

Paulette Dieterlen es una filósofa e investigadora mexicana, miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y especialista en temas de justicia distributiva y políticas públicas. Es autora, entre otras obras, de *La pobreza: un estudio filosófico* (Fondo de Cultura Económica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002).

Un viraje decisivo

Dejando de lado la idea de una cultura humanista universal que sería necesario inventar e imponer a otras culturas, las ciencias humanas y sociales empiezan a convencerse de que los valores universales están ya presentes en todas las culturas y también de que en todo el mundo los hombres están padeciendo las mismas experiencias deshumanizantes. Esto debería inducirnos a meditar qué es una vida digna y humana.

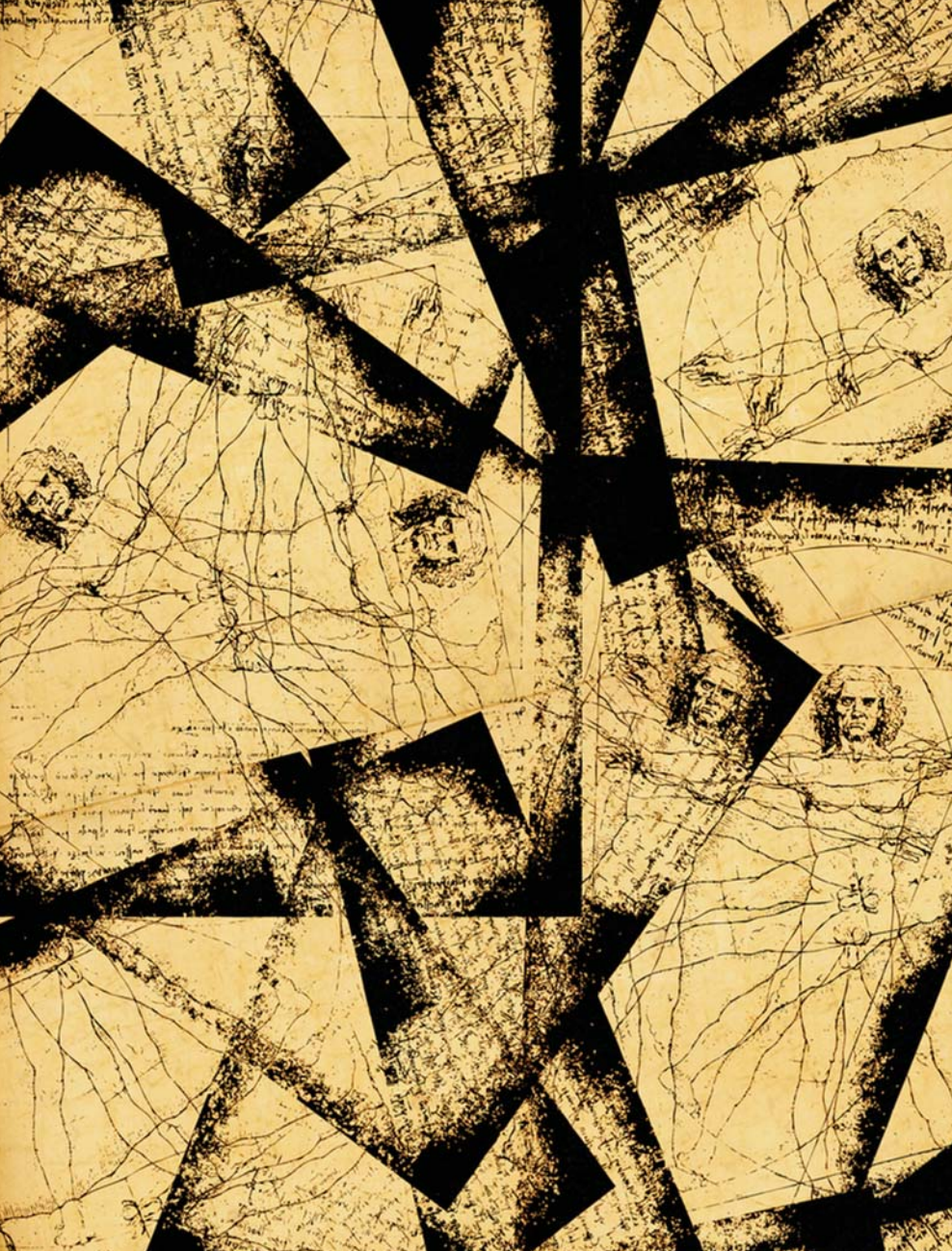
OLIVER KOZLAREK

En el decenio de 1960, los movimientos sociales empezaron a cambiar progresivamente de rumbo en todo el mundo. Dejando de lado la búsqueda de soluciones universales, cada vez más asimiladas a apetencias totalitarias, esos movimientos se han ido interesando por el reconocimiento de las diferencias e identidades culturales, étnicas y sexuales. Las revueltas estudiantiles fueron sin duda alguna la expresión más emblemática de esa profunda reevaluación del papel de la cultura en la vida de los hombres, de la que se hicieron también eco los debates teóricos y los programas políticos a lo largo de los años sesenta y setenta. Al mismo tiempo, los debates intelectuales y científicos se fueron centrando más en la cultura, y así se produjo lo que hoy en día se reconoce ampliamente como un "viraje cultural" de las ciencias humanas y sociales.¹

Ese "viraje cultural" ha consolidado y propagado una serie de valores, como el pluralismo por ejemplo. Asimismo, ha contribuido a reforzar y ampliar la toma

de conciencia de la importancia que reviste en el mundo moderno la reflexión sobre la coexistencia de diferentes culturas y modos de vida, evitando la tentación de reducir esa pluralidad a una unidad artificial y abstracta dominada por un solo tipo de intereses. Esto permite vislumbrar el potencial decisivo del "viraje cultural". A diferencia de la idea de que todas las culturas humanas están abocadas a una misma finalidad evolutiva –una noción defendida en los primeros decenios de la posguerra por las influyentes teorías de la modernización–, el "viraje cultural" restablece la idea de que los procesos de civilización y cultura, así como sus resultados, no siguen una trayectoria lógica y predeterminada.

Pese a la importancia que haya podido tener ese "viraje cultural", el culturalismo ha creado un clima de relativismo cultural, peligroso y falaz a la vez. Los errores que se le pueden imputar se han ignorado durante mucho tiempo, a pesar de que son evidentes. Uno de los más flagrantes es la afirmación de que las distintas culturas son esencialmente inconmensurables e irreconciliables, cuando en realidad comparten numerosas afinidades y similitudes.



© Janaka Dharmasena

El estudio de las proporciones del cuerpo humano según Vitruvio, realizado por Leonardo da Vinci a fines del siglo XV, es reinterpretado aquí por el fotógrafo srilankés Janaka Dharmasena.

La obra del antropólogo alemán Christoph Antweiler² nos ofrece una enumeración pasmosa del gran número de “normas, valores e ideales” compartidos por diferentes culturas. Según este investigador, el hecho de que no veamos esas similitudes suele obedecer a que nos negamos a verlas, cuando basta simplemente buscarlas para encontrarlas. Si adoptamos una postura correcta a este respecto –agrega Antweiler– podremos comprobar que la afirmación de los derechos humanos no se da tan sólo en “Occidente”, sino que la encontramos también en el confucianismo, el budismo y el islam. Antweiler sostiene fundamentalmente la idea de que es falso el “choque de las civilizaciones” tal y como lo formuló Samuel Huntington a finales del siglo pasado, esto es, afirmando que ya no son las naciones

las que se oponen entre sí, sino las culturas y las religiones.

Las ideas de Antweiler parecen haber tocado un punto sensible. Existen ya algunos síntomas de que el culturalismo pierde su pujanza. Muchos estudiosos están experimentando la necesidad de buscar tendencias normativas comunes a las distintas culturas, no para negar la realidad de las diferencias culturales, sino para oponerse al relativismo cultural. Lo que cabe preguntarse entonces es con qué identificarnos, en cuanto seres humanos, por encima de las diferencias culturales y nacionales que nos separan. Muchos tratan de buscar una nueva orientación de carácter más o menos humanista porque, al parecer, consideran que el mero hecho de pertenecer a la especie humana genera una nueva forma de solidaridad

mundial. Personalmente no creo que esta humanidad común sea suficiente. Me parece demasiado abstracta.

Por eso, lo que deberíamos hacer es entablar un diálogo entre las culturas y discutir qué significa el hecho de vivir con dignidad la vida humana. En la cultura y por su intermedio aprendemos a percibirnos en cuanto seres humanos. Estudiando y comparando las distintas culturas podemos captar lo que tienen realmente en común. El “viraje humanista” y el “viraje cultural” deben completarse mutuamente. Esto significa que el humanismo ha de ser intercultural y pasar forzosamente por el diálogo entre las culturas.

Sacar lecciones de los humanismos tradicionales

Todas las culturas y civilizaciones cuentan con un acervo de tradiciones humanistas. Sin embargo, el “viraje humanista” no implica un retorno a las formas tradicionales del humanismo. Uno de los problemas planteados por éstas es que se inspiran en experiencias históricas que ya no son las nuestras. El humanismo del Renacimiento europeo, por ejemplo, no se puede disociar de las aspiraciones a desafiar la autoridad de la Iglesia.

Un segundo problema es la vinculación excesiva que se da entre muchas formas tradicionales del humanismo y el naturalismo. A este respecto, se puede mencionar de nuevo el ejemplo del humanismo del Renacimiento, cuya finalidad era revelar la “naturaleza del hombre” de conformidad con la “naturaleza del universo”. Esta tradición humanista sigue siendo extremadamente vigorosa en diversos cenáculos científicos, en los que se tiende a reducir la condición humana a meros mecanismos biológicos. El nuevo humanismo tendrá que volver la espalda al naturalismo y comprender que es en la cultura y por su intermedio como llegamos a ser hombres.

No obstante, sería igualmente erróneo suprimir de un revés las formas tradicionales de humanismo que pueden descubrirse en los numerosos legados de las diversas culturas. En ellos se halla la prueba irrefutable de que los seres

1. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt Verlag, 2006.

2. Christoph Antweiler, *Mensch und Weltkultur*, Transcript Verlag, 2010.

humanos siempre han compartido, y siguen compartiendo, ideas esenciales sobre el significado mismo de humanidad. Sin embargo, sacar lecciones de otras tradiciones humanistas no consiste tan sólo en reafirmar lo que ya sabemos. En su obra dedicada al humanismo en el confucianismo del Asia Oriental,³ el profesor Chun-chieh Huang explica con vehemencia que el confucianismo del Extremo Oriente busca ante todo una relación armoniosa entre los seres humanos y el mundo sociocultural del que forman parte. Uno no puede dejar de pensar que un sentimiento tan fuerte de la “armonía del mundo” podría ayudarnos a superar las catástrofes ecológicas y sociales que llevan aparejadas la destrucción actual del mundo natural y de nuestros entornos sociales. Todas estas cuestiones han de examinarse con una perspectiva intercultural. Tengo la convicción de que las ciencias humanas y sociales ofrecen excelentes espacios para cultivar el diálogo intercultural entre las diferentes tradiciones humanistas.

Una misma experiencia de deshumanización

Una idea, formulada en particular por Erich Fromm,⁴ es que podemos llegar a una comprensión humanista a pesar de nuestras diferencias. El humanismo es siempre una consecuencia de experiencias de alienación. Es el grito de ira de quienes creen que las condiciones para una vida digna y humana están desapareciendo.

En un mundo como el nuestro, las experiencias individuales pueden ser sumamente variables. El reparto de oportunidades es muy desigual, como lo es también la concentración de los poderes económico, político y militar. Sin embargo, en nuestro mundo también hay algunas experiencias de alienación que parecen trascender esas diferencias. Todos padecemos la destrucción de nuestro entorno natural. Todos vivimos en sociedades donde las relaciones sociales se debilitan a causa de un sentimiento creciente de desconfianza. Los más afortunados pueden tratar de compensar la mediocridad de las relaciones sociales con el consumo, mientras que los más desafortunados sufren por no poder saciar sus deseos de consumir. En la mayor parte de las regiones del mundo la gente es víctima de formas de violencia e injusticia

ancestrales o nuevas, mientras que el modo de proceder de las instituciones políticas y económicas es tal que las poblaciones a duras penas pueden identificarse con ellas.

En este ámbito también –y por encima de las diferencias geográficas y sociales–, las experiencias deshumanizantes vividas por los seres humanos tienden a ser las mismas en todos los puntos del planeta. A este respecto, no cabe duda de que podemos sacar una serie de lecciones si comparamos las culturas contemporáneas a escala mundial. La Sudáfrica de J. M. Coetzee⁵ se asemeja al Brasil de Rubem Fonseca.⁶ La crítica de la modernidad de Octavio Paz⁷ no difiere de la efectuada por alguien como Theodor W. Adorno.⁸ La investigación comparada en el ámbito de las ciencias humanas y sociales podría ampliar nuestra comprensión de la deshumanización que están sufriendo las personas en todas partes del mundo.

El humanismo en la vida diaria

Asimismo, el “viraje humanista” no debe concebirse como una empresa exclusivamente circunscrita a los círculos científicos o intelectuales. El historiador alemán Jörn Rüsen recalca recientemente que el humanismo debía tener también aspiraciones “prácticas”: “La noción de humanismo debe situarse siempre en su contexto social para que tenga verosimilitud y ocupe el puesto que le corresponde en la vida real.”⁹ Lo que Rüsen nos dice en esta frase me parece de suma importancia. En efecto, el humanismo sólo puede propiciar una cultura humanista que no sea exclusivamente teórica y abstracta si consigue ejercer una influencia esencial en nuestro modo de pensar y actuar en la vida diaria. Esa traducción del humanismo en las prácticas políticas, sociales y económicas de la vida diaria es, ante todo, un cometido que incumbe a las instituciones políticas y económicas. Pero aquí, una vez más, las ciencias sociales y humanas tienen también un papel que jugar. Tendrían que dedicar una parte de su labor por lo menos a la tarea de cultivar y propagar una cultura humanista fuera de su torre de marfil.

El “viraje humanista” que se esboza actualmente en muchos círculos, ya sean científicos o de otra clase, parece haberse originado por la necesidad de superar nuestra percepción de las

distintas culturas a fin de encontrar lo que tenemos en común, sin por ello olvidar nuestras diferencias. En vez de buscar lo universal en la naturaleza biológica o pensar que se debe inventar o imponer una cultura humanista universal a las demás culturas, el “viraje humanista” actual parte de la base de que las ideas y los valores humanistas están ya presentes en todas las diferentes culturas.

Al mismo tiempo, ese nuevo humanismo parece admitir que la modernidad mundial necesita orientaciones de índole normativa que puedan ser aceptadas por todos los seres humanos. Cabe recordar que el nuevo humanismo es también el producto de experiencias comunes de alienación inducidas por la modernidad mundial en distintas partes del planeta. No obstante, la tarea más importante es traducir las ideas y los valores en prácticas cotidianas. ■

3. Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts*, Transcript Verlag, 2010.

4. Erich Fromm (1900-1980), psicoanalista humanista estadounidense nacido en Alemania, autor de *El miedo a la libertad* (Editorial Paidós, 2005), *El arte de amar* (Editorial Paidós, 2007) y *Hacia una sociedad sana* (FCE, México, 1971).

5. J.M. Coetzee, escritor sudafricano galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 2003.

6. Rubem Fonseca, escritor brasileño.

7. Octavio Paz [1914-1998], escritor y ensayista mexicano, galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 1990.

8. Theodor W. Adorno [1903-1969], sociólogo, filósofo y musicólogo alemán.

9. Jörn Rüsen/Henner Laass (compiladores), *Humanism in Intercultural Perspective. Experiences and Expectations*, Transcript Verlag, 2010.

Oliver Kozlarek (Alemania) es profesor de filosofía política y social en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Entre 2007 y 2009 participó en el proyecto de investigación “El humanismo en la era de la mundialización: diálogo intercultural sobre la cultura, la humanidad y los valores”, y desde 2010 dirige el proyecto mexicano “Modernidad, crítica y humanismo”. Actualmente es coeditor de una importante colección sobre el humanismo intercultural y es autor, entre otras obras, de *Humanismo en la era de la globalización: Desafíos y perspectivas* (Biblos, 2009, en colaboración con Jörn Rüsen) y de *Octavio Paz: Humanism and Critique* (2009).



En vez de buscar lo universal en la naturaleza biológica o pensar que se debe inventar o imponer una cultura humanista universal a las demás culturas, el "viraje humanista" actual parte de la base de que las ideas y los valores humanistas están ya presentes en todas las diferentes culturas.

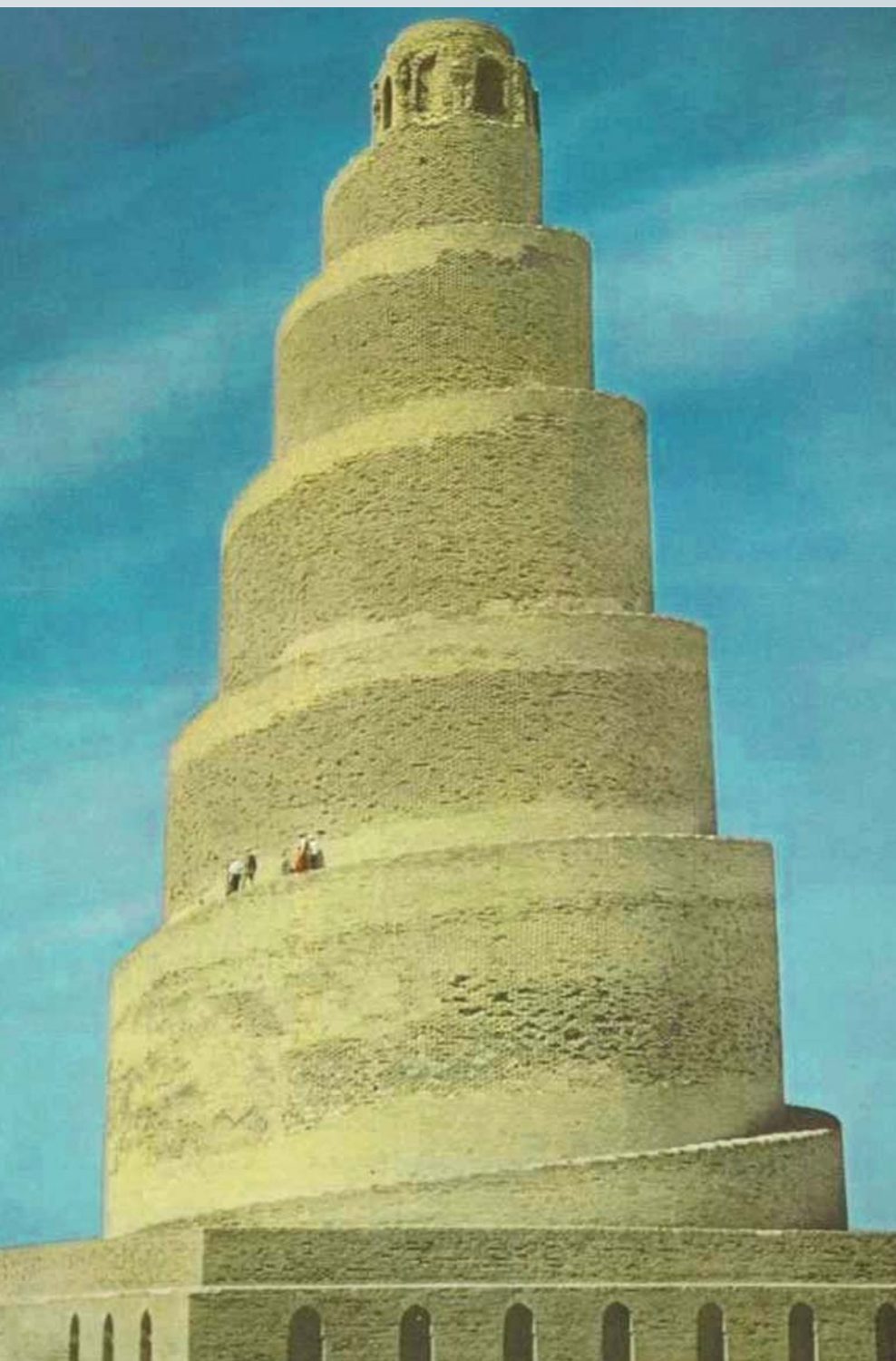
© Benjamin Bini - www.benjaminbini.com
📌 Obra de la serie *Faces à l'Âme*, del artista plástico francés Benjamin Bini, en la que se superponen dos fotografías: una representa un rostro humano, y la otra, el imaginario de sí mismo. Esta serie forma parte de un proyecto de diálogo entre la creación contemporánea y el arte primitivo.

Investigación internacional

"El humanismo en la era de la mundialización: diálogo intercultural sobre la cultura, la humanidad y los valores" fue el tema de un proyecto de investigación del Instituto de Estudios Superiores de Humanidades (KWI) de Essen (Alemania), dirigido por Jörn Rüsen. El objetivo de ese proyecto era entablar un diálogo entre investigadores de África, América Latina, Asia y Europa con miras a identificar las distintas tradiciones humanistas existentes en las diferentes regiones del mundo y poner de relieve su interés para nuestra época. Aunque ese proyecto, generosamente financiado por la fundación alemana Mercator, llegó a su término oficial a finales de 2009, la publicación de sus resultados prosigue en la actualidad. La colección de obras editadas, iniciada en 2009 en asociación con la editorial alemana Transcript Verlag, comprende hasta la fecha 14 títulos en alemán e inglés. También se están llevando a cabo otros proyectos de investigación derivados del proyecto inicial, por ejemplo el denominado "Modernidad, crítica y humanismo" que dirige Oliver Kozlarek con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México.

El periodo musulmán del humanismo

Contrariamente a un prejuicio muy difundido, el humanismo se desarrolló en el seno del pensamiento religioso, primero en la antigua Grecia, luego en el mundo musulmán y, por último, en el ámbito del cristianismo. Entre los siglos IX y XII, los mutazilitas y los *falasifa* (filósofos) musulmanes exploraron los límites del pensamiento humano y del libre arbitrio en un contexto dominado por un Dios único y todopoderoso, actuando así como precursores del enciclopedismo del siglo XVIII.



MAHMUD HUSSEIN

El humanismo no nació en Europa entre los siglos XV y XVI. Ese periodo, llamado Renacimiento, fue tan sólo uno de los momentos de la larga historia del humanismo que comenzó dos mil años antes, en Atenas, y prosiguió en los siglos IX y XII, durante la Edad de Oro del islam.

Los hombres del Renacimiento se refirieron explícitamente al legado de la antigua Grecia, a la que rehabilitaron y tomaron como modelo, pero quisieron olvidar el momento musulmán de la historia del humanismo.

Los que cometen ese mismo error en nuestros días lo hacen porque creen que el pensamiento humanista es antirreligioso por definición. Ahora bien, durante la mayor parte de su historia, el humanismo se desarrolló en el seno del pensamiento religioso y no contra él. Leonardo da Vinci,¹ Miguel Ángel,² Shakespeare,³ Racine,⁴ Descartes⁵ y Newton⁶ nunca pusieron en tela de juicio el poder de Dios.

El humanismo se ha pronunciado contra una determinada imagen de Dios, la de un Dios inaccesible e indiferente a las desgracias humanas, que ha fijado desde siempre el destino personal de cada individuo. Esta imagen se deriva del dogma de la predestinación, según el cual la voluntad de los hombres no tiene incidencia alguna en sus vidas. En esas condiciones, no sólo la existencia

La mezquita Abu Dulaf de Samarra (Iraq), que data del siglo IX, es una de las más importantes obras arquitectónicas del islam. La ciudad arqueológica de Samarra figura en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO.

terrestre de por sí carece de importancia –es tan sólo un camino de tránsito hacia el Cielo–, sino que además el hombre no tiene poder alguno sobre su destino. El libre arbitrio no existe. La potencia absoluta de Dios se corresponde con la impotencia total del hombre.

Según San Pablo, Dios “escogió [a sus fieles] antes de la fundación del mundo [...], habiendo sido predestinados conforme al propósito del que hace todas las cosas según el designio de su voluntad”.⁷ Un milenio después, los tradicionalistas y los teólogos clásicos del islam dirán exactamente lo mismo y, siete siglos después de ellos, Martín Lutero⁸ y Calvino⁹ emplearán las mismas palabras. El humanismo ha combatido esta concepción de la omnipotencia divina.

¿En qué pudo servir de modelo la Antigüedad griega a los que en el mundo musulmán, primero, y en el mundo cristiano, después, iban a luchar contra el dogma de la predestinación?

Un ámbito de libertad intelectual

En un contexto muy diferente al del monoteísmo, las ciudades-estado de Grecia afrontaron esa misma noción de predestinación, pero en otros términos. Para los griegos, el Cosmos era un espacio definido para siempre y estructurado de forma jerárquica y armónica, en el que todo ser humano tenía asignado su puesto también para siempre. Los hombres no ocupaban el nivel superior de la escala cósmica, ya que por encima de ellos estaban los dioses. Sin embargo, las leyes del Cosmos se imponían a todos por igual, a los dioses como a los hombres.

Los seres humanos estaban sometidos pues a un doble yugo: el del Cosmos abstracto, impersonal e inmutable, y el de los dioses, personalizado, familiar y caprichoso.

Los hombres eran impotentes contra el orden cósmico y tan sólo podían intentar encontrar el lugar que les correspondía en él. En cambio, con los dioses, dotados de poderes sobrehumanos pero llenos de defectos humanos, los hombres aprendieron a obrar con astucia, a negociar, e incluso a practicar el engaño. Al final, descubrieron que la naturaleza funcionaba con arreglo a las leyes propias del Cosmos que se sustraían a la voluntad de los dioses y que, por lo tanto, el ser humano podía tratar de comprender y dominar.

El humanismo se afincó en ese espacio. Los griegos inventaron un entorno nuevo, exclusivamente humano, la *polis*, donde el individuo se sustraía al poder tradicional de las tribus y los clanes, donde los ciudadanos eran iguales ante la ley y donde el mérito personal podía prevalecer sobre los privilegios de cuna.

En la *polis* democrática, el debate era un elemento omnipresente y la palabra reinaba sin restricciones. Para convencer a los demás era preciso razonar. Los principios de una lógica abstracta, válida por doquier y para todos, permitieron el desarrollo de la filosofía y las matemáticas. Así, el hombre forjó potentes herramientas de dominio sobre las cosas.

En la antigua Grecia, el humanismo se presentaba, por consiguiente, como un perímetro de libertad y eficacia práctica, gracias al cual la vida humana –sin poner globalmente en tela de juicio el orden cósmico y el poder de los dioses– se convirtió en una aventura valorizada como tal.

La *qudra* o el poder del hombre

El Dios del monoteísmo vino a cambiar este estado de cosas. No sólo se hizo con los poderes parciales que poseían los dioses griegos, sino también con la fuerza cósmica universal a la que estaban sometidos los dioses y los hombres. De la potencia abstracta e impersonal del Cosmos se pasó a la omnipotencia

personal, creadora y activa del Dios Único y Todopoderoso.

A partir de ese momento, el creyente ha de buscar un espacio propio de libertad dentro de la órbita de esa omnipotencia divina. Esta empresa no consistirá en oponer el irrisorio poder del hombre al infinito poder de Dios, sino en algo más humilde: ir abriendo espacios intelectuales, morales y estéticos en los que la iniciativa humana pueda expresarse, diferenciándose de la voluntad de Dios, pero sin cuestionar su autoridad suprema.

La primera conceptualización de ese espacio se efectuará en el siglo IX, en Bagdad, bajo el califato de la dinastía de los Abasíes.

Por ese entonces, el islam había edificado un vasto imperio, poderoso y

1. Leonardo da Vinci [1452-1519], genio universal y filósofo humanista italiano.
2. Miguel Ángel [1475-1564], pintor, escultor y arquitecto del Renacimiento italiano.
3. William Shakespeare [1564-1616], uno de los mayores dramaturgos y poetas ingleses de todos los tiempos.
4. Jean Racine [1639-1699], dramaturgo de la época del clasicismo francés.
5. René Descartes [1596-1650], matemático y filósofo racionalista francés.
6. Isaac Newton [1643-1727], físico, filósofo y teólogo inglés.
7. *Epístola a los Efesios*.
8. Martín Lutero [1483-1546], religioso agustino alemán, padre del protestantismo.
9. Jean Calvin, [1509-1564], teólogo y letrado francés, figura principal de la Reforma protestante.

🖼️ Miniatura de Al-Mubashshir (Siria) de comienzos del siglo XIII. Representa a Sócrates (izquierda) con dos de sus estudiantes.



próspero, que agrupaba una multitud de poblaciones, religiones y culturas diferentes. Su capital, Bagdad, contaba con un millón de habitantes, cuando Roma sólo tenía unas 30.000 almas, y Lutecia, la futura París, apenas 10.000. La confianza reinaba entre los mercaderes, y así una letra de cambio firmada en la India surtía efecto hasta Marruecos. Los grandes califas abasíes optaron por asumir esa potencia y esa gran diversidad, apostando por la inteligencia. Alentaron y apoyaron los esfuerzos encaminados a asimilar el saber de la Antigüedad clásica, incluidos los conocimientos profanos extraídos del patrimonio filosófico y científico griego, cuyos textos se tradujeron muy pronto al árabe.

Este contexto permitió que entre los letrados religiosos de esa época se desarrollara una corriente teológica específica, la de los mutazilitas, que hizo una lectura racionalista del Corán.

Según la exégesis mutazilita, los hombres son criaturas aparte, que se distinguen del resto de las creadas por el hecho de que Dios ha depositado en ellas una potencia (*qudra*), otorgada de una vez para siempre, que les permite crear actos libres.

Esa libertad les facultó para comportarse como "lugartenientes de Dios en la tierra". En su itinerario terrestre, por consiguiente, los hombres no están llamados a eclipsarse, sino todo lo contrario. Deben afirmarse personalmente, mostrar espíritu de iniciativa y desarrollar sus talentos para contribuir a la edificación de una sociedad musulmana solidaria y justa.

En esa sociedad, la existencia terrestre, mundana, se exalta como tal. Se recomienda mejorar en la medida de lo posible las condiciones de vida de la gente, y también apreciar la belleza, rendir homenaje al cuerpo y buscar el placer, dentro de los límites impuestos por la decencia y la mesura.

"Alá es Quien os ha estabilizado la tierra y hecho del cielo un edificio, os ha formado armoniosamente y os ha proveído de cosas buenas..." (El Corán, Surata XL, versículo 64)

El Día del Juicio, los hombres tendrán que responder personalmente de las obras buenas o malas que hayan hecho en su vida. Al tener Dios un conocimiento perfecto de sus actos, a medida que se realizan, los retribuirá con arreglo a una justicia moral y racional a la vez.

Algunos de los califas abasíes más importantes impusieron el enfoque mutazilita a la élite religiosa, pero su carácter audaz y turbador acabó por concitar en su contra la hostilidad de la mayoría de los tradicionalistas y juristas, así como la de los propios teólogos.

Todos ellos rechazaban la idea misma de una lectura racional de los actos de Dios, en la medida en que dicha lectura ponía límites a la omnipotencia divina. En su opinión, la voluntad divina era un misterio y no estaba sometida a restricción alguna. De ahí que, habiendo decretado de antemano el destino de cada hombre, Dios se reservaba el privilegio de castigarlo o recompensarlo en función de su voluntad insondable.

Esta visión, en la que el dogma de la predestinación se expresa integralmente, puede parecer injusta e inmoral. En efecto, lo que se exige del creyente no es que trate de comprenderla, sino que la acepte y se entregue a Dios con un testimonio incondicional de fe total, lo que le permitirá cifrar sus esperanzas en la compasión y misericordia divinas.

Precursores de los enciclopedistas

La pugna entre los mutazilitas y los tradicionalistas quedó zanjada en favor de estos últimos a finales del siglo IX. A partir de ese momento, los tradicionalistas no sólo enterraron la noción del libre arbitrio, sino que trataron a toda costa de detectar y combatir todas las tendencias racionalistas que surgían en el pensamiento musulmán. Persiguieron en particular a los *falasifa* (filósofos), que adoptaban un enfoque enciclopedista tendiente a abarcar todos los ámbitos del conocimiento. Al rehabilitar las disciplinas profanas creadas por los griegos –como la medicina, las matemáticas, la astronomía y la farmacología–, los *falasifa* estudiaban la naturaleza como tal, y no como testimonio de la omnipotencia de Dios.

10. Al Kindi (Alquindo) [801- 873], gran filósofo árabe, traductor de numerosos manuscritos griegos.

11. Al Farabi (Alfarabio) [872- 950], figura universal del pensamiento árabe, comentarista de la obra de Platón.

12. Ibn Sina (Avicena) [980-1037], filósofo, escritor, médico, astrónomo y alquimista musulmán de Persia.

13. Ibn Rushd (Averroes) [1126-1198], filósofo, jurista, matemático, médico y teólogo musulmán de Al Andalus.

14. Moisés Maimónides [1138-1204], médico, filósofo y rabino de Al Andalus.

15. Tomás de Aquino [1224-1274], figura principal del escolasticismo y de la teología católica.

Al Kindi,¹⁰ Al Farabi,¹¹ Ibn Sina (Avicena)¹² e Ibn Rushd (Averroes)¹³ elaboraron un pensamiento nuevo en el que la razón aristotélica se acerca al monoteísmo. Según este pensamiento, que inspirará a Maimónides¹⁴ y posteriormente a Santo Tomás de Aquino,¹⁵ no existe diferencia ontológica entre las verdades que los filósofos llegan a conocer y las que Dios revela a sus profetas. Los profetas perciben, mediante una iluminación instantánea, lo que los filósofos descubren, paso a paso, gracias a un esfuerzo racional.

Los *falasifa* exploraron así los límites extremos de un pensamiento humanista en el marco del monoteísmo. Al hacer prevalecer el argumento racional sobre el argumento de autoridad, aun cuando este último se base en una revelación divina, los *falasifa* fueron precursores del enfoque enciclopédico del siglo XVIII.

La influencia de los *falasifa* fue más duradera que la de los mutazilitas, pero más difusa. Llegaron a tener sus momentos de gloria en Bagdad, Córdoba y El Cairo, pero también conocieron largos periodos de eclipse. El fin de su magisterio coincidió con la muerte de Averroes, a finales del siglo XII.

Entretanto, el vasto imperio islámico se escindió primero en dos bloques rivales y luego en tres, y sufrió importantes derrotas militares en Jerusalén contra los cruzados y en Al Andalus contra los reyes católicos de la Península Ibérica. Poco más tarde fue devastado por las terribles invasiones mongolas.

Acosado por la duda, ese imperio vio en sus diferentes capitales cómo el poder pasaba de manos de soberanos cultos a jefes de castas militares, y también cómo la búsqueda confiada del saber dejaba paso a una defensa pusilánime de las certidumbres adquiridas. El libre arbitrio y el enfoque humanista perdieron así la partida en tierras islámicas.

Sin embargo, las obras de los *falasifa* musulmanes, traducidas del árabe al latín, se estudiaron en todas las universidades europeas y nutrieron durante siglos los grandes debates que contribuyeron a la formación del pensamiento renacentista. ■

MAHMUD HUSSEIN es un politólogo e islamólogo egipcio. Su última obra se titula *Penser le Coran* (París, Gallimard, 2011, colección "Folio Essais").

Los confucianistas tienen por lema la benevolencia, los moístas el amor universal, los taoístas la compasión y los budistas la bondad afectuosa. Los valores fundamentales de la civilización china pueden considerarse como modelos para el desarrollo de la armonía universal y, por consiguiente, de un nuevo humanismo.

© Zheng Ping Qiu/UNESCO



Amor, obra de Zheng Ping Qiu (tinta china sobre papel de arroz encolado sobre papel adamascado). Donación hecha a la UNESCO por el artista chino con motivo del 60º aniversario de la Organización. Reproducción cortesía del autor.

Por un mundo armonioso

LIU JI

El nuevo humanismo no es tan nuevo. Es más bien un producto de la evolución forjada por la humanidad. Podemos asociar su aparición a George Sarton [1884-1956], reconocido historiador estadounidense de origen belga que redefinió el humanismo desde un punto de vista científico. Para entender las complejidades del comportamiento humano dedicó su atención a los orígenes de la ciencia y,

para reducir la brecha entre ésta y las humanidades, defendió una filosofía sintetizada de la ciencia, que calificó de "nuevo humanismo".

Pero es al crítico literario estadounidense Irving Babbitt [1865-1933] a quien a menudo se le atribuye la fundación de este movimiento. Contrariado por la aparición progresiva en Estados Unidos de una sociedad materialista, Babbitt estimó que

Occidente se había convertido en víctima de instintos emocionales e individualistas y predicó un comportamiento moderado. Enemigo del romanticismo, sus principios entraban en conflicto con la tendencia

Adaptado del discurso "Embrace the Era of New Humanism" pronunciado por Liu Ji en el Noveno foro euro-chino organizado del 27 al 28 de junio de 2011 en la sede de la UNESCO.

intelectual de la época y, si bien fueron controvertidos, alimentaron un amplio debate filosófico que fraguó el pensamiento conservador después de la Segunda Guerra Mundial.

La filosofía humanista de Babbitt penetró en la conciencia política y la literatura chinas a través de muchos eruditos chinos que habían estudiado con él en Harvard. Inspirado por los valores budistas y confucianistas, Babbitt sedujo culturalmente a esos estudiantes que luego adoptaron localmente un nuevo humanismo, en reacción al movimiento del 4 de Mayo que abogaba por el marxismo y las posiciones radicales y el rechazo de los valores tradicionales chinos.

Virtud, afecto, amor y armonía

Las prácticas de la milenaria cultura china pueden considerarse como un modelo para el desarrollo de un nuevo humanismo. En ese sentido podemos citar en especial el *Libro de las mutaciones* (también conocido como *I Ching*), uno de los textos clásicos chinos más antiguos cuya autoría se atribuye al emperador Fu Hsi [2953-2838 a.C.]. Este libro se centra en el equilibrio de los opuestos y la inevitabilidad del cambio. "Mediante la observación de los ornamentos del cielo, podemos entender el principio de la transformación de las cuatro estaciones. Mediante la observación de las relaciones humanas éticas y enseñándolas a la gente del pueblo, podemos transformar las tradiciones sociales para su mejoramiento." Tenemos que observar pues la naturaleza humana para aprender a mejorarla y respetar los valores fundamentales de la cultura china como la virtud, el afecto, la armonía y el amor.

La larga historia de China siempre se ha basado en la virtud personal y social que ha guiado a la gente en su vida cotidiana, así como en la conciencia interior para normalizar el comportamiento social. Por el contrario, la civilización occidental canaliza el comportamiento social con ayuda de poderes exteriores, basados en el razonamiento científico, de ahí la primacía de la ley.

La dicotomía entre la civilización china y la occidental es muy similar a la de los dos hemisferios del cerebro humano: el izquierdo es el asiento de la

lógica, y el derecho, el de las emociones. Sólo cuando ambos hemisferios funcionan al unísono, su potencial puede expresarse en toda su plenitud. La lógica y el afecto deberían pues asociarse para crear una representación a gran escala del nuevo humanismo.

Los chinos conceden gran importancia a la "deuda de gratitud" que han contraído con los demás y pagan sus deudas a toda costa. Consideran que los afectos familiares son sagrados y rehúyen el conflicto público, evitando, por ejemplo, entablar procesos a sus parientes. Sin embargo, el desafío consiste en conciliar la lealtad nacional y la piedad filial, que se corresponde con el respeto que los hijos deben a sus padres.

La dicotomía entre la civilización china y la occidental es muy similar a la de los dos hemisferios del cerebro humano: el izquierdo es el asiento de la lógica, y el derecho, el de las emociones.

La armonía inspira un comportamiento individual "de buen temperamento" en el orden social chino. Las familias creen que alcanzarán la prosperidad si viven en armonía. La etiqueta, en las relaciones profesionales, descansa en la noción de "armonía fuente de riqueza". En la gobernanza del país, la armonía es la meta final, mientras que la sociedad occidental cree en la "supervivencia del más apto" y en la ley de la selva, donde "los más débiles son víctimas de los más fuertes".

La armonía también se aplica a la relación de unidad ideal entre el hombre y la naturaleza de la que forma parte y cuyas leyes ha de respetar.

Raíces confucianistas del humanismo

Los confucianistas tienen por lema la benevolencia, los moístas el amor universal, los taoístas la compasión y los budistas la bondad afectuosa. El amor constituye un tema omnipresente en todas las escuelas del pensamiento chino.

El gran filósofo chino Confucio [551-479 a.C.] define la benevolencia como el acto de "amar a la gente".

Y aclara: "Tú deseas un rango y una posición, ayuda entonces a los demás para que consigan un rango y una posición. Deseas hacer valer tus méritos, ayuda entonces a los demás para que hagan valer los suyos." Para los confucianistas, el objetivo final es desarrollar un mundo de armonía universal en el que todos se amen por igual. En consecuencia, los menos afortunados, los ancianos, los huérfanos y los discapacitados deben recibir ayuda de la comunidad; los recursos materiales han de ser utilizados en provecho de la benevolencia, y la riqueza social y la propiedad deben ser poseídas y compartidas por todos.

De acuerdo con el famoso confucianista Meng Ke, conocido con el nombre de Mencio [372-289 a.C.], así como el hombre tiene cuatro miembros, posee también cuatro sentimientos innatos. "La compasión es el comienzo de la benevolencia, la vergüenza es el comienzo de la rectitud, la modestia es el comienzo del respeto, el discernimiento entre el bien y el mal es el comienzo de la sabiduría." Estos cuatro sentimientos diferencian al hombre de los animales, y sólo cuando el hombre consigue desarrollar esos cuatro sentimientos puede realmente ser considerado humano.

Las doctrinas de Confucio y de Mencio han constituido la piedra angular de la cultura tradicional china durante miles de años y siguen siendo dominantes en la actualidad. Según algunos pensadores, fue la influencia del confucianismo la que permitió que los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII elaboraran la monumental Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789.

La sustancia del nuevo humanismo no puede sino enriquecerse con las aportaciones de la cultura china. Con la evolución a un ritmo vertiginoso de la sociedad humana, la construcción de un mundo armonioso, que desde hace mucho tiempo es el ideal universal de la humanidad, exige la aparición de un nuevo humanismo. ■

Liu Ji es presidente honorario de la CEIBS (China Europe International Business School) y ex vicepresidente de la Academia china de Ciencias Sociales.



La UNESCO en 1951: Hacia un nuevo humanismo

Hace sesenta años, la UNESCO organizó en Nueva Delhi, India, un Encuentro de pensadores y filósofos sobre las relaciones culturales y filosóficas entre Oriente y Occidente, que hizo suya la idea de un nuevo humanismo global. Publicamos fragmentos de la comunicación presentada por los participantes bajo el título *Hacia un nuevo humanismo*. En aquel tiempo, marcado por las independencias asiáticas, pero aún bajo el traumatismo de las armas infernales utilizadas durante la Segunda Guerra Mundial, los primeros pasos del proyecto humanista apoyado por la UNESCO consistieron en acercar las culturas oriental y occidental.

[...] Lo que desde hace cuatro siglos el hombre occidental llama humanismo es la ambición de dominarse a sí mismo y al universo a través del ejercicio de su actividad intelectual desconectada del resto de su vida. [...] Lo que ha llamado dominio del hombre completo consiste en el intento de aprehender la totalidad del mundo por un ser humano reducido a una parte de sí mismo. Es indispensable subsanar ese error para corregir el humanismo y ampliarlo.

Desde luego, no se trata de destruirlo, como tampoco, ya lo hemos dicho, de negar las conquistas de la ciencia, que son, por otra parte, logros de ese mismo espíritu. El humanismo occidental fue, en determinadas épocas y lugares, el ámbito de realizaciones humanas que encierran en sí un valor eminente. Pero lo que no ya no se puede admitir es que sea exclusivo [...] Si "humanismo" es el término con el que hemos de designar la patria del ingenio humano, el humanismo no data del siglo XVI, ni tiene por hogar único y permanente la Europa mediterránea, como tampoco tiene por única fuente una determinada concepción de la antigüedad greco-latina [...]. En cambio, cuando se sitúa al humanismo de los tiempos modernos en Occidente dentro de los límites que hay que imponerle, la crisis que le afecta en la actualidad no tiene nada de

© Fotografía de la serie *Reflets dans un œil d'or* (Reflejos en un ojo de oro), del fotógrafo francés Laurent Goldstein. Reproducción cortesía del autor.

inesperado, ni tampoco es un desastre irremediable. El desastre sería total si nos obstináramos en considerar como absoluto el prestigio de la razón humana. Pero el hombre reclama hoy, tras una excesiva y superada pretensión, una conciencia total de su verdad y energía.

Tras cuatro siglos durante los cuales se esforzó por disociar todas las cosas, y en primer lugar a sí mismo, el hombre vuelve ahora a una aprehensión sintética del ser que el alma ha vivificado. A partir de ahí, todos los valores, en cualquier lugar del mundo y de todas las épocas, reencuentran no sólo su finalidad, sino también su orden y jerarquía. Esos valores, procedan de Oriente o de Occidente, ya no rivalizan, sino que convergen hacia ese nuevo humanismo que tiende al universalismo por un movimiento real, y ya no por una pretensión cuestionable. [...]

Pero lo que hace falta hoy es liberar la vida del espíritu de los límites en los que el espíritu occidental la ha mantenido cautiva durante mucho tiempo. El nuevo humanismo será aquel en el que los métodos de acción y de trabajo que la inteligencia occidental ha sabido adquirir se apliquen al redescubrimiento de ámbitos espirituales largamente abandonados. De ese modo, la inteligencia, en vez de hacer correr al hombre los riesgos que engendran sus suposiciones y usurpaciones, utilizará con creces su fuerza y vivacidad para servir la causa del hombre ahora sí realmente completo, pues no será ya un hombre desviado hacia lo material por lo cerebral, sino un hombre unificado, en cuerpo y alma, para hacer frente a su misterio por medio de su conciencia.

Creemos que si este humanismo llegara a establecerse, Oriente y Occidente verían desaparecer mucho de lo que los separa y surgiría en su lugar todo lo que les une, y une a todo el género humano.[...]

El documento completo, redactado por el escritor francés André Rousseaux, está disponible en francés, en los archivos digitales de la UNESCO: www.unesco.org/new/unesco/resources/publications/unesdoc-database/

Humanizar la mundialización

Aprovechar la “fuerza imaginativa” del derecho para forjar un humanismo jurídico, pluralista y abierto en ámbitos tan diversos como la promoción de una paz duradera, la lucha contra el calentamiento del planeta o la regulación de las nuevas tecnologías digitales y biomédicas, esa es la idea que guía a la jurista francesa Mireille Delmas-Marty.

Entrevista de MIREILLE DELMAS-MARTY con Jasmina Šopova

¿La humanización de los sistemas jurídicos progresa o se estanca en esta era de la mundialización?

A primera vista, se diría que el humanismo jurídico se está reforzando con la multiplicación de instrumentos jurídicos y de organismos internacionales encargados de supervisar el respeto de los derechos humanos, y también con la aparición de un derecho humanitario y de una justicia penal con miras universales. Por otra parte, en el plano económico, el mercado mundial ambiciona crear empleos e incrementar la prosperidad.

Aparentemente, todo va a las mil maravillas en el mejor mundo posible. Ahora bien, la mundialización, que funciona como una lupa de aumento, pone de manifiesto una serie de contradicciones y suscita múltiples interrogantes. ¿Cómo hacer compatible la noción de seguridad con el principio de libertad, los derechos económicos con la protección del medio ambiente? La mundialización agrava incluso algunas situaciones, por ejemplo cuando disocia los derechos económicos, ya mundializados, de los derechos sociales que dependen de los estados nacionales, debilitados por los imperativos de los mercados financieros. Cabe preguntarse

➔ Obra de la artista plástica Najah Zarbout (Túnez). <http://najahzarbout.blogspot.com>



© Najah Zarbout

también si no se da una contradicción entre el universalismo proclamado en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y la Convención de la UNESCO sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005, que define la diversidad cultural como un patrimonio común de la humanidad.

¿Cómo se manifiestan en la realidad esas contradicciones?

Una de las mayores contradicciones concierne las migraciones. Las fronteras están abiertas a la circulación de mercancías y capitales, pero no a la de los seres humanos. En muchos países se propende incluso a reforzar el control y la represión de la inmigración, hasta el punto de hacer una amalgama entre ésta

y la delincuencia. Ahora bien, esos mismos países, al imponer la apertura de las fronteras al mercado mundial, desequilibran los mercados locales y obligan a las poblaciones a emigrar. En definitiva, son los mismos quienes provocan la emigración y la reprimen.

Además, la disociación entre derechos económicos y sociales limita el crecimiento a los beneficios económicos y financieros, y no impide la agravación de la precariedad y la exclusión social, ya se trate del desempleo o de la pobreza extrema. La diferencia entre los ingresos más altos y los más modestos aumenta al mismo ritmo de progresión que la prosperidad.

Por último, la explotación de los recursos naturales, ámbito en que las empresas multinacionales desempeñan un papel determinante, origina un número de conflictos armados cada vez mayor, en particular en África y América Latina. De ahí que se sigan perpetrando crímenes de guerra y contra la humanidad, genocidios y actos de agresión, pese a la creación de la Corte Penal Internacional (CPI).¹ Si bien la entrada en vigor de esta Corte es reciente (2002), la impunidad de esos crímenes obedece también a motivos de orden estructural: el Estatuto de la CPI no contempla la responsabilidad de las personas morales² y por eso no se castiga a las empresas en caso de infracción. Esto merma la función disuasoria de la Corte, prevista sin embargo en su propio estatuto (a diferencia de los tribunales internacionales específicos³ que juzgan crímenes anteriores a 2002, la CPI es un tribunal permanente).

¿Qué contradicciones se dan entre los derechos económicos y los relativos al medio ambiente?

Los imperativos del desarrollo económico y la competitividad disuaden a los estados de proteger el medio ambiente. Cabe preguntarse entonces cómo proteger a nuestro planeta contra los efectos del cambio climático, el deterioro de la diversidad biológica o la contaminación del agua (ver páginas 34-35). Mientras que los países industrializados subordinan su compromiso en favor de la protección del medio ambiente a un compromiso idéntico por parte de los países en desarrollo o emergentes, estos últimos esgrimen el argumento de la equidad histórica: los países desarrollados, por ser

los iniciadores de la contaminación del planeta, tienen que participar ahora en el esfuerzo general de salvaguardia del medio ambiente, permitiendo al mismo tiempo que los demás países se desarrollen. Se supone que el “desarrollo sostenible” está llamado a crear una sinergia entre los derechos económicos y los relativos al medio ambiente, pero esa sinergia será engañosa mientras no incorpore el concepto de desarrollo equitativo.

¿Se puede decir que las nuevas tecnologías, al modificar la condición humana, aumentan las situaciones paradójicas?

Las tecnologías siempre fueron “nuevas”. Lo que ha cambiado es la velocidad con que se producen. En lo referente a las tecnologías digitales, la legislación francesa no consigue ir al unísono con ellas. Cuando el Consejo Constitucional sanciona una ley, las prácticas ya han cambiado y escapan a la legislación.

Las tecnologías de la información pueden contribuir a reforzar la democracia, como hemos visto recientemente en algunos países árabes, pero al mismo tiempo propician la instauración de una sociedad de vigilancia.

Se da también una gran ambivalencia en el ámbito de las biotecnologías que contrarrestan la esterilidad gracias a la asistencia médica a la procreación y facilitan la selección de embriones mediante el diagnóstico preimplantatorio, con lo cual se acercan a la eugenesia, que se considera un crimen. Una generalización de ese tipo de prácticas restringiría el papel del azar en la reproducción y, por ende, la diversidad biológica humana. Así, en nombre de la libertad individual de ser dueño de su cuerpo y regular su descendencia, nuestras sociedades corren el riesgo de provocar una especie de formateo de la especie humana (ver páginas 39-40).

Otra paradoja: cuanto más dependemos de las tecnologías digitales, menor es nuestra autonomía, al tiempo que fabricamos robots cada vez más autónomos. Estos robots pueden ayudar a las personas de edad avanzada o enfermas y contribuir al bienestar social. Pero en los Estados Unidos y en Francia se lanzan programas para crear robots que reemplacen a los soldados de carne y hueso, lleven a cabo guerras “limpias” y alcancen objetivos militares sin afectar a



la población civil. Sería necesario que el programa de esos robots comprendiese reglas éticas, con todos los riesgos de error que conlleva la interpretación de un programa de este tipo. Las opciones éticas más importantes son tan sutiles que es muy difícil preverlas de antemano con rigor matemático.

Estos ejemplos ponen de manifiesto un proceso de deshumanización.

¿Qué puede hacer el derecho?

El papel del derecho es difícil porque, en un mundo que se transforma con celeridad, no se trata de retornar a un concepto estático de "humanismo jurídico", sino de crear una dinámica, impulsando procesos de humanización. Lo que hace falta es invertir en las prácticas el movimiento de deshumanización. Sólo una aplicación efectiva de los derechos humanos puede evitar las aberraciones del totalitarismo político y del totalitarismo del mercado, en particular del mercado financiero.

¿De qué medios dispone el derecho?

El derecho no tiene una respuesta para cada uno de los desafíos que he mencionado. No obstante, algunos procesos jurídicos en curso ofrecen esbozos de respuestas para humanizar la mundialización, por ejemplo, construir una ciudadanía con diversos niveles. Se trata de un proceso lento y difícil, pero que responde a los problemas de las migraciones y a los vinculados al medio ambiente.

La ciudadanía mundial es un viejo sueño que data de la Antigüedad. En la Alemania de finales del siglo XVIII, Emmanuel Kant⁴ soñó con una paz perpetua entre las naciones, y en la China de finales del siglo XIX, Kang Yuwei⁵ soñó con una gran armonía mundial.

El "sueño de los dos K" podría realizarse progresivamente. Ya podemos observar que la creación de una ciudadanía europea, sin suprimir las ciudadanía nacionales, tiende a complementarlas. A nivel mundial, el Foro Mundial sobre Migración y Desarrollo⁶ está elaborando un enfoque global que integra la preocupación por la humanización en los imperativos económicos. En espera de que los países de emigración se decidan a ratificar la Convención Internacional de las Naciones Unidas sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, que se

firmó en 1990, ese Foro Mundial es el esbozo de un proceso de reconocimiento de derechos que prefiguran una futura ciudadanía mundial.

Mirando al futuro y contemplando los riesgos globales, empezamos a cobrar conciencia de la humanidad como comunidad de destino. No obstante, sólo la referencia a una historia de la humanidad –a cuya creación y difusión puede contribuir la UNESCO– permitirá la construcción de una ciudadanía intercultural, e insisto, inter y no multicultural, porque no basta con yuxtaponer las culturas, sino que se ha de apuntar al objetivo ambicioso de una humanización recíproca (ver páginas 14-16).

¿Es utópico imaginar una gobernanza mundial basada en principios humanistas?

Hoy en día, sí. La potencia heterogénea compartida por unos cuantos estados y empresas multinacionales dificulta enormemente esa tarea. Sería necesario que, en caso de violación de los derechos humanos, todos los depositarios del poder asumieran sus responsabilidades. Para los estados, un proceso de este tipo empieza a producirse en el Consejo de Europa (con el Convenio Europeo de Salvaguarda de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales y el Tribunal de Estrasburgo), en América Latina (con la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que no ha sido ratificada por el Canadá y los Estados Unidos) y últimamente en África (con la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos). A falta de una Corte Mundial de Derechos Humanos, se están creando mecanismos menos restrictivos, pero aún insuficientes y dispersos.

¿Qué ocurre con las empresas multinacionales?

La responsabilidad denominada "social" se reduce a unos cuantos islotes de *hard law*⁷ en un océano de *soft law*. Cuando se dan violaciones graves en países donde están implantadas las firmas multinacionales, el estado suele carecer de medios para perseguirlas en justicia, e incluso de la voluntad de hacerlo, porque su preocupación es evitar la pérdida de empleos. En cuanto a los países de origen, pocas veces son

competentes para entablar diligencias judiciales –y tampoco desean hacerlo– a fin de castigar actos perpetrados en el extranjero contra víctimas extranjeras.

En los Estados Unidos existe un texto antiguo (la *Alien Tort Claims Act*, de 1789) por el que los tribunales federales pueden juzgar a aquellos que hayan violado los derechos humanos en el extranjero y en perjuicio de nacionales de otros países. En los últimos años se ha recurrido a esta ley para juzgar a empresas multinacionales, pero las condenas han sido muy escasas.

No estoy a favor de ese principio de "competencia universal" de un estado, porque convierte a las superpotencias en jueces del mundo. A falta de un tribunal mundial, se necesita una convención internacional que, en caso de que las multinacionales violen los derechos humanos, atribuya a su país de origen competencia para juzgarlas y, cuando no lo haga, proporcione a las naciones donde estén implantadas los medios para procesarlas.

¿No se puede recurrir ante la Corte Penal Internacional?

Aunque se extendiera su competencia a las personas jurídicas, la Corte sólo juzgaría a las multinacionales por crímenes graves: genocidio y crímenes de guerra o contra la humanidad. En cambio, puede procesar a un jefe de estado en funciones, lo que constituye una revolución política y jurídica. Por desgracia, sin policía a su disposición, no cuenta con medios para ejecutar las órdenes de arresto. Actualmente, la Corte recurre a la cooperación de los estados y de las fuerzas de la ONU y la OTAN, con resultados insuficientes. El problema de articular la justicia y la fuerza a nivel mundial está pendiente de solución.



¿Y la articulación de la justicia y la paz?

Se suele considerar que no hay paz duradera sin justicia previa. Sin embargo, el ejemplo de la Comisión Verdad y Reconciliación de Sudáfrica muestra que se puede restablecer la paz sin juzgar forzosamente a todos los criminales, sino sólo a los que se niegan a admitir su culpabilidad. El mundo occidental debe aprender de lo hecho en África para no incurrir en lo que llamo “fundamentalismo jurídico”, esto es, la supresión y el rechazo de la pluralidad de interpretaciones, tal como lo practica el fundamentalismo religioso. La exigencia de justicia debe armonizarse con la necesidad de paz, y el rechazo de la impunidad no debe tener un carácter absoluto.

¿Qué opina de nuestra responsabilidad para con las generaciones venideras, ya inscrita en la Carta del Medio Ambiente de Francia?

Se están introduciendo referencias a las generaciones venideras en algunos documentos como esa Carta francesa, que tiene valor constitucional. Para que las generaciones futuras entren en el ámbito jurídico, es preciso mostrarse inventivos a fin de determinar quiénes pueden representar sus intereses, de qué son responsables las generaciones presentes y por cuánto tiempo, cómo indemnizar a los que todavía no han nacido, etc.

Por mi parte, vacilo en hablar de “derechos” de las generaciones venideras, así como de “derechos” de la naturaleza o de los animales, porque la reciprocidad es imposible. En cambio, en nuestra

condición de seres responsables, los humanos tenemos responsabilidades con respecto a nuestros futuros descendientes y a los seres vivientes no humanos.

No obstante, conviene ser prudente porque durante mucho tiempo el concepto de “deberes del hombre” ha servido para legitimar la arbitrariedad del estado, mientras que la noción de “derechos humanos”, cuando es oponible al estado, permite poner coto a los abusos de poder y “hacer entrar en razón” la razón –o sinrazón– de estado. En cambio, en las relaciones sin reciprocidad, es menester reconocer la existencia de deberes. Queda por encontrar un justo equilibrio ya que nuestros deberes para con las generaciones futuras no deben anular los derechos de las actuales.

A todas las generaciones, presentes y futuras, les afectan los peligros derivados de las innovaciones tecnológicas que usted ha incluido entre los desafíos planteados al humanismo moderno.

No se pueden prohibir todas las innovaciones tecnológicas. Sería absurdo, ya que el hombre se ha humanizado desarrollándolas y mundializándolas. La rueda y la carretilla se mundializaron, la brújula también, y así sucesivamente. Sin embargo, no hay que considerar que se debe permitir todo lo que es posible partiendo de la base de que es inútil

☞ “Las fronteras están abiertas a la circulación de mercancías y capitales, pero no a la de los seres humanos”, afirma Mireille Delmas-Marty. Esta idea aparece ilustrada por la instalación *New world climax* (Climax del nuevo mundo), del artista camerunés Barthélémy Toguo.

oponerse a las innovaciones porque son inevitables. Lo importante es adaptar las respuestas jurídicas a las innovaciones tecnológicas.

Hay que reestructurar las relaciones entre los protagonistas de la actividad científica y la política, entre el saber y el poder, pues en este ámbito también existe una laguna en la gobernanza mundial. Los estados defienden los intereses nacionales y las empresas los intereses privados, pero nadie tiene encomendada la defensa del interés general, excepto algunas organizaciones internacionales con pocos medios de acción. Son los expertos quienes colman esa laguna. En principio carecen de poder de decisión, pero en la práctica suelen desempeñar un papel esencial en lo que respecta a las innovaciones científicas y sus aplicaciones. Aunque todavía no existe un estatuto mundial para los expertos, algunos dispositivos dispersos empiezan a garantizar su independencia e imparcialidad y tratan de evitar los conflictos de intereses.

Pero no basta con adaptar el derecho a las prácticas surgidas con las nuevas tecnologías, o con prever los riesgos futuros...

En efecto, no basta. También es preciso tener en cuenta las ambivalencias. Las tecnologías entrañan a menudo efectos

1. El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, aprobado el 17 de julio de 1998, entró en vigor en julio de 2002. Esta Corte es la primera jurisdicción internacional permanente cuya misión es juzgar a los autores de crímenes “que desafían la imaginación y conmueven profundamente la conciencia de la humanidad”, según el preámbulo del Estatuto.
2. Una persona moral es una entidad, distinta de una persona física, que goza de existencia jurídica y tiene, por lo tanto, derechos y obligaciones.
3. El Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia (TPIY), establecido en 1993, y el Tribunal Penal Internacional para Rwanda (TPIR), creado en 1994.
4. En su escrito de 1795 titulado *Zum Ewigen Frieden* (Sobre la paz perpetua), Kant sintetiza los debates del Siglo de las Luces sobre la paz y el ideal federal.
5. Kang Youwei, *Datong Shu* (La Gran Uniformidad), traducción al inglés de L.G. Thompson, *The One World Philosophy of Kang Yu-wei*, Londres, 1958.
6. El Foro Mundial sobre Migración y Desarrollo (FMMD), que celebró su primera reunión en Bruselas en 2007, es una plataforma de intercambio de prácticas y experiencias destinada a definir por qué medios se puede sacar el mejor partido de las migraciones internacionales para reducir sus efectos negativos y fomentar el desarrollo.
7. Se entiende por *hard law* (“derecho rígido”) el derecho en su forma de aplicación tradicional, por regla general, la ley (precisa, obligatoria y aprobada). Por *soft law* (“derecho flexible”) se entienden las normas imprecisas, sin valor obligatorio estricto y de aplicación suave, esto es, sin sanciones.



© Laurent Goldstein/La Collection



➤ Mireille Delmas-Marty fotografiada por Emmanuelle Marchadour.

deshumanizantes como el surgimiento de una sociedad de vigilancia o el formateo de la especie humana, a los que debemos resistirnos para no perder el acervo de las humanizaciones, so pretexto de que la mundialización borra la historia de cada pueblo.

¿Cuáles serían los componentes de esa comunidad humana de valores?

Esos componentes no se dan de antemano, van surgiendo con la humanización recíproca debida al entrelazamiento de las culturas. Quedan incluso por consolidar conceptos que se consideran definidos para siempre, como el de la dignidad humana, sobre todo en lo referente a la condición de la mujer.

No obstante, la enumeración de los crímenes contra la humanidad y de prohibiciones de torturas y tratamientos inhumanos o degradantes muestra implícitamente algunos componentes comunes de la humanidad, por ejemplo la singularidad de cada ser humano y su pertenencia a la comunidad humana en pie de igualdad. Los peligros que entrañan las nuevas tecnologías inducen a añadir a esos dos componentes el de la indeterminación. La parte de libertad y el fundamento de la responsabilidad del ser humano estriban en el hecho de que éste no está determinado de antemano.

El derecho podrá desempeñar su verdadero papel de resistir a la deshumanización, responsabilizar a los depositarios de un poder global y prever los riesgos venideros, tomando como referencia esos tres componentes. Podremos ver en él un instrumento de un nuevo humanismo, que no sería un dogma fijado para siempre, sino una dinámica de humanización de las prácticas del ser humano. ■

Mireille Delmas-Marty (Francia) es miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de su país desde 2007. Desde 2002 es titular de la cátedra de "Estudios jurídicos comparativos e internacionalización del derecho" del Colegio de Francia. En sus cursos plantea la cuestión de la humanización de los sistemas jurídicos en un momento como el actual, en que parece más necesaria que nunca.

Es autora, en particular, de *Les forces imaginantes du droit*, una obra monumental en varios volúmenes: *Le relatif et l'universel*; *Le pluralisme ordonné*; *La refondation des pouvoirs*; *Vers une communauté de valeurs ?* (Seuil, 2004-2011). En 2010, publicó *Libertés et sûreté dans un monde dangereux*, y prepara para 2012 la publicación de su último curso magistral *Sens et non-sens de l'humanisme juridique*.

La noción de humanismo evoluciona con el tiempo, acompañando los descubrimientos científicos y las evoluciones políticas. En la era digital, las tecnologías multiplican las posibilidades de hibridación de las culturas, el advenimiento de la democracia y la emergencia de un humanismo universal.

MILAD DOUEIHI

El carácter mundial de las estructuras de comunicación y lo que se ha dado en llamar "sociedad de la información" invitan a los antropólogos a replantearse, al menos en parte, los conceptos y las categorías primordiales de su trabajo: las formas de intercambio y las maneras de tejer los vínculos sociales.

Para el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss [1908-2009], la antropología no es sólo una disciplina humanista, sino también el resultado de los movimientos humanistas que han marcado la historia y la evolución de las sociedades occidentales. Ya en 1956, en un documento redactado para la UNESCO,¹ Lévi-Strauss, al concluir su análisis sobre las relaciones entre las ciencias y las ciencias sociales, identificaba tres humanismos: el humanismo del Renacimiento, anclado en el redescubrimiento de los textos de la Antigüedad clásica; el humanismo exótico, asociado al conocimiento de las culturas de Oriente y de Extremo Oriente; y el humanismo democrático, el de la antropología que abarca todas las actividades de las sociedades humanas.

Señalemos que estos tres humanismos están ligados al descubrimiento de textos, de tradiciones orales o de expresiones culturales que abrieron nuevos campos de investigación y permitieron el desarrollo de nuevos métodos críticos y, en consecuencia, de nuevos conocimientos. En el caso del humanismo del Renacimiento, el



Humanismo digital

© Thomas Israël

conocimiento de las lenguas griega y latina, el saber histórico y la crítica interna debilitaron la autoridad de una institución tan poderosa como la Iglesia. En el caso del humanismo exótico, el encuentro de Occidente y Oriente favoreció el comparatismo y, con él, la aparición de nuevas ciencias y disciplinas, como la lingüística, por ejemplo. En cuanto al humanismo que abraza el conjunto de las sociedades humanas, éste dio lugar, entre otros, al método estructural. Este método permitió, especialmente a Lévi-Strauss, observar el mundo en su conjunto y descubrir un orden subyacente a la diversidad de las formas de organización social y de las manifestaciones culturales. Para el padre del estructuralismo, este orden era la marca del espíritu humano.

Recordemos igualmente que estos tres humanismos corresponden a evoluciones políticas: el primero, aristócrata, porque se limita a un pequeño número de privilegiados; el segundo, burgués, porque acompaña el desarrollo industrial de Occidente y, el tercero, democrático, porque no excluye a nadie.

Es precisamente esta dimensión universal la que me invita a proponer, con toda modestia, un cuarto humanismo: el humanismo digital.


El cuarto humanismo

El humanismo digital es el resultado de una convergencia inédita entre nuestra compleja herencia cultural y una técnica que se ha convertido en un espacio de sociabilidad sin precedentes. Esta convergencia es inédita por el hecho de que redistribuye los conceptos y los objetos, así como las prácticas asociadas a ellos, en un entorno virtual.

Al igual que los tres humanismos definidos por Lévi-Strauss, el humanismo digital está ligado a un descubrimiento de primera importancia que ha abierto múltiples campos de investigación: los de las nuevas tecnologías, que están transformando radicalmente las categorías socioculturales establecidas.

A pesar de sus componentes técnicos y económicos, que hay que examinar y supervisar constantemente, lo digital está a punto de volverse una cultura en cuanto modifica nuestra manera de considerar los objetos, las relaciones y los valores, e introduce nuevas perspectivas en el campo de la actividad humana.

Las prácticas culturales como la escritura, la lectura o la comunicación, por ejemplo, experimentan incesantes transformaciones desde la aparición de las tecnologías digitales. Como lo

 *Flux* (Flujo), instalación vídeo interactiva del artista belga Thomas Israël. Cité de la connaissance, Lieja (Bélgica), 2010. www.thomasisrael.be

señalaba el antropólogo francés Marcel Mauss [1872-1950], la tecnología desempeña un papel esencial en la medida en que el acceso a las herramientas técnicas modifica no sólo los comportamientos de los individuos sino toda la cultura que los rodea.

El papel de las tecnologías digitales es tanto más esencial cuanto que alteran radicalmente las categorías de espacio y tiempo –abolición de fronteras y distancias geográficas, inmediatez de la comunicación, etc.–, de manera tal que facilitan el encuentro de las culturas y su hibridación.

Por cierto no podemos ignorar sus límites: las tecnologías digitales se desarrollaron a partir de modelos socioculturales principalmente occidentales, no han logrado superar las barreras lingüísticas y no están a salvo de usos abusivos. Además, su distribución planetaria no es equitativa, lo que puede contribuir a acentuar las desigualdades entre ricos y pobres.

Ello no impide, sin embargo, que las tecnologías digitales se hayan convertido en una realidad mundial, en un medio de comunicación universal e incluso en un instrumento de democratización, como hemos podido comprobar a principios de 2011 con la “primavera árabe”.

El espacio híbrido de la cultura digital constituye una nueva manera de convivir, con sus mitos, sus novedades y sus utopías, y materializa el sueño de la aldea mundial. El humanismo digital es una manera de entender esta nueva realidad ■

Milad Doueïhi (Estados Unidos) es historiador de religiones y titular de la cátedra Investigación sobre Culturas Digitales de la Universidad Laval (Québec). Es autor, entre otras obras, de *La gran conversión digital* (Fondo de Cultura Económica, 2010) y *Pour un humanisme numérique* (Seuil, 2011).

1. “La aportación de las ciencias sociales a la humanización de la civilización técnica”, documento del 8 de agosto de 1956, publicado por primera vez en *El Correo de la UNESCO* n° 2008-5, “Claude Lévi-Strauss: miradas distantes”. Disponible en los archivos digitales de *El Correo de la UNESCO*: www.unesco.org/es/courier

Bienvenidos al Antropoceno

Desde la revolución industrial, las innovaciones tecnológicas han liberado al hombre de muchos de los vínculos que lo encadenaban a la Naturaleza. Pero este supuesto progreso podría terminar mal. El cambio climático nos muestra que es hora de dejar de comportarnos como extraños en nuestro propio hábitat.

RUTH IRWIN

Hambrunas por motivos económicos, guerras por el oro, el petróleo o los diamantes, amenazas de desastres ecológicos inminentes o guerra nuclear mundial, son algunos de los escenarios apocalípticos que ya resultan familiares en el mundo en que vivimos.

En el pasado muchas civilizaciones han desaparecido de la faz de la Tierra, y la nuestra podría correr la misma suerte. Hoy, el cambio climático, como el invierno nuclear, se suma a la lista de desastres potenciales que podrían conducir la humanidad a su fin.

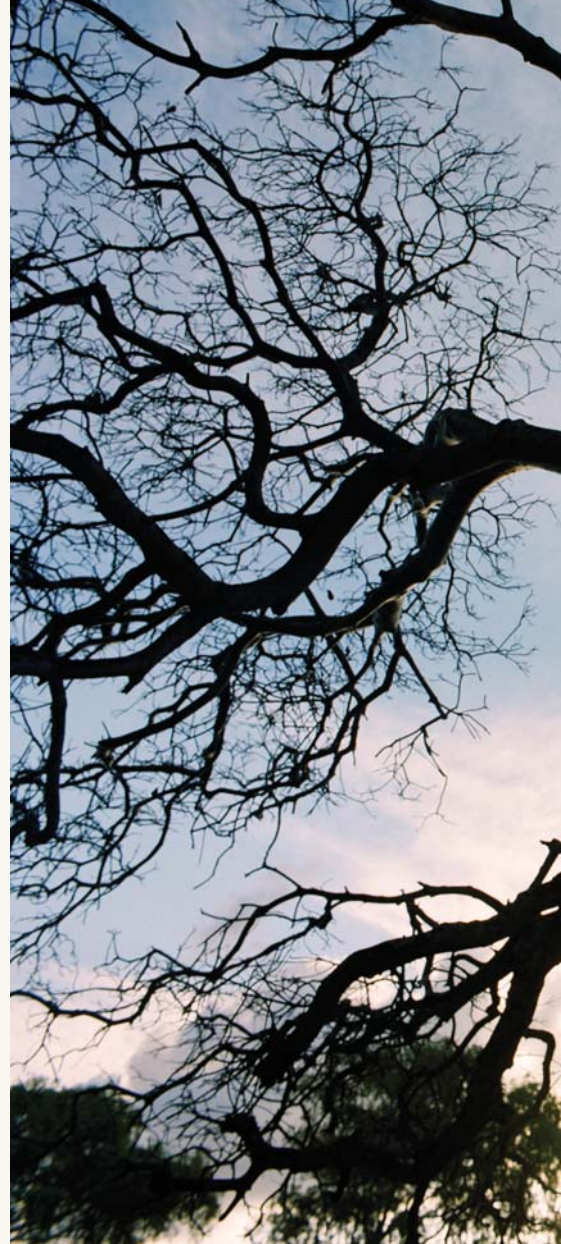
Pero, a diferencia del invierno nuclear, ahora no está claro cuál es el agente catalizador del cambio climático. La mayoría de los científicos tienen la “íntima convicción” de que los cambios que se producen en la atmósfera son resultado de la actividad humana, que desde hace 150 años bombea miles de millones de toneladas de gases con efecto invernadero a la capa baja de la atmósfera.¹

No es la actividad de un individuo aislado la causante del cambio climático, como tampoco hay un individuo –ni un Estado– que pueda poner freno a las tecnologías industriales que rigen la vida moderna. Es cierto que, a gran escala, las decisiones de los consumidores podrían modificar la manera en que las empresas producen bienes y servicios y podrían, por lo tanto, tener un impacto en dicho cambio. Dar una respuesta adecuada al cambio climático requiere, pues, una evolución en la mentalidad de los consumidores.

Sin embargo, cuando las personas adoptan modos de vida que respetan el medio ambiente, pronto se dan cuenta de que es muy difícil mantenerlos si la comunidad en su conjunto no está empeñada en reducir su huella ecológica.² ¿Cómo desplazarse a pie en las megalópolis superpobladas del Nuevo Mundo, auténticas junglas de asfalto, o en las zonas suburbanas tentaculares con un hábitat disperso? Si el transporte público no está bien organizado, el automóvil sigue siendo rey.

A fin de cuentas, corresponde a los políticos tomar las decisiones correctas. Ahora bien, a escala internacional, que es aquella en la que se juega nuestro futuro, el liderazgo brilla por su ausencia. Desde que en 1995 comenzaron a celebrarse conferencias internacionales sobre el cambio climático, año tras año nuestros dirigentes políticos, a la hora de cuestionar las normas tecnológicas que prevalecen en nuestras sociedades modernas, fracasan.

A mi modo de ver, los motivos de ese inmovilismo van más allá de los problemas de legislación o de moral tradicional. Tienen su origen en el tándem que forman la tecnología moderna y la economía mundial. En efecto, ese tándem, que muchos consideramos problemático, constituye el nudo central de la civilización actual. Desatar ese nudo parece imposible, ello equivaldría a cambiar de civilización, a entrar en una nueva era. Ahora bien, según la Royal Society del Reino Unido, ya lo hemos hecho. Esa venerable institución anunció en una declaración oficial de 2010 el paso del Holoceno al Antropoceno.



Escena en Maputo, Mozambique.

El planeta ha pasado, pues, del templado Holoceno –una época geológica que duró más de 10.000 años y conoció el desarrollo de las civilizaciones agrícolas y urbanas– al turbulento y probablemente catastrófico Antropoceno (del griego *anthropos*, hombre), la primera era condicionada por la actividad humana.

Puede afirmarse que esa transformación se operó a partir de 1945 (con nuestra entrada en la era nuclear), pero sin duda empezó mucho antes, hacia finales del siglo XVIII,

1. *Cambios climáticos* (2007), informe del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC)

2. La huella ecológica mide la superficie de tierra necesaria para responder a las necesidades de una persona o población según su estilo de vida: consumo *versus* regeneración.

3. Movimiento obrero de principios del siglo XIX, dirigido en Inglaterra por Ned Ludd, que se tradujo en la destrucción masiva de maquinaria, considerada como principal causa del desempleo.



© Alfredo D'Amato/Panos Pictures

cuando la Revolución Industrial alteró de modo significativo la manera en que el ser humano se relaciona con el ecosistema en el que vive.

Eslabones rotos entre el hombre y la naturaleza

Las tecnologías modernas nos han hecho perder la conciencia ecológica. El hombre actual tiene la sensación de que se ha liberado de las cadenas que lo ataban al resto de la Naturaleza. Gracias al progreso tecnológico, las grandes ciudades ya no morirán de hambre, como en el pasado, si falla una cosecha. Ya no dependen de las zonas rurales que las rodean y puede que ni siquiera estén al tanto de las inundaciones o las sequías que afectan a esas zonas. ¿Cuántos habitantes saben de dónde viene el agua potable de sus ciudades o en qué estado se encuentran los bosques vecinos? En las ciudades ya no dependemos de los productos de temporada pues los medios de transporte y almacenamiento favorecen

el comercio internacional y modifican así la relación entre zonas urbanas y rurales. Además, las ciudades crecen, invadiendo el campo y absorbiendo migraciones masivas. A menudo, su construcción responde a imperativos tecnológicos y económicos, y no a necesidades públicas.

La configuración de nuestras ciudades, la agricultura, la minería, la producción energética, la silvicultura, la pesca y el comercio, todas las actividades humanas han cambiado radicalmente en el lapso de 150 años, transformando así nuestro planeta.

Estamos tan condicionados por las innovaciones tecnológicas, tan encadenados a ellas, que hasta nuestra manera de vernos como "individuos", como humanos, se ha modificado, a la vez que nuestra visión de la Tierra se ha tornado más estrecha y distante.

Aunque siempre han existido movimientos ciudadanos con conciencia ecológica, su influencia en las normas de la vida moderna ha sido

limitada. La ética individual tiene un peso insignificante frente a la apisonadora del progreso. Pero la toma de conciencia colectiva sobre el fuerte impacto ecológico del mundo moderno y los efectos devastadores que éste puede tener en el porvenir de la humanidad es algo totalmente nuevo.

El Antropoceno podría convertirse en uno de esos periodos de extinciones masivas que la Tierra ya ha conocido, como la que produjo la desaparición de los dinosaurios hace 65 millones de años. De una manera sin precedentes, el cambio climático muestra a las claras nuestras limitaciones. Y somos cada vez más conscientes de que se imponen transformaciones radicales.

Pero esas transformaciones tardan en llegar. Los sistemas internacionales de intercambio de cuotas de emisiones de gases de efecto invernadero muestran que todavía no tenemos en cuenta la envergadura del problema que plantea nuestra realidad ecológica.

No propongo una postura ludista.³ Afirmo que no podemos permanecer ajenos a nuestro propio hábitat. La modernidad es hoy un fenómeno de alcance mundial, y también nuestro nicho ecológico se ha mundializado. La época en que el hombre soñaba con una realidad ideal ha quedado atrás. Las condiciones ecológicas nos obligan a volver a tener los pies sobre la tierra y a afrontar una realidad más dura, a la que la actividad humana, la tecnología y la economía deben adaptarse.

La conciencia de una ecología planetaria que el cambio climático despierta en nosotros debería forzarnos a cambiar el ángulo normativo desde el que miramos el mundo. No hay nada que podamos hacer sin decisiones políticas firmes tomadas a escala internacional. La mundialización debe ser vista también como una nueva ecología. ■

Ruth Irwin es profesora de ética en la Universidad de Tecnología de Auckland (Nueva Zelanda). Autora de *Heidegger, Politics and Climate Change*; *Risking It All*, dirigió también la obra colectiva *Climate Change and Philosophy: Transformational Possibilities*, publicados respectivamente en 2008 y 2010 en la editorial Continuum (Londres).

Sueños de ciencia

Por el poder que confiere a quienes la producen y logran explotar sus efectos, la ciencia no cesa de alimentar la esperanza de planificar y organizar la evolución de la humanidad hacia un estadio superior. A cambio, a menudo, de peligrosos extravíos.

MICHAL MEYER

Apenas escapa del laboratorio, el monstruo creado por Víctor Frankenstein es presa de una locura asesina y destructora. Sin embargo, esa criatura es también capaz de hacer el bien: ávido de amistad y amor, socorre a una familia en apuros.

El célebre relato de Mary Shelley¹ es, al menos en parte, la historia de una responsabilidad no asumida. Frankenstein, el científico, sueña con “verter un torrente de luz sobre un mundo oscuro”, pero elude toda responsabilidad moral respecto de su creación, a la que abandona con la esperanza de olvidar lo que ha hecho. Este tema dará nacimiento a una larga lista de sabios locos hollywoodienses que buscarán el poder sin asumir las responsabilidades.

La ciencia, al igual que la tecnología, otorga poder sobre el mundo y, cada vez más, poder sobre nuestro ser biológico. La combinación de ciencia y humanismo aspira a poner la ciencia al servicio del mejoramiento de la humanidad. Sin embargo, tendemos a olvidar que recurrir a la ciencia con la esperanza de mejorar el mundo es un proyecto tan antiguo como la ciencia misma. El modo en que usamos hoy la ciencia plantea cuestiones de significado, de valores y de responsabilidad.

La ciencia y la definición de lo humano

Tomemos el caso del transhumanismo, que se preocupa más por el perfeccionamiento individual que por el progreso social. Centrado en el porvenir, depende de tecnologías tan nuevas que están confinadas a las páginas de las novelas de ciencia ficción. Su objetivo último es trascender los límites biológicos del hombre para lograr la inmortalidad por medio de la tecnología. Aunque el origen del transhumanismo está en la cibernética de la postguerra mundial, las nanotecnologías y la ingeniería genética, su esencia se remonta a la búsqueda de la piedra filosofal, que se pensaba aportaría la quasi-inmortalidad a los astutos alquimistas que lograran descubrirla.

El transhumanismo abarca desde el realismo más inmediato hasta las ficciones futuristas, de la terapia con

células madre hasta la transferencia de la conciencia humana a máquinas, al punto de convertirse en un extraño híbrido religioso. Uno de sus defensores, el británico Max More, lo define como el concepto integrador de una corriente de pensamiento que se niega a aceptar deficiencias humanas, tales como la enfermedad y la muerte.



📍 *L'homme étincelle* (El hombre chispa). Grupo F, espectáculo pirotécnico, 2003.
www.groupef.com/
© Danica Bijeljic

focos de depravación y decadencia—sumados a los conocimientos científicos del momento dieron lugar a la eugenesia.

El objetivo de los eugenistas era poner la ciencia al servicio del mejoramiento de la “raza” humana. Este sueño tuvo su momento de gloria y fue compartido por grandes humanistas científicos, como H. G. Wells,³ preocupados por la inmortalidad de la

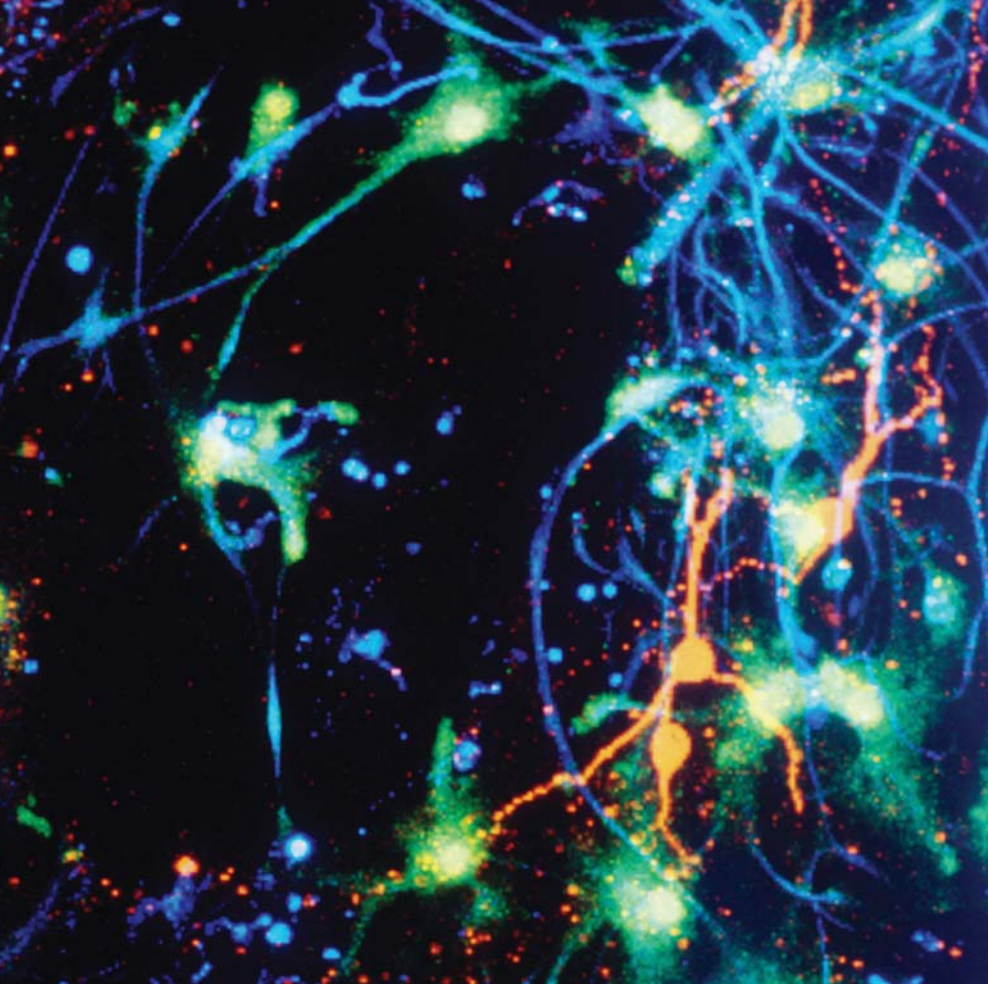
Podemos citar ejemplos más antiguos que también otorgaron a la ciencia el poder de influir en la definición misma de lo humano. En la segunda mitad del siglo XIX, las novelas de anticipación de Julio Verne² describían una ciencia rotundamente progresista, capaz de creaciones tan maravillosas como los submarinos o las naves

espaciales con destino a la Luna. La ciencia deslumbraba la imaginación y profesaba una fe universal en el progreso humano, tanto moral como material. Pero a fines del siglo XIX se advirtió que la ciencia tenía un lado más oscuro. En Estados Unidos, una mezcla de temores culturales —debido a una inmigración galopante y a ciudades convertidas en

1. *Frankenstein o el Prometeo moderno*, publicado en 1818, es la obra más célebre de la escritora británica Mary Shelley [1797-1851].

2. Julio Verne [1828-1905], escritor francés, autor entre otras novelas de *Viaje al centro de la Tierra* (1864), *De la Tierra a la Luna* (1865), *Veinte mil leguas de viaje submarino* (1870), *La vuelta al mundo en ochenta días* (1873).

3. Herbert George Wells [1866-1946], escritor británico de ciencia ficción, autor de *La máquina del tiempo* (1895), *El hombre invisible* (1897), *La Guerra de los mundos* (1898).



© Philippe Plailly / Eurelios / LookatSciences

Microscopías de células madre, realizadas en 2001 por el Laboratorio de Biología Molecular del Généthon de Evry (Génépole), Francia.

Recurrir a la ciencia con la esperanza de mejorar el mundo es un proyecto tan antiguo como la ciencia misma.

especie. Sin embargo, algunos esfuerzos para purificar al hombre de sus caracteres “negativos” equivalían a tratarlo como a ganado. En Estados Unidos y el Reino Unido, la eugenesia fue a menudo una ideología de clase y de privilegio que consideraba a las clases medias y superiores como biológicamente superiores a las demás.

Retrato del científico perfecto

Otros humanistas científicos, como George Sarton,⁴ siguieron caminos menos perniciosos, pero igual de elitistas. En su artículo “El nuevo humanismo”, publicado en la revista *Isis* en 1924, sostiene que la ciencia es fruto de una colaboración internacional y sin edad, un cuerpo único y organizado, tesoro común de todos los pueblos y todas las razas: la única herencia, en suma, a la que todos tienen derecho por igual. Para Sarton, el verdadero propósito de la humanidad reside en la creación de nuevos valores intelectuales, en la

revelación paulatina de la armonía de la naturaleza y en el desarrollo y la organización del arte y la ciencia. De nuevo, se confería a la ciencia poder sobre los valores y el significado.

Morris Goran, otro universalista estadounidense, hacía en 1943 un retrato políticamente utópico del científico perfecto en un artículo publicado en el *Journal of Higher Education*: “Formará siempre parte de la humanidad, estará al servicio de los valores humanos, velará eternamente para que no se produzcan transgresiones, protegerá a la sociedad contra la tiranía, la intolerancia y el despotismo [...] La amenaza de que, por un momento, los científicos del mundo se negaran a obedecer a los tiranos garantizaría para siempre soluciones pacíficas a los problemas del mundo.” Un retrato que equivalía a hacer del científico un rey filósofo cuyo poder y autoridad moral emanaban de sus conocimientos.

4. Historiador de las ciencias, George Sarton [1884-1956], estadounidense de origen belga, es autor de *Introduction to the History of Science*, Volúmenes I, II y III, Williams & Wilkins, 1927-1948.

5. Edición en español: Editorial Crítica, 2007.

6. George Perkins Marsh [1801-1882], diplomático y filólogo estadounidense.

En los años 1970, humanismo y ciencia se enfrentaron en la sociobiología, según la cual muchos comportamientos sociales se rigen por mecanismos genéticos y por el principio de la selección natural, tanto en el hombre como en el animal. Formas extremas de determinismo genético afirmaban que el estado de la sociedad era reflejo de la biología. Y se consideraba que la sociedad era un espejo de la ciencia. El recurso al determinismo genético para explicar la agresividad masculina, la sumisión femenina o los resultados mediocres de los afroamericanos en las pruebas de coeficiente intelectual, sugería la existencia de desigualdades e inferioridades inmutables. El paleontólogo y biólogo evolutivo estadounidense Stephen Jay Gould inició una batalla científica contra los deterministas y publicó obras de vulgarización como *La falsa medida del hombre* (1981).⁵ Para él, los hombres tienen un patrimonio genético común al que se adicionan profundas diferencias socioculturales.

G. P. Marsh,⁶ que fue el primero en denunciar, ya en el siglo XIX, el impacto de la presión humana en el medio natural, nos advirtió que la ciencia y la tecnología podían resolver los problemas causados por el hombre, pero que esas soluciones crearían a su vez nuevos problemas. Necesitamos que en el futuro la ciencia y el humanismo avancen juntos. Tenemos que aprender de nuestros errores. No podemos esperar que la ciencia nos dé respuestas definitivas. La ciencia es una creación humana y evoluciona de generación en generación. No puede decirnos quiénes deberíamos ser ni tampoco explicarnos el significado de la palabra “mejor”. Por ese motivo, la responsabilidad y el comportamiento ético deben ser el fundamento de nuestras decisiones. ■

Nacida en Israel, **Michal Meyer** trabajó como meteoróloga en Nueva Zelanda y en Fiji, y más tarde como periodista en su país natal. Doctorada en historia de las ciencias, desde septiembre de 2009 dirige la revista *Chemical Heritage* de la Chemical Heritage Foundation. www.chemheritage.org/discover/magazine/index.aspx

SALVADOR BERGEL

El nacimiento de la bioética no fue resultado ni del azar ni de la iluminación súbita de un pensador clarividente.¹ Su aparición se explica por factores históricos, científicos y sociales. Desde mediados del siglo pasado los espectaculares avances de las ciencias médicas abrieron a la investigación científica campos inéditos y aportaron indudables mejoras a la salud de los pueblos, al tiempo que planteaban inesperados desafíos a la ética y la moral.

Cada nueva conquista de la biología y las ciencias médicas, como el trasplante de órganos, que ha permitido salvar numerosas vidas, o las técnicas de fecundación médica asistida, que soluciona los problemas de esterilidad de la pareja, se ha enfrentado a bloqueos psicológicos y sociales y suscitado cuestionamientos fundados en concepciones religiosas o éticas. Lo mismo puede decirse de la investigación con embriones humanos, tema sumamente sensible por tratarse de los orígenes de la vida, en el que entran en juego concepciones morales e intereses científicos e incluso financieros; del diagnóstico preimplantatorio, que ha contribuido a evitar problemas generados por una herencia mórbida, o de la utilización de células madre (células multipotentes capaces de autorrenovarse y de generar uno o más tipos de células diferenciadas), de capital importancia para el futuro de la medicina regenerativa.

No se trata de hallazgos puntuales o aislados. Estamos en presencia de una auténtica revolución biológica. En unas pocas décadas ha sido posible definir las bases químicas de la herencia, el código genético común a todos los seres vivos, y establecer los fundamentos de la biología molecular y de una nueva genética. Se sentaron así los cimientos de la ingeniería genética, es decir de una tecnociencia que permite la manipulación y el intercambio de genes en y entre las especies. El ser humano posee, pues, la capacidad de manipular y transformar el material genético con propósitos prácticos e intervenir incluso en su naturaleza biológica como especie, sin

1. El científico estadounidense Van R. Potter acuñó el término de "bioética" en un artículo publicado en 1970.

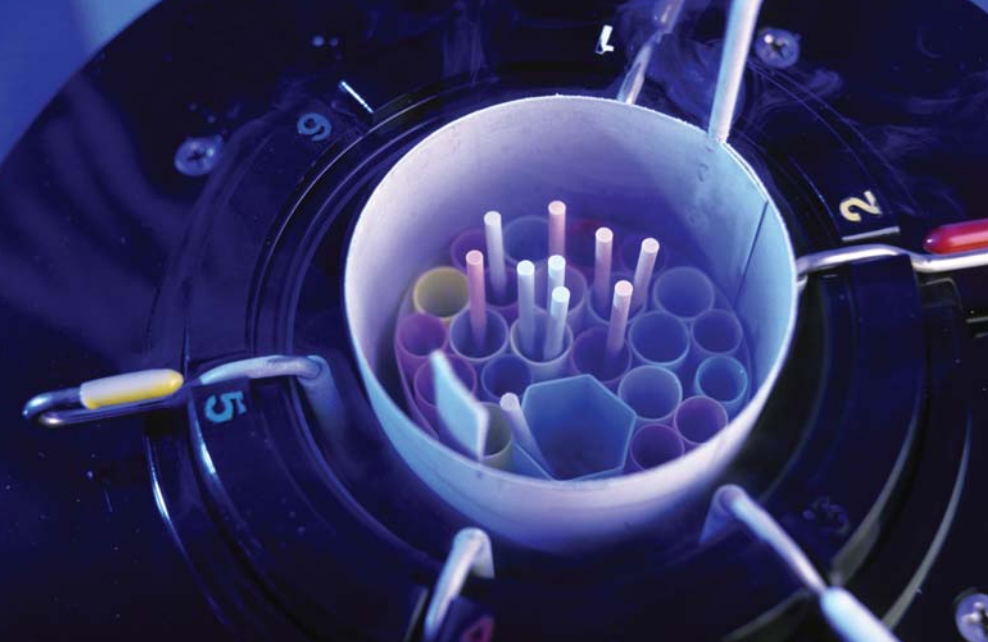
Bioética: desafíos inesperados

Ante los grandes dilemas que plantean los avances de las biociencias y las biotecnologías, le corresponde a la bioética buscar respuestas éticas inéditas con una actitud que concilie la apertura hacia esos nuevos conocimientos y poderes con la vigilancia y la responsabilidad, a fin de preservar en toda circunstancia los valores del humanismo.



© Massimo Brega/LookatSciences

La bioética está llamada a intervenir para establecer un justo equilibrio entre el progreso de la investigación médica y el respeto de la vida humana.



© Massimo Brega/LookatSciences

Botellas de azote líquido que contienen muestras de semen para su utilización en la fecundación médica asistida.

duda el aspecto más inquietante desde una perspectiva bioética.

Resulta evidente entonces que estos progresos de las ciencias de la vida tienen repercusiones en la concepción misma de lo humano y plantean problemas trascendentales de índole ética, social y legal, en los que la bioética está llamada a intervenir para establecer un justo y difícil equilibrio entre el progreso de la investigación médica y el respeto de la vida humana.

Corresponde a la bioética, pues, reconocer los aportes benéficos de estos avances científicos y permanecer en estado de alerta permanente frente a los riesgos y amenazas que pueden entrañar. Pues si bien dichos avances abren caminos para terminar con flagelos que desde antiguo afectan a la salud de los seres humanos, suscitan también justificados temores ante sus posibles extravíos y efectos indeseables, en particular cuando se trata de la manipulación genética con sus diversas aplicaciones, del resurgimiento de doctrinas eugenésicas –que cuentan ahora con instrumentos perfeccionados-, o de experiencias realizadas sobre seres vulnerables.

En este sentido, no es ajena al surgimiento de la bioética la reacción de repudio generalizado frente a los horrores cometidos durante la Segunda Guerra Mundial,² reacción que culminó con la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Es en este legado

2. Citemos, por ejemplo, las aberrantes experiencias pseudocientíficas a que fueron sometidos los prisioneros de los campos de concentración nazis.

humanista que la bioética basa el objetivo primordial de su acción: frente al panorama cambiante y en constante evolución de las ciencias de la vida, reafirmar la primacía de la persona humana y salvaguardar la dignidad y la libertad que le son inherentes por el solo hecho de pertenecer a la especie.

Diálogo, consenso y tolerancia

La bioética es, pues, un baluarte del humanismo por su propósito final pero también lo es por la naturaleza de su problemática multidisciplinaria. Para encontrar respuestas adecuadas a los nuevos desafíos de la ciencia, frente a los cuales la ética tradicional se reveló insuficiente, fue necesario el diálogo y la interacción entre ciencias de naturaleza y ciencias humanas y sociales con sus metodologías y perspectivas particulares, recurriendo a todos los campos del conocimiento, de la filosofía a la medicina y la biología, del derecho a la sociología y la antropología.

La bioética reivindica también los valores del humanismo en sus métodos y procedimientos, que se basan en la búsqueda de consenso a través de un diálogo esclarecedor y constructivo con la participación de todos los sectores comprometidos, pues la sociedad ya no se resigna al papel de observador pasivo frente a opciones que ponen en juego su vida y comprometen su responsabilidad moral. Ello impone a la bioética una actitud de apertura y tolerancia a fin de adoptar normativas y leyes bioéticas que respeten la realidad de comunidades multiculturales portadoras de tradiciones y creencias que les son propias.

Por otra parte, esos valores humanistas no se limitan a animar la reflexión teórica sino que se aplican a diario en la vida real y concreta, por

ejemplo frente a problemas que con carácter perentorio se presentan en la práctica hospitalaria. Sin olvidar que el campo de la bioética se ha expandido para abarcar los condicionantes sociales de la salud, como la pobreza, la alimentación, el acceso al agua potable, a los servicios de salud, a los medicamentos.

La bioética ha suscitado una militancia universal que está contribuyendo a la realización concreta de los ideales de justicia global a través de la acción de comités hospitalarios y de comités de ética nacionales, de la docencia y de la investigación. En este sentido, es notable que las escuelas de medicina casi sin excepción hayan incorporado esta disciplina a los estudios de grado y de posgrado, reconociendo así su carácter imprescindible para la práctica médica. En prácticamente todos los servicios de salud se han instituido comités de bioética hospitalaria y no hay país en el que no existan comisiones nacionales de bioética u órganos equivalentes constituidos por especialistas *ad hoc*. En todas partes se aprueban códigos, normas y estatutos sobre bioética, y la UNESCO ha considerado indispensable crear un escenario de reflexión y de debate (el Comité Internacional de Bioética) y formular principios axiológicos orientadores para la consolidación de la disciplina sobre la base de los derechos humanos en tres Declaraciones de carácter universal.

La íntima alianza entre bioética y derechos humanos nos permite hablar de una nueva forma de humanismo adaptado a las exigencias y los desafíos de nuestro tiempo. Este humanismo renovado reconoce el componente biológico y ético de la naturaleza humana, cuya dignidad es necesario salvaguardar aquí y ahora, asumiendo al mismo tiempo responsabilidades y deberes respecto de la preservación de lo viviente en todas sus manifestaciones, para las generaciones venideras y, en definitiva, para garantizar la sobrevivencia de la especie. ■

Salvador Bergel (Argentina), doctor en ciencias jurídicas y sociales y especialista en cuestiones de bioética, es titular de la Cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Buenos Aires.



Siete pistas para el porvenir de la humanidad

Si en nuestros días el valor del árbol se mide por la madera que produce y el del animal, por la carne y el cuero que provee, si el valor se ha transformado en precio, ello se debe a que el proyecto humanista se ha desvirtuado con el transcurso de los siglos, estima Cristovam Buarque. Tomar en cuenta los desafíos globales es la condición primordial para que emerja un nuevo humanismo basado en la idea de una modernidad ética.

CRISTOVAM BUARQUE

El humanismo tal como surgió en el Renacimiento, de la fusión entre un pensamiento griego vivificado y la afirmación de la primacía del hombre en la Tierra, erigió al ser humano en ser distinto del resto de la naturaleza: un ser aparte y dominador. Esta visión no sólo prevaleció, sino que se vio reforzada por la omnipotencia del hombre y las transformaciones que éste operó en la naturaleza.

Sin embargo, a medida que ganaba terreno, ese humanismo se fue deshumanizando. La bomba atómica simboliza por sí sola el advenimiento de

una civilización esquizofrénica: el hombre dominó a la naturaleza adoptando medios tecnológicos cada vez más potentes, pero se dejó esclavizar por esa misma tecnología, que ahora establece las reglas del juego social, degrada el medio ambiente y agrava las desigualdades.

El futuro incierto de nuestro planeta nos obliga a repensar el proyecto humanista, un proyecto que, en mi opinión, debería asentarse sobre siete pilares.

Promover una política mundial

Lo que fue la ciudad-estado para los atenienses se convirtió en el Estado-nación para las democracias modernas.

En efecto, la ciudadanía –esa invención de los antiguos griegos que definía el compromiso que los miembros de la ciudad contraían con ésta– se fue transformando paulatinamente en un compromiso hacia el país en su totalidad.

La crisis planetaria actual cuestiona nuestra responsabilidad como ciudadanos del planeta. En otras palabras, esa crisis exige un compromiso del individuo con respecto al porvenir de la humanidad y de la Tierra. El nuevo humanismo que preconizo debe

Este artículo es un fragmento de la intervención de Cristovam Buarque en el Tercer Foro Mundial de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas, celebrado en Río de Janeiro, Brasil, en mayo de 2010.

reconocer la importancia de todos los seres humanos por igual y fomentar el sentimiento de solidaridad mundial.

Respetar la diversidad de las culturas

En el pasado, los seres humanos manifestaron desprecio hacia sus semejantes, como demuestran el exterminio de los pueblos indígenas de América, la trata de esclavos y todas las formas de racismo y xenofobia que delatan sentimientos de superioridad frente a otras culturas. Si queremos sentar las bases de un nuevo humanismo, debemos luchar contra el etnocentrismo y fomentar el desarrollo de una humanidad "acéntrica" y respetuosa de la diversidad cultural. Tenemos que resolver los conflictos entre las culturas y admitir que cada una de ellas constituye una riqueza en sí, cuya interacción es superior a la suma de las partes.

Proteger mejor el medio ambiente

Históricamente, el hombre ha tratado a la naturaleza con arrogancia e irresponsabilidad, negándole todo valor. Esa actitud ha provocado el agotamiento de los recursos naturales y la alteración del equilibrio ecológico, a tal punto que el futuro mismo de la civilización se encuentra amenazado. En un planeta maltratado y acorralado, sólo generan valor la actividad humana y los precios del mercado: el valor del árbol se mide por la madera que produce, el de los animales, por la carne y el cuero que proveen.

El nuevo humanismo, por el que hago votos, deberá lograr que la civilización integre plenamente el principio del equilibrio ambiental. La producción económica no puede medirse únicamente en términos de bienes y servicios materiales o de PIB. Debe tener en cuenta el conjunto de los costos que generan los desechos que produce.

Garantizar la igualdad de oportunidades

Si el humanismo fue la base del sueño igualitario, el capitalismo ha exacerbado las desigualdades a un punto tal que la esperanza de vida de los individuos varía en función de su nivel de ingresos. Por mi parte, sueño con un humanismo que garantice la igualdad de oportunidades y la movilidad social, que ponga límites ecológicos a un consumo que está agotando los recursos del medio ambiente y que proteja a los más desfavorecidos.

Potenciar una producción dominada por el hombre

La valoración del trabajo en detrimento de la tierra hizo del hombre un productor de valores y situó a los trabajadores en el centro del proceso de producción. Pero cuando el valor se transforma en precio fijado por las fuerzas ocultas del mercado –que se sustraen al control humano–, este progreso juega en contra del humanismo. Las explicaciones ocupan el lugar de la justicia, la demanda reemplaza a la voluntad y los deseos consumistas sustituyen a la satisfacción de las necesidades. Para construir un nuevo humanismo, hemos de reorientar la marcha de las naciones y de la humanidad hacia un proceso de producción ecológicamente equilibrado que asigne un valor a los bienes no comercializables.

Hoy, en la nueva economía del conocimiento y del capital humano, la clave del progreso económico y de la justicia social reside en una educación de calidad para todos.

El nuevo humanismo deberá también abolir la esclavitud que sigue sojuzgando al hombre cuando éste queda relegado al papel de mero engranaje en el proceso de producción.

Integrar mediante la educación

En la era de la industrialización, el humanismo prometía un futuro de igualdad de ingresos a través de la economía. Según los defensores del capitalismo, el aumento de la producción y las leyes del mercado causarían un "efecto de derrame", es decir, una redistribución de la riqueza de arriba hacia abajo de la pirámide social. Para el socialismo, en cambio, la redistribución debe ser garantizada por el Estado y las leyes de planificación.

Hoy, en la nueva economía del conocimiento y del capital humano, la clave del progreso económico y de la justicia social reside en una educación de calidad para todos. El desafío para el nuevo humanismo será proporcionar a cada niño una educación de calidad, sin atender a criterios de raza, riqueza o lugar de residencia. El "derrame" prometido por el capitalismo no vendrá ya del

mercado, sino de un movimiento ascendente inducido por la educación.

A largo plazo, el objetivo de este proceso será la integración de todos los pueblos del mundo utilizando todas las técnicas disponibles dentro de una red global.

Afirmar la modernidad ética

La civilización industrial se caracteriza por la búsqueda insaciable de modernidad técnica y el uso de tecnologías en constante renovación. Ello trae aparejada una racionalidad económica que justifica los productos de la tecnología más avanzada y hace caso omiso de los objetivos sociales, relegando de esta manera los valores éticos.

El nuevo humanismo ha de erigir los valores éticos como piedra angular de los objetivos sociales y como base de una racionalidad económica que regirá todas las decisiones técnicas. Las técnicas deberán elegirse en función de normas éticas y estéticas, y no simplemente en términos de eficacia económica.

En el nuevo humanismo, la modernidad técnica, definida por la originalidad de la tecnología, deberá sustituirse por una modernidad ética. Por ejemplo, dejaremos de evaluar el transporte por el número de vehículos particulares en circulación, para tomar en cuenta, en cambio, aspectos como la velocidad, la comodidad de los usuarios, la puntualidad y el acceso universal.

Al igual que Einstein, el incrédulo que tuteaba a Dios con la esperanza de sonsacarle los secretos de la creación del mundo, el nuevo humanismo debe encontrar el método que permita edificar una civilización democrática, tolerante y eficaz para toda la humanidad y para cada ser humano en particular, y respetuosa de la naturaleza.

Este método es el diálogo entre los pueblos y entre éstos y la naturaleza. El nuevo humanismo se cimentará en el diálogo entre las culturas y con la madre Tierra. ■

Senador y profesor de la Universidad de Brasilia, **Cristovam Buarque** (Brasil) fue Ministro de Educación en 2003. Ha dedicado su acción política a luchar por la alfabetización, la implementación de la reforma agraria, la mejora del sistema de salud y de las condiciones laborales en su país.



Semana del África, del 25 al 28 de mayo.

© UNESCO/Ania Freundorf



Jean-Marie Lehn en el lanzamiento del Año Internacional de la Química.

© UNESCO/Michel Ravassard



© UNESCO/Danica Bijeljic

Claude Lanzmann presenta su filme *Shoah* en versión persa, 7 de marzo de 2011.



© UNESCO/Michel Ravassard

Stéphane Hessel en la cuarta edición de la Universidad de la Tierra, 4 de abril.



© UNESCO/Michel Ravassard

8 de marzo: Día Internacional de la Mujer. Inna Bokova con una delegación tailandesa



La fiesta de Alasita, rito boliviano, 24 de marzo.

© UNESCO/Michel Ravassard



© UNESCO/Michel Ravassard

Modeste Nzapassara, República Centroafricana, 27 de marzo.



© UNESCO/Danica Bijeljic

Amos Coulanges, un año después del terremoto de Haití, 21 de enero.



© UNESCO/Danica Bijeljic

Mónica González Mujica (Chile), 26 de enero.



© UNESCO/Ania Freundorf

Homenaje a Franz Liszt por la orquesta Zoltan Kodaly (Hungría), 29 de julio.



© UNESCO/Danica Bijeljic

Una tarde compartida con astronautas, 22 de marzo.



Mimi Barthélémy dedicando sus últimos libros para niños, 21 de febrero.

© UNESCO/Danica Bijeljic



© UNESCO/Michel Ravassard

Becarias internacionales UNESCO-L'Oréal, 2 de marzo.

2011: SEDE DE LA UNESCO



© UNESCO/Danica Bjejjac

Niños
soldados:

la vida por delante

El actor y realizador estadounidense Forest Whitaker, nombrado recientemente Embajador de Buena Voluntad de la UNESCO, está entregado en cuerpo y alma a luchar por la reintegración social de los niños soldados. Consagrado a esa causa, multiplica las acciones que los ayuden a expresarse, a regresar a la comunidad de la que fueron expulsados, a recibir educación, a perdonarse y a recobrar la autoestima.

Entrevista de FOREST WHITAKER con Katerina Markelova

Kassim, *The Dream* [Kassim, el sueño], el documental de 2008 del que usted fue productor ejecutivo, está protagonizado por un ex niño soldado que no logra perdonarse sus crímenes. ¿Quién es ese personaje?

La trágica vida del joven ugandés Kassim Ouma es emblemática. Es la historia de un hombre extraordinario, un gran boxeador que fue célebre en la categoría de los pesos medios a

principios de los años 2000. Estaba a punto de cumplir su sueño cuando los demonios del pasado se apoderaron de él. Abandonó el ring en plena preparación para el campeonato mundial y, abrumado por los remordimientos, regresó a Uganda. En el filme, se lo ve recogerse ante la tumba de su padre, que fue asesinado por su culpa. Kassim encarna la pérdida fatal de la autoestima. No pudo

reconciliarse ni con el mundo, que hizo de él un niño soldado, ni consigo mismo.

De los niños soldados que usted conoció, ¿hay muchos que consiguieron perdonarse?

No, al contrario, conocí a muchos que sufren pesadillas. Después de haber cometido atrocidades, logran perdonarse hasta cierto punto, pero

Forest Whitaker en la UNESCO, en junio de 2011.

nunca del todo. Para ellos lo más duro es lograr reintegrarse en una comunidad que los rechaza, aunque no hayan cometido actos de violencia contra sus miembros y, con más razón, cuando sí los han cometido. Aunque es sabido que esos niños fueron reclutados a la fuerza y obligados a matar, ante la sociedad un asesino sigue siendo un asesino. ¿Cómo perdonarse en esas circunstancias? ¿Cómo curarse de esos males? Ello exige esfuerzos extraordinarios. Esos jóvenes deben hallar imperativamente ocupaciones que los absorban por completo. De otra manera, les es muy difícil salir adelante.

Estoy convencido, sin embargo, de que pueden salir de esa condición si se les ofrece una buena educación. Educar es abrir las mentes, mostrar las posibilidades que se presentan ante cada uno de nosotros. La educación puede contribuir a la comprensión, y luego encaminarnos hacia una forma de compasión. Y la compasión puede llevarnos al perdón, que a su vez nos

conduce al amor: el amor propio y el amor a los demás. Este es el camino que siguen los niños soldados cuando se les dan medios para hacerlo. Y algunos lo logran mejor que otros.

¿Por qué se dedica a la causa de los niños soldados?

Empecé mis proyectos hace cinco años con niños soldados en Uganda. Antes, había trabajado en el ámbito de la lucha contra el paludismo en África, y también con asociaciones que combaten la violencia física. También me dediqué al fenómeno de las bandas juveniles en Estados Unidos, que tienen puntos en común con los niños soldados de África.

No distingo entre estos jóvenes y el resto del mundo, y los considero parte integrante de mí mismo. Estoy convencido de que todos provenimos de una misma entidad original y de que aspiramos a unirnos para reconstituirla. En mi caso, tratar de comprender y ayudar a esos jóvenes miembros de bandas o a esos niños soldados es una elección no sólo intelectual y afectiva, sino también espiritual. Es algo que no

necesita explicarse ni justificarse, forma parte del orden natural de las cosas. Es mi manera de ver el mundo, de percibir a Dios.

En su opinión, ¿qué tienen en común las bandas juveniles de los Estados Unidos y las guerras civiles en África?

Esa es precisamente la cuestión que desarrollo en el documental *Common destiny* [Destino común], que estoy realizando actualmente. Entrevistamos a un niño soldado ugandés y a un miembro de la banda de los Bloods de Los Ángeles. A continuación comparamos sus historias y nos dimos cuenta de que tenían muchas similitudes. Ambos entraron obligados en la violencia. Ambos atacan a personas de su comunidad.

De niño asistí al nacimiento de estas bandas en los Estados Unidos, en particular los Crips y los Bloods de Los Ángeles. Estuve observándolos desde el día en que surgieron hasta que se convirtieron en bandas internacionales. Yo vivía en el barrio azul, el de los Crips, y mi primo en el barrio rojo, el de los Bloods. Mi primo se hizo de los rojos. Si

Un niño soldado con su familia, Angola, 2004.

© UN Photo/Chris Sattlberger



yo me hubiera unido a los azules, habríamos terminado por ser enemigos y probablemente por matarnos uno al otro. En África, en las zonas en conflicto donde los ejércitos rebeldes secuestran niños para convertirlos en soldados, ¿no se convierten los primos en enemigos de la misma manera?

Hay pues muchas similitudes entre bandas juveniles y niños soldados. No siempre son visibles, se ocultan en el entramado del contrabando, del tráfico de drogas y de armas.

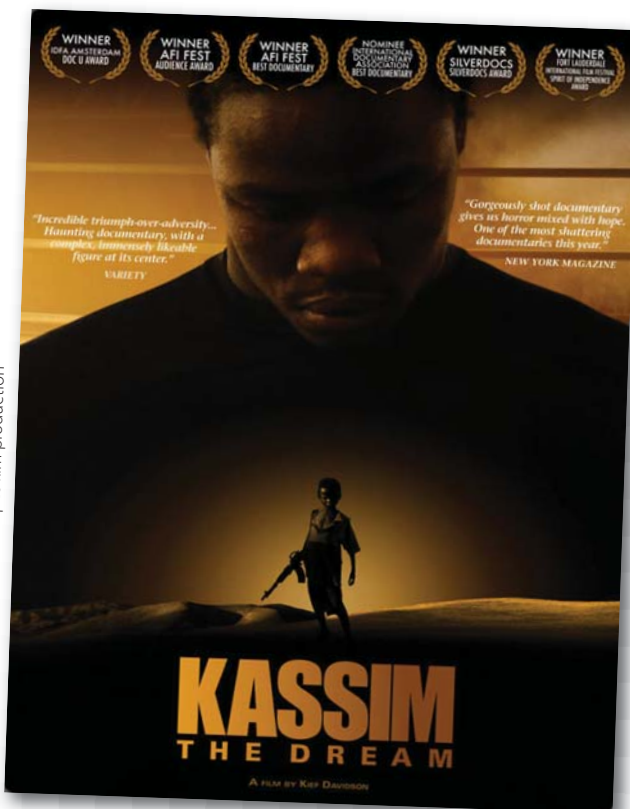
En *Common destiny* usted se propone mostrar mecanismos que pueden pacificar las comunidades devastadas por los conflictos. ¿Cómo piensa hacerlo?

Vamos a seguir a personas que viven en regiones afectadas por conflictos armados. Con ayuda de la UNESCO, analizaremos sus trayectorias, sus luchas, sus logros. Vamos a entrevistarlos y preguntarles qué significa para ellos la paz y también hablaremos con responsables políticos y miembros de ONGs. Este documental dará la palabra a las personas afectadas y presentará ejemplos sobre cómo lograr la paz.

Todavía nos hemos decidido a qué países iremos. Estoy pensándolo y hace poco estuvimos discutiendo la cuestión en la UNESCO. De cualquier modo, pienso que vamos a estudiar diferentes tipos de conflictos, relacionados con problemas ambientales, migraciones, xenofobia. Probablemente dedicaré dos años a este proyecto.

¿Qué otros proyectos tiene en el marco de su nueva misión como Embajador de Buena Voluntad de la UNESCO?

Tengo varios. Voy a trabajar en un programa de formación de jóvenes para la resolución de conflictos. Ayudaremos a niños refugiados a retornar a sus países de origen y formaremos a personas que puedan prestarles apoyo a su regreso. También vamos a crear un sitio internet que les permitirá estar conectados entre sí y con el resto del mundo.



© A Believe Media and Urban Landscapes film production

Cartel de *Kassim, the Dream*, el filme del que Forest Whitaker fue productor ejecutivo en 2008.

Además, la empresa que fundé está produciendo seis documentales que tratan en su mayoría de la paz y la reconciliación. Estamos trabajando también con la empresa francesa Studio 37 en un filme de ficción, *Better*

angels, que aborda el mismo tema. El protagonista es un reportero de guerra que viaja a Uganda a entrevistar a Kony, el jefe del Ejército de Resistencia del Señor, formado en parte por niños.

En el filme usted interpreta el papel del reportero, ¿no es así?

Así es. Hace unos meses viajamos a Uganda para profundizar nuestras investigaciones, entrevistar a soldados y asegurarnos de que lo que mostramos en el filme corresponde a la realidad. Al mismo tiempo, estamos haciendo un trabajo sobre la compasión y sobre lo que realmente ésta

significa. Acabamos de comenzar un documental dedicado a un grupo de ciclistas de Rwanda que sufrieron durante la guerra civil de principios del decenio de 1990. Es un filme de tono optimista. No olvidemos que, en 2012, los Juegos Olímpicos de Londres contarán por primera vez con la participación de un ciclista rwandés. ■

250.000 niños soldados en el mundo

Según un informe de las Naciones Unidas publicado en 2010, casi un cuarto de millón de niños en todo el mundo están reclutados por grupos rebeldes o por ejércitos. Un año antes, la desmovilización de niños soldados había tenido cierto éxito, en particular en Filipinas, República Democrática del Congo, Sudán del Sur, Sri Lanka y Burundi, donde grupos de niños soldados lograron reintegrarse a la sociedad civil. En ese momento, la ONU precisó que no existían estadísticas sobre el número de niños que mueren en situaciones de conflicto en el mundo.

El niño es una presa fácil y un agente útil para las milicias y otras organizaciones rebeldes. No es difícil adoctrinarlo y lograr que se arriesgue más y en ocasiones cometa crímenes más atroces que un adulto. Por ser niño, se siente obligado a obedecer a las órdenes de un adulto. Consume la droga que se le da con mayor indiferencia. A este respecto, en el número de julio-septiembre de 2011, *El Correo de la UNESCO* publicó el testimonio estremecedor de Serge Amisi, un ex niño soldado congoleño que es hoy un artista.

El año 2010 marcó el décimo aniversario de la adopción del Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño sobre la participación de los niños en los conflictos armados. A esa fecha, 132 Estados Miembros habían ratificado el Protocolo Facultativo, 24 lo habían firmado y 36 no lo habían ni firmado ni ratificado.– J.Š.

Leer: "Las armas milagrosas de Serge Amisi" disponible en: www.unesco.org/courier (búsqueda por palabras clave en nuestros archivos digitales).

Espacio privilegiado de la imaginación



Book of Psalms (Libro de los Salmos), obra de Patrick Medrano, pintor y escultor, y de Katy Anderson, fotógrafa. Estos dos artistas estadounidenses trabajan juntos en Houston, Texas (Estados Unidos).

© Patrick Medrano y Katy Anderson
www.katyanderson.com www.patrickmedrano.com

A comienzos del siglo XXI, las bibliotecas virtuales florecen en Internet y los libros electrónicos han iniciado una brillante carrera. ¿Pueden estos nuevos medios destronar al rey Papel, otrora único soberano en su reino? El escritor chileno Antonio Skármeta, cuya vocación nació gracias a la radio, apuesta a que el libro “clásico” sabrá resistir a la invasión digital.

ANTONIO SKÁRMETA

Soy un romántico perdido admirador del libro de papel, así como de las inscripciones que han hecho culturas desaparecidas en las cavernas o en pergaminos ancestrales. Y sin embargo, entre los escritores contemporáneos, pertenezco a la rara especie de aquellos que no abominaron de la televisión y

durante más de una década hice programas en Latinoamérica –con más imaginación que dinero– que, transmitidos muy tarde de noche, en muchas ocasiones se ubicaron entre los diez programas más vistos en las estaciones que lo transmitían en Latinoamérica.

Esto no sólo es atribuible al espíritu del realismo mágico que caracteriza buena parte de la literatura latinoamericana y que tiene su sumo

pontífice en el Premio Nobel Gabriel García Márquez,¹ sino en mi convicción profunda, adquirida en la infancia, de que los relatos escritos pueden dar un

1. El escritor colombiano recibió el Premio Nobel de Literatura en 1982.

Este artículo ha sido tomado de la comunicación presentada por Antonio Skármeta en el segundo Foro Mundial sobre la Cultura y las Industrias Culturales, Focus 2011, que se celebró en Monza, Italia, del 6 al 8 de junio de 2011.



📍 Caisson de livres (Gran caja con libros), obra del artista francés Dominique Mantel.

destello más intenso si recuperan la alegría original de la oralidad. Esta convicción no me vino de la lectura de antropólogos, ni de Levi-Strauss² ni Foucault,³ sino de rústicas experiencias aldeanas compartidas con mi abuela cuando era un niño de ocho años y luego con mis amigos en un barrio de Buenos Aires cuando tenía once o doce.

Mi infancia fue un largo idilio con la radio y mi primera experiencia con relatos que carecían de todo soporte material. Cuando mi abuela tejía interminables chalecos después del almuerzo, me pedía que me quedara sentado a su lado, mientras ella oía horribles melodramas radiales con música patética y episodios escalofriantes. Se apasionaba de tal manera por esas seriales radiofónicas que se irritaba si alguien le hacía una pregunta o sonaba el teléfono. Y comentaba con furia la torpeza de los protagonistas que no eran tan decididos como ella para actuar.

Por ejemplo, recuerdo una serial en que capítulo a capítulo dos bandidos intentaban robar el anillo de diamantes de una mujer aristocrática que valía un millón de dólares. Pero cada vez que estaban a punto de birlarle el anillo de su dedo, algo pasaba: entraba la criada a la habitación, su marido se acercaba a besarla, la mujer cerraba el baño al ducharse. En una ocasión, los bandidos le meten en la sopa una pócima de estupefaciente para hacerla dormir, y cuando la dama cae tendida al suelo, intentan sacarle el anillo. Pero éste estaba tan apretado que al cabo de diez minutos de esfuerzos tienen que huir sin poder llevarse la joya. Mi abuela, que amaba las emociones fuertes, me dijo

indignada en español con su acento croata: “¡Qué bandidos más estúpidos! Lo que tienen que hacer es traer hacha, cortar dedo mujer rica y llevarse anillo y dedo.”

El momento inaugural de mi vida de escritor

En el pueblo la electricidad no era muy estable. Y había muchos cortes de energía que impedían que se mantuviera encendida la radio. Mi abuela se indignaba, pues ocurrían a veces en el momento culminante de la acción melodramática. Y entonces me decía: “A ver, Antonio, ¿qué crees tú que está pasando ahora mismo?” Y yo, con muchos gestos y ritmo acezante, le iba contando lo que me imaginaba, por cierto con acciones tan descabelladas como las que le gustaban a ella. Mi abuela asentía y seguía tejiendo, clavando su mirada en el techo como si allí ocurriera la acción que yo le narraba.

Y un día sábado en que sí había electricidad y la radio funcionaba con el melodrama a alto volumen, mi abuela la apagó y me dijo: “Antonio, mejor, cuéntame tú.” Yo estimo que ése el momento inaugural de mi vida de escritor profesional: ¡sin soporte de ningún tipo!

Como ustedes comprenderán, haber satisfecho las ansias de fantasía de una abuela era una invitación contundente a desembocar en la inestable condición de escritor. La aprobación de la anciana de mis “complementos” dramáticos me resultó más valioso que un *PHD* en *creative writing* de Harvard.

Ser escritor para un adolescente chileno en esa época no podía ser sino ser un escritor *norteamericano*. ¡Y en

New York! Tregar a la terraza del Empire State Building con una preciosa chica rubia en la mano, como lo había hecho King Kong. Allá en la gran metrópolis del mundo estaba toda la excitación necesaria. Había que volcarse al camino, a vivir *on the road*, como lo hacían Kerouac⁴ y sus poetas *beatniks*.

Siendo yo un escritor que aprendió a amar la literatura sin ningún soporte material –como no fuera la voz humana y acaso el silencio del desierto–, no le temo al tipo de aeropuerto donde aterricen las fantasías. Para mí el problema de la literatura no es el tipo de soporte, sino la falta de lectores. Si hago el elogio del libro de papel con entusiasmo, es porque hasta ahora éste ha sido el vehículo que me ha permitido contactarme con lectores en más de treinta lenguas. Pero también lo han conseguido los filmes hechos sobre mis novelas y hasta las óperas que las han cantado.

No temo pues a las transformaciones: al contrario, las aliento. Trabajo con ellas. Sé que cualquiera sea el soporte de las cartas que le lleva mi cartero a Pablo Neruda,⁵ la emoción que tendrá el lector del libro, del I-Pad, del E-Book, el espectador de la pantalla de cine o de los escenarios teatrales, será la misma.

La literatura es mucho más que información

He estado consultando las estadísticas acerca de la cantidad de lectores de libros en sistemas electrónicos y noto que hasta el momento el mercado de éstos en mi lengua, el castellano, es enormemente inferior a los de habla inglesa.

Sin embargo, quiero proponerles una consideración que me hace pensar que el soporte de papel de la literatura, el libro, es un objeto tan sofisticado que, al menos en lo que llamamos las bellas artes, convivirá con los nuevos soportes y hasta me pregunto si no lo hará con alguna ventaja. Mi argumento: las pantallas hoy son la herramienta fundamental de trabajo de la humanidad.

En cualquier lugar del planeta la mayor parte del tiempo laboral transcurre entre los fogonazos estridentes o atenuados –según la calidad del aparato– de los ordenadores. La electrónica, en primer lugar, está asociada al trabajo. Doblega nuestra vista, nos agota la atención. Es nuestro jefe.

Sé que cualquiera sea el soporte de las cartas que le lleva mi cartero a Pablo Neruda, la emoción que tendrá el lector del libro, del I-Pad, del E-Book, el espectador de la pantalla de cine o de los escenarios teatrales, será la misma.

Claro que también es el espacio privilegiado de comunicación entre la gente que se siente ligada con su uso. Pero no es menos interesante que las formas más populares de expresión entre los viajeros de la red de internet sea el mensaje abreviado, minimalista, conciso. El de la información. *Twitter*.

Pero justamente la literatura es mucho más que información. Un libro científico es un caudal de informaciones, y los textos de estudio son sólo eso: información que hay que entender, aprender, dominar y aplicar.

Mas la literatura no tiene nada que ver con estos criterios pragmáticos. La literatura es justamente el regodeo en la palabra, en las imágenes que abren la mente hacia zonas no codificadas por el lenguaje de las ciencias. Para decirlo de un modo impreciso pero rotundo, la literatura de creación, narración o poesía, pertenece al ámbito del placer más que el del trabajo.

Creo que este factor psicológico –de evasión hacia lo otro – pondrá a salvo al libro de la voracidad de la información. De quienes la dan y de quienes la piden.

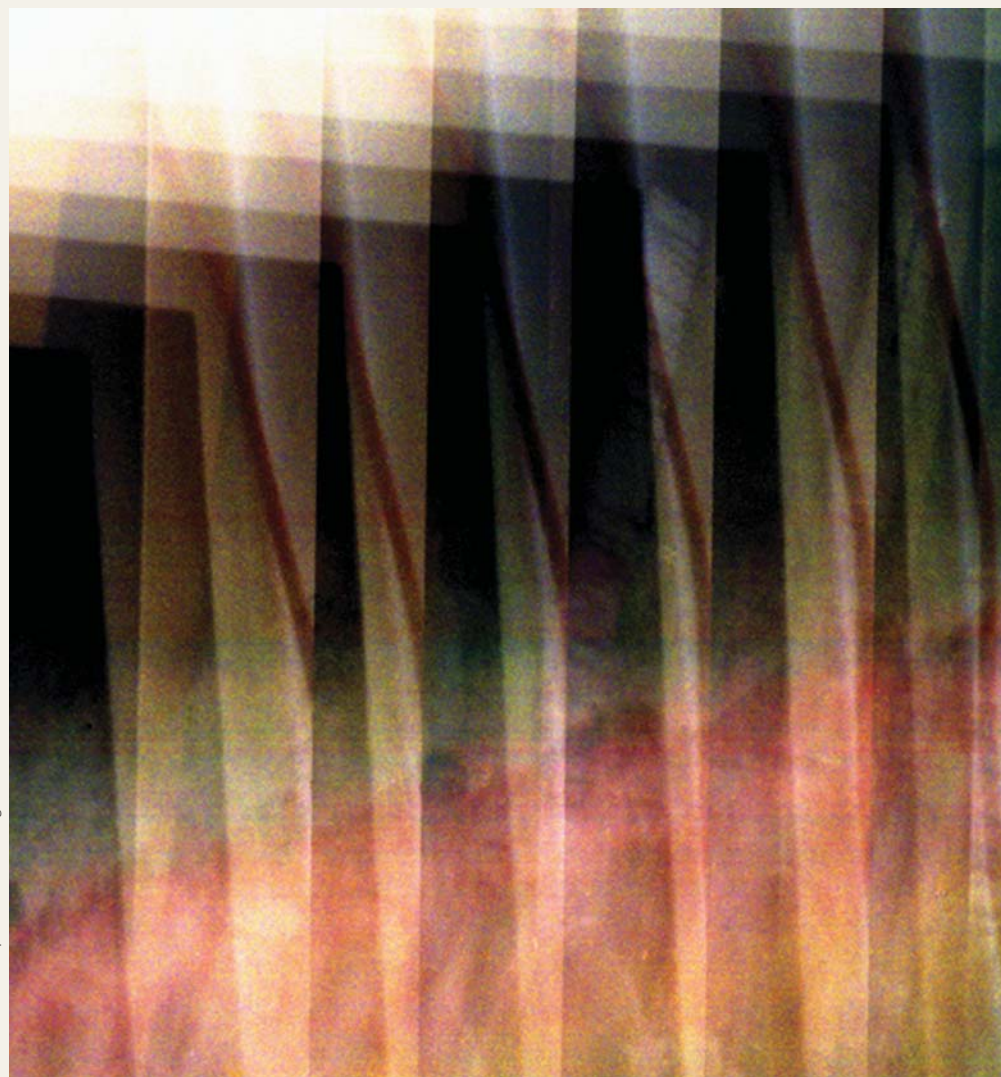
Claro que es posible comprar un DVD y ver la el último filme premiado en Cannes en la pantalla de televisor de la casa. Pero aún vamos al cine. Claro que nuestros sentimientos profundos de religiosidad permiten un diálogo íntimo con la divinidad en un rezo, pero entramos a los templos y participamos de los ritos. Claro que podemos decirle palabras de amor a la amada por teléfono o por mail, pero buscamos encontrarla y vamos tras sus labios con nuestro beso. Claro que podemos trabajar todo el día en Wall Street reventándonos las pupilas en las transacciones de la Bolsa y en la noche ir a ver un filme magnífico donde nos muestren en tres dimensiones las playas de Tahití y las bellas mujeres que pintó Gauguin. Pero lo que realmente queremos es estar en esas playas, ver esas pieles, disfrutar aquella brisa, vivir no de un modo vicario el placer sino la plenitud. Nadar en las templadas aguas de ese mar cobalto.

Una buena convivencia

Cualquiera discusión sobre el futuro del libro debe tomar en cuenta que el relato llevado al papel –de los antiguos pergaminos hasta las impresiones actuales– ha generado prestigiosos espacios de comunicación, tales como librerías, bibliotecas nacionales o municipales, clubes de lectores, y que sus formas se vinculan con otras artes que

1. El escritor colombiano recibió el Premio Nobel de Literatura en 1982.
2. Claude Lévi-Strauss [1908-2009], antropólogo francés, miembro de la Academia Francesa.
3. Michel Foucault [1926-1969], filósofo francés.
4. Jack Kerouac [1922-1969], escritor estadounidense, cuya novela más famosa es *En el camino*. Pertenece a la Beat Generation (*beatniks*), jóvenes escritores en rebeldía contra una sociedad que consideraban materialista, hipócrita y superficial.
5. Pablo Neruda [1904-1973], poeta chileno, Premio Nobel de Literatura 1971. En su novela *El cartero de Neruda* (publicada inicialmente con el título *Ardiente paciencia*), A. Skármeta cuenta la historia de Mario Jiménez, cartero de Isla Negra, en Chile, refugio creativo de su único cliente, Pablo Neruda.

© *Blinking Transcendant* (Intermitente transcendencia), de la artista estadounidense Ruth Lantz.



© Ruth Lantz - <http://local-artists.org/users/ruth-lantz>



© Saulius Valius/UNESCO

📖 *Le livre ouvert* (El libro abierto), instalación efímera del artista plástico lituano Saulius Valius, presentada en la sede de la UNESCO, en enero de 2004.

hacen del relato impreso y encuadernado un objeto único: por su diagramación, las ilustraciones, las portadas, la gente que se convoca en torno a él en espacios públicos.

La aparición de un libro exitoso provoca la admiración colectiva simultánea: es un acontecimiento cultural. Dudo que la fantasmal aparición de un relato en la soledad de un soporte electrónico privado tenga la efusiva gracia del nacimiento de un texto en papel.

Es evidente que hoy cuando nos sentamos frente al televisor en nuestras casas tenemos a nuestra disposición muchos programas en muchas lenguas y que el *zapping* nos puede llevar a cualquier lugar del mundo. Pero siempre nuestra primera opción es la información local, aquella intimidad y pertenencia que nos dan los rostros cercanos, los acontecimientos de nuestro país que son la agenda de nuestras conversaciones y discusiones en la vida cotidiana.

No veo cómo el libro electrónico pueda conseguir esa aureola de simultaneidad admirativa y atención

colectiva que provoca la firmemente estructurada industria editorial y sus redes de difusión desde las librerías a la prensa. Quiero enfatizar con esto que la publicación de un libro en la modalidad existente es un acontecimiento cultural que pone esa imaginación extravagante, que es la fantasía de un escritor, en la agenda colectiva de la gente.

De allí que mi apuesta es por una larga convivencia de distintos tipos de soportes: los electrónicos serán fieles aliados de la investigación, la información, el "trabajo" intelectual, el contacto "solitario" con un relato. Los soportes en papel seguirán siendo el espacio privilegiado de la imaginación no utilitaria, de la combinación de artes que se expresan en el objeto libro.

Y por cierto la noble tarea que ya las instituciones más dedicadas a la cultura universal han iniciado de crear las bibliotecas virtuales es digna de todo elogio. Que ellas pongan al alcance de la gente todo el magnífico saber de la humanidad desde que los relatos se hicieron signos es un acontecimiento que celebramos con júbilo porque esa

información se expandirá e influirá en la vida de millones de personas haciéndolas más informadas, sensibles y, consecuentemente, más libres.

Si el libro de papel ha de sobrevivir y convivir con la masiva celeridad de la difusión de libros por la Red y los E-Books, los grandes espacios de circulación han de activarse para hacerse más acogedores. No es raro que si se ama un libro, uno quiera regalarlo. El libro de papel es el objeto ideal para hacerlo. Al lugar común de que el cine no mató al teatro, de que la televisión no mató al cine, o de que las excelentes reproducciones no hundieron a los museos con sus originales, puede agregarse algo que detecto en los distintos idiomas y continentes por los que me muevo: hay un ansia en la gente de intimidad, de estar cerca del artista y la obra de arte, de huir de la experiencia chirriante y estridente, de estar VIVO en VIVO, en medio de los acontecimientos. Hay un apetito por evadir los intermediarios. Se podrá decir que esta tendencia es minoritaria, pero creciente.

No se equivocan quienes dicen que los libros concentran una comunicación más íntima con el lector, menos mediatizada. No hay que hacer ningún clic para llegar y sumergirse en él. Que nuestro sueño máspreciado sea la intimidad con el arte, con el artista, con el silencio reflexivo que nos deja haber entrado en el mundo de la creación y haber salido de él inspirados para abordar la vida con más gracia y alegría.

Hasta ahora el libro de papel es el medio más próximo, el menos efímero, el más concreto, el más sensual, el más visionario, y hasta aquel que desprende el mejor aroma: el de la tinta bendita derramada sobre la página. ■

Antonio Skármeta es un escritor chileno de origen dalmata (Croacia). Entre 1973 y 1989 se exilió en la Argentina y luego en Alemania, país al que regresó en 2000 como embajador de Chile. Es autor, entre otras obras, de *El ciclista de San Cristóbal* (1973), *No pasó nada* (1980), *Ardiente paciencia* (1985, publicada posteriormente con el título *El cartero de Neruda*). Su cuento ilustrado *La composición* (1998) recibió en 2002 el Premio Unesco de Literatura Infantil y Juvenil en pro de la Tolerancia.

A photograph of Prudence Mabhena performing on stage. She is a young woman with dark hair, wearing a dark t-shirt with a graphic and blue jeans. She is singing into a microphone, with her mouth open and eyes looking upwards. The background is dark, suggesting a stage setting.

El vuelo de Prudence

© Jennifer Koskunen

Prudence Mabhena en el Festival de Mountainfilm, en julio de 2010.

Prudence Mabhena no tiene piernas pero la música le ha dado alas. Gracias al canto, esta zimbabwense de 22 años ha superado los numerosos obstáculos que se alzaban en su camino: una enfermedad congénita, la amputación de ambas piernas, el rechazo de su familia, la discriminación y la pobreza. Junto con otros siete jóvenes que han corrido una suerte parecida, Prudence fundó el grupo *Liyana* (“Llueve”, en ndebele), que inspiró al director de cine estadounidense Roger Ross Williams el cortometraje *Music by Prudence*, ganador de un Oscar en 2010. Este cortometraje relata su encuentro con Prudence, una experiencia que ha cambiado su vida.

Roger Ross Williams cuenta la historia de PRUDENCE MABHENA a Cathy Nolan

¿Cómo conoció a Prudence?

Una amiga de Nueva York me habló de ella. Me puse en contacto con el colegio para niños discapacitados King George VI al que Prudence asiste en Bulawayo, Zimbabwe. La directora me envió un video de un concierto del grupo *Liyana*, así como un texto de tres páginas

donde Prudence cuenta su vida. Era conmovedor. ¡Qué drama! ¡Y cuánta esperanza a la vez! Decidí entonces realizar mi primer documental independiente. Unos meses más tarde, el día de Navidad de 2008, ya estaba en Zimbabwe. Seguí y filmé a Prudence durante dos semanas. Cuando ya de

vuelta en Estados Unidos vi las secuencias, me dije: “He descubierto una verdadera estrella.”

¿Prudence se mostró cooperativa?

Al principio no parecía muy convencida. Tan acostumbrada estaba a sufrir traiciones y decepciones que no



© Roger Ross Williams en las oficinas de *El Correo de la UNESCO*, en diciembre de 2010.

abandono no fue tan radical como el de Prudence. Todos sentimos admiración por las personas que consiguen superarse, y Prudence es una de ellas. Ahora, hace llegar ese mensaje al mundo con su canción: *Never give up* (Nunca te rindas). Siempre estuvo convencida de que un día su vida iba a mejorar y de que hay que atravesar momentos difíciles para apreciar lo que la vida nos ofrece.

El documental muestra que las personas excluidas pueden poseer aptitudes extraordinarias.

Los niños discapacitados, y más aún las niñas, especialmente en los países en desarrollo, tienen escasas posibilidades de que alguien se haga cargo de su escolaridad. Ocupan el escalón inferior de la jerarquía social. Y, sin embargo, un niño discapacitado que ha sido abandonado y rechazado posee un gran potencial. Podría llegar a ser cantante, escritor y, por qué no, ¡presidente de los Estados Unidos!

¿Qué hizo Prudence tras el Oscar?

La puse en contacto con la organización Human Rights Watch y con varias ONGs que trabajan a favor de las personas discapacitadas, y ha recibido una formación para viajar por todo el mundo defendiendo esta causa.

¿Qué repercusión ha tenido en su vida el encuentro con Prudence?

Enorme. Al conocer a Prudence comprendí hasta qué punto las cosas por las que me quejaba eran insignificantes. Ella nunca se queja. Ahora veo la vida de otra manera y soy capaz de apreciar lo que tengo y las cosas buenas que me pasan. Y, por supuesto, también mi carrera ha experimentado un gran cambio. No me refiero solamente al Oscar. Este documental ha dado a mi trabajo una nueva dimensión: es una oportunidad de hacer algo por el bien en el mundo. Espero que incite a los gobiernos, a las familias y a la sociedad a apreciar plenamente a las personas discapacitadas. ■

Visite el sitio web de Prudence Mabhena:
www.musicbyprudence.com/

creía realmente que yo fuera a ir a verla. Cuando me vio llegar no salía de su asombro.

Nuestra primera reunión fue muy intensa y emotiva. Nunca antes le habían pedido que contara su historia. Fue algo así como una sesión de psicoterapia en la que se confió a mí sin la más mínima reticencia. Se echó a llorar. Yo también. Y después el cámara. Supe de inmediato que sería una de las experiencias más importantes de mi vida.

Estaba decidido a llegar hasta el final, pero encontré muchos obstáculos. Es muy difícil filmar en Zimbabwe. Como nunca se está a salvo de un corte de electricidad, hay que asegurarse de que las cámaras y los proyectores estén siempre cargados. Para colmo, no está permitido filmar en el país. Tuve suerte de que no me detuvieran ni me dispararan durante el periodo de las elecciones, que fue de una gran violencia. Varias veces estuvimos a punto de ser expulsados y tuve que ir a dar explicaciones a la oficina de inmigración. Pero, vivíamos en el mundo de Prudence, una escuela para discapacitados, no hacíamos política, y el gobierno lo sabía.

¿En qué ha cambiado este documental la vida de Prudence?

Prudence ya era una estrella en su comunidad, daba conciertos por toda la ciudad, pero en el resto del país no se la conocía. Hoy en día es, sin duda, una de

las mujeres más famosas de Zimbabwe. Cuando volvió al país tras la ceremonia de los Oscars, no podía siquiera imaginar lo que le esperaba. Cientos de personas, decenas de periodistas de toda África y el alcalde de Bulawayo fueron a recibirla al aeropuerto y, al pie de la escalerilla del avión, estaba su padre, con el rostro bañado en lágrimas, pidiéndole perdón de rodillas.

En esa ocasión, el alcalde declaró: "Prudence Mabhena nos ha enseñado a todos los zimbabwenses que la discapacidad no es sinónimo de incapacidad y que nuestra actitud hacia los discapacitados debe cambiar." Los periódicos se hicieron eco de esta idea reconociendo hasta qué punto Prudence había contribuido a dar a conocer su país. "Prudence trae el oro de un Oscar a Zimbabwe", tituló un periódico. No sé si la política hacia los discapacitados cambiará pero una cosa es segura: Prudence ha llegado a nuestros corazones.

¿Qué le atrajo del tema de la minusvalía?

Pienso con frecuencia en los marginados y en la gente que es rechazada, olvidada. Siempre me he identificado con las minorías, tal vez porque a menudo yo también he sido marginado. Por ese motivo, la historia de Prudence me conmovió muy hondamente. Mi padre también me abandonó, aunque ese

© UNESCO/Michel Ravassard



© UNESCO/Danica Bjeljac

La cantante rusa Alsou Abramova nombrada Artista de la UNESCO para la Paz

Como reconocimiento a su labor a favor de los más vulnerables, la cantante rusa Alsou Abramova, de 28 años, recibió el título de Artista de la UNESCO para la Paz, el 7 de julio de 2011, en la Sede de la Organización.

Su fundación "Raduga" [Arcoiris] se encarga de restaurar escuelas y hospitales y de construir iglesias y mezquitas. Asimismo, la cantante financia varios orfanatos.

Tras este nombramiento, Alsou se dedicará en particular a mejorar la educación y la atención médica de los niños, así como a la construcción de orfanatos.

Nacida en Tatarstán, Alsou irrumpió en el escenario musical ruso a los 15 años gracias a su primer álbum epónimo: *Alsou*. Un año más tarde, en 2000, fue seleccionada para representar a Rusia en Eurovisión, en Estocolmo (Suecia), donde obtuvo el segundo premio.

Cantante, autora, pianista y actriz, Alsou se suma a la prestigiosa lista de Artistas para la Paz que cuenta, entre otros, con Céline Dion (Canadá), Franghiz Ali-Zadeh (Azerbaiján) y Marcel Khalifé (Líbano). El título se concede a personalidades que, por su fama mundial, otorgan un valor particular a los mensajes de la UNESCO. ■

Las Abuelas de Plaza de Mayo galardonadas con el Premio Félix Houphouët-Boigny 2010

La organización no gubernamental argentina Abuelas de Plaza de Mayo recibió el Premio Félix Houphouët-Boigny de Fomento de la Paz 2010, el 14 de septiembre de 2011, en la Sede de la UNESCO. El premio fue recogido por la presidenta de la organización, Estela de Carlotto, a quien Irina Bokova, Directora General de la UNESCO, hizo entrega de un cheque de 150.000 dólares, una medalla de oro y un diploma de la paz, en presencia de varios jefes de Estado y de gobierno: Cristina Fernández de Kirchner (Argentina), Pascal Irénée Koupaki (Benin), Blaise Compaoré (Burkina Faso), Alassane Dramane Ouattara (Côte d'Ivoire), Mohamed Ould Abdel Aziz

(Mauritania), Brigi Rafini (Níger) y Abdoulaye Wade (Senegal).

La UNESCO reconoce con este galardón el incansable combate en pro de los Derechos Humanos, la justicia y la paz en que está empeñada esta organización fundada en 1977 para encontrar a las familias legítimas de los niños secuestrados durante la dictadura militar argentina.

El Premio Félix Houphouët-Boigny, creado en 1989 por la UNESCO, se concede todos los años para distinguir a aquellas personas, instituciones u organizaciones que hayan contribuido de manera significativa a la promoción, el fomento, la salvaguardia o el mantenimiento de la paz. ■

El humanismo en la era digital

"¿El nuevo humanismo es la respuesta al reto científico y cultural de nuestra época?" Este es el tema del coloquio organizado por la Delegación Permanente de España ante la UNESCO, que reunirá del 14 al 15 de noviembre de este año a una treintena de participantes en la Sede de la Organización. Entre ellos estarán la ministra española de Cultura Ángeles González-Sinde, el escritor chileno Jorge Edwards, el

escritor italiano Roberto Toscano, los filósofos franceses Julia Kristeva y Roger-Pol Droit, los filósofos españoles Adela Cortina y Víctor Gómez Pin, la escritora senegalesa Fatou Diome, además de numerosos juristas, periodistas, científicos y expertos. ■

Para más información:
dl.spain@unesco-delegations.org.
Tlf.: + 33 145683385.



© Málaga Club de Fútbol



© UNESCO/Amia Freindorf

Promover la paz a través del deporte

El 20 de julio de 2011, los jugadores del Málaga Club de Fútbol revistieron por primera vez la camiseta de la UNESCO en un partido contra el equipo qatarí Al-Rayyan Sports Club, en el campo de fútbol de Marbella.

El pasado 1º de junio de 2011 se firmó un acuerdo de cuatro años, en el museo Picasso de Málaga (España), entre la Directora General de la UNESCO, Irina Bokova, y el presidente del Málaga Club, Sheikh Abdullah Al-Thani, para promover una cultura de paz a través del deporte, Internet y las redes sociales.

Una comisión bipartita formada por representantes de la UNESCO y del Málaga CF se encargará de llevar

a cabo las iniciativas. "La Academia", el centro de formación de jóvenes jugadores del Málaga CF, servirá de laboratorio para hacer realidad el acuerdo e inspirar en los jóvenes una nueva manera de pensar en la paz. Internet y las redes sociales contribuirán también a la promoción de los valores de la UNESCO en el ámbito del diálogo intercultural y la educación. El centro forma actualmente a 15 equipos de jóvenes futbolistas, es decir, a un total de 500 jugadores de entre 6 y 19 años. ■

Para más información, consulte el sitio web del Málaga CF:
<http://malagacf.com/?home>

La UNESCO y el Japón prestan auxilio a Pakistán

Frente a las terribles inundaciones que azotan a Pakistán, la UNESCO, en cooperación con el gobierno japonés, presentó, el mes de julio pasado, un proyecto de gran envergadura con miras a reforzar los sistemas pakistaníes de previsión y alerta precoz de inundaciones, y elaborar mapas de las zonas inundables situadas a lo largo del Indo. Este proyecto estará a cargo del sector de Ciencias de la UNESCO, en estrecha colaboración con la Agencia Japonesa de Cooperación Internacional y en coordinación con el gobierno pakistaní.

El proyecto contará con la experiencia técnica del Centro Internacional de la UNESCO sobre la Gestión de Riesgos relacionados con el Agua, que ha elaborado un conciso sistema de análisis de las escorrentías para suministrar una herramienta más eficaz de previsión de inundaciones en los países en desarrollo.

Estas inundaciones, que desde finales de 2010 afectan a las provincias de Khyber Pakhtunkhwa, Sind, Pendjab y Baluchistán, son las más graves de la historia de Pakistán. ■

Herbie Hancock ha sido nombrado Embajador de Buena Voluntad de la UNESCO

En una ceremonia organizada el 22 de julio de 2011 en la Sede de la UNESCO, el jazzista estadounidense Herbie Hancock fue nombrado Embajador de Buena Voluntad por la Directora General de la UNESCO, Irina Bokova, por su compromiso en la promoción de la paz a través del diálogo, la cultura y las artes.

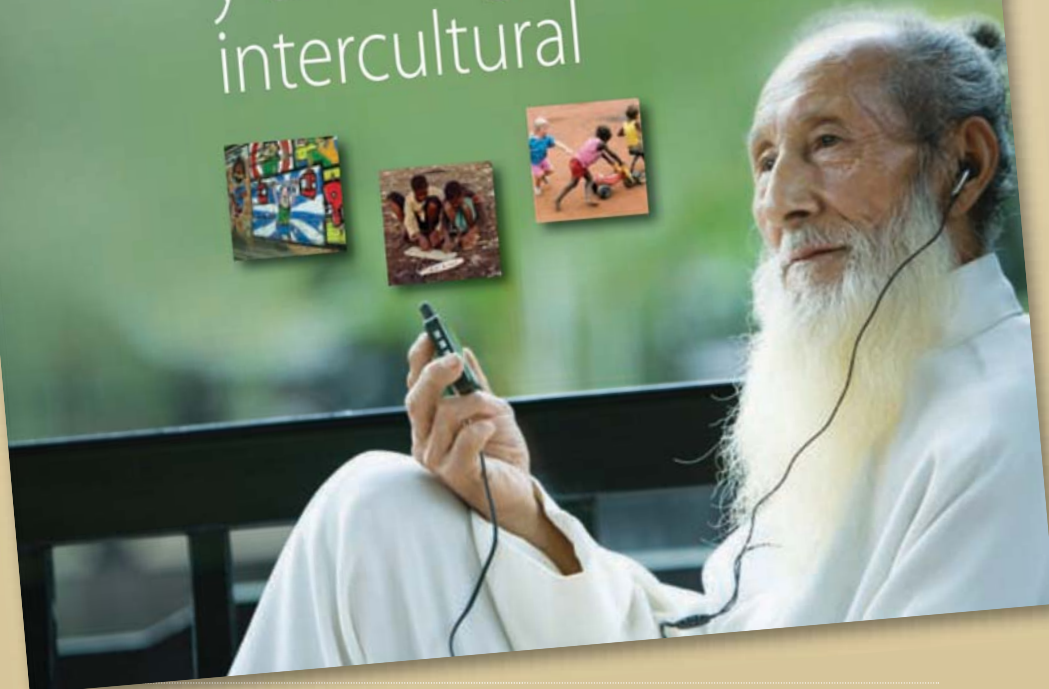
"Me informo, voto y tengo opiniones sobre el mundo en el que vivo. Llevo una vida normal... Necesito darle un sentido a mi vida y la única manera de hacerlo es luchar por la humanidad", declaró Herbie Hancock durante una entrevista realizada en esa oportunidad.

Nacido en Chicago (Illinois), hace 71 años, Herbie Hancock fue iniciado en la música clásica a los siete años. Tras medio siglo de una carrera galardonada con un Oscar, por la banda sonora de la película *Alrededor de la medianoche*, y 14 premios Grammy, Hancock es un pianista y compositor de leyenda que ha explorado todas las corrientes de la música popular desde los años 1960. ■



Informe Mundial de la UNESCO

Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural

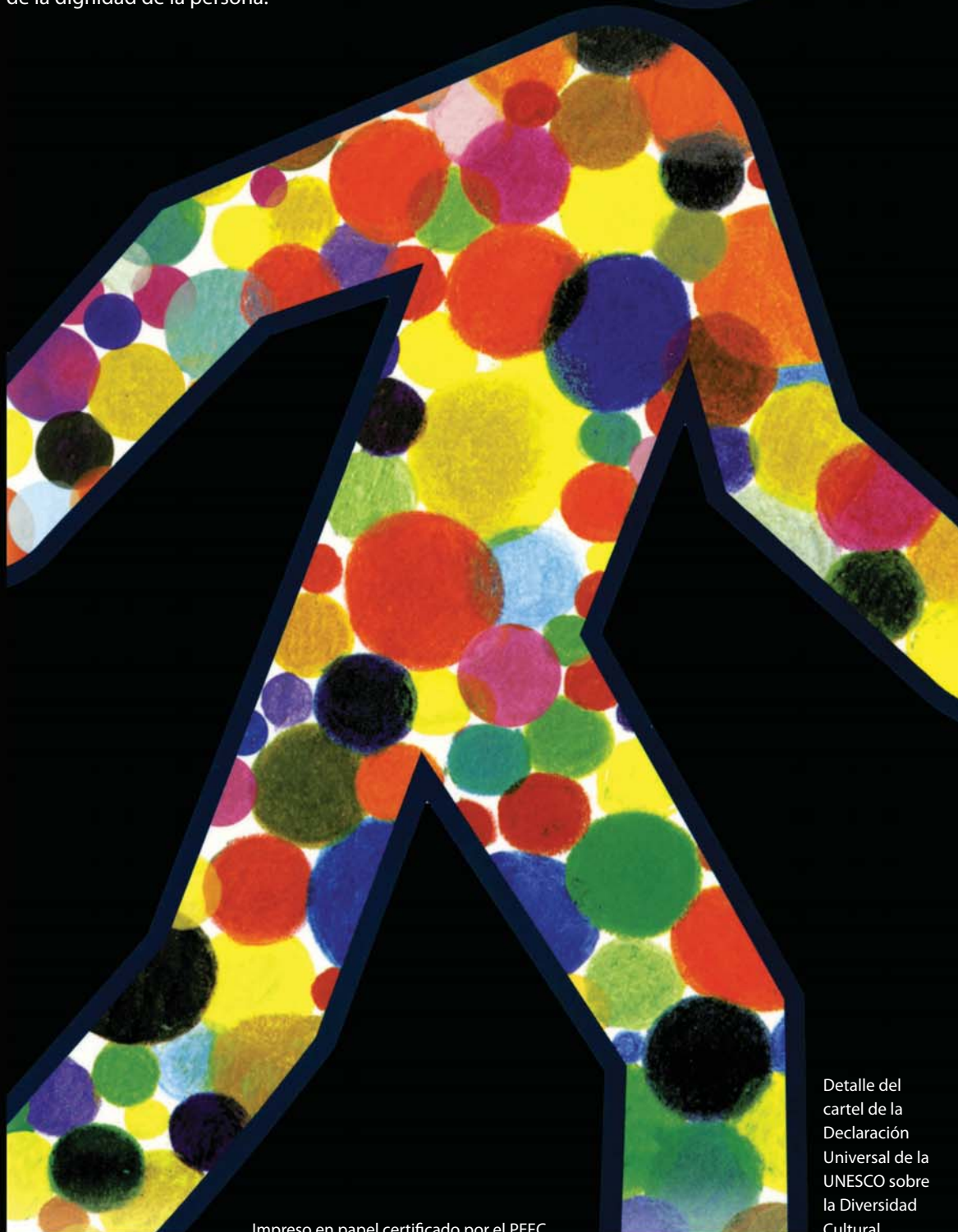
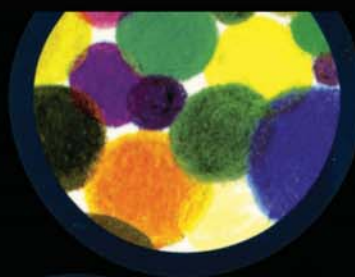


Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural

Este segundo Informe Mundial de la UNESCO, en el que se entrelazan las reflexiones intelectuales, científicas y políticas, se propone recapitular todo lo que se dice, piensa y hace en nombre de la diversidad cultural, así como determinar las condiciones indispensables para que la diversidad, en lugar de ser una amenaza, redunde en beneficio de las sociedades y constituya un impulso de renovación para las políticas públicas al servicio del desarrollo, la cohesión social y la paz. ■ **2010**

La Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural celebra su 10º aniversario

La Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural eleva la diversidad cultural a la categoría de "patrimonio común de la humanidad [...] tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos", y erige su defensa en imperativo ético indisoluble del respeto de la dignidad de la persona.



Impreso en papel certificado por el PEFC

Detalle del
cartel de la
Declaración
Universal de la
UNESCO sobre
la Diversidad
Cultural.

© UNESCO