

Del debate del humanismo a las Humanidades: Reflexiones sobre lo humano

Julia Urabayen, University of Navarra, ICS, España

Resumen: Este artículo aborda el debate sobre el humanismo iniciado por Sartre y seguido por la respuesta de Heidegger. Después de una ruptura con la imagen clásica del ser humano, dichos autores marcaron una nueva forma de pensar acerca del ser humano, que ya no era visto como un sujeto. Después de esta discusión, se analiza el humanismo de Levinas, que trata de ver al ser humano como un rehén del otro. En la última sección, se explica que este debate ha creado la necesidad de analizar al ser humano desde un punto de vista multidisciplinar y que ese es uno de los hechos que se encuentra en el origen de un nuevo grado: Humanidades.

Palabras Clave: Humanismo, Humanidades, Sartre, Heidegger, Levinas

Abstract: This paper deals with the debate about the Humanism started by Sartre and followed by the answer of Heidegger. After a breaking-off with the classical image of the human being, those authors pointed to a new way of thinking about a human being not seen as a subject. After this discussion, we analyze the humanism of Levinas, who tries to see the human being as a hostage of the other. In the last section, we explain that this debate has create the need of analyzing the human being from a multidisciplinary point of view and that is one of the facts that is in the origin of a new degree: Humanities.

Keywords: Humanism, Humanities, Heidegger, Sartre, Levinas

Introducción

EL AGOTAMIENTO DEL paradigma filosófico del idealismo, por una parte; y la debacle producida por las dos guerras mundiales fueron los catalizadores más importantes que condujeron a la necesidad de definir de nuevo el humanismo. A lo largo del siglo XX el debate teórico ha dado lugar, a su vez, tras una inicial reflexión filosófica y una posterior más cercana a las ciencias humanas y sociales, a un debate académico sobre la oportunidad e incluso necesidad de crear un nuevo Grado que recogiera todas estas aportaciones. Además, la creación del Grado en Humanidades ha cubierto una necesidad de profesionalización en la gestión de diversas áreas de los asuntos humanos, dando lugar a un carácter más práctico o aplicado a esas iniciales inquietudes filosóficas surgidas en el inicio del pasado siglo. El objetivo principal de este texto es presentar sumariamente algunas de las “etapas” de este proceso que ha conducido del debate del humanismo al nacimiento de las Humanidades ofreciendo, de este modo, una escueta reflexión sobre lo humano.

Para lograr este objetivo básico, en primer lugar se abordará la crisis del sujeto y sus consecuencias en los escritos más representativos de algunos de los pensadores implicados en el debate: Sartre y Heidegger. Después se pasará a la consideración del giro ético y su



influencia en la comprensión del humanismo tomando como referencia la obra de Levinas. Por último, se analiza la creación del Grado en Humanidades tomando como ejemplo un caso: el Grado en Humanidades de la Universidad de Navarra. Y por último se expondrán, al final del apartado 3, muy brevemente las conclusiones principales del texto: la reflexión sobre lo humano sigue siendo una cuestión de máxima actualidad en la que están implicados diferentes saberes, que se han concretado, entre otras formas, en la creación del Grado en Humanidades que, en su vertiente más teórica, recoge el hilo del debate sobre el humanismo y, en su versión práctica, aporta un nivel de profesionalización elevado y característico de las ciencias humanas.

El inicio del debate

La filosofía moderna concedió un lugar privilegiado al ser humano entendido como sujeto. De Descartes a Hegel el sujeto adquiere una gran relevancia, tanto gnoseológica, como ontológica y éticamente. Tras una inflación notoria en el significado y funciones otorgadas a tal sujeto se produce su culminación en la formulación idealista. El sujeto, claro está el absoluto, es quien pone la realidad en su racionalidad y da razón de lo real o efectivo.

La coronación del sujeto como soberano de sí mismo y del mundo implica que todo queda encerrado en el sistema absoluto. Sin embargo, muy pronto empiezan a abrirse brechas en ese edificio arquitectónicamente construido: los cimientos de esa edificación parecen resquebrajarse y mostrar su inestabilidad. El cuestionamiento de esa noción, así como de los aspectos implicados en ella, está presente en varios filósofos modernos y especialmente en los contemporáneos (piénsese en Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Marx). Ahora bien la sentencia de muerte del sujeto y con ello de los ideales humanistas vinculados a él se decreta en el siglo XX: “reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 2005: p. 9).

De ahí que el debate en torno al fin del humanismo sea intenso y los matices y posturas implicados en él variados. La fecha “oficial” del inicio se establece con dos breves textos de dos grandes pensadores del siglo XX: *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Jean Paul Sartre y *La carta sobre el humanismo* (1947) de Martin Heidegger. La primera obra pretende poner de relieve que las tesis sostenidas en *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, lejos de promover una visión denigrante del ser humano, son una afirmación humanista¹. El existencialista sostiene que el hombre es un ser condenado a ser libre, un ser que carece de esencia, cuya existencia consiste en elegir asumiendo la responsabilidad de las elecciones, que se ofrecen como un ejemplo ante los demás y van definiendo al sujeto libre: “hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y [...] este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana². [...] El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en

¹ Sartre asienta una diferencia entre el ser en-sí y el ser para-sí, pero buscando no caer en el dualismo, establece una peculiar relación entre ambos: “el Para-sí, en efecto, no es sino la pura nihilización del En-sí: es como un agujero de ser en el seno del Ser [...] El Para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nihilización del ser”, Sartre, 2005: p. 829. Estas caracterizaciones, junto a la afirmación de que el hombre es una pasión inútil, le valdrán la acusación de degradar al ser humano.

² Derrida considera que el cambio de la noción de hombre por el de realidad humana obedece en Heidegger al deseo de acabar con las presuposiciones, metafísicas y sustancialistas, incluidas en la unicidad del hombre. Cfr. Derrida, 2006: p. 151.

el mundo, y [...] después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal y como se haya hecho” (Sartre, 1989: pp. 17-18). Esta visión que pretende romper con la clásica –al dejar al ser humano sin esencia previa que lo defina– no obstante, mantiene y refuerza el planteamiento moderno que alaba al sujeto como ser autónomo, que se autorrealiza y es plenamente libre y soberano de sí mismo.

El papel de fundamento de sí mismo es muy claro en Sartre, aunque el ser para-sí no tiene una primacía sobre el ser en-sí, no es un absoluto sustancial ni tiene la preminencia ontológica, ya que ser conciencia es lanzarse fuera (cfr. Sartre, 2005: pp. 831-833). El para-sí es pura libertad que se autoconstituye: el hombre es su propio autor porque su libertad carece de fundamento. De ahí que sea proyecto, posibilidad, carencia de ser en-sí y que la toma de conciencia de la libertad produzca angustia. La libertad, por tanto, es el fundamento de todo valor y todo lo que llega a ser depende de la elección injustificada de unos valores que son tales porque han sido escogidos. Además, es inevitable que el ser humano haga algo de sí: está condenado a ser libre. No solo está condenado, sino que se encuentra con el hecho de que todo proyecto humano se reduce al deseo de llegar a ser en-sí-para-sí (lo que es un concepto contradictorio). Luego, todo proyecto humano está abocado al fracaso.

A esto hay que añadir el carácter problemático de las relaciones intersubjetivas. El otro es necesario para captar todas las estructuras del propio ser, pues en el ser para-sí aparece una referencia que no se dirige a sí mismo (cfr. Sartre, 2005:p. 313)³. El para-sí, que está abierto al otro, quiere ante todo ser sí mismo, autoafirmarse ante el otro (cfr. Sartre, 2005: p. 323). Así se genera la dialéctica de la cosificación: “todo lo que vale para mí vale para el prójimo. Mientras yo intento liberarme del dominio del prójimo, el prójimo intenta liberarse del mío; mientras procuro someter al prójimo, el prójimo procura someterme. [...] Las descripciones que siguen han de ser encaradas, pues, según la perspectiva del *conflicto*. El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (Sartre, 2005: pp. 498-499)⁴. El otro es inaprehensible: huye cuando el yo quiere poseerlo y le posee cuando busca huir de él. Estas afirmaciones implican que el otro no puede ser representado, sino sólo encontrado. El otro debe revelarse como otro y no como objeto; se hace presente mediante la acción de la mirada, que es una relación de negación: me convierte en un objeto o yo lo convierto en objeto. Las relaciones humanas son conflictivas, bien el para-sí reconoce la libertad del otro y se deja objetivar por él: el amor, el lenguaje y el masoquismo. Bien el yo reafirma su libertad y convierte al otro en objeto: la indiferencia, el deseo, el sadismo y el odio. Pero, además, entre ambos tipos de conducta se da una relación circular: la adopción de una supone la muerte de la otra, sin que deje de estar presente. Y, en el fondo, todas conducen al fracaso. Las dos tentativas son opuestas y entre ellas se da una relación circular de la que no es posible salir (cfr. Sartre, 2005: p. 498). Aunque esa relación sea de dominación, la afirmación sartreana rompe con el solipsismo y ve al ser humano como un ser relacionado con el otro⁵.

³ “No es verdad que yo primero sea y después ‘trate’ de objetivar o de asimilar al otro, sino que, en la medida en que el surgimiento de mi ser es surgimiento en presencia del prójimo, en la medida en que soy huida perseguidora y perseguidor, soy, en la raíz misma de mi ser, proyecto de objetivación o de asimilación del prójimo. Soy mi experiencia del prójimo: he ahí el hecho originario”, Sartre, 2005: pp. 497-498.

⁴ Para una exposición de estos temas, consúltese Arias Muñoz, 1987: pp. 128-146.

⁵ Ése es un defecto compartido por realistas e idealistas. Cfr. Sartre, 2005: pp. 317-318.

Sartre considera que esta visión del ser humano es un humanismo⁶ porque es una alabanza a un ser capaz de hacerse a sí mismo. De este modo la filosofía de Sartre mantiene la autonomía y soberanía del sujeto, pero a la vez incide en que ese sujeto está abierto al otro y es un sujeto corporal que carece de prioridad lógica y ontológica: lo primero es el ser que sustenta a la nada que nihiliza el ser. Es decir, hay una crítica a aspectos esenciales del sujeto moderno, pero se mantiene el humanismo.

Por ello las críticas antihumanistas se centrarán, en gran parte, en el existencialismo. A pesar de la virulencia de este ataque, la primera respuesta crítica se encuentra en el citado texto de Heidegger. El pensador existencialista, según el alemán, le da la vuelta a la afirmación metafísica que sostiene que la *essentia* precede a la *existentia*, “pero el reverso de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica” (Heidegger, 1960: p. 81)⁷; por lo que su humanismo adolece del mismo problema que los demás. El alemán, que pretendía romper con la filosofía del sujeto y salir de su órbita de pensamiento, establece una distancia con el francés sobre ese punto clave, pues define al ser humano como el pastor del ser, el ser que espera la apelación del ser (cfr. Heidegger: 1960, p. 96)⁸.

El mago de Messkirch había afirmado en *Ser y Tiempo* que la pregunta central de la filosofía es la pregunta por el ser, pero que ese interrogante remite al ser humano, al ser que se plantea la pregunta (cfr. Heidegger, 1993: pp. 11-15). De este modo apuntaba a la necesidad de indagar en el *Dasein* para esclarecer sus existenciales⁹. En estas disquisiciones, Heidegger ofrece una visión del ser humano como ser-en-el-mundo, como un ser que mantiene una relación práxico-vital con la realidad. El mundo es constitutivo de su ser (cfr. Heidegger, 1993: pp. 69-70). El conocer es en este planteamiento sólo uno de los modos de estar en el mundo, pero no es primario y surge de una deficiencia: abstenerse del trato familiar con las cosas. Así pues, ser en el mundo es la condición a priori de todo conocimiento, incluida la autoconciencia.

Las cosas se presentan en el vivir cotidiano como utensilios y se dan en relación unas con otras (cfr. Heidegger, 1993: pp. 101-102). Es una cadena de para qué que conduce a uno que no tiene finalidad ulterior: aquel por el que se hace todo lo demás y ése es el ser-ahí. Además, las cosas se presentan como siendo de o para alguien, lo que supone que ser-en-el-mundo es un ser con otros que se presentan como otros *Dasein* que son en el mundo junto al yo. Esta coexistencia es igualmente un existencial, estar a priori abierto a los otros. Ahora bien, lo público se impone en el ‘se’ impersonal que es la caída o pérdida de sí mismo. El ser humano tiende a construirse una vida fácil marcada por la nivelación, la guarda del término

⁶ “Después de la guerra, bajo el nombre de existencialismo, cristiano o ateo, y junto con un personalismo fundamentalmente cristiano, el pensamiento que dominaba Francia se tenía por esencialmente humanista”, Derrida, 2006: p. 151. Ahora bien, Derrida considera que en *La náusea* Sartre desmonta el humanismo a través de la caricatura del autodidacta, quien afirma: “no cometeré la estupidez de decirme ‘antihumanista’. No soy humanista, eso es todo”, Derrida, 2006: p. 152.

⁷ A su vez, Derrida acusará a Heidegger de lo mismo: “cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-huserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros en el horizonte de la humanidad”, Derrida, 2006: p. 152.

⁸ Puede encontrarse un desarrollo de estos temas en Duque, 2002: pp. 29-95.

⁹ La *Hermenéutica del Dasein* pretende superar la ontología tradicional que determina al hombre a partir del ser de las cosas. Eso supone rechazar dos definiciones inapropiadas del hombre: 1. Animal racional. 2. Sujeto pensante. Su visión del hombre está unida, por tanto, a la crítica a la ontoteología: esas definiciones son metafísicas y este saber no ha pensado el ser.

medio, el cultivo de la vanidad, la publicidad, y la irresponsabilidad (cfr. Heidegger, 1993: pp.143-144).

La vida auténtica, en cambio, es la que tiene presente que el hombre es un ser-para-la muerte. Esta existencia únicamente se alcanza aceptando la nulidad de la propia existencia. La conciencia llama al hombre a desvincularse del cuidado y a volcarse sobre sí mismo. Al hacerlo, se descubre que la muerte es el sentido del ser en el mundo y es inherente a la existencia: es su posibilidad intrínseca. Mientras es, al *Dasein* le falta algo, está inacabado; sólo es como totalidad si se entiende como un ser para la muerte, que es su terminar, pero no su plenitud. La muerte es, por otra parte, personal y no puede ser experimentada. Es la posibilidad que contiene la propia imposibilidad.

El ser humano es, visto de este modo, un proyecto y un ser arrojado: es arrojado como proyecto o tarea, pero no es arrojado por nadie ni a un mundo previo. Es decir, para Heidegger, no necesita más explicación (facticidad). Éste es el principal punto de ruptura en su segunda etapa. El propio Heidegger vio que su planteamiento se mueve en la órbita de las filosofías del sujeto. El punto clave en sus escritos posteriores es el intento de negar la primacía del sujeto, crítica que ya estaba presente en *Ser y tiempo*. Hay que subordinar el hombre al proyecto: no es su autor. El ser destina al hombre a la existencia (cfr. Heidegger, 1960: p. 65)¹⁰.

Su giro es, por tanto, un intento de seguir elaborando la cuestión del ser dejando atrás el enfoque de las filosofías de la subjetividad (cfr. Heidegger, 1960: pp. 70-71)¹¹. Es imprescindible poner de relieve la mutua relación entre el ser y el hombre: el ser requiere el hombre para hacerse presente, pero la apertura la da el ser, pues el hombre no es un absoluto, sino un ser histórico y arrojado. El humanismo, en este sentido, consiste en procurar que el hombre sea humano, que no esté fuera de su esencia¹². Supone el rechazo de todo intento de fundar el hombre sobre sí mismo y de comprender la realidad a partir de sus capacidades. Hay que pensar la humanidad desde su cercanía al ser y afrontar la pregunta ¿es esto humanismo? Todos los humanismos son metafísicos y por ello no se han preguntado por el ser y no pueden dar una respuesta al humanismo (cfr. Heidegger, 1960: p. 74). De ahí que su pensar vaya contra el humanismo, lo que “no significa que un pensar tal se vaya al otro lado de lo humano y preconice lo inhumano, defienda lo deshumano y degrade la dignidad del hombre. Se piensa contra el humanismo porque no coloca la *humanitas* del hombre suficientemente alto” (Heidegger, 1960: p. 83)¹³. Se trata de reconocer que el ser se da a sí mismo y que no es

¹⁰ Más adelante añade: “el pensar es –para hablar sin rodeos– el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas: el pensar es del ser en cuanto perteneciendo al ser, producido por el ser, le pertenece al ser. El pensar es simultáneamente pensar del ser en cuanto perteneciendo al ser, escucha al ser”, Heidegger: 1960, p. 68.

¹¹ Tras la crítica a las pretensiones de la moderna metafísica del sujeto concluye: “si el hombre debe encontrar de nuevo el camino hacia la proximidad del ser, entonces tiene primero que aprender a existir en lo innominado. [...] Antes de hablar, el hombre tiene que dejar que el ser nuevamente le dirija la palabra, corriendo el riesgo de que, embargado de este modo, no tenga nada que decir o sólo muy rara vez. Sólo así se devuelve a la palabra la precisión de su esencia, y al hombre la morada para que habite en la verdad del ser. [...] ¿Qué significa esto sino que el hombre (*homo*) se vuelva humano (*humanus*)? Y así es la *humanitas* asunto de un pensar de esta clase; porque esto es humanismo: meditar y preocuparse –curarse– de que el hombre sea humano, y no inhumano, esto es, extraño a su esencia”, Heidegger: 1960, pp. 71-72.

¹² Heidegger pretende responder en este texto a la pregunta de Jean Beaufret “*Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?*” Esta pregunta viene de la intención de retener la palabra ‘humanismo’. Yo me pregunto si eso es necesario”, Heidegger, 1960: p. 67.

¹³ La misma problemática está en Sloterdijk: “el Humanismo como palabra y cosa tiene siempre un opuesto, pues es un compromiso en pos del rescate de los seres humanos de la Barbarie. [...] Quien hoy se pregunta por el futuro

creado por el hombre (cfr. Heidegger, 1960: p. 91). Así pues, si se desea retener la palabra “humanismo” habrá que re-determinar su sentido y reconocer que “la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, pero de modo que, en consecuencia, no sea lo de mayor monta precisamente el hombre sólo en cuanto tal” (Heidegger, 1960: p. 100)¹⁴.

Heidegger supone, por una parte, la demolición de la filosofía moderna y de su noción de sujeto, ya que destruye la concepción sustancialista y la sustituye por otra relacional, y acaba con la primacía de la conciencia. Pero, por otra, mantiene el privilegio del ser humano como punto de partida para preguntarse por el ser¹⁵. Su antihumanismo no es, para unos, suficientemente radical; para otros, no es capaz de respetar el rasgo más esencial del ser humano: su apertura radical al otro, lo que implicará una crítica más profunda al sujeto y a su soberanía¹⁶; ya que la identidad es acogida de la alteridad.

El nuevo humanismo¹⁷

Algunos pensadores formados en el ámbito de la fenomenología y la filosofía existencial abordan la misma pregunta por el ser humano, pero tomando como eje la situación histórica en la que han sido demolidos todos los principios del humanismo: el totalitarismo y los campos de concentración¹⁸. En esta vuelta reflexiva sobre el debate del humanismo es esencial la figura de Levinas, quien inicialmente se sitúa del lado de los antihumanistas, ya que estima que el humanismo ha ofrecido una noción deficiente de persona y libertad (cfr. Levinas, 1995: p. 139). Pero, una vez declarada la insuficiencia del humanismo, afirma que hay que acometer la recuperación de su verdadero sentido: el humanismo del otro.

del humanismo y de los medios de humanización, quiere saber en el fondo si quedan esperanzas de dominar las tendencias actuales que apuntan a la caída en el salvajismo [*Verwilderung*] del hombre”, Sloterdijk, 1999: p. 4. Pero él rechaza el humanismo ya que “el tema latente del humanismo es entonces el rescate del ser humano del salvajismo, y su tesis latente dice: *La lectura correcta domestica*. [...] El convencimiento de que los seres humanos son ‘animales bajo influjo’ pertenece al credo del humanismo [...] La etiqueta Humanismo recuerda –con falsa inocencia– la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras”, Sloterdijk, 1999: p. 5.

¹⁴ Pero, como señala Derrida, el *Dasein*, si no es el hombre, no es otra cosa que el hombre; y, además, “el pensamiento de la verdad del ser en el hombre en el nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, sigue siendo un pensamiento del hombre”, Derrida, 2006: p. 166. Es decir, aunque es un pensamiento que va contra el humanismo al establecer que las determinaciones humanistas de la esencia del hombre son insuficientes, sigue dentro de la consideración del hombre en su relación con el fin. Cfr. Derrida, 2006: p. 171. Es, por tanto, “un relevo (*Aufhebung*) del humanismo”, Derrida, 2006: p. 172.

¹⁵ Heidegger afirma que la metafísica llega a su pleno desarrollo en la edad moderna y que su rasgo fundamental es la incidencia en la subjetividad. Esto es lo que ataca la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología y posteriormente la consumación, aunque el hombre sigue jugando un papel clave: “no es un sujeto absoluto, pero sí el lugar de la apertura e iluminación; el lugar de la comprensión y del sentido”. Berciano, 1998: p. 196.

¹⁶ “Queda en todo caso poco claro en torno a estas oscuras comunicaciones, y hasta nuevo aviso, cómo podría ser gestada una sociedad de vecinos del Ser. [...] A esta ascesis no puede contribuir el humanismo, en la medida en que sigue orientado hacia la imagen dominante del Hombre soberano”, Sloterdijk, 1999: p. 9.

¹⁷ Esta sección es una revisión de un apartado publicado en: Urabayen, J. (2006). “El humanismo del otro de E. Levinas: el filósofo a la búsqueda del sentido de lo humano”. En: *Dilema. Revista de Filosofía*. X-1, pp. 29-39.

¹⁸ Son numerosos los nombres que podrían citarse en este sentido. Los más importantes son Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza Editorial (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Madrid: Caparrós Editores (2007). *Juicio y responsabilidad*, Barcelona: Paidós; Adorno, T. (2006). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, (2004). *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid: Akal, (2007). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal (2008 y 2009). *Crítica de la cultura y sociedad I y II*, Madrid: Akal (1973). *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu; Levi, P. (2005). *Trilogía de auschwitz*, Barcelona: El Aleph Editores. Así como las importantísimas obras de Jean Améry, Enzo Traverso, Giorgio Agamben o Zygmunt Bauman.

La crisis del humanismo, según los antihumanistas, se debe a que el hombre es un juguete de sus obras. Así pues, la imagen del hombre como ser privilegiado capaz de dominar el mundo es ilusoria. Se asiste, por tanto, a la ruina del mito del hombre como fin en sí mismo (Levinas, 1974: p. 70)¹⁹. Las posturas antihumanistas conducen, por una parte, a la toma de conciencia de la necesidad de reflexionar sobre las ciencias humanas, ya que el diagnóstico del fin del hombre les ha cargado con la responsabilidad de tal fallecimiento (cfr. Derrida, 2006: p. 154). Foucault, por ejemplo, incide en que el ser humano aparece como objeto del saber en el umbral de la modernidad (cfr. Foucault, 2005: p. 10). Y a la vez anuncia su próximo fin vinculado al papel de las ciencias humanas: la historia, el psicoanálisis y la etnología (cfr. Foucault, 2005: pp. 334-335). Sloterdijk, por su parte, considera que “la era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ya ha pasado” (Sloterdijk, 1999: p. 4)²⁰.

La muerte del hombre supone, por otro lado, el fin de una comprensión del humanismo que está ligada a la relación que éste mantiene con el fin (cfr. Derrida, 2006: p. 158). Es decir, antihumanismo y metafísica están totalmente vinculados. Ante este certificado de defunción, Levinas cree que no se puede volver a una filosofía de la sustancia, pero estima necesario salir de este clima: “no aceptar que el ser sea *para mí*, no es rechazar que él es en vista del hombre, no es dejar el humanismo, es no separar absoluto y humanidad. Es únicamente rechazar que la humanidad del hombre resida en su posición de Yo. El hombre, por excelencia –la fuente de la humanidad– es quizás el Otro” (Levinas, 1994: p. 59). Para ello hay que definir al hombre como pasividad originaria, anterior a la libertad y a la conciencia, y no como actividad o poder; y hay que salir del ser y la ontología (cfr. Levinas, 1999: p. 116).

Este humanismo pone en entredicho la prioridad de lo Mismo y de la representación, y quiere establecer la apertura y recepción del Otro en el Mismo como un elemento constitutivo del propio sujeto. La subjetividad del sujeto es su propia apertura a la alteridad. Para que esta apertura sea una verdadera trascendencia es necesario que el otro concierna al yo, pero permanezca siendo exterior, y que, por su propia exterioridad, haga salir al yo de sí mismo. El otro logra esto porque se presenta sin mediación y dirige un mensaje al yo que lo eleva a la responsabilidad²¹. Es, por lo tanto, el otro el que pone en cuestión al yo y no el yo mismo quien se cuestiona: tiene que responder de su derecho a existir, del lugar que ocupa, excluyendo a otro. La apertura propia del sujeto como respuesta a la apelación del otro es su vulnerabilidad, su pasividad radical²².

La relación con el otro se convierte en constitutiva de la identidad de un ser que está volcado hacia los demás y no puede ser sí mismo sin esa apertura. La subjetividad es la aproximación del hombre al hombre, la no-indiferencia por el otro. De este modo, Levinas entiende el sujeto, no como el pastor del ser, sino como el guardián del prójimo. El aspecto que más destaca es que la relación con el otro es asimétrica porque exige la responsabilidad del yo frente al otro, pero no la del otro hacia el yo: “ser yo es siempre tener una responsabilidad

¹⁹ En otro lugar añade: “la grandeza del antihumanismo moderno –verdadero más allá de las razones que otorgue– consiste en dar un lugar claro a la subjetividad de rehén eliminando la noción de persona. El antihumanismo tiene razón en la medida en que el humanismo no es suficientemente humano. De hecho, sólo es humano el humanismo del *otro hombre*”; Levinas, 1994: p. 218.

²⁰ Cfr. Sloterdijk, 1999: p. 15.

²¹ Levinas insiste en que hay a la vez una presencia y un alejamiento o ausencia, que se cifran en la huella. Cfr. Levinas, 1993: p. 75.

²² Cfr. Levinas, 1995: p. 115.

de más” (Levinas, 1993: p. 78)²³. El mantenimiento de esta alteridad sólo es posible porque la presencia del otro no es objetiva, sino ética: muestra la ambigüedad de un ser indefenso ante el yo y que ordena ser respetado (debilidad completa y autoridad absoluta).

Levinas explica esta ambigüedad diciendo que el otro se hace presente en el rostro que, siendo irreductible a una representación, se expresa en una orden (cfr. Levinas, 1974: p. 11). El rostro escapa al poder; sin oponer una resistencia física a la violencia, abre la dimensión de la altura o trascendencia. En el rostro aparece un mandato, “no matarás”, que puede no ser cumplido, ya que la única posibilidad de negación del otro es el asesinato. De este modo el rostro pone de relieve la dignidad del hombre, que reside en su vulnerabilidad: “la absoluta desnudez del rostro, este rostro absolutamente sin defensa, sin nada que lo cubra, sin vestimentas, sin máscara es, sin embargo, lo que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia, lo que se opone de una manera absoluta, con una oposición que es oposición en sí” (Levinas, 1994: p. 46).

La relación humana es una relación an-árquica en la que el rostro tiene sentido por sí mismo. El otro pone en cuestión la propia libertad e inviste de un nuevo sentido a la subjetividad: “la puesta en cuestión de sí es precisamente la acogida del absolutamente otro” (Levinas, 1994: pp. 65-66). Así pues, la ética, el significado de lo humano, no depende de la cultura, es primario y permite juzgar la cultura y la política. Desde luego, la manifestación del otro tiene lugar siempre en un contexto cultural, pero su significado es independiente, significa por sí mismo: es rostro que habla (cfr. Levinas, 2001: pp. 59-60). Esto implica invertir la relación tradicional entre libertad y responsabilidad, autonomía y heteronomía, e interioridad y exterioridad²⁴. Es la heteronomía la que garantiza la libertad.

El yo que recibe al otro no puede reposar en sí tranquilamente y, sin perder su ipseidad, comprende que ser yo es responder al otro y del otro, ser responsable. Éste es el sentido de la ética. El hombre no puede permanecer indiferente ante la desnudez y miseria presente en el rostro del otro. La relación entre seres que no se anulan el uno al otro es posible porque el otro se expresa, se manifiesta en el discurso. El lenguaje es lo que permite mantener la separación del yo y su relación cara a cara con el otro.

De ahí que, a pesar de aceptar la crítica antihumanista, Levinas no renuncie al humanismo, sino que centre su pensamiento en entenderlo de otro modo: el hombre no es un sujeto cerrado en sí mismo y autosuficiente (humanismo clásico, tal como él lo entiende), sino un ser abierto a la alteridad, constituido por dicha alteridad, e infinitamente responsable del otro. La crítica antihumanista no es capaz de demoler, ni siquiera de tocar ninguno de los principios básicos del humanismo del otro que no ve al hombre como sujeto soberano, sino como rehén vulnerable.

²³ La subjetividad en sentido originario significa que el sujeto “*ne commence pas en lui-même, ne coïncide jamais avec lui-même, et se trouve toujours déjà requis par l’autre*”; Hayat, 1994: p. 16.

²⁴ Para Levinas la libertad no es lo originario en el hombre y esto ha sido puesto trágicamente de relieve al haber creado almas privadas de toda posibilidad de aceptación o rechazo. Cfr. Levinas, 1994: pp. 32-33.

Las Humanidades: los saberes sobre el ser humano²⁵

La filosofía que entra en el debate una vez que se ha sentenciado el fin del hombre y la crítica al humanismo y al antihumanismo vinculado a la metafísica, tiene que hacerse cargo de la comprensión del ser humano y especialmente del diálogo estrecho que ha de mantener con las ciencias humanas, pues los saberes que se ocupan de lo humano han adquirido una clara conciencia del papel que juegan a la hora de definir el humanismo. El desarrollo de estos saberes –de sus métodos y de sus temas– junto a la insistencia de los pensadores postestructuralistas sobre su responsabilidad en el fallecimiento del hombre; así como el giro ético y práctico de la filosofía post-fenomenológica, han preparado el suelo propicio para la creación de las Humanidades como un Grado diferenciado. Esta carrera pretende ser un saber integrador capaz de abordar al ser humano de un modo interdisciplinar y riguroso, lo que permitirá llegar a un conocimiento más adecuado de lo humano. El debate, junto a ciertos acontecimientos históricos, ha generado una aguda conciencia de la conveniencia de redefinir al ser humano y de saber gestionar todo lo que está relacionado con él. De ahí la necesidad de la creación de unos estudios universitarios capaces de aunar la dimensión teórica con la práctica. Este es, en el fondo, el contexto y la justificación intelectual de la carrera de Humanidades.

Teniendo presente las variadas formulaciones históricas del humanismo, en todas las Universidades en las que se ha implantado este Grado ha sido necesaria una reflexión sobre su sentido, su objeto y su enfoque. Es decir, a diferencia de otras carreras, Humanidades es no solo interdisciplinar, sino plural y flexible en sus diversas concreciones. En el caso de la Universidad de Navarra, el Grado en Humanidades ha sido comprendido como una defensa del humanismo, de la dignidad de un ser dotado de unos rasgos propios que lo definen y constituyen como un ser específico: un ser libre y capaz de ejercer su libertad, apoyándose en el conocimiento de sí mismo y de los valores humanos. Es decir, se ha recogido el debate del humanismo y la urgencia de pensar el sentido de los saberes sobre el ser humano, aspectos que se ha intentado reflejar en los diferentes módulos y materias. De este modo se ha tenido en cuenta la enorme ganancia que ha supuesto reflexionar intensamente sobre lo humano desde las posturas humanistas a las posthumanistas hasta la ‘rehabilitación’ del humanismo ya post-posthumanista.

Los objetivos generales del Grado en Humanidades pueden, por tanto, resumirse del siguiente modo:

1. Proporcionar una formación amplia, global e integral. Frente a la tendencia a especializaciones reduccionistas, los estudios en Humanidades recuperan la profunda interrelación de los saberes, la dimensión a la vez única y versátil de lo humano, y la riqueza que otorga al análisis de la realidad la consideración de sus diferentes vertientes.
2. Los estudios del nuevo Grado aportan una sólida cultura que descansa tanto en la variedad y riqueza de los conocimientos que se enseñan, cuanto en el modo interdisciplinar como se imparten. Se privilegia un estudio en profundidad del hombre y de la cultura contemporánea, a fin de que los futuros graduados construyan su perfil de humanistas

²⁵ La elaboración de este apartado ha tomado como referencias principales el Libro Blanco de Humanidades, la Memoria para la solicitud de verificación del título oficial de graduado o graduada en Humanidades por la Universidad de Navarra (noviembre de 2008) y el Documento de solicitud de verificación de títulos oficiales: presentado para el Grado en Humanidades por la Universidad de Navarra (agosto de 2012).

ahondando en la complejidad e interrelación de los hechos, problemas y procesos de cambio que se hallan en la raíz más inmediata del mundo actual.

3. En relación con ello, es un objetivo específico de Humanidades formar profesionales para la cultura y la empresa que se sitúen adecuadamente en la realidad presente –puesto que conocen con amplitud su más cercano entorno histórico, artístico y social–, que sean capaces de adaptarse a una sociedad en continuo cambio, y que asimismo adquieran los conocimientos y destrezas necesarios para contribuir a la innovación tecnológica y social.
4. Se busca también proporcionar al humanista un conocimiento básico de los principales métodos, técnicas e instrumentos de análisis de las Ciencias humanas y sociales que luego aplicará en su investigación, dándole un carácter claramente interdisciplinar, o en su labor profesional como mediador cultural de las más diversas expresiones.
5. Se plantea como meta académica deseable la capacidad de expresarse con propiedad, coherencia y claridad en otro idioma, preferentemente el inglés, quees y un requisito básico exigido en las distintas salidas profesionales que son habituales para los humanistas.
6. Se potencia la dimensión profesionalizante que, de hecho, ha caracterizado estos estudios desde su nacimiento. Desde la primera promoción, los egresados de Humanidades han logrado contratos de trabajo de nivel cualificado en los más diversos ámbitos, ya sean los de la gestión cultural, gestión en museos y galerías de arte, gestión de bibliotecas y centros de documentación, gestión de información a través de nuevas tecnologías, gestión y difusión del patrimonio, ya sean los que hacen referencia al desarrollo de los recursos humanos en las empresas, o los orientados al desarrollo local y el turismo cultural, sin olvidar el ámbito de las fundaciones, ONGs y administraciones públicas, y por supuesto, el de la enseñanza.

La orientación profesionalizante queda recogida principalmente entre las optativas que constituyen el módulo de “Formación complementaria y profesionalizante”. De modo específico, son dos los itinerarios –Gestión Cultural, y Dirección de personas– los que articulan la optatividad profesionalizante del Grado, en asignaturas que contemplan desde la organización, gestión y financiación de empresas culturales, pasando por el marketing de servicios, la gestión comercial, o los recursos humanos.

Es consecuencia, en el diseño del plan de estudios se ha buscado una articulación compensada de las diferentes materias asignadas a las áreas humanísticas: Filosofía, Antropología, Sociología, Historia, Arte, Geografía, Lingüística, Literatura, Idiomas Modernos, Comunicación e Informática. Por otra parte, se ha incidido en la dimensión práctica de estos saberes, ya que en la Universidad de Navarra se ha realizado una apuesta clara por el carácter aplicado de estos estudios.

Igualmente se ha introducido una gran flexibilidad en el diseño curricular: el 25% de los créditos del Grado corresponden a asignaturas optativas. Por último se ha puesto en valor el carácter internacional, ya que es posible cursar 80 ECTS del Grado en inglés y, en el caso de que el alumno decida optar por esta posibilidad, es obligatorio realizar una estancia Erasmus durante un semestre (30 ECTS), así como el desarrollo de una de las dos prácticas en el extranjero. También se ha creado el Worldwide Program que exige al alumno cursar 110 ECTS en inglés y realizar, al menos, dos estancias en universidades de diferentes continentes.

Considerando estos objetivos, el Grado se ha organizado en diferentes módulos:

El Módulo I ofrece los fundamentos filosóficos, antropológicos, sociológicos y psicológicos necesarios para comprender adecuadamente al ser humano, su acción, los productos culturales de su acción, así como su convivencia con los otros seres humanos y la dinámica social e intercultural. La Antropología y la Ética proporcionan al alumno una visión del hombre, de la cultura y del sentido de su acción y libertad. La Sociología permite al estudiante reflexionar críticamente sobre la sociabilidad humana y la naturaleza de los fenómenos sociales y culturales. La Historia de la filosofía le proporciona la capacidad de conocer y comprender el desarrollo histórico del pensamiento filosófico en su contexto científico, social y cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días, así como de analizar las principales tendencias actuales. Por último, la Psicología aporta los conocimientos y las competencias necesarias para abordar el trato con otras personas y con los procesos de formación de la personalidad.

El Módulo II, “Fundamentos histórico-artísticos y geográficos de la cultura contemporánea”, compendia los saberes que estudian al hombre en su dimensión espacio-temporal y artística. La materia de Historia integra los contenidos del saber relativos a la evolución de la humanidad desde los orígenes hasta la actualidad, considerándolos como base y marco para la comprensión de los fenómenos culturales y sociales. Su objetivo es analizar, comprender y explicar las sociedades de los diferentes períodos, así como sus principales transformaciones y las cuestiones sociales de especial relevancia, muy particularmente las referidas a la edad contemporánea.

La materia de Arte agrupa los conocimientos diacrónicos y contemporáneos de las diferentes manifestaciones artísticas y culturales. Su objetivo es analizar, apreciar y contextualizar los grandes temas de las artes, comprender sus procesos de producción, mediación y recepción en los diferentes períodos de la historia, y descubrir los modos de interacción entre ellas, abriendo así la perspectiva para el diálogo intercultural.

La materia Geografía agrupa los conocimientos destinados a explicar las realidades territoriales, y los métodos e instrumentos necesarios para la valoración del paisaje y los componentes antrópicos del mismo, las transformaciones realizadas, y los problemas de ordenación y gestión de los recursos medioambientales.

El Módulo III, “Fundamentos lingüístico-literarios y de la comunicación en la cultura contemporánea”, proporciona las competencias lingüísticas, literarias y culturales básicas tanto en lengua española como en lengua inglesa, orientadas a la consecución de una correcta expresión oral y escrita, que asimismo redunde en una adecuada comprensión de la realidad multicultural que nos rodea. A las materias de Lengua, Literatura y Cultura Clásica, el módulo añade como complemento profesionalizante la materia Tecnologías de la información y de la comunicación. Con ella se pretende aportar una formación básica para diseñar, producir y gestionar contenidos informativos, eminentemente culturales, mediante el uso de herramientas informáticas adecuadas para el tratamiento de textos e imágenes.

El Módulo IV, de materias optativas, denominado “Formación Complementaria y Profesionalizante”, ofrece la posibilidad de trazar dos perfiles profesionalizantes: el de Gestión Cultural, y el de Dirección de Personas. Ambos constituyen la apuesta fundamental del Módulo y, asimismo, una de las señas de identidad del Grado, diseñado en buena medida para dar respuesta a una demanda creciente de gestores de la cultura y de humanistas en la empresa. Este módulo también incluye una materia denominada “Conocimientos transdisciplinarios”, que da la posibilidad de cursar hasta 48 créditos optativos de entre cualquiera de las asignaturas ofertadas por la Facultad de Filosofía y Letras, así como algunas asignatu-

ras de otras Facultades que sirvan para completar o bien menores o dobles grados. Esta materia permite al alumno cursar una gran variedad de perfiles para distintos ámbitos profesionales.

El plan de estudios prevé además otros dos módulos obligatorios: prácticas externas y un trabajo de fin de Grado, que estará orientado a la evaluación de competencias asociadas al título. Las prácticas se realizarán en instituciones educativas, empresas turísticas, editoriales, u otras instituciones y empresas que contribuyan a la formación del estudiante. Y se realizarán en tercero y cuarto, las primeras en un contexto regional-nacional, y la segunda en uno nacional-internacional.

Los módulos han quedado organizados del siguiente modo:

MÓDULO I:	Fundamentos filosóficos, antropológicos, sociológicos y psicológicos de la cultura contemporánea (54 ECTS)
MATERIAS	ASIGNATURAS
1. Antropología	Antropología (6) Ética (6)
2. Filosofía	Estética y teoría de las artes (6) Filosofía política del mundo antiguo al mundo moderno (6) Filosofía política contemporánea (3) Filosofía del S. XX (3)
3. Sociología	Sociología (6) Sociología de la cultura y de la interculturalidad (6)
4. Claves del mundo actual	Cuestiones acerca de la muerte (3) Introducción al cristianismo (3)
5. Psicología	Psicología de la personalidad (6)
MÓDULO II	Fundamentos histórico-artísticos y geográficos de la cultura contemporánea (54 ECTS)
1. Historia	Historia y memoria (6) De los orígenes prehistóricos a la Edad Moderna (6) Historia del mundo occidental, 1789-1945 (6) Europa en el mundo global desde 1945 (3) Historia de España: S. XX (6)
2. Arte	Imágenes y cultura (6) Arte contemporáneo (6) Historia del cine y de la fotografía (3) Historia de la música (3)
3. Geografía	Geografía cultural (6) Población (3)

MÓDULO III	Fundamentos lingüístico-literarios y de la comunicación en la cultura contemporánea (54 ECTS)
1. Lengua	Lenguaje y comunicación (6) Técnicas de comunicación oral y escrita (6)
2. Literatura	Literatura universal (6) Literatura contemporánea (9)
3. Lengua y cultura anglosajonas	English Language (6) British and American Literature (6) History and Culture of the English Speaking World (6)
4. Cultura Clásica	Raíces de Europa: el Mundo Clásico (3)
5. Comunicación e informática	Tecnologías de la información y de la comunicación (6)
MÓDULO IV	Formación Complementaria y profesionalizante (48 ECTS)
1. Gestión Cultural	Políticas y organizaciones culturales (3) Organización y gestión de empresas y proyectos culturales (6) Financiación de empresas culturales (3) Marketing de Servicios (3) Gestión de las artes escénicas (3)
2. Dirección de Personas	Marketing (6) Gestión Comercial (6) Recursos Humanos (6)
3. Conocimientos transdisciplinares	Asignaturas de otros grados de la Facultad y de otras Facultades que sirvan para completar menores (hasta 60 ECTS)
4. Actividades sociales, culturales y de representación	Hasta 6 ECTS
MÓDULO V	Prácticas (12 ECTS /carácter obligatorio) Practicum (9) Seminarios profesionalizantes (3)
MÓDULO VI	Trabajo de fin de Grado (6 ECTS /carácter obligatorio)

Como se ve, el Grado en Humanidades busca aunar la riqueza de la reflexión teórica sobre las diversas versiones del humanismo con el carácter práctico de la gestión de lo humano, que es tan demandado por la sociedad actual. Igualmente es el marco más adecuado para adquirir una formación interdisciplinar, flexible y plural que, atendiendo a los rasgos propios del ser humano, dé cauce a perfiles diferenciados y con salidas profesionales diversas. El humanista del siglo XXI piensa sobre lo humano y es capaz de encontrar la aplicación práctica de esa comprensión. De ahí que, a pesar del descrédito al que han sido sometidos a veces estos estudios, se muestre no solo la necesidad de su existencia, sino su conveniencia. Úni-

camente sabiendo el valor y dignidad de lo humano se podrá abordar las dimensiones prácticas de este ser tan singular sin dañarlo.

Referencias

- Adorno, T. (2006). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal.
- (2004). *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid: Akal.
- (2007). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal.
- (2008 y 2009). *Crítica de la cultura y sociedad I y II*, Madrid: Akal.
- (1973) *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Madrid: Caparrós Editores.
- (2007). *Juicio y responsabilidad*, Barcelona: Paidós
- Arias Muñoz, J. A. (1987). *Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid: Cincel.
- Berciano, M. (1998). *Debate en torno a la postmodernidad*. Madrid: Síntesis.
- Derrida, J. (2006). “Los fines del hombre”. En: *Márgenes de la filosofía* (pp. 145-174. Ch. 5), Madrid: Cátedra.
- Duque, F. (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Hayat, P. (1994). “Une philosophie de l’individualisme éthique”. En Levinas, E. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana.
- Heidegger, M. (1960). *Carta sobre el humanismo*. En Heidegger, M., Sartre, J.-P. *Sobre el humanismo*. Buenos Aires: Sur.
- (1993). *El ser y el tiempo*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: el Aleph Editores.
- Levinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana.
- (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- (1994). *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana.
- (2001). *La huella del otro*. México: Taurus.
- (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- (1974). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno.
- Libro Blanco de Humanidades.
- Memoria para la solicitud de verificación del título oficial de graduado o graduada en Humanidades por la Universidad de Navarra (noviembre de 2008).
- Documento de solicitud de verificación de títulos oficiales: presentado para el Grado en Humanidades por la Universidad de Navarra (agosto de 2012).
- Sartre, J.-P. (2005). *El ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.
- (1989). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sloterdijk, P. (1999). *Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la ‘Carta sobre el Humanismo’ (El discurso de Elmau)*, publicado en *Die Zeit*.

Sobre el Autor

Dra. Julia Urabayen: Licenciada en Filosofía en 1995. Doctora en Filosofía en 2000 con una tesis dedicada a la antropología de Gabriel Marcel. Profesora Titular de Filosofía en 2007. Mi área de investigación es Corrientes Actuales de Filosofía. Mi investigación ha estado centrada principalmente en los siguientes autores: Marcel, Levinas, Bergson y Arendt. He

publicado 3 libros y editado un numero monográfico. He publicado diversos artículos en revistas de prestigio nacional e internacional, así como varios capítulos de libros. Desde 2007 formo parte de la Junta de Dirección del Consejo de Humanidades de la Universidad de Navarra y por ello he sido una de las personas que redactó el Verifica para la creación del Grado de Humanidades de esta Universidad que se implantó en 2009.