



DOSSIÊ: sentido e relevância da História no mundo contemporâneo

Jörn Rüsen y el humanismo como luz en tiempos de oscuridad

Oliver Kozlarek

Prof. e investigador en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México
okozlarek@yahoo.com

Recebido em 19/02/2017. Aprovado em 30/03/2017.

Como citar este artigo: Kozlarek, O. "Jörn Rüsen y el humanismo como luz em tiempos de oscuridad". *Intelligere, Revista de História Intelectual*, vol. 3, nº2, p. 34-46. 2017. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Resumo: En una primera sección de este artículo quisiera explicar las diferencias entre tres conceptos que me parecen centrales no solamente para la comprensión de las ideas de Rüsen, sino también para actualizar un humanismo en el siglo XXI. Como ya señalé: el humanismo no es para Rüsen una ocurrencia intelectual. Se trata más bien del resultado de una evolución histórica. En la segunda sección trataré de reconstruir la génesis histórica del humanismo de Rüsen. Quedará claro que las ideas de Rüsen sobre el humanismo se inspiran antes que nada en la tradición del pensamiento occidental y sobre todo europeo. De esta manera, me parece indispensable relacionarlas con las críticas postcoloniales que han recobrado justificadamente mucha importancia. En la tercera sección me propongo discutir este plexo temático. La posición que Rüsen asume frente a la crítica postcolonial prepara el terreno para explicar su propuesta para un "humanismo en la época de la globalización", en la que repararé en la cuarta sección. Dedicaré la última sección a algunas reflexiones sobre la pregunta acerca de la necesidad de una orientación humanista tal como Rüsen la defiende en nuestros días.

Palavras-chave: teoría de la historia; humanismo; globalización; Ciencias Humanas; siglo 21.

Jörn Rüsen and humanism as light in times of darkness

Abstract: In a first section of this article I would like to explain the differences between three concepts that seem to me central not only to understanding Rüsen's ideas but also to actualizing a humanism in the 21st century. As I have already pointed out: humanism is not for Rüsen an intellectual occurrence. It is rather the result of a historical evolution. In the second section I will try to reconstruct the historical genesis of Rüsen's humanism. It will be clear that Rüsen's ideas on humanism are inspired above all in the tradition of Western and especially European thought. In this way, it seems to me indispensable to relate them to the postcolonial criticisms that have rightly recovered much importance. In the third section I propose to discuss this thematic plexus. The position that Rüsen assumes in the face of postcolonial criticism prepares the ground to explain his proposal for a "humanism in the epoch of

globalization", in which I will notice the fourth section. I will devote the last section to some reflections on the question about the need for a humanist orientation as Rösen defends it in our day.

Keywords: theory of history; humanism; globalization; Human Sciences; 21st century.

Me es imposible escribir sobre el pensamiento de Jörn Rösen sin que se interpongan en el intento de desdoblar una suerte de exégesis neutral y objetiva de sus ideas los momentos gratos de tratar a Rösen como persona. Nos conocimos en el 2003 cuando Rösen viajó a México, después de una invitación que le hizo el filósofo mexicano Gustavo Leyva Martínez. Rösen era ya en estos años “presidente” del Instituto de Investigaciones Sociales (*Kulturwissenschaftliches Institut*) en la ciudad alemana de Essen y un académico reconocido tanto en Alemania como fuera de ese país con una carrera envidiable.

Como colaborador en el grupo de organización del evento académico en México que se realizó en la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México, me tocó recoger a Rösen en el aeropuerto y llevarlo a su hotel. El avión llegó alrededor de las seis de la tarde, la hora que llegan casi todos los vuelos de las líneas aéreas europeas y cuando las filas para la revisión de los pasaportes se hacen más largas de lo común. Cuando yo vengo de un viaje de 11 o 12 horas desde Frankfurt el tiempo de espera para recoger el equipaje y la revisión del pasaporte me absorben las últimas energías. Esperaba a Rösen y pensaba que saldría un hombre de más de 60 años visiblemente cansado a quien tuviera que llevar lo más rápidamente posible al hotel para que descansara.

Finalmente, lo vi saliendo del área de aduana –parece que le tocó además una revisión de su equipaje–. “¿Es usted el profesor Rösen?”, le pregunté. “Sí”, me contestó. “Soy Oliver Kozlarek, vengo para llevarlo al hotel... ¿debe estar usted exhausto!”. “Bueno, sí, estos viajes... ¿qué se hace...?”, me contestó de tal manera que no quedaba ninguna duda de que no quería profundizar más en el malestar del viaje. “Fíjese”, me insistió, “he leído a Kant durante el vuelo”. Me quedé sorprendido. “¿De dónde saca la energía para hablar ahora de Kant?”, pensé. Durante el viaje a través del tráfico pesado de la Ciudad de México al hotel recibí una cátedra brillante sobre el cosmopolitismo y el humanismo de Kant. Nos fuimos al restaurante del hotel, donde nos encontramos con otros invitados del evento que ya habían llegado un día antes. Rápidamente Rösen se convirtió en el centro de atención. Aquella tarde intuí que conocí a una persona que indudablemente se apasionaba por las ideas que él tuvo la fortuna de conocer. Tuve muchas ocasiones para comprobar esta intuición, sobre todo durante mi colaboración en el mega-proyecto “Humanismo in the age of Globalization” que Rösen empezó a dirigir a partir de 2006.

En los más de 20 años que ya tengo moviéndome en el mundo académico debo decir que personas como Rösen son más bien raras. Su ética de trabajo es impecable. También lo es su congruencia y su compromiso con las ideas que manifiestan sus discursos. El humanismo de Jörn Rösen no es una ocurrencia académica, un tema más para movilizar recursos para organizar eventos académicos y publicar libros. Se trata más bien de una convicción profunda que se arraiga en un humus muy fértil de ideas y de valores que reflejan una y otra vez un principio que se dice muy fácilmente, pero que sigue siendo tan difícil de seguir y que se resume en la siguiente frase de Kant: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”¹.

¹ Kant: AA IV: 429.

La cultura de Rüsen está relacionada íntimamente con la tradición que encuentra en Kant uno de sus garantes más emblemáticos. Pero su compromiso no es con un autor, sino con un complejo de ideas, con una *cultura* que Rüsen entiende tanto como resultado del desdoblamiento histórico como horizonte de orientaciones normativas que se destacan por su validez en nuestro mundo actual.

En lo que sigue quisiera referirme brevemente a lo que podemos considerar los puntos cardinales que orientan al humanismo de Jörn Rüsen.

En una primera sección quisiera explicar las diferencias entre tres conceptos que me parecen centrales no solamente para la comprensión de las ideas de Rüsen, sino también para actualizar un humanismo en el siglo XXI.

Como ya señalé: el humanismo no es para Rüsen una ocurrencia intelectual. Se trata más bien del resultado de una evolución histórica. En la segunda sección trataré de reconstruir la génesis histórica del humanismo de Rüsen.

Quedará claro que las ideas de Rüsen sobre el humanismo se inspiran antes que nada en la tradición del pensamiento occidental y sobre todo europeo. De esta manera, me parece indispensable relacionarlas con las críticas postcoloniales que han recobrado justificadamente mucha importancia. En la tercera sección me propongo discutir este plexo temático.

La posición que Rüsen asume frente a la crítica postcolonial prepara el terreno para explicar su propuesta para un “humanismo en la época de la globalización”, en la que repararé en la cuarta sección.

Dedicaré la última sección a algunas reflexiones sobre la pregunta acerca de la necesidad de una orientación humanista tal como Rüsen la defiende en nuestros días.

1. *Humanität*, humanismo y *Menschlichkeit*

A lo largo de la historia de las ideas han existido diferentes momentos en los cuales se articulaban respectivas formas de humanismo. Para Rüsen estos momentos históricos son importantes. Los intelectuales no solamente producen ideas abstractas, sino que ellos expresan condiciones espirituales que se arraigan en las realidades históricas. En su conjunto estos momentos describen un proceso civilizacional a través del cual se impone cada vez más una imagen del ser humano de sí mismo cargada de elementos normativos.

Rüsen piensa que estos procesos los podemos observar en todas las culturas. “No hay cultura en la que la idea de la esencia del ser humano no jugase un papel importante en la organización sensata de la praxis de la vida. ‘Humanität’ es un concepto que significa una expresión de esta idea (entre otras)”². *Humanität* significa todo aquello que los seres humanos en cuanto especie comparten. Pero, de acuerdo con Rüsen, estas afinidades no se refieren a meras afinidades naturales, sino más bien a las calidades culturales que manifiestan las diversas formas de vidas humanas³.

² Rüsen, Jörn (2010), “Klassischer Humanismus. Ein Ortsbestimmung”, en: Jörn Rüsen (ed.) (2012), *Perspektiven der Humanität. Menschen im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld, p. 55: “Es gibt keine Kultur, in der nicht die Auffassung vom Wesen des Menschen eine wichtige Rolle in der sinnhaften Organisation der Lebenspraxis spielte. ‘Humanität’ ist ein Begriff, der eine Ausprägung dieser Auffassung (unter anderem) bezeichnet”.

³ Ibid.

La categoría de la cultura entra en esta definición no solamente como algo que distingue a las respectivas formas de vida humana, sino también como algo que todos los seres humanos compartimos. Rösen parte del hecho de que la cultura es universal o, mejor dicho: que existen “universales culturales”. “*Humanität* define la condición humana del ser humano como una medida cultural”⁴. Esto significa también que *Humanität* no es solamente un concepto empírico; tampoco en un sentido cultural, como si se tratara de un recipiente de las diversas expresiones culturales. Más bien, el concepto de la *Humanität* ya hipostatiza un sentido normativo –“la condición humana del ser humano”– que finalmente permite “distinguir entre actuar y sufrir inhumano, por una parte, y humano, por la otra”⁵

Hasta aquí hemos hablado del concepto de la *Humanität*. Mas, ¿cómo se relaciona el concepto del humanismo con el de la *Humanität*? Rösen explica: “[...] humanismo proporciona un significado esencial a este parecer instalado en el interior de la estructura de sentido y de los procesos de construcción de sentido de las vidas individual y social”⁶. También podemos decir que el humanismo representa algo así como una fundamentación cultural de la *Humanität*, o que el humanismo representa una suerte de meta-texto grabado en el tejido cultural que conecta los diversos sentidos culturales con un sentido de la *Humanität* que todas las culturas comparten.

Pero, si el interés de Rösen en *Humanität* y consecuentemente en el humanismo no se quiere limitar a un ámbito meramente académico, es decir: si la recuperación del tema y su defensa enfática tal como la encontramos en una gran parte de la obra de Rösen es motivada por preocupaciones por el mundo en el que las personas estamos viviendo, actuando y sufriendo⁷, entonces, creo que aparte de la terminología ya mencionada haría falta un tercer concepto: el de la *Menschlichkeit*.

“Mensch” significa en alemán “ser humano”. Sin embargo, esta palabra rebasa los límites estrictamente antropológicos. El significado ampliado se expresa en su uso en inglés. “He (she) is a *mensch*”, es una frase común –como recuerda Joachim Bauer en uno de los pocos libros que usa la palabra *Menschlichkeit* en su título⁸ –. El *Oxford Dictionary* explica que la palabra “*mensch*” inmigró al inglés sobre todo en EE.UU. procedente del yiddish y que es usada para enfatizar los aspectos de “integridad” y el “honor” de una persona. Podemos decir que esta palabra se refiere ya no a contenidos culturales que pueden o no existir en los respectivos legados culturales, sino a la manera en la cual las personas actúan y se relacionan con otros.

Un problema que críticos han observado sobre todo después de las atrocidades cometidas durante el siglo XX es que los perpetuadores de estas atrocidades han sido no pocas veces personas formadas en el seno de una cultura humanista. Sin embargo, creo que este hecho no desacredita el humanismo, sino visibiliza más bien otro problema: el de la necesaria ‘traducción’⁹ de los contenidos culturales, humanistas, conservados en textos culturales en prácticas sociales que definen a las vidas de las personas en las sociedades actuales.

No es aquí el lugar para indagar más sobre esta problemática. Cabe recordar más bien que ella ha sido tematizada en diferentes momentos por la así llamada Escuela de Frankfurt. El

⁴ “‘Humanität’ definiert das Menschsein des Menschen als kulturelle Größe”. Cf. Jörn Rösen, “Klassischer Humanismus. Ein Ortsbestimmung”, en: Jörn Rösen (ed.) (2012), *Perspektiven der Humanität. Menschen im Diskurs der Disziplinen* (Bielefeld: Transcript, 2010) 273-315.

⁵ “Handeln und Leiden zwischen Unmenschlichkeit und Menschlichkeit”. Cf. Ibidem, 274

⁶ “[...] Humanismus gibt dieser Auffassung eine grundlegende Bedeutung in der Sinnstruktur und den Sinnbildungsprozessen des individuellen und sozialen Lebens”. Cf. Ibid.

⁷ Jörn Rösen, “Einleitung. Menschsein – kognitive Kohärenz in disziplinärer Forschung”, en: Jörn Rösen (ed.) (2012), *Perspektiven der Humanität. Menschen im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld, p.14.

⁸ Joachim Bauer, *Prinzip Menschlichkeit: Warum wir von Natur aus kopieren* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 2006).

⁹ Jörn Rösen, “Einleitung. Menschsein – kognitive Kohärenz in disziplinärer Forschung”, en: Jörn Rösen (ed.) (2012), *Perspektiven der Humanität. Menschen im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld, p.14.

libro canónico de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, es posiblemente uno de los testimonios más destacados en este sentido. En él sus autores tratan de explicar justamente por qué nuestras sociedades provocan cada vez más experiencias inhumanas a pesar del fortalecimiento de una cultura humanista.¹⁰

De acuerdo con las reflexiones sobre la obra de Rüsen que me he permitido expresar hasta este momento, puede decirse también que una suerte de “dialéctica del humanismo” corresponde más bien a una especie de fallas en los procesos de traducción de los contenidos culturales humanistas a prácticas sociales humanas (*menschlich*). Sea como sea, me parece que la taxonomía conceptual del humanismo de Rüsen pudiera integrar sin problemas una categoría que le permitiría distinguir más insistentemente esta dimensión práctica de la vida social a la que me refiero aquí con la palabra alemana de *Menschlichkeit*.

2. La génesis histórica del humanismo

He tratado de delimitar el contenido del concepto “humanismo” de Rüsen, contrastándolo con algunos otros: el de la *Humanität*, tal como lo usa el propio Rüsen, y el de la *Menschlichkeit*, aunque este último no pertenece a la terminología de Rüsen.

Pero el humanismo de Rüsen no es producto de especulaciones conceptuales, sino de una reconstrucción histórica. Hay por lo menos tres momentos en esta historia de “larga duración” a los que Rüsen presta mucha atención: 1. El humanismo del “tiempo axial”, 2. el humanismo de la Ilustración (*Aufklärung*) y 3. la época actual que manifiesta la necesidad de un nuevo tipo de humanismo.

1. La categoría del “tiempo axial” la toma Rüsen de la obra de Karl Jaspers. En un libro seminal de 1949, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Jaspers presenta una tesis espectacular: pareciera que hace más o menos 2,500 años en diferentes partes del mundo se empezaron a cristalizar formas de civilización nuevas que introdujeron nuevas formas de vida. Según Rüsen, éstas pueden ser entendidas como consecuencias de un “brinco evolucionario cultural” (*kulturellen Evolutionsschub*) que se puede definir de la siguiente manera: “El tiempo axial es una época en la cual se produce una nueva comprensión del ser humano y de su mundo, la cual tiene consecuencias duraderas para la formación de las así llamadas ‘culturas del mundo’ o ‘civilizaciones’”.¹¹

Una de las características más sobresalientes de estas nuevas civilizaciones es que principalmente las tres dimensiones existenciales, el sujeto (humano), el mundo (extrahumano) y lo divino (sobrehumano), se empiezan a separar de manera más tajante. También en este contexto enfatiza Rüsen la cultura como un factor principal: el ser humano empieza a constituirse “históricamente como categoría cultural, no natural”.¹²

El aspecto principal radica en el hecho de que lo “sobrehumano”, “lo divino” empieza a adquirir una calidad “trascendente” y se distingue cada vez más claramente del “mundo”, es decir: el lugar de la vida humana. Para Rüsen estas tendencias se empiezan a marcar en todas las grandes religiones mundiales: en el judaísmo, en el cristianismo y en el

¹⁰ Otro ejemplo de una crítica importante lo encontramos en la obra de Michel Foucault. Sin embargo, opino que las conclusiones que Foucault deriva de sus investigaciones y que se expresan en un rechazo categórico del humanismo no son las adecuadas. El problema no es el humanismo, sino la “traducción” de humanismo en prácticas sociales coherentes con sus exigencias normativas.

¹¹ “Die Achsenzeit ist eine Zeit, in der ein neues Verständnis des Menschen und seiner Welt entsteht und sich durchsetzt mit einer langen Folgewirkung in der Ausprägung von sogenannten ‘Weltkulturen’ oder Zivilizationen”.
Cf. Ibid, 285.

¹² Cf. Ibid.

islam, en el budismo, en el hinduismo, el confucianismo y el daoísmo (véase Ibid. 286). Rüsén concluye: “El estatus trascendente de la fuente que proporciona sentido divino condujo a una nueva idea de humanidad”.¹³

Es en este sentido que se produce el germen de un tipo de humanismo que se desdobra en los siglos posteriores hasta nuestros días. No obstante, debe quedar claro también que para Rüsén los humanismos del tiempo axial todavía carecen de madurez. Si bien las concepciones humanas empezaron a hacerse cada vez más incluyentes –y consecuentemente universales– prevalecían todavía concepciones limitadas de lo humano:

La identidad cultural que se remite a la universalidad podía reclamar el privilegio de representar a la humanidad como “civilizada” de acuerdo con sus características, mientras la otredad de los otros había sido determinada solamente como una suerte de humanidad reducida, es decir: como falta de una “verdadera humanidad”.¹⁴

No obstante, de acuerdo con las ideas de Rüsén sería imposible entender los alcances del tiempo axial si solamente viéramos estas limitaciones. Hay que ver también los enormes avances en dirección de una verdadera universalización de las ideas acerca de lo humano que en estos momentos se lograron y que se consolidaron en momentos posteriores de la historia. Uno de estos logros se manifiesta justamente en haber alcanzado grados cada vez más incluyentes de universalidad que empieza a desplegarse en las grandes religiones. Rüsén resume esta idea remitiéndose a un ejemplo interesante: “Se hizo, entonces, posible decir (explícitamente en el judaísmo y en el islam) que asesinar a una sola persona humana significa asesinar a toda la humanidad”.¹⁵

Ciertamente, estos desarrollos significaron también un declive paulatino de las identidades etnocéntricas, aunque éstas se mostraron muy resistentes. Pasaron todavía muchos siglos antes de que las estructuras de legitimidad etnocéntricas empezaran a relativizarse, aunque incluso hoy éstas amenazan con nuevas y renovadas energías.

2. La lectura de Rüsén del “tiempo axial” es una lectura desde el presente. No se trata de ninguna manera de una suerte de idealización de este pasado remoto. Pero el momento de culminación del tipo de humanismo que Rüsén pretende reconstruir y en el cual él todavía encuentra una vitalidad no agotada, es la Ilustración. Y, como ya hemos señalado, es sobre todo en Kant en quien Rüsén encuentra una expresión clave de su propio humanismo.

Un momento importante en la transición hacia esta “modernidad” del humanismo es para Rüsén la secularización, esto es: el hecho de que la “legitimidad” del “orden de la vida social” no se erige exclusivamente en una fundamentación religiosa. En este contexto Rüsén reconoce la importancia de las ciencias; en un primer momento de las ciencias naturales, y posteriormente también de las ciencias sociales y culturales.

Para Rüsén la expresión culminante de este nuevo humanismo coincide con el reconocimiento de que esta nueva fundamentación idealista se basa en una suerte de “subjetividad secular”. Nuevamente él encuentra en Kant el garante más importante de esta idea. Ahora bien, para Rüsén queda claro que de esta manera no se elimina radicalmente la

¹³ “Der transcendente Status der sinngebenden Quelle des Göttlichen führte zu einer neuen Idee der Menschheit”. Cf. Ibid, 287.

¹⁴ “Kulturelle Identität, die sich auf diese Universalität bezog, konnte für sich das Privileg in Anspruch nehmen, die Menschheit in einer ihrem Wesen gemäßen Weise als ‘zivilisiert’ darzustellen, während das Anderssein der Anderen nur als reduzierte Humanität, also durch das Fehlen der ‘wahren Humanität’ bestimmt wurde”. Ibid, 288.

¹⁵ “Es wurde also möglich zu sagen (explizit im Judentum und im Islam), dass das Töten eines einzigen menschlichen Wesens das Töten der Menschheit im Ganzen bedeutet”. Cf. Ibid, 287.

religiosidad. Más bien, las energías religiosas se depositan ahora en una “subjetividad individual y personal profundizada”.¹⁶ El humanismo que se nutre de esta subjetividad “religiosa” no es el resultado de un proceso de secularización radical, sino más bien de una especie de transposición de las energías religiosas depositadas ahora en el ser humano mismo.

Hay en total seis momentos que describen el proceso de la modernización del humanismo de acuerdo con Rüsen.

a) La primera es la *mundialización*. Rüsen utiliza la palabra alemana *Verveltlichung* (mundialización) para referirse a este plexo temático y conscientemente no *Säkularisierung* (secularización). Es posible que Rüsen haya tomado esta decisión precisamente para evitar la idea de que el proceso hacia la modernidad hubiese sido sobre todo un proceso de eliminación de las energías o experiencias religiosas. Como hemos visto hace unos instantes, de acuerdo con Rüsen, las energías religiosas realmente no desaparecen, más bien se canalizan hacia otros ámbitos existenciales de la vida humana. Pero estos procesos coinciden sobre todo con una especie de diferenciación de diversos espacios existenciales. En la modernidad estos procesos condujeron a la cristalización de un área *mundana* o, dicho de otra manera: a la constitución del *mundo*. Rüsen recuerda que en términos cognitivos las ciencias –primero las naturales, después las sociales y culturales– abren espacios de prácticas institucionalizadas que son cada vez más importantes en la constitución del *mundo* moderno¹⁷.

b) El segundo concepto es el de la *universalización*. Hoy día es difícil justificar el universalismo. Tratando de hacerlo uno se expone a la sospecha de cultivar una suerte de imperialismo que se nutre de la idea de que el universalismo es siempre, en realidad, un “provincialismo” que se impone sobre todos los demás “provincialismos” a través de la fuerza (Chakrabarty). Sin embargo, si bien Rüsen reconoce este problema, insiste en la necesidad de una posición universalista. No solamente porque él cree que el ser humano e incluso sus respectivas culturas comparten rasgos claramente universales a pesar de todas las diferencias, sino también porque él está convencido de que la historia fomenta y requiere hoy día más que nunca una especie de humanismo universalista.¹⁸

c) La ya mencionada mundialización del ser humano también coincide con su *naturalización*.

El ser humano se descubre desde inicios de la época moderna (*Neuzeit*) como una suerte de oposición y de relación dialéctica como ser natural y espiritual: por un lado, se convirtió en cosa, es decir: en objeto corporal de un análisis racional, así como de la dominación técnica y de la manipulación que de este emana. Por otro lado, se convierte en sujeto de este análisis racional, en amo de la dominación y de la manipulación.¹⁹

Esta constelación “naturalización-racionalización” está íntimamente relacionada con y se encuentra institucionalizada en las ciencias.

d) El siguiente aspecto es el de la *idealización*. Ya hemos visto que lo religioso no se elimina absolutamente de los mundos modernos, sino que más bien se transforma de acuerdo

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Wolfgang Welsch, *Homo mundus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Weilerswist: Velbrück, 2012), Oliver Kozlarek, *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global* (México, D.F.: Siglo XXI, 2014) e Oliver Kozlarek, *Modernidad, crítica y humanismo* (Morelia: UMSNH/Silla Vacía, 2015).

¹⁸ Regresaré a este tema en la sección 4 de este texto.

¹⁹ “Der Mensch entdeckte sich seit Beginn der Neuzeit in einer scharfen Entgegensetzung und dialektischen Vermittlung als Natur- und als Geistwesen: Einerseits wurde er zum Ding, d.h. zum körperhaften Objekt einer rationalen Analyse und davon ausgehenden technischen Beherrschung und Manipulation. Andererseits wurde er zum Subjekt dieser rationalen Analyse, Herr der Beherrschung und Manipulation”. Ibid, 295.

con la diferenciación de los diversos espacios existenciales de la vida humana moderna. Este proceso que inicia en el tiempo axial y que se consolida cada vez más en los respectivos momentos modernizadores se destaca sobre todo por una separación de las esferas religiosas y otras esferas vivenciales que ahora ya no operan estrictamente bajo la consigna de la religión. Esto ha conducido a una situación en la cual los ámbitos no religiosos operan cada vez más orientados exclusivamente en una racionalidad científicista o, como han señalado algunos críticos: “instrumental”. Sin embargo, no debe olvidarse que estas tendencias racionalizantes han encontrado siempre resistencia. Rüsén encuentra un primer momento en el siglo XV cuando Nicolás Cusano insistía en entender al ser humano como una suerte de *alter deus* quien “produce lo divino en la naturaleza también humana”.²⁰ Rüsén se refiere a estas tendencias de *idealización*, pensando nuevamente en Kant como un momento culminante. Aquí Rüsén regresa a insistir en el papel de la cultura y en este sentido enfatizaba la importancia de la “formación” (*Bildung*). Esta última le proporciona a la cultura la posibilidad de evolucionar: “La cultura humana se produce como algo evolucionario a través del “aparato de la formación” (*Bildungstrieb*) [...]” (Ibid. 298).

e) Un punto importante en la lista de los rasgos que definen a la condición moderna es la *historización*. Esto es así no solamente porque Rüsén es historiador, sino porque en la época moderna se puede observar una “temporalización estructural de la idea de lo humano del ser humano” (Ibid. 299). Con esta aclaración Rüsén se refiere al hecho de que en la modernidad la vida humana experimenta una especie de emancipación de las estructuras temporales tanto naturales como divinas. De acuerdo con Reinhardt Koselleck, a quien Rüsén cita en este contexto, puede decirse que a partir de ahora se establece una compleja dialéctica entre “espacios de experiencia” (*Erfahrungsraum*) y “horizontes de expectativas” (*Erwartungshorizont*).²¹

f) La última referencia la dedica Rüsén al tema de la *individualización*, reparando sobre todo en las consecuencias políticas de esta idea que se empieza a expresar ya desde la Edad Media, pero que adquiere una forma más actual con los protagonistas tempranos de la filosofía política moderna: Thomas Hobbes y John Locke.

Rüsén admite que todas estas ideas solamente tienen un sentido si los entendemos como “tipos ideales” (Weber). Sin embargo, ellos marcan los puntos claves de una estructura conceptual en la cual se reflejan las realidades sociales y culturales de las sociedades modernas que culminan en el humanismo moderno.

Ahora bien, antes de discutir con más detenimiento la propuesta de Rüsén para un nuevo humanismo en la fase actual de la globalización quisiera detenerme en una posible crítica a su visión histórica procedente de la teoría postcolonial.

3. Rüsén y la crítica postcolonial

Puede decirse que la crítica postcolonial se concentra en denunciar y deconstruir discursos eurocéntricos.²² Desde la perspectiva de esta corriente de pensamiento, la cultura occidental y sobre todo la cultura académica reproducen condiciones epistemológicas que fomentan la dominación también política y económica de Occidente sobre el “resto” (Hall) del mundo. Principalmente todos los discursos y teorías se encuentran bajo la sospecha de producir y reproducir el eurocentrismo.

²⁰ Cf. Ibid, 297.

²¹ Cf. Ibid, 300.

²² Cf. Oliver Kozlarek, *Postcolonial Reconstruction: A Sociological Reading of Octavio Paz* (Berlin/New York: Springer, 2016).

Sin embargo, aparte de esta sospecha generalizada en contra de todo el pensamiento que se produce en “Occidente”, una tarea importante consistiría en buscar el diálogo con aquellos que están bajo sospecha. Ciertamente, esta tarea no es fácil de realizar. Hay una razón obvia: muchos de los autores que son criticados como eurocéntricos ya no viven. Pero hay una razón más: discutir con alguien sobre su supuesto eurocentrismo requiere de una suerte de autocrítica por parte de los supuestos eurocéntricos, aunque también por parte de los que expresan la crítica. Los primeros tendrían que reconocer que existe un problema en el pensamiento occidental. Los segundos, en cambio, deberían tener una disposición de dialogar. Esta no necesariamente se manifiesta en la crítica postcolonial actual, en la cual domina claramente la ya mencionada actitud de denuncia, mas no de diálogo.²³

Cabe mencionar que existen algunas excepciones. Una es el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, quien ha buscado el diálogo con algunos de los pensadores europeos más representativos. Dussel es hoy día posiblemente uno de los autores más citados por parte de los representantes de la teoría postcolonial y sobre todo “decolonial”. Sin embargo, el interés de los representantes de la crítica postcolonial en la obra de Dussel no se centra en sus esfuerzos de buscar el diálogo con pensadores europeos. Más bien lo ven como un representante de un pensamiento diferente, un “pensamiento del Sur”. Puede decirse que los esfuerzos de Dussel de entablar un diálogo con el pensamiento europeo no siempre produjeron los resultados deseados. En parte porque los interlocutores de Dussel no se querían exponer a la crítica del eurocentrismo.²⁴ Sin embargo, me parece que los intentos de Dussel en este sentido siguen siendo ejemplares y que sería deseable que se convirtieran en estrategias más sistemáticas que fueran más allá del esfuerzo de una sola persona.

Ahora bien, pienso que Jörn Rüsen ha tratado justamente esto. Es uno de los académicos europeos que muy insistentemente ha buscado el diálogo con representantes de otras culturas. En sus esfuerzos Rüsen no solamente está atento a la crítica postcolonial, sino también promueve la necesidad de una autocrítica del pensamiento europeo. En una reflexión sobre el “pensamiento histórico” (*Geschichtsdenken*) explica:

Los países, pueblos, sociedades y estados europeos se encuentran cuestionados y retados en una forma nueva por los pueblos y las culturas no europeas, los cuales critican a la hegemonía cultural de Occidente y quieren liberarse enérgicamente de las interpretaciones históricas que nosotros los hemos impuesto. El pensamiento histórico occidental tiene que enfrentarse a la crítica de la ideología [...].²⁵

Desde los campos de la crítica postcolonial emergió recientemente un rechazo a todos aquellos que buscan sobre todo una mera “acumulación” y “adición” de ideas. Gurminder Bhambra explica:

²³ Creo que de esta manera la crítica postcolonial se priva de la posibilidad de desarrollar un pensamiento más propositivo con capacidad de intervenir en los grandes debates (no solamente académicos) actuales. Es notoria, por ejemplo, la falta de reacciones por parte de la crítica postcolonial a los problemas que suscitaban los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, o el fundamentalismo islámico en la actualidad.

²⁴ Posiblemente puede decirse que el ejemplo más exitoso ha sido el debate entre Dussel y Karl-Otto Apel.

²⁵ Die europäischen Länder, Völker, Gesellschaften und Staaten finden sich auf neue Weise in Frage gestellt und herausgefordert durch nicht-europäische Völker und Kulturen, die die kulturelle Hegemonie des Westens kritisieren und sich entscheiden und energisch aus den historischen Deutungen befreien wollen, die ihnen von uns angedient wurden. Das westliche Geschichtsdenken muss sich mit der Ideologiekritik auseinandersetzen [...]. Cf. Jörn Rüsen, “Einleitung: Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs”, en: Jörn Rüsen (ed.), *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 17.

La acumulación de “otras” voces en el campo anteriormente dominado por voces particulares solamente fortalece las teorías que entonces establecemos con base en este conocimiento. Debe reconocerse, sin embargo, que estos silencios no pueden ser tematizados simplemente añadiéndolos a las comprensiones preexistentes [...]. Nuevas comprensiones históricas no pueden ser añadidas a las pre-existentes sin, de alguna u otra manera, cuestionar la legitimidad y la validez de los parámetros –tanto históricos y éticos– anteriormente aceptados.²⁶

Su propuesta para una teoría postcolonial “reconoce la pluralidad de interpretaciones y selecciones posibles no tanto como ‘descripción’, sino como una oportunidad para reconsiderar lo que previamente pensamos conocer”.²⁷

Si no mal entiendo a Rösen, él compartiría estas ideas. En un libro que pretende comparar las diferentes maneras de la “construcción histórica de sentido” (*historische Sinnbildung*) Rösen dice: “Sería completamente insatisfactorio si simplemente estuviéramos juntando historiografías que se refieren a diferentes países y regiones”.²⁸ Pero hay también una diferencia interesante en comparación con las ideas de Bhambra: mientras ella busca la “posibilidad de reconsiderar lo previamente” pensado, Rösen está más bien interesado en identificar a través de la comparación un “marco amplio y común”.²⁹

Podemos decir que lo que a Rösen le interesa es el diálogo entre las diferentes culturas, que se basa en el reconocimiento de *todas* las tradiciones, sin afincarse ciegamente en una de ellas para llegar a un acuerdo o a un consenso sobre algunas cuestiones básicas de cómo entender al ser humano.

Claro está que el reconocimiento de todas las tradiciones también incluye el reconocimiento de la tradición occidental y de la tradición europea que Rösen pretende defender decididamente, aunque no sin someterla a una crítica. Su crítica se dispara a través del diálogo que permite romper con las inercias identitarias que son promovidas por lo que Rösen llama el “culturalismo”. “El culturalismo convierte la diferencia cultural en una monadología hermenéutica, la cual impide la comunicación intercultural [...]”.³⁰

4. Humanismo en la época de la globalización

“Humanismo en la época de la globalización” es el título de un proyecto de investigación que Rösen dirigió en sus últimos años como presidente del Instituto de Investigaciones Culturales (*Kulturwissenschaftliches Institut*) en Essen. En y a través del proyecto, Rösen buscaba decididamente la comunicación con académicos de muchas otras culturas. Pero la idea de Rösen no consiste solamente en encontrar afinidades en las respectivas conceptualizaciones del ser humano o de lo que se pueda entender por “dignidad humana”, sino también en encontrar orientaciones culturales en una “nueva forma de humanismo” ante

²⁶ Gurinder K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007), 148.

²⁷ *Idem*, “Comparative Historical Sociology and the State: Problems of Method”, en: *Cultural Sociology*, Vol. 10, 3 (2016) (347).

²⁸ “Es wäre ganz unbefriedigend, lediglich Historiographiegeschichten, die sich auf verschiedene Länder und Regionen beziehen, zu addieren”. Cf. Jörn Rösen, “Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens”, en: Jörn Rösen/Michael Gottlob/Achim Mittag (eds.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte und Identität 4* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998), 39.

²⁹ Cf. *Ibid.*

³⁰ “Der Kulturalismus macht aus der kulturellen Differenz eine hermeneutische Monadologie, die interkulturelle Kommunikation verhindert [...]”. Cf. Jörn Rösen, “Einleitung: Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs”, en: Jörn Rösen (ed.), *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, 21.

los “[c]onflictos globales contemporáneos en campos tan diversos como los de la política, la economía, la cultura y la religión”.³¹

Ya hemos visto que para Rüsen cualquier humanismo se arraiga en una idea de lo que es el ser humano. Rüsen recuerda a sus lectores que hoy día esta pregunta se encuentra lejos de haber encontrado una respuesta definitiva. En el texto aquí citado menciona a las ciencias neuronales como un ejemplo potente para tratar de “naturalizar” al ser humano. No obstante, Rüsen insiste una vez más que para la comprensión de la “naturaleza” humana es indispensable reconocer la centralidad de la cultura. “Es precisamente este énfasis sobre el concepto de la ‘naturaleza cultural del hombre’ el que coloca al humanismo en plena discrepancia y oposición contra todas aquellas expresiones que tienden a ‘naturalizar’ la condición humana”.³²

Pero esto no solamente significa que “cultura” – es decir: el conjunto de significados simbólicos que dotan el mundo que nos rodea con sentido– defina lo meramente humano, sino también que el humanismo al que Rüsen aspira se arraiga en esta condición cultural del ser humano. Y, finalmente –y relacionado con lo anterior– puede decirse que el humanismo representa algo así como la referencia central de la(s) cultura(s) humana(s). Es en y a través del humanismo que las culturas humanas se orientan normativamente a sí mismas.

Ahora bien, en la “época de la globalización” se requiere de un humanismo nuevo porque uno de los retos más destacados es justamente el de una suerte de lucha por el reconocimiento de las diversas culturas humanas. La pregunta es entonces: ¿cómo pueden las diversas culturas ponerse de acuerdo para no desgastarse en el dichoso “choque de las civilizaciones” pronosticado por el politólogo estadounidense Samuel Huntington? Para Rüsen esto es solamente posible si logramos superar el relativismo cultural que domina los debates no sólo académicos en la actualidad y si regresamos a creer en y a buscar sistemáticamente aquello que compartimos todos a pesar de las diferencias. Una consecuencia importante de esta comprensión es que un humanismo que se arraiga en la condición cultural de los seres humanos no se petrifique en contenidos determinados.

Relacionado con esto hay otro aspecto del humanismo de Rüsen que quisiera resaltar: un humanismo cultural que no se petrifica en dogma, que se mantiene abierto y flexible, tampoco es una construcción radicalmente abstracta que no se relaciona con los temas acuciantes que inquietan a los seres humanos en sus vidas concretas. Al contrario, se trata de un dispositivo cultural que se activa y reactiva, que se produce y reproduce justamente en y a través del interior de las vidas políticas, económicas y sociales, promoviendo la construcción de propuestas frente a los problemas que en todos estos ámbitos existenciales de las vidas humanas pudiesen surgir. Rüsen lo expresa en las siguientes palabras:

El humanismo debe ser finalmente considerado una fuerza propulsora en la vida política, económica y social. Su poder generador de nuevos significados tiene sin embargo que ir más allá de los límites de esta “realidad”, penetrar en los reinos de la imaginación, de la fantasía y de la ficción. Si bien no escapará de los ámbitos de la vida práctica, logrará sin embargo fortalecer la mente humana haciéndola más humana.³³

5. Para concluir: ¿realmente necesitamos un nuevo humanismo?

³¹ Jörn Rüsen, “Humanismo en la época de la globalización. Ideas sobre una nueva orientación cultural”, en: Jörn Rüsen/Oliver Kozlarek (coord.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas* (Buenos Aires: Biblos, 2009), 17.

³² *Cf.* Ibid., 25-26.

³³ Ibid., 27.

Estamos viviendo actualmente en un mundo en transición. Es difícil predecir hacia dónde estos procesos nos llevarán; lo que es seguro es que ellos trasgreden los límites de lo que normativamente pensamos haber alcanzado.

En momentos históricos comparables – por ejemplo, cuando en los años 20 y 30 del siglo pasado empezaron a evidenciarse los signos de que ciertos logros civilizatorios aparentemente no eran tan seguros como se había pensado– los intelectuales trataron de asegurarse de los recursos del humanismo. Estas reacciones las podemos encontrar tanto en Europa como en América. Los reflejos de los intelectuales de ambas partes del Atlántico debían haber sentido una suerte de necesidad de acordarse de aquello que más allá de las diferencias nacionales, culturales e ideológicas nos une a todos los seres humanos.³⁴

Después de la Segunda Guerra Mundial y la aniquilación sistemática e industrial de millones de seres humanos el humanismo es fuertemente cuestionado. Cabe mencionar aquí solamente la famosa “Carta sobre el humanismo” de Heidegger³⁵. ¿Caducó entonces el humanismo?

Algunos incluso sospechaban que las atrocidades de la Alemania nazi pusieron de manifiesto la verdadera naturaleza de la civilización “humanista” occidental, aplicando ahora a la población “blanca” de Europa medidas que los pueblos colonizados tuvieron que sufrir desde hace muchos siglos.³⁶ ¿Ha estado el humanismo entonces siempre en complicidad con el colonialismo?

Creo que ambas ideas son equivocadas. El humanismo no es una ocurrencia de esta o aquella cultura, y mucho menos una invención ideológica. Se trata más bien –tal como lo entiende perfectamente Jörn Rüsen – de una consecuencia de un mundo cada vez más complejo que se convierte de manera indetenible en *un* mundo de y para todos los seres humanos³⁷.

Pero, ¿no podemos objetarle a Rüsen que el humanismo sigue siendo un conjunto de *ideas* que no corresponden a las realidades de los procesos globalizantes? La respuesta a esta pregunta tendría que ser positiva si esta realidad consistiera solamente en la expansión de los mercados, como algunos efectivamente reclaman. Hoy sabemos mejor que nunca que el mercado no basta para la integración de la humanidad a nivel planetario. No en última instancia los nuevos y viejos etnocentrismos, nacionalismos y fundamentalismos religiosos evidencian claramente esta situación. Mas estos fenómenos son mal entendidos si no son vistos también como reacciones a un conjunto de valores que se impusieron cada vez más en las últimas décadas. Entre estos valores se destacan el multiculturalismo, la apertura a las orientaciones sexuales, el reconocimiento de los derechos de grupos étnicos, culturales y nacionales, la emancipación de las mujeres, la preocupación por los problemas ecológicos, formas de organización políticas democráticas y pacíficas, etc.³⁸ Creo que en este tipo de

³⁴ Es interesante que encontramos estas reacciones tanto en Alemania después de la Primera Guerra Mundial como en México después de la Revolución (sobre el humanismo en México Kozlarek 2014).

³⁵ Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus (1946)”, Gesamtausgabe/i. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976)/Band 9: Wegmarken, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1976, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, pp. 312-364.

³⁶ Cf. Aimé Césaire, “Discurso sobre el colonialismo”, en Philippe Ollé-Laprune (ed.), Para ler a Aimé Césaire (México, Fondo de Cultura Económica, 2008), 313-355.

³⁷ Jörn Rüsen, “Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges”, en: Stefan Reichmuth/Jörn Rüsen/Aladdin Sarhan (eds.) *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012) 13-14.

³⁸ Agradezco a Volker H. Schmidt el haberme recomendado este texto. Cf. Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, “Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash”, *Faculty Research Working Paper Series*, Harvard Kennedy School (2016)
<https://research.hks.harvard.edu/publications/workingpapers/Index.aspx> [consultado: 20 de enero 2017].

manifestaciones políticas, sociales y no en última instancia *culturales* encontramos las expresiones actuales más importantes de un humanismo fuerte con bases sólidas a nivel global que se está gestionando desde los años 1960.

Visto de esta manera puede decirse que el “nuevo humanismo” que Rüsen busca ya existe; es más: ha construido formas de vida significativas en muchas partes del mundo. Sin embargo, puede ser que ante los ataques desde diversos frentes (desde los nuevos populismos de la derecha hasta los fundamentalismos religiosos) este humanismo se encuentra actualmente en una de sus más severas crisis.

El legado de la obra de Jörn Rüsen, ante este escenario, es el de haber reconocido y defendido con toda claridad las raíces de este humanismo. Es en este sentido que su obra representa un faro de luz importante en los nuevos tiempos de oscuridad.