

## Por un nuevo humanismo hoy

### *Towards a New Humanism Today*<sup>1</sup>

**Adriano Fabris**<sup>2</sup>

Università di Pisa, Italia

Recepción: 12 de junio del 2020

Evaluación: 15 de julio del 2020

Aceptación: 20 de julio de 2020

---

<sup>1</sup> Traducción del italiano por Mari Carmen Llerena del Castillo, Università di Pisa.

<sup>2</sup> Doctor por la Università di Pisa y profesor de filosofía moral en la misma institución, donde dirige la revista “Teoria. Rivista di Filosofia” y el Centro Interdisciplinario de Investigación y Servicios en Comunicación. Co-director del Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic).

Correo electrónico: [adriano.fabris@unipi.it](mailto:adriano.fabris@unipi.it)

## Resumen

El artículo desea discutir algunos aspectos concernientes al rol del ser humano y su actividad en nuestra era tecnológica. Partiendo de la idea moderna de “humanismo” se explican brevemente los conceptos de subjetividad de Descartes y Hobbes, y se señalan sus límites. Luego de hacer referencia a la interpretación heideggeriana del *Dasein* como *ser-con* (*Mitsein*) y a la categoría de sujeto en Levinas, el artículo busca desarrollar desde una perspectiva ética un concepto relacional de humanismo. Esta concepción puede ser más útil en la práctica, y más justificada éticamente, para enfrentar los nuevos retos que el artículo señala para el mundo actual.

**Palabras clave:** Humanismo, ética, técnica, Heidegger, Levinas

## Abstract

The essay wants to discuss some aspects concerning the role of human being and its activity in our technological era. Starting from the modern idea of “humanism” it briefly explains Descartes’ and Hobbes’ concepts of subjectivity and shows the limits of them. Then, by referring to Heidegger’s interpretation of *Dasein* as *Mitsein* and to Levinas’ category of *subject*, the essay tries to develop from an ethical viewpoint a relational idea of humanism. This idea can be practically more useful, and ethically more justified, for facing the new challenges of our world, the essay argues.

**Keywords:** Humanism, ethics, technology, Heidegger, Levinas

## La situación actual

Hoy en occidente vivimos en un contexto cultural en que predomina el interés por las minucias antes que por las amplias perspectivas. Todo se concentra en el individuo, a lo sumo en el grupo al cual pertenece, y se considera obvio salvaguardar el espacio de acción de cada uno de sus miembros. Lo único que queda al individuo, una vez salvaguardado su espacio, es concentrarse en él, gozarlo e incluso contemplarlo y analizarlo, conservando igualmente su propio aislamiento.

Este es en general el modo en que se ha pensado y vivido, desde el sentido común, la humanidad del ser humano. Pero justo cuando quiere reivindicar la expresión de la individualidad propia y particular –de su especificidad y los derechos que le pertenecen– pronto descubre el individuo que todo aquello que puede hacer está en función de otros fines y sigue una suerte de “heterogénesis de los fines”. De hecho, estos fines no son establecidos casi nunca por aquel que se esfuerza en pro de su realización. Son inherentes a determinadas estructuras generales –económicas, sociales, tecnológicas– que ciertamente pueden ser explicadas, pero difícilmente se puede incidir en ellas por el simple ejercicio de la buena o mala voluntad individual. Por ende, el individuo se encuentra dividido entre la impotencia a nivel global y la potencia, real o aparente, al interior de su limitado espacio de acción.

Puesto que las “grandes narraciones” han desaparecido, no existe ni siquiera la posibilidad de informar a alguien comprometido que su actuar, por limitado que sea, tiene sentido a un nivel superior. Ya no basta con el hecho de concebir al individuo singular en función del todo, aún si el todo es concebido como una individualidad más amplia, colectiva, como Hegel hace al hablar de los estados y su desarrollo histórico en *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel, 2016). Al contrario, solo queda la atención a las cosas pequeñas: resta la “micrología”, el refugio en la minucia analítica, hasta el momento en que su insensatez sea descubierta.

En suma: actualmente el ser humano es pensado en su individualidad aislada. Y en efecto, etimológicamente, ‘individuum’ significa “individido” e ‘indivisible’. Sin embargo, en la época del individualismo triunfante, el individuo mismo es dueño de un espacio cada vez más reducido, ya sea de expresión o de acción. De esta manera aumenta la desazón, aunque este espacio operativo resulte suficientemente amplio y, en general, cómodo. Sin embargo, el individuo no puede satisfacerse con el mero moverse en este espacio, ya que

de hecho se percata de que todo aquello que lo trasciende no sólo escapa a su control, sino que –al contrario de aquello que pensaba Hegel– parece no tener sentido alguno.

Esta es, entonces, la ambigua convicción de fondo que invade la mentalidad común y que hoy, al menos en Occidente, goza de hegemonía cultural. Se trata de ideas no siempre explícitas, que ofrecen una estrategia parcial y precaria para tranquilizar a un individuo cada vez más encerrado en su limitado espacio de acción. Análisis, explicación, control: en virtud de este triple esfuerzo preliminar, el individuo tiene la posibilidad de que todo su actuar, si es constructivo, sea exitoso, por lo que se ilusiona, siguiendo correctamente el procedimiento, con poder vivir asegurado frente a cualquier imprevisto. Toda la investigación científica –lo podemos ver con facilidad– está orientada en esta dirección.

Este fondo tranquilizante es, sin embargo, tal como ya fue dicho, algo precario: no es necesario recurrir a la ideología de la amenaza terrorista (de la cual se ha abusado y se abusa) para percatarse de esto (Duque, 2004). En cuanto advertimos esta precariedad emerge, precisamente, una experiencia de desazón. Es una situación muy compleja. En primer lugar, se presenta la desazón debido al hecho de que muchas veces el hombre mismo no puede controlar ni prever las consecuencias de su actuar. En segundo lugar, se encuentra la desazón que surge de la conciencia de que una explicación, aún completa, de una situación particular, no responde a la pregunta por el sentido de esta situación: al ‘por qué’ de su existencia, independientemente del hecho de que el hombre pueda o no explicarla. Es por ello que existe la desazón que surge frente a la conciencia del carácter inconcluso, es decir, infinitamente repetible de cada análisis. Tanto es así que la misma idea de análisis amerita ser analizada, y así también la conciencia que nos empuja a emprender este último análisis, así como la pulsión que nos induce a tal profundización: en un proceso que puede decirse que termina solo arbitrariamente o por agotamiento.

En el plano de nuestra experiencia existencial todo esto señala los límites de la ciencia y de la técnica. A pesar de sus premisas, las dos no ofrecen soluciones definitivas a la necesidad de seguridad que tienen los seres humanos. Los individuos y los grupos parecen encontrarse en una condición en la que la desazón es una condición inevitable.

No se trata ya, como en la época moderna, de afinar los instrumentos de análisis, de explicación y de control para poder habitar el mundo de una manera

cada vez más cómoda, eliminando de esta forma toda sorpresa restante y reivindicando así la capacidad únicamente humana de lograr este objetivo –sin que sea necesario por ello, entonces, recurrir a la hipótesis de Dios. No obstante, tampoco como lo es en la condición posmoderna, deben subrayarse los límites del poder humano, basándose en el reconocimiento de estos límites, para con ello inducir a la prudencia en el actuar o para recuperar algunos espacios de acción en los cuales se trascienda la dimensión mundana. La situación es hoy diferente; diferente es la tarea que nos espera a los hombres, especialmente como filósofos.

Es necesario, en consecuencia, pensar de manera adecuada la trama de potencia e impotencia que se anuncia en la situación ya descrita: es necesario, entonces, comprender y profundizar el análisis de la relación de dependencia e independencia que envuelve al ser humano. Es necesario comprender las formas de actuar que se anuncian en esta situación de desazón, sin llegar a considerar que para salir de ella sea necesario retornar a la idea de una omnipotencia individual y anárquica, o que se termine aceptando la disolución del individuo en una estructura global sobre la que él ya no tiene la posibilidad de incidir. Es necesario, en suma, repensar la humanidad del ser humano: para desarrollar una nueva forma de humanismo que vaya más allá de la idea de un individuo autocentrado y de su subordinación a una estructura impersonal.

### **El origen de la interpretación individualista del ser humano**

El humanismo que tiene en su centro al individuo, es para el ser humano sólo una posibilidad de pensarse y de actuar en el mundo. Ciertamente ésta es la posibilidad predominante hoy en día en el sentido común. Pero en realidad se trata únicamente de una interpretación: una interpretación que tiene un origen histórico preciso, y que a lo largo de la historia ha impregnado progresivamente a este sentido común.

El esquema básico, que reitero en este momento, sostiene que el punto de partida de cada pensamiento y de cada acción es propiciado por el individuo en cuanto tal: singular, aislado, referido en primer lugar a sí mismo. La relación con los otros, el surgimiento de una comunidad, cada una de las formas de relación que pueden incluir al individuo, dependen en último término de la manifestación de sus exigencias específicas. En principio es el yo; en principio son, para ser más precisos, varios, muchos yo. El yo es en sí mismo múltiple (Freud). En principio es la fragmentación.

En este esquema, si observamos bien, no hay nada nuevo respecto a lo que Descartes había ya anunciado en su *Discurso del método* (Descartes, 1984) haciendo del yo en primera persona, que se autoafirma performativamente (según la lectura de Hintikka, 1967), el fundamento de cada relación: con el mundo, con los otros yo, con Dios mismo. En efecto la relación del yo consigo mismo, es decir, la autorelación, es el principio de la relación del yo con los otros, en otras palabras, de la heterorelación. Es por esto, entonces, que no debe sorprender, por ejemplo, el hecho de que acorde con esta perspectiva la comunidad misma se funde en una serie de procesos originados en el individuo, y que encuentran en él su fundamento.

De esta manera, entonces, actualmente el ser humano –aun también en sociedad– no es considerado más como un yo comunitario, colectivo y genérico, sino que es concebido como un ser individual, relativo y particular: originariamente contrapuesto a otros yo. Esta contraposición, que puede asumir formas violentas, emerge ya desde el inicio de la época moderna. El autor que más claramente desarrolla este enfoque es Thomas Hobbes en su *Leviatán* (Hobbes, 2014).

Hobbes comparte con Descartes una reflexión filosófica basada en experimentos mentales (aquello que para Descartes es la duda metódica, que tan sólo hace valer una “moral provisional”, deviene para Hobbes en la función de la inicial “guerra de todos contra todos”). Pero aquello que Descartes concibe en términos de una autoafirmación teórica de lo individual en el pensarse a sí mismo, se transforma en Hobbes en un acto de voluntad, esto es, en una decisión práctica, que debe ser motivada o al menos explicada. Aquello que la explica, como bien sabemos, es un principio egoísta, relativo al sujeto en su particularidad: el sujeto está aquí motivado por la voluntad de salvaguardar dicha particularidad. Se trata del miedo por la propia vida, de la exigencia de la seguridad propia, de la necesidad de la autoconservación. La antropología autoreferencial del yo cartesiano, que se piensa a sí mismo deviene, en suma, para Hobbes, en una antropología autoconservadora del individuo, que para salvarse a sí mismo cede amplios espacios de su libertad a un soberano. Y de esta manera –propriadamente a partir de esta fragmentación, sin que ella sin embargo se resuelva definitivamente– nace la dimensión comunitaria.

La guerra, en efecto, es la condición natural propia del individuo múltiple y fragmentado. El posible nacimiento de una comunidad se explica con base en una actitud específica individual y, más aún, se considera como una

consecuencia de una concesión particular del ser humano, y como el fruto de la acción de su voluntad. A través de la legislación la comunidad reglamenta aquellas relaciones que los individuos no son capaces de establecer y conservar de modo pacífico, y de esta manera ella posibilita que el individuo conserve su vida justamente en la forma de la primigenia individualidad fragmentada.

Se trata, no obstante, de un éxito paradójico, pues, por un lado, es verdadero que el principio de la comunidad reside en la decisión del individuo y, por ende, la subsistencia de la comunidad y la definición de sus valores dependen de los individuos mismos. Pero por el otro lado, la afirmación de la comunidad implica un efecto represivo, justamente en el enfrentamiento de tal afirmación individual. El individuo, entonces, con el fin de salvarse a sí mismo –y, en consecuencia, con la intención de mantener espacios de autoafirmación– se ve obligado a interactuar con aquello que lo limita. Esto es debido a que el individuo no es capaz de limitarse por sí mismo: no es capaz –aunque ésta será la solución kantiana en la cumbre de la modernidad– de comprender sus propios límites. En otras palabras: la anulación del individuo, si bien parcial, es condición de su propia realización. En la necesidad de anularse a sí mismo para poder afirmarse vemos expresado todo el carácter nihilista del individualismo contemporáneo.

Es evidente que esta solución propuesta por Hobbes no puede ser duradera, ya que una vez asumido el principio de la autoafirmación individual como fundamento de la comunidad, no se entiende por qué el individuo mismo deba entonces buscar necesariamente una instancia que lo limite. El temor por la propia vida, en efecto, está destinado a desaparecer si yo soy, o me considero, el más fuerte. Siendo de esta manera las cosas, no está determinado que yo tenga que subordinarme al soberano: es posible considerar que yo mismo sea el soberano. Nietzsche, bien ponderado, no hace otra cosa que desarrollar tal concepción hasta sus últimas consecuencias.

Pero si en cambio desaparece el remedio de la comunidad, si fracasa la necesidad de un control común externo en un plano histórico, tan sólo quedaría la antropología del individuo aislado. Se mantendría la perspectiva de la guerra de todos contra todos. En otras palabras, si el hombre es el lobo para el hombre, y si no existe una autoridad común que pueda regular su voluntad, el conflicto resulta inevitable, y la violencia se hace difusa y parcializada. En el caso de que no exploten conflictos globales, aquellos conflictos locales

corren el riesgo de multiplicarse, tal como precisamente sucede en la actualidad –no obstante, todo tipo de reivindicación humanista–, en la que incluso se justifica el uso de la violencia por motivos “humanitarios”.

## Propuestas alternativas en el siglo XX

Está claro que hay algo que no funciona. Algo que no funciona, en primer lugar, en el plano teórico, pero también desde un punto de vista práctico, con todas las consecuencias que esto produce en la vida de los seres humanos. Basta con pensar en las experiencias vividas en la vieja Europa de los últimos doscientos años –experiencias de guerra, de estragos, de exterminios– para comprender que el camino recorrido hasta ahora no es un buen camino. Basta con pensar también en las constantes tensiones que atraviesan el modelo de vida y de pensamiento en los Estados Unidos.

Es por esto que se hace necesario cambiar de perspectiva. Es por esta razón que la cuestión del humanismo se propone siempre nuevamente. En general se entiende por “humanismo” no solamente el modo a través del cual el ser humano concibe y vive su propio ser, sino, ante todo, el modo mediante el cual éste se relaciona consigo mismo y con sus semejantes. En una palabra: se ratifica verdaderamente de modo auténtico como ser humano; llega a ser propiamente aquello que es.

Pero la autocomprensión del ser humano llevada a cabo en la época moderna –aquella que lo considera como individuo autofundante– se revela, como hemos visto, insuficiente e incluso peligrosa. El siglo XX ha vivido directamente las consecuencias negativas de esta concepción, razón por la cual sus pensadores han buscado en buena medida enfrentarse a ella. En efecto, ellos han examinado soluciones alternativas en variados aspectos. Podemos profundizar en algunas de estas soluciones, haciendo una breve referencia a dos autores muy diversos entre sí: Martin Heidegger y Emmanuel Levinas.

Al final de sus primeros cursos universitarios de los años veinte, Heidegger elaboró una concepción del ser humano contraria a la perspectiva cartesiana. Como él sostiene al final del curso universitario de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 1985), para hacer filosofía es necesario revisar la afirmación de Descartes: no se debe experimentar más el *cogito, ergo sum*, sino referir el *cogitare* al *esse*, considerando el primero como una modalidad del segundo. Esta es la base de por qué la filosofía heideggeriana en su totalidad se presenta como una ontología. Es la base de por qué en su



obra principal de 1927, *Sein und Zeit* (Heidegger, 1977), realiza un análisis del *Dasein*, del ente que somos nosotros mismos, justo en su carácter específico: fundamentando entonces, en polémica con los neokantianos, la gnoseología en la ontología.

Más aún: el ser del *Dasein*, analizado en su existencia, es visto en relación a un significado del ser más amplio y articulado. El *Dasein*, entonces, es el ente capaz de comprender el ser en general –de esta forma los entes *Vorhanden*, los *Zuhanden*, los *seres vivos* y los otros *Dasein*– solo porque siempre está ya en relación con el ser mismo. Se trata de una relación constituida por el ser mismo, y que se realiza en la forma de la desocultamiento (*Entdecktheit, aletheia*) de aquello que se da como fenómeno.

No sorprende, por tanto, el hecho de que después de la segunda guerra mundial –un acontecimiento radicalmente deshumanizante–, Heidegger haya acentuado fuertemente, a diferencia de otros pensadores contemporáneos, el aspecto antihumanista de su filosofía. Lo hizo, sin embargo, en sentido positivo. No se trata, en efecto, solamente de tomar distancia de Sartre, como lo hace en su “Humanismusbrief” (GA 9, pp. 313-364), ni únicamente de reafirmar la forma de pensar que lo caracteriza, como hemos visto, al final de los años veinte: aquella por la cual la relación con el ser es el fundamento de toda iniciativa del hombre. Se trata más bien, ante todo, de subrayar cómo el sentido del hombre reside en la relación con aquello que es otro diferente al ser humano. Se trata, entonces, de invertir la idea de que la autorelación es el fundamento de la heterorelación. Esta es la razón de por qué para Heidegger el principio del pensar y el vivir –el modo en que él enfrenta la cuestión del humanismo hoy– está dado por la relación con el ser: una relación en la que el hombre está implicado, pero que no depende de él mismo. Justo de esta manera, es decir, como una modalidad de la manifestación del ser, Heidegger interpreta también la técnica, explicando de modo coherente el poder deshumanizante que le es propio.

Sin embargo, Heidegger no logra llevar a cabo hasta el fondo esta inversión de la autorelación en la heterorelación. El *Dasein* mantiene siempre un primado: el primado que es propio de un ente que está llamado a reconocerse y a realizar con su decisión la relación misma que lo implica. Justamente, afirmando tal primado, el *Dasein* reafirma, aunque sea de forma paradójica, la necesidad de una referencia preliminar a sí mismo, de una autoreferencia fundamental. En otras palabras, el *Dasein* es fundamento en cuanto

*Abgrund*: pero solamente así es, no obstante, fundamento. Está en relación con los otros *Dasein*, pero a partir del profundo aislamiento en que lo pone su *Sein-zum-Tode*.

Levinas tiene razón, en consecuencia, al iluminar y condenar esta ambigüedad de fondo en el pensar heideggeriano. En esta ambigüedad Heidegger se pone en peligro de regresar a la típica perspectiva de la edad moderna que él precisamente quería evitar. Levinas tiene razón, por tanto, al mostrar la inmoderada aproximación teórica propia de tal pensamiento. Si realmente se quiere partir de la relación, y conservarla como principio, es necesario pasar de la teoría a la ética; se vuelve necesario partir de la relación con el otro hombre. Es imprescindible elaborar un *Humanisme de l'autre homme* (Levinas, 1987), como reza el título de un importante texto de dicho pensador hebreo. Es necesario partir aún más radicalmente, no de la propia muerte, sino de la muerte de los otros; confróntese acerca de esto *Dieu, la mort et le temps* (Levinas, 1995).

Precisamente esto es lo que hace Levinas al proceder de un modo extremadamente concreto, partiendo de una serie de experiencias vividas, como es posible verlo ahora revisando sus *Carnets de captivité* (Levinas, 2009). Lo hace también en sus obras principales, desde *Totalité et infini* (1990a) hasta *Autrement que 'etre* (1990b). La relación con el otro hombre, que es la modalidad encarnada de vivir el primado de la relación, remite en Levinas a algo que va más allá de esta misma relación: es la huella de una relación más alta, de una manifestación de “altura” (*hauteur*) en la que cada ser humano está implicado: la relación con Dios.

Sin embargo, la propuesta de Levinas tampoco es satisfactoria. No parece adecuada a nuestro tiempo, porque éste, tal como ya ha sido dicho al inicio de este trabajo, es el tiempo en el que no basta con enfrentarse al individuo autocentrado. Desde esta perspectiva, ciertamente, la ética del rostro del Otro y la remisión a la epifanía de este rostro pueden ser una solución adecuada. Pero en nuestro tiempo es preciso también enfrentar una situación en la cual no solo el antropocentrismo está en crisis, sino que también parece necesario poder abandonar cualquier forma de antropología. De hecho, en la época en que vivimos, en la que dominan las nuevas tecnologías, parece que no tiene sentido hablar del hombre en cuanto tal, es decir, del hombre concebido en su naturaleza, y en su humanidad. Esta es la razón por la que en esta época, en lugar de perspectivas humanistas, se proponen concepciones referidas

a estructuras impersonales, casi divinizadas (como ya sucedió en el pensamiento de Spinoza), o soluciones holísticas, por ejemplo nuestra relación con el ambiente según la propuesta de Arne Naess, o la anti-especie de Peter Singer (Fabris, 2012).

¿Qué hacemos entonces con el llamado al rostro del Otro en este contexto? ¿De qué sirve este llamado si el rostro del Otro quizá sea el de un robot antropomórfico? Más allá de las reflexiones de Heidegger y Levinas es necesario, entonces, retomar el discurso en torno al humanismo y buscar nuevas vías para una elaboración más adecuada a la actualidad.

### **El principio de la relación como principio de un nuevo humanismo**

Repitámoslo por última vez: el sentido común actual se caracteriza por una ambigüedad sustancial. Por un lado, está la reivindicación de derechos cada vez más específicos de un sujeto humano progresivamente encerrado en sí mismo, autoreferencial, fragmentado. Por otra parte, se encuentra el reconocimiento de su progresiva disolución y la transferencia de sus prerrogativas a una dimensión transhumana, que se presenta como un destino, y sobre la cual parece que no podemos tener ningún control. Por un lado, vivimos en la época de la hipermodernidad, y morimos de exceso de individualidad. Por el otro lado, sin embargo, asistimos al triunfo posmoderno de la tecnología, y nos confiamos a ella como a una nueva religión.

Ambos aspectos son complementarios entre sí, y así deben ser afrontados. No sólo desde una perspectiva teórica –analizando, entonces, sus características y consecuencias–, sino también, ante todo, en un plano ético: para reconocer entonces las modalidades correctas y genuinas de hacer frente a ellos e impulsar hacia una acción adecuada.

La pregunta por el humanismo hoy debe ser pensada en esta dirección. Pero tiene que serlo de manera renovada, y esto significa que se haga de una forma tal que no parta del ser humano, de su análisis y de su definición, sino de aquello que el ser humano hace, es decir, que no esté basada en un plano meramente teórico, sino que proceda de una forma ética. Exponiendo la manera como he intentado realizar mi más reciente investigación, se trata entonces de una profunda motivación ética que anima a la teoría. He llamado a este tipo de investigación que considera a la ética, a la puesta en acto de un buen comportamiento, el corazón mismo de la teoría, “TeorÉtica” (Fabris, 2011).

¿Cómo puede ayudarnos esta perspectiva a responder la pregunta por un nuevo humanismo? ¿Cómo opera la ética que se encuentra en el corazón de la teoría? Lo que hace la filosofía en cuanto Teoría es empezar de nuevo a partir de las relaciones –tal como ya nos enseñaron Heidegger y Levinas en el siglo XX: el ser humano es tal solamente en un contexto relacional. Pero estas relaciones no pueden ser solamente explicitadas, contempladas y analizadas, sino que tienen que ser practicadas, deben ser puestas en acto, precisamente como relaciones.

Sucede entonces que el principio del filosofar, pero también primordialmente el principio que caracteriza la humanidad del ser humano, se revela como algo que ciertamente está más allá del individuo aislado, pero de una manera completamente diferente a lo impersonal. No es algo que se impone como un destino, no es algo que escapa a nuestro control, sino que es más bien el principio de una interacción que cada uno de nosotros debe realizar. De esta manera, nos encontramos más allá de la alternativa entre el primado del sujeto individual, aparentemente señor del mundo, y la subordinación a una serie de procesos incontrolables. El ser humano, al contrario, está inserto en una relación en la cual interactúa. El principio es algo que es y que se realiza como relación, y que por tanto reclama e involucra nuestra responsabilidad concreta.

Desde este punto de vista, la relación no se lleva a cabo en un segundo momento, arbitrariamente, de parte de algo o alguien que como individuo sea capaz de afirmarse a sí mismo aisladamente. Al contrario: aquello que está como principio es la relación misma, pero no como algo que se impone insensatamente. Es una relación que nos precede, que nos involucra, y que para su plena realización requiere que cada uno de nosotros la ponga en práctica.

Se trata de una relación dinámica que se extiende efectivamente, que se amplía progresivamente. Es decir, la relación involucra generando otras relaciones; se realiza extendiéndose universalmente. Operando de esta manera, incita al individuo –suponiendo que éste quiera proponer de nuevo su carácter de fundamento exclusivo– a ir más allá de sí mismo, evitando ya las fijaciones de la teoría y el arbitrio de una relación sin motivo. La universalidad a la que me refiero ha de ser entendida correctamente: el principio universal no es algo que pueda ser fijado y que una vez fijado pueda ser contemplado, pues va más allá de la teoría: es principio ético. Lo es en virtud de la dinámica relacional que lo anima y que justamente la ética debe expresar y poner en

obra. En otras palabras, no se trata de un principio que en su universalidad se contraponga a lo particular para luego ser aplicado a éste. Al contrario, en la medida en que es una relación capaz de incluir, que puede extenderse universalmente, se realiza entonces a través de aquellos elementos particulares que en nuestro presente se encuentran en relación mutua, y que requieren nuestro responsable cuidado.

La universalidad del principio universal puede ser entonces definida de una manera más precisa como “universabilidad”: como potencial comunión, como crecimiento de un espacio común, como dinámica de difusión y de crecimiento del elemento particular en sus relaciones con otros elementos particulares. De este modo nace la comunidad, pero no por el miedo de los individuos en guerra. Esto es precisamente lo que impide que el individuo se conciba en su aislamiento absoluto y que se considere como sujeto completamente irresponsable, subordinado a un destino tecnológico que no es capaz de controlar.

Desde esta perspectiva, entonces, se puede desarrollar un nuevo humanismo adecuado a la situación que vivimos hoy. Pero eso puede realizarse solamente si nos asentamos en un terreno ético. La ética, en efecto, pensada como disciplina específica de la filosofía, hace exactamente esto: no solo estudia, sino que permite realizar las formas de la buena relación. La fórmula que expresa el carácter específico de la ética como disciplina filosófica es la fórmula en la que se manifiesta la condición misma de una buena relación. Dicha fórmula permite definir lo que es propiamente ético y lo que no lo es. Ella reza: la relación específicamente ética, en tanto que realiza el bien, es aquella que es capaz de producir otras relaciones que pueden extenderse potencialmente al infinito.

En síntesis: la relación ética opera como promulgadora de sí misma, por lo que ella es capaz de ser inclusiva y universal. Solamente de esta manera, entonces, pueden llevarse a cabo un pensamiento y una acción que tengan sentido y que puedan otorgar sentido a sus manifestaciones. Solamente de esta manera la vida del ser humano no está determinada por la alternativa entre el aislamiento prometeico y la aceptación impotente de su propio destino, sino que puede recorrer otros caminos. En suma, solo por este camino puede realizarse un nuevo humanismo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo.

## Referencias

- Descartes, R. (1984). *Discours de méthode*. Paris: Vrin.
- Duque, F. (2002). *Terror tras la postmodernidad*. Madrid: Abada.
- Fabris, A. (2011). *TeorEtica. Filosofia della relazione*. Brescia: Morcelliana.
- Fabris, A. (2012). *Etica delle nuove tecnologie*. Brescia: La Scuola.
- Hegel, G. W. F. (2016). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Walter de Gruyter
- Heidegger, M. (1988). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Jaeger. P. (Hrsg.). (GA 20). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Herrmann. v. F. W. (Hrsg.). (GA 2). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). Brief üben den „Humanismus“. *Wegmarken*. Herrmann. v. F. W. (Hrsg.). (GA 9). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hintikka, J. (1967). Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? W. Doney (Ed.). *Descartes. A Collection of Critical Essays*. (pp. 108-139). Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press.
- Hobbes, T. (2014) *Leviathan*. London: Oxford University Press.
- Levinas, E. (1987). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Livre de poche.
- Levinas, E. (1990a). *Totalité et infini*. Paris: Livre de poche.
- Levinas, E. (1990b) *Autrement que 'etre ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de poche.
- Levinas, E. (1995). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Livre de poche.
- Levinas, E. (2009). *Carnets de captivité et autres inédits* Œuvres complete, Tome 1). Paris: Grasset.