



# Humanismo nuevo y “NosOtros” planetario: nota sobre los desafíos antropológicos del siglo XXI

*New humanism and planetary “ourselves”: note on the anthropological challenges of the 21st century*

Paolo Ponzio  <sup>[a]</sup>

Bari, Itália

<sup>[a]</sup> Università di Bari

**Como citar:** PONZIO, Paolo. Humanismo nuevo y “NosOtros” planetario: nota sobre los desafíos antropológicos del siglo XXI. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 36, e202430732, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.036.e202430732>.

## Resumen

El presente artículo quiere desarrollar la problemática del “nuevo humanismo” desde una perspectiva de transición de época, de ruptura dramática de paradigmas, poniendo el enfoque en un horizonte político-cultural y educativo. Esclareciendo que hablando de conceptos como, humanismo, post-humanismo y deshumanización, siempre es necesario tener en cuenta sea la matiz tecno-antropológica, sea aquella ético-política, si introduce la idea de un ser humano planetario – a través el recurso al pensamiento de Ernesto Balducci – que en cuanto “*homo absconditus*” pueda conseguir una nueva identidad, una nueva conciencia cósmica a través de la toma de conciencia de una interdependencia entre los seres humanos y la biosfera en su relación recíproca.

**Palabras clave:** Nuevo humanismo. Hombre planetario. Era planetaria. Ernesto Balducci.

<sup>[a]</sup> Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Lecce – Itália, e-mail: [paolo.ponzio@uniba.it](mailto:paolo.ponzio@uniba.it)

## **Abstract**

*This article wants to develop the problem of the "new humanism" from a perspective of epochal transition, of a dramatic rupture of paradigms, putting the focus on a political-cultural and educational horizon. Clarifying that when talking about concepts such as humanism, post-humanism and dehumanization, it is always necessary to take into account either the techno-anthropological nuance or the ethical-political one, the idea of a planetary human being is introduced – through the use of the thought of Ernesto Balducci – that as an "homo absconditus" he can reach a new identity, a new cosmic consciousness through the awareness of an interdependence between human beings and the biosphere in their mutual relationship.*

**Keywords** *New Humanism. Planetary Man. Planetary Era. Ernesto Balducci.*

---

## Introducción

Ante todo, quería empezar esclareciendo qué se entiende con la locución “nuevo humanismo”: un término fuerte que evoca, o puede evocar, una transición de época. En este sentido, nos referimos a los períodos históricos y culturales para los que se usa con más frecuencia: el humanismo griego, el humanismo cristiano, el humanismo italiano (es decir, aquella época que preparó el Renacimiento). En todas estas intersecciones históricas se ha adoptado el término humanismo para señalar una verdadera ruptura con el fluir continuo de la historia. Y nunca ha sido un paso simple, directo e indoloro.

En la última década, en Italia, (pero, lo mismo se puede decir de otros Países) han aparecido obras de gran interés – recuerdo en Italia las de Michele Ciliberto<sup>1</sup> y Massimo Cacciari<sup>2</sup> – para problematizar la idea del humanismo italiano como época armoniosa, gozosa, de crecimiento progresivo e indoloro. Ambos enfatizan el drama de la investigación de los humanistas recordando la certeza que el hombre es una «obra de naturaleza indefinida», como escribe Pico de La Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*<sup>3</sup>. Es un mensaje de gran énfasis, de gran confianza en la actividad del ser humano. Pero, al mismo tiempo es un mensaje nuevo que se forma dentro de un viejo mundo cultural que estaba hecho añicos: el nuevo mundo cultural de los humanistas nace en medio de los dolores, de un parto muy doloroso.

El Humanismo y Renacimiento italiano – es decir, aquel complejo movimiento cultural que desde Petrarca hasta los últimos naturalistas del siglo XVII (Giordano Bruno y Tommaso Campanella) ha contribuido poderosamente a poner al ser humano y a su actividad en el centro del pensamiento – nace de una pregunta por la condición del ser humano y su destino: cuestiones que vuelven en tiempos de crisis y transformación como en los que ahora la humanidad está inmersa, mientras comienza un mundo nuevo del cual no es capaz de comprender los rasgos.

Reflejar, hoy, sobre un nuevo humanismo significa, entonces, tener en cuenta de esta misma situación: vivir en una transición de época, una ruptura dramática de paradigmas, un salto por el cual es necesario enfrentar obstáculos de inmensa importancia y, en este sentido, el nuevo humanismo puede convertirse verdaderamente en un horizonte político-cultural.

## Las dos matrices del “humanismo nuevo”

Está claro a cada uno que la reflexión sobre este “nuevo humanismo” comenzó a surgir hace varios años, y tienes – por lo menos – dos caras principales: una de matriz tecno-antropológica y otra de matriz ético-política. Empezamos de esta segunda y tenemos en el fondo la cuestión tecnológica.

En estos tiempos hay varios signos de xenofobia y de clima racista en toda Europa y no solo: frente a esta situación, los ciudadanos tienen la sorprendente tendencia a entregarse a seres humanos fuertes o presuntos tales. Fue una tendencia que Freud había observado en 1921 en su *Psicología de las*

---

<sup>1</sup> Véanse (Ciliberto, 2017).

<sup>2</sup> Véanse (Cacciari, 2019).

<sup>3</sup> Véanse (Pico della Mirandola, 1972, pp. 42-43): «Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquél a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre que así fue construido, obra de naturaleza indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera: “Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmases en la obra que prefirieses.

*masas y análisis del yo*. Cada uno de nosotros puede hacer los nombres que quiere: Putin, Erdogan, los Ayatollah, Milei, Orban, etc.

En sus conjuntos, son fenómenos sorprendentes: señalan un cambio radical en marcha, pero, sobre todo, señalan una fragilidad muy profunda, una desorientación. Por qué el ciudadano de los Países democráticos, Países en los que se celebran elecciones libres, se ha vuelto tan frágil, tan expuesto a sugerencias autoritarias, tan inclinado a seguir impulsos de ira, ¿que pueden convertirse en manifestaciones de odio?

Si miramos a la Europa, se podría decir que todo parece derivar del problema de la inmigración. ¿Es verdad? Ciertamente tiene su peso, pero, estos fenómenos involucran también a Países donde no es tan imponente el fenómeno migratorio. ¿O todo surge de la crisis económica? Una pregunta muy seria, pero, entonces sería inexplicable que los mismos fenómenos también ocurran en Países que solo han sido tocados por la gran crisis de 2008. Probablemente hay algo más profundo.

Podemos vislumbrar – y esta es la reflexión esencial que propongo – dos grandes procesos impactantes que están pasando en todo el mundo, dos procesos que corren paralelos, aunque puedan tocarse y superponerse: nos enfrentamos tanto a la deshumanización como a lo posthumano. Inhumano (o deshumano) y posthumano: sólo si entendemos ambos fenómenos es posible darse cuenta de tan fragilidad y desorientación.

Los procesos de deshumanización son los más evidentes, los que más llaman la atención. Generalmente toman la forma de una vuelta a la xenofobia: identidades étnicas contra las demás, para delimitar confines y fronteras, para decidir quién está adentro y quién está afuera (también el conflicto con la Ucrania se puede asumir con esta mirada). En los Países de inmigración, los más desarrollados, toma la forma de intolerancia hacia los inmigrantes. En otros Países, piensa en Rusia, India, Polonia, Hungría o Turquía, toma la forma de una soberanía agresiva sobre una presunta base étnico-religiosa o étnica, o sobre una reivindicación de fronteras.

Además, un individualismo cada vez más radical, un hiper-individualismo que no se da cuenta de la reducción de los vínculos y valores de la solidaridad. Hoy ya se ve cómo se extiende la fragmentación y la individualización del trabajo y también se nota un desprendimiento de los lazos de las comunidades locales. La desintermediación, o disolución de los cuerpos y comunidades intermedias, y la soledad involuntaria marcan cada vez más la vida de todas las personas.

En este modo el individuo está siempre más solo que en el pasado y tiende a buscar seguridades agresivas en comunidades de identidad étnica. Y la pandemia aceleró este proceso de alejamiento: todo irá bien, fue la consigna que se decía en todo el mundo. Sí, por supuesto: todo irá bien, pero, en tu casa, en la soledad de tu existencia, solo con tu móvil y tu computadora.

Al mismo tiempo, moviendo la mirada, se registran otros fenómenos, muy diferentes, pero no menos problemáticos: hombres y mujeres de todas las latitudes están cada vez más inquietos ante las continuas innovaciones tecnológicas que nos obligan a reorganizar formas de trabajar, de comunicarse entre sí, de vivir. En definitiva, el impetuoso desarrollo de las tecnologías está alterando las formas de relacionarse de los seres humanos. Y los cambios tecnológicos afectan ahora a los propios métodos de reproducción de la especie humana. En los Países más desarrollados estamos al borde del derrocamiento de la pirámide demográfica. Cada vez menos nacimientos y una asombrosa extensión de la esperanza de vida, ayudados por espectaculares avances médicos: prótesis, células madre, edición de genes, inserción de chips, etc.

---

<sup>4</sup> Véanse, en particular, el capítulo decimo “La masa y la horda primitiva” en (Freud, 2020).

Lo que parece claro es que lo inhumano y lo posthumano, en conjunto, están provocando una transformación antropológica, es decir, un cambio muy profundo en la condición humana.

Además, de fondo, un escenario más general en el que están inmersos tanto los procesos de deshumanización como los signos de la posmodernidad, es decir, ese calentamiento climático que, más que nada, señala el riesgo de una ruptura dramática e irreparable del equilibrio ser-humano/naturaleza.

Procesos distintos: inhumano, post-humano y la ruptura del equilibrio ser humano-naturaleza. Pero hay algo más importante: la velocidad con la que se propaga y su dimensión global. La ola xenófoba no parece perdonar a ningún País del mundo, así como la revolución informática ingresa con su poder en todas las realidades del mundo, incluso en las más remotas. Asimismo, los fenómenos más graves de alteración del equilibrio del medioambiente atañen al globo en su conjunto. En realidad, todos estos procesos son impulsados por los dos motores de cambio muy poderosos que literalmente están remodelando el mundo: la globalización y el desarrollo impetuoso de la innovación tecnológica.

Mil veces se habla de globalización, de esta globalización neoliberal, de su extensión, de los flujos de capitales y mercancías que envuelven al mundo, de los nuevos movimientos de poblaciones; y también se discute sobre las nuevas fronteras de la tecnología: la velocidad con la cual se acumulan nuevos conocimientos. Lo que más llama la atención es que el conocimiento se está multiplicando no solo en el campo de las ciencias: el conocimiento, por ejemplo, de un periodo histórico como aquello de la Edad Media, es ahora increíblemente más avanzado y completo de cuanto se conocía hace cincuenta años. Por no hablar de las barreras científicas que se rompen, de los nuevos campos de investigación que se abren: desde la biología sintética hasta la medicina, desde la neurociencia hasta la inteligencia artificial y la robótica. Todo esto es bien conocido. Menos reflejado es el hecho de que la globalización y el desarrollo de las ciencias actúan mutuamente: la globalización no podría acelerarse de esta manera sin la contribución de las nuevas tecnologías mientras que el propio desarrollo de la tecnología no podría tener esta dinámica sin la inmersión en el mundo global. Un fenómeno arrastra al otro, en una abrumadora aceleración progresiva. Hacia un futuro que se vuelve, al mismo tiempo, cada vez más cercano y menos descifrable. Si se comprende este escenario de vertiginosa expansión y aceleración del cambio a escala global, si se reflexiona sobre estas dinámicas que tantas veces parecen fuera de control, bien se comprende la tensión a la que está sometida la condición humana<sup>5</sup>.

Aquí, me parece, están las raíces de la incertidumbre y la desorientación que el ser humano percibe a su alrededor y que se forma dentro y como consecuencia de esta “gran transformación”.

## Un nuevo modelo de desarrollo

¿Son estos procesos – aquí está la cuestión crucial – inexorables e incontrolables? Esta es una pregunta muy exigente y difícil: y es a partir de esta respuesta que depende si tiene sentido hablar de un “humanismo nuevo”, definiendo, al mismo tiempo, el significado de esta expresión.

Habría muchas razones para argumentar que estos procesos tienen un tal poder que son, ahora, ya incontrolables. No habría nada que hacer sino internalizar su dinámica: a lo sumo, se puede pensar a islas de resiliencia y resistencia. Una parte relevante del pensamiento contemporáneo, la filosofía

---

<sup>5</sup> En este sentido, proféticas son las palabras de Zigmunt Bauman en su *On Glocalization: Or Globalization for Some, Localization for Some Others*, del 1998, cuando, desarrollando el tema del impacto de la globalización al final del siglo XX, individua en este término el darse de un nuevo orden del mundo. La palabra globalización, en efecto, difiere detenidamente de otro término, aquello de “universalización” que fue constitutivo del desarrollo moderno de la economía mundial. Unido a otros conceptos – civilización, desarrollo, convergencia – universalización representa una visión de la sociedad en la cual fue posible transmitir la esperanza y la determinación de realizar un nuevo orden global, construir un mundo diferente y mejor, extendiendo el cambio y la mejoría a cada dimensión de los seres humanos (véanse Bauman, 2005).

nihilista, que se forma a lo largo del siglo pasado, empuja sin duda en esa dirección. También cuando se elige internet como una segunda naturaleza para vivir en sociedad – como en la perspectiva de Byung-Chul Han – la única manera de sustraerse es recuperar la nostalgia por un pasado indefinido y mitificado, poniendo como única salvación aquella que viene del idiota, es decir, del que escapa al poder performativo de la red, que se nutre y produce un conocimiento distinto al que transmiten las tecnologías digitales: «el idiotismo representa una praxis de la libertad» (Byung-chul, 2014, p. 122). La referencia no tan implícita, en este ensayo del autor norcoreano, es a la novela *El idiota* de Fëdor Dostoevskij. Allí, como en estas páginas, el idiota es un buen tipo, ignorante de las fuerzas que condicionan su vida: lleva su vida zarandeada de un acontecimiento a otro. Y también cuando la medida está colmada, él no renuncia a su ingenuidad y bondad. Por lo tanto, no es un hombre rebelde, sino un hombre inactivo. El que propone Byung-Chul Han es un individualismo radical: el idiota es una figura de la libertad precisamente porque es indiferente a todo lo que se mueve en la red y en la sociedad. Un individualismo radical, por tanto, que mira con recelo tanto a la visión neoliberal del capital humano como a la visión marxista del individuo social. La suya es también una teoría antitética a la siempre más extendida actitud libertaria que propone un éxodo de la Red a través del conocimiento del saber técnico-científico y de la conciencia del condicionamiento que ejercen sobre la psique las plataformas digitales. La denuncia de la *Psicopolítica* puede ser considerada, de hecho, una versión elegante del nihilismo, una filosofía elitaria que comparte con el Romanticismo la aversión a todo lo que puede ser contabilizado de manera “general” o estadística. Es el mismo Nietzsche que lo escribe: «¿Cómo se entiende eso de que la estadística demuestra la existencia de leyes históricas? ¿Leyes? Lo cierto es que demuestra cuán vulgar y repugnantemente uniforme es la masa» (Nietzsche, 2006, p. 133). A la masa se contraponen el “gran hombre” de la historia: es él que detiene el poder del acontecimiento en la historia. Lo que Nietzsche decía de la estadística se podría decir hoy de los *big data*. Como continúa Byung-Chul Han:

«El *data mining* no se distingue sustancialmente de la estadística. Las correlaciones que descubre representan lo estadísticamente probable. Así, el *Big Data* no tiene ningún acceso a lo único. El *Big Data* es totalmente ciego ante el acontecimiento» (Byung-Chul, 2014, p. 113).

¿Hay, pero, la posibilidad de tener una mirada diferente, un recorrido que no quiere tomar esta dirección? Sí, pero creo que es un camino de investigación muy exigente.

Una primera y más inmediata respuesta podría ser aquella de enfatizar la batalla de ideas. Existe un vínculo evidente entre los procesos de deshumanización y el pensamiento dominante. Los axiomas del pensamiento neoliberal, la maximización del interés de los individuos, el mercado como único regulador de la vida pública, la centralidad del consumidor, son ideas que han contribuido poderosamente a dismantelar el tejido solidario y desencadenar procesos de deshumanización. El desprecio neoliberal por la política, la consiguiente reducción de tareas y funciones de los poderes públicos, han jugado un papel enorme en dismantelar cualquier intento de gobernar la globalización y en dejar crecer imperturbables a los nuevos gigantescos conglomerados globales que controlan el sistema de comunicación y que utilizan sin escrúpulos innovaciones técnico-científicas. Hubo un tiempo en que estos temas saltaron a la agenda, a principios del siglo XXI, cuando hubo una ola del nuevo movimiento global. Estábamos pensando en otro mundo posible, en gobernar la globalización. Todo se ha dejado caer: muy a la ligera y con igual arrogancia.

Hay, pues, muy serias razones para subrayar la importancia de un nuevo ideal de lucha, es decir, y más rigurosamente, “por una reforma moral e intelectual”. También porque el “humanismo nuevo” no puede sino presuponer inexorablemente la crítica y el cuestionamiento del pensamiento único

neoliberal. El énfasis debe pasar desde el mercado a la gente: hay por lo tanto un problema evidente de una batalla ideal y cultural. Todavía, permanece una duda: así planteada, la cuestión parece estar puesta sólo en el cielo de las ideas. Pero, los que introdujeron el concepto de “reforma moral e intelectual” en Italia – Francesco De Sanctis y Antonio Gramsci – nunca olvidaron que la confrontación de ideas era parte de un conflicto político y social más amplio. La reforma moral por la cual Francesco De Sanctis trabajó toda su vida fue parte de la reconstrucción del espíritu nacional italiano, y, por otra parte, Antonio Gramsci pensó en la reforma moral e intelectual como una pieza indispensable para modificar las relaciones entre las clases sociales.

Para fundamentar seriamente un pensamiento sobre un “humanismo nuevo”, es necesario, por lo tanto, ampliar el alcance del razonamiento: no se trata solo de llevar a cabo una batalla de ideas, sino de pensar nuevas condiciones en las cuales la centralidad de las personas pueda volverse efectivo. He aquí pues lo esencial: el “humanismo nuevo” – o en cualquier modo lo si quiera llamarlo – si no quiere ser puro ejercicio retórico, debe ser pensado dentro de la idea – y dentro del conflicto – de un nuevo modelo de desarrollo.

“Humanismo nuevo” y nuevo modelo de desarrollo: una idea tiene que sostener y apoyar a la otra. En otras palabras, humanismo y desarrollo sostenible: sostenible desde el punto de vista social, antropológico, económico, cultural y medioambiental. Sólo en un nuevo paradigma de desarrollo se pueden realizar las condiciones para la libertad y la dignidad de todas las personas humanas, considerando a cada persona como un fin, para hacer efectiva una ciudadanía global y responsable.

Humanismo y sostenibilidad: en una inspección más cercana, es el enfoque que cruza el “Objetivo 2030” de la ONU. Este es un tema sobre el cual sería conveniente empezar a desarrollar una hipótesis filosófica y política a la vez: gobernar la globalización y encaminar el impetuoso desarrollo de la ciencia y de la tecnología a la reconstrucción de una relación positiva entre el ser humano y el medio ambiente y a la emancipación, o más bien al libre desarrollo de las habilidades de cada ser humano.

Aquí es necesario recordar un acontecimiento que ha contribuido poderosamente a poner en primer plano esta discusión: la publicación de la Encíclica *Laudato si'*. Hay un pasaje crucial en la encíclica, donde se recuerda que todo «en el mundo está íntimamente conectado» (2015, n. 16), es decir, – escribe el Pontífice – «El tiempo y el espacio no son independientes entre sí, y ni siquiera los átomos o las partículas subatómicas se pueden considerar por separado. Así como los distintos componentes del planeta – físicos, químicos y biológicos – están relacionados entre sí, también las especies vivas conforman una red que nunca terminamos de reconocer y comprender. Buena parte de nuestra información genética se comparte con muchos seres vivos» (2015, n. 138). Es justamente la invitación a pensar en un nuevo modelo de desarrollo: la centralidad de la persona humana y el objetivo de reconstruir la relación entre el ser humano y la naturaleza arrastra consigo el profundo replanteamiento del desarrollo en su conjunto. Es lo mismo que explican los autores del *Manifiesto convivalista*<sup>6</sup>:

«la sociedad sana es aquella que sabe acoger el deseo de reconocimiento de cada uno [...] que sabe dar espacio a la diversidad de los individuos, de los grupos, de los pueblos, de los Estados y de las naciones, asegurándose que la pluralidad no se transforme en una guerra de todos contra todos. Dicho brevemente, hace falta hacer del conflicto una forma de vida y no de muerte» (2016, p. 75).

<sup>6</sup> Este Manifiesto redactado originalmente en francés por Alain Caillé, en 2013, ganó multitud de adhesiones de intelectuales y personas comprometidas con diversas redes asociativas y movimientos por la emancipación. Aunque los autores proceden de diversas tradiciones y escuelas de pensamiento, a la base del Manifiesto encontramos el trabajo del M.A.U.S.S., juego de letras que se refiere tanto a la sigla del Mouvement Anti-utilitariste en Science Sociale, como al autor y la temática más central de la revista del Movimiento: Marcel Mauss y su teoría del don, de gran influencia en el ámbito de las humanidades – desde Bataille hasta Derrida pasando por Merleau-Ponty – y el de las ciencias sociales – como en los casos de Lévi-Strauss y Bourdieu. Véanse (Manifiesto convivalista, 2016).

Es esta la idea de diálogo entre culturas, religiones, ciencias, economías y políticas, la que está en el fundamento de la Encíclica de Papa Francisco, que, como el *Manifiesto*, no quiere ofrecer soluciones sino dar un método para elaborarlas juntos, tanto en un plano de política internacional (que mira a una gobernabilidad de los bienes comunes), como en un plano nacional y local (buscando la forma de adaptar nuevas iniciativas y nuevos proyectos de desarrollo común).

Queda mucho camino por hacer, pero se puede estar convencidos, junto a Francisco, de que una “fraternidad universal” será posible cuando percibimos «que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo» (2015, n. 229), que tenemos que buscar «un fundamento duradero para la existencia en común, fundamento al mismo tiempo ético, económico, ecológico y político» (2016, p. 75). No se trata de mensurar si somos ecologistas, si creemos en una trascendencia, si estamos convencidos de que una particular cuestión social puede resolverse en un modo o en otro: se trata de abrir puertas y realizar ocasiones de diálogo entre seres humanos que tienen por evidente que solo en la categoría de la posibilidad puede realizarse una nueva marcha por la humanidad de nuestro tiempo.

He mencionado al Pontífice, pero, sería necesario – aunque retrocediendo en el tiempo – referirse a otro autor: en las reflexiones de un joven filósofo alemán, en unos de sus célebres manuscritos de 1844 señala que «el ser ajeno al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio se encuentra el trabajo, y para el disfrute del cual existe el producto del trabajo, solo puede ser el propio hombre» (Marx, 2015, p. 115). Desde esta reflexión, aquel joven de veinticinco años sacaba la perspectiva de un humanismo radical. Quizás parece extraño en tiempos de olvido del pensamiento del filósofo de Tréveris, pero, es muy interesante volver a proponer la pulsión humanista radical que animó al joven Marx que puede ser, hoy, de extraordinaria relevancia.

La investigación de Marx empezó, como se sabe, a partir de un descubrimiento decisivo: que, en el fondo de toda actividad económica, en la base de todos los productos y de toda mercancía que llega en nuestras manos, está la actividad humana, es decir, el trabajo de los seres humanos. Y este trabajo, en la relación social capitalista, se convierte en trabajo alienado, objetivado. El producto del trabajo y el ser humano que lo trabaja se separan, hasta el punto de que el fruto del trabajo, los bienes, comienzan a oponerse al ser humano mismo:

«Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es una fuerza ajena contrapuesta a él, esto solo es posible por el hecho de que pertenece a otro hombre distinto del trabajador. Si la actividad es, para este, una tortura, debe ser disfrute y alegría vital para otro. Ni los dioses, ni la naturaleza; solo el hombre mismo puede ser esa fuerza extraña colocada por encima del hombre» (Marx, 2015, p. 116).

Este descubrimiento, este desvelamiento, es el núcleo esencial del pensamiento político, filosófico y económico de Marx: toda su producción cultural está dirigida a crear las condiciones para una reapropiación por parte del ser humano del producto de su actividad. El filósofo de Tréveris precisa que esta reapropiación no puede darse por parte de los individuos aislados, sino por parte del hombre social, es decir, de los seres humanos que colaboran entre ellos: de una comunidad social.

El joven Marx, en algunos pasajes de gran fuerza, señala que la relación con el ser humano es inmediatamente la relación de él con la naturaleza y que el humanismo se identifica con el naturalismo. El humanismo posible es la reconstrucción de una relación con la naturaleza:

«es la verdadera solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución» (Marx, 2015, p. 142).



En el pensamiento de Marx esta solución era la única condición de la cual el ser humano se da cuenta, vive, pone la riqueza de su inteligencia, de su reflexividad, de su sensibilidad en la naturaleza. Pero, el problema ha sido cómo dar al ser humano la posibilidad de expresar libremente sus relaciones con el mundo humano, social y natural.

Era un proyecto humanista radical: el proyecto humanista más coherente que se puede encontrar en todo el pensamiento filosófico moderno. En las palabras de Marx, este proyecto encarnaba la esencia del comunismo:

«El comunismo como superación positiva de la propiedad privada, como *autoalienación humana*, y, por ello, como verdadera *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre. Por ello, como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno que, en cuanto tal, es consciente y tiene lugar en el marco de toda la riqueza de la evolución precedente» (Marx, 2015, pp. 141-142).

Inútil subrayar cuán lejos está la perspectiva del filósofo de Tréveris de lo que ha ocurrido en la historia bajo el mismo nombre. Pero, es a partir de esta reflexión que se comprende mejor cómo pudo suceder que el producto de nuestro trabajo y nuestra inteligencia comenzaran a amenazarnos: cómo ha sido posible que los desarrollos de la tecnología aparecieran fuera de control, cómo ha sido posible que nuestro desarrollo ha generado – con el calentamiento global – amenazas a nuestra sobrevivencia como especie humana.

Para construir un proyecto de un “humanismo nuevo” tendremos que echar mano de estas extraordinarias intuiciones. Obviamente es un trabajo que debe hacerse con sabiduría y flexibilidad crítica. Hoy, algunos límites de la mirada penetrante de Marx parecen claros: su previsión del desarrollo era demasiado lineal, no lograba comprender la extraordinaria complejidad que alcanzaría el desarrollo capitalista. Pero la suya sigue siendo una extraordinaria lección de método. No se pone “en contra” del desarrollo: intuye su inmenso potencial. Suya es la primera predicción de la globalización y suya es la famosa predicción de que «todo lo sólido se desvanece en el aire». Marx intuye el poder de las fuerzas puestas en movimiento y, también, intuye su ambivalencia. Hoy está claro el poder de la globalización, de la ciencia y de la tecnología, pero, sus ambivalencias también: el problema es dejar que el ser humano se las reapropie, volver a ponerlas bajo control. Pensar un humanismo de nuestro tiempo, un humanismo cosmopolita.

## Un “NosOtros” planetario

¿Es esto posible en este periodo de conflicto? Ahora al problema ambiental se une aquello de la amenaza nuclear. Y son estas amenazas que imponen a la humanidad una comunidad de destino. “NosOtros”: estamos en un único destino planetario. Debemos iluminar y concebir el caos de los eventos, sus interacciones, sus retroacciones – en los cuales se mezclan procesos económicos, políticos, sociales, étnicos, religiosos – que son la textura del destino de la humanidad. Desafortunadamente, en el momento mismo en que el planeta necesita nuestra capacidad para comprender los problemas fundamentales y globales, en el momento en que se necesita comprender su complejidad, los sistemas de formaciones adoptados en todos los Países continúan separando el conocimiento que debería, en cambio, estar interconectados, y seguir formando mentes unidimensionales y expertos reduccionistas que privilegian solo una dimensión de los problemas humanos, ocultando todas las demás.

La ciencia económica, ahora tan sofisticada – que se ha convertido en la reina y guía de nuestras políticas – no puede concebir ni comprender todo lo que no se puede calcular: pasiones, emociones, alegrías, infelicidades, creencias y esperanzas, que son la carne de la experiencia humana. Y la formación escolar, universitaria y profesional ha desarrollado seres humanos incapaces de hacerse cargo de la

condición de ciudadanos de la Tierra, ciudadanos planetarios. Así, en el 1985, Ernesto Balducci<sup>7</sup>, presentaba su idea del “hombre planetario”:

«La idea del hombre planetario es, al igual que las ideas metafísicas de Kant, sin contenido fenoménico y es válida, por ahora, sólo como “principio regulador” del pensar y actuar. [...] Mientras habito la ciudad actual, con sus mitos, sus dogmas, sus divisiones, en fin, su velada ferocidad de cultura y religión, ya habito, por una suerte de pertenencia dual, la ciudad planetaria» (Balducci, 1990a, p. 175)<sup>8</sup>.

Este intelectual y teólogo italiano estaba convencido de que se encontraba en un punto de inflexión decisivo de la historia ya que la bomba atómica había dejado definitivamente fuera de combate el instrumento con el que siempre se había hecho la historia hasta entonces, que es la guerra, y en ello veía un punto de no retorno de la evolución que él llamaba “planetarización”. Hoy, podemos decir, sin temor a equivocarse que este hombre planetario es lo opuesto a la soberanía.

«El hombre planetario no es per se antirreligioso, sino que se compara con las religiones de la humanidad como con su propia prehistoria. No es anticristiano, es poscristiano, así como posbudista y posislámico. De pie en primera línea, él dio la vuelta y se enfrentó a la religión que le dio a luz. No para rechazarla, sino para determinar sus límites en relación con la totalidad humana de la que ahora es responsable» (Balducci, 1990a, pp. 23-24).

Y para realizar una presentación plástica de esta nueva responsabilidad, Balducci recuerda lo que aconteció en un barco inglés el 3 febrero 1943, la *Dorchester*, golpeado de un torpedo alemán. En la lucha por la vida, cuatro hombres estaban tranquilos y pacíficos, cuatro capellanes militares: un rabino, un sacerdote católico y dos pastores evangélicos. Se habían atado el uno al otro para no caerse de la manta viscosa y ya muy inclinada. Los cuatro habían tenido sus propios cinturones salvavidas, pero cada uno había ofrecido el suyo a uno de los tripulantes. Este evento constituye, por Balducci, el manifiesto de un futuro posible de la humanidad, al cual no llega a dar un nombre: un futuro en el cual no hay más un solo acto individual que acerca el ser humano a Dios, sino un gesto colectivo con el cual hay el «termino voluntario que dio origen a la única religión digna de la nueva era de nuestra especie: la religión que asume como valor supremo la salvación del hombre mediante el don de la propia vida» (Balducci, 1990a, p. 165).

Es en esta perspectiva que Balducci llega a escribir algo muy sorprendente para un sacerdote católico: «Me pesa la calificación de cristiano» (Balducci, 1990, p. 176). Es interesante notar que para los soberanistas esta calificación no importa en absoluto, pues compiten exhibiendo cruces y rosarios, mientras que para Balducci pesaba porque, para él, toda calificación identitaria conducía a la división de los seres humanos. Por eso busca una autocomprensión sin precedentes, capaz de abrazar a todos, y después de decir que le pesaba la cualificación de cristiano, prosigue: «Soy sólo un hombre: he aquí una expresión del Nuevo Testamento en la que mejor se expresa mi fe», y continua admitiendo que

---

<sup>7</sup> Sobre Ernesto Balducci (1922-1992), véanse (Cingari, 2004 y Cecconi, 2005). Fue una de las personalidades más destacadas de la cultura del mundo católico italiano en el período que acompañó y siguió al Concilio Vaticano II. Estuvo asociado con Giorgio La Pira, David Maria Turoldo, Lorenzo Milani, Silvano Piovanelli y muchos otros católicos demócratas y de “izquierda” que vivieron en Florencia entre las décadas de 1950 y 1990. Escolapio comprometido con la paz, ha sido el fundador, junto con otros intelectuales, de las Ediciones Cultura de la Paz y de la revista “Testimonianze”, que en 1980 promovió un congreso cuyo título era precisamente “Si quieres la paz, prepara la paz”. Entre sus actividades de militancia a favor de la paz y los derechos de los pueblos se cuentan la intervención en el “Tribunal de los Pueblos” ante la guerra de Vietnam, en Copenhague, como miembro del comité Italia-Vietnam para el Tribunal Russel. La reflexión de Balducci se expandió hacia los grandes “temas planetarios” de los derechos humanos, el respeto por el medio ambiente, la cooperación, la solidaridad y la paz, en una frontera cultural entre creyentes y no creyentes.

<sup>8</sup> Todos los textos de Balducci han sido traducidos en castellano por parte del autor de este presente ensayo.

estaba cerca del «día en que se comprenderá que Jesús de Nazaret no pretendía añadir una nueva religión a las ya existentes, sino que, por el contrario, quería derribar todas las barreras que impiden al hombre ser hermano del hombre» (Balducci, 1990a, p. 176). A partir de esta nueva identidad derivaría un nuevo estilo de vida al que denominó “cultura de paz” y basado en dos pilares, el político y el ecológico: una política generatriz de paz entre los seres humanos, y una ecología generatriz de paz con el planeta.

Es ahora el momento de esta urgencia vital de “educar para la era planetaria”<sup>9</sup>. Es una tarea que requiere una reforma de nuestra forma de conocer, una reforma de nuestra forma de pensar, una reforma de la educación y enseñanza: tres reformas interdependientes. En esta perspectiva es necesario repensar los problemas de método, como en Marx: método, asumido no en la perspectiva de un programa, sino como una ayuda para enfrentar el desafío omnipresente de la complejidad. Además, es necesario dar sentido a la noción de complejidad, una palabra muy utilizada pero a menudo solo para expresar una incapacidad para describir o explicar, y es necesario, también, proponer algunos principios para abordar las diferentes complejidades que encontramos con el fin de concebir esta era planetaria en su dimensión histórica, y por tanto multidimensional, y señalar que en la crisis generalizada de este inicio de siglo XXI, se está formando la infraestructura de una sociedad-mundo, que aún estando en gestación, debemos ayudar a nacer.

Aquí, también, el pensamiento de Ernesto Balducci es de una actualidad increíble. En su ensayo sobre la transición<sup>10</sup>, introduce – tomándola de Ernst Bloch<sup>11</sup> – la dialéctica entre el hombre editado (*homo editus*) y el hombre inédito (*homo absconditus*): una dialéctica entre el ser del hombre y el potencial de ser, un anhelo que es trascendencia sin trascender, una «trascendencia en la inmanencia» (Balducci, 1992, p. 51).

El lenguaje del *homo inédito* es profético y conjugado al futuro: no es imaginario ni abstracto y quiere huir de las falsas alternativas que representan la utopía ingenua y el realismo oportunista. La profecía, por lo contrario, indica una dirección no garantizada hacia el futuro, quiere ser generadora de historia a partir de la lucidez y el rigor racionales, de un análisis claro de la realidad que reconoce sus asperezas e interpreta sus figuras en la dirección de lo mejor:

«La verdad profética, al no disponer de pruebas adecuadas en la realidad presente, es frágil, expuesta a todos los riesgos, incluso los de homologación con la cultura dominante, pero si siempre renace, en mil formas y en mil lugares, es porque su verdadera fuente es el corazón del hombre sin precedentes que está en todas partes y envía mensajes al hombre sin precedentes que está en todas partes» (Balducci, 1992, p. 59).

La tarea que Balducci quiere entregar consiste en poner el acento en la confianza en el ser humano, en su potencial creador y en la razón, sin caer en ningún mito racionalista. La investigación racional de la realidad se dirige a su reinención histórica, que sin embargo tiene que lidiar con los “signos ambivalentes” que distinguen el tiempo actual, a medio camino entre prosperidad y ruina, esperanza y desilusión, progreso y catástrofe: «Nos falta – y este es nuestro verdadero drama – un mapa de posibilidades humanas, porque estamos presos en una imagen unívoca del hombre construida e impuesta, con toda la iridiscencia de la universalidad, por la cultura en la que hemos crecidos» (Balducci, 1992, p. 55). Es esto uno de los méritos mayores de Balducci: haber percibido con claridad, a partir de sí

<sup>9</sup> Véanse (Morin 2003, p.78-79): «El principal objetivo de la educación en la era planetaria es educar para el despertar de una sociedad-mundo. Sin embargo, no es posible comprender el porvenir de una sociedad-mundo, que implica la existencia de una civilización planetaria y una ciudadanía cosmopolita, sin comprender el devenir de la planetarización de la humanidad y el desafío de su gobernabilidad».

<sup>10</sup> Véanse (Balducci, 1992).

<sup>11</sup> Véanse (Bloch, 1971, p. 328).

mismo, los límites de la cultura dominante y, en este sentido, una prioridad ha sido el cuestionamiento de la ideología progresista-historicista cultivada con tenacidad por Occidente. Introduciendo los rasgos de una “nueva ética” planetaria, señala:

«El primer rasgo es la superación del humanismo historicista, según el cual todo lo que es válido en el pasado se resuelve en la conciencia del presente tal como se modela en los pueblos civilizados. El verdadero humanismo es el “etnográfico” que busca el sentido pleno de la historia humana en las diversas “memorias” que los grupos humanos, incluso los llamados primitivos, conservan de su experiencia. Los elementos de la plenitud del hombre están dispersos en la diversa familia humana y sólo pueden ser reconocidos por la humilde escucha de las múltiples voces de la humanidad» (Balducci, 1990b, p. 22).

El sentido de la historia humana debe ser redescubierto más allá de las diversas formas de historicismo, tanto idealista como marxista, que han hecho de la historia un proceso cuyo resultado estaría garantizado de antemano por la “astucia de la razón” o por la del Partido-Estado con atributos teológicos, así como la presunta inexorabilidad férrea de las leyes científicas. La historia tiene que liberarse de la ideología historicista y de ese progresismo de tipo eurocéntrico y occidental que pretende amordazarla en un sentido unidimensional y reduccionista, para volver a confiarla a las experiencias y capacidades creativas de todos los pueblos y todas las culturas del planeta. El *ethos*, que es sobre todo cósmico – porque la vida humana es el resultado de un entramado de relaciones – se vuelve aquí cosmopolita. La interdependencia fundamental entre la especie humana y el sistema ecológico también exige una interdependencia entre todos los pueblos de la tierra. Aquí se vuelve a plantear el problema decisivo de la relación entre Occidente y su otro-que-yo, el diferente. La “tierra del atardecer” (*Abendland*) ha experimentado al otro como esencialmente peligroso, la diversidad como una amenaza para el sentido de uno mismo. El rechazo a la alteridad estaba motivado por el miedo a perder, ensuciar o comprometer de alguna manera la propia identidad. En constituir una nueva connotación de mi identidad como ser humano, entra en escena el otro que, más que limitarme o empobrecerme, enriquece mi propia humanidad. La alteridad se convierte aquí en un componente indispensable de mi conciencia: el ser humano planetario vive sobre la línea de una frontera abierta, un lugar para una nueva ciudadanía, es decir, para una nueva pertenencia más amplia, más global, participativa e incluyente. Se trata de educar a una nueva conciencia cósmica a través de la toma de conciencia de una comunión, es decir, de una interdependencia entre los seres humanos y la biosfera en su relación recíproca, de la que depende nuestra supervivencia: «para nosotros actuar con responsabilidad significa, en primera instancia, tener en cuenta que el estado actual del mundo es un legado que innumerables generaciones del pasado han puesto en nuestras manos y, en segundo lugar, significa tener en cuenta las consecuencias que presumiblemente nuestra acción tendrá para las generaciones futuras» (Balducci, 1992, p. 183). La nuestra es la Era de las interdependencias en la cual se puede percibir un desfase entre el sujeto y el objeto, entre las formas mentales en las que se establece la función hegemónica del hombre occidental y el proceso objetivo, que lo pone a prueba todos los días y lo expone a trastornar la universalidad de sus principios para convertirlo en una pantalla de su propia estrategia imperialista. Aquí, escribe Balducci, «la necesidad, para el hombre occidental, de refundar su propia subjetividad haciéndola interactuar con subjetividades ajenas a la suya que» (Balducci 1992, pp. 61). Son aquellas subjetividades que la historia occidental no ha querido escuchar, las tribus de la tierra que se quedaron sin palabras, dentro de las tramas del grandioso monólogo llamado civilización, que ahora quieren romper el silencio abriendo un desgarro en la historia que pueda hacer posible el dialogo en un “NosOtros” planetario.

## Referencias

- BALDUCCI, E. *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*. Firenze: ECP, 1992.
- BALDUCCI, E. Le rappresaglie degli dei, *Rocca*, n. 7, pp. 20-22, 1990b.
- BALDUCCI, E. *L'uomo planetario*. Firenze: ECP, 1990a.
- BAUMAN, Z. *Globalizzazione e glocalizzazione. Saggi scelti*. Roma: Armando, 2005.
- BLOCH, E. *Ateismo nel cristianesimo*. Milano: Feltrinelli, 1971.
- BYUNG-CHUL, H. *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2014.
- CACCIARI, M. *La mente inquieta. Saggio sull'umanesimo*. Torino: Einaudi, 2019.
- CECCONI, A. *In nome dell'uomo. Per conoscere Ernesto Balducci*. San Domenico di Fiesole: Fondazione Ernesto Balducci, 2005.
- CILIBERTO, M. *Il nuovo umanesimo*. Roma-Bari: Laterza, 2017.
- CINGARI, S. *Il pensiero politico-sociale di Ernesto Balducci e la globalizzazione*. Firenze: Libreria Chiari, 2004.
- FRANCISCO. *Laudato si'. Carta enciclica sobre el cuidado de la casa común*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2015.
- FREUD, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: FV éditions, 2020.
- PONZIO, P. (a cargo de) *Manifiesto convivalista*. Granada: editorial de la Universidad de Granada, 2016.
- MARX, K. *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue, 2015.
- MORIN, E. *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Segunda consideración intempestiva*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Mendoza: Instituto de literaturas modernas, 1972.
- ROMANO, L. Il confine come luogo educativo nell'era planetaria. In dialogo con Ernesto Balducci. Le nuove frontiere della scuola, *Il Confine*, v. 1, pp. 101-109, 2016.

---

RECEBIDO: 23/08/2023  
APROVADO: 27/07/2024

RECEIVED: 08/23/2023  
APPROVED: 07/27/2024