

La aportación del concepto de «persona» a la educación intercultural

por Giuseppe MARI

Universidad Católica del Sagrado Corazón (Milán)

Desde hace tiempo, por lo menos las últimas décadas, el fenómeno migratorio está cambiando la identidad demográfica en regiones enteras. Por esta razón, y porque se trata de un fenómeno irreversible en un futuro cercano, es importante reflexionar sobre el tema. Y también es esencial considerar este asunto desde el punto de vista pedagógico. Esto es lo que deseo hacer ahora, después de una descripción sintética del problema, haciendo referencia a uno de los conceptos más importantes de la pedagogía occidental: el concepto de persona. A la luz de esta idea propondré un modo de abordar el desafío intercultural analizando la contribución que la filosofía de la educación puede prestar a la práctica pedagógica.

1. El fenómeno migratorio como desafío cultural

Me gustaría hacer dos consideraciones sobre el fenómeno migratorio. En primer lugar, respecto a su entidad y su difusión. Se piensa que, cada año, hay 200 millones de emigrantes en todo el mundo. Son personas empujadas no sólo por la pobreza o

el miedo, sino también por el cambio de trabajo o de residencia, es decir, por situaciones muy diversas. Pero en todos los casos se presenta el desafío de ser acogidos e integrados en la sociedad.

Los destinos de quienes escapan de sus países son las naciones más avanzadas: América del Norte –con un millón de emigrantes, cada año, a los Estados Unidos–, Europa Occidental, Sudáfrica, la Península Arábiga, Japón y Oceanía. El fenómeno migratorio está fomentado por el déficit demográfico de esos países que necesitan de mano de obra. En las naciones de inmigración hay necesidad de trabajadores aunque haya crisis económica, porque hay trabajos que no son realizados por los ciudadanos autóctonos: por ejemplo, atender a los ancianos, etc. En definitiva, la acogida de emigrantes no es solamente cuestión de generosidad o de justicia sino que responde también a una necesidad del mercado del trabajo, incluida la sostenibilidad del sistema de pensiones. Sin embargo, no es posible afrontar un problema tan importante solo desde una perspectiva instrumental.

Existe también un desafío cultural, porque los emigrantes –si no los de ahora sí en el futuro; si no éstos, sí al menos sus hijos– están destinados a convertirse en ciudadanos. Por esta razón se trata también de un problema pedagógico.

En efecto, si no hay una apropiada educación intercultural, el riesgo de tendencias racistas y xenófobas es muy fuerte. Se necesita minimizar este peligro con una intervención educativa que empieza por enseñar que la historia europea está caracterizada por la relación entre Occidente y la alteridad. Nuestra cultura no mantiene una relación extrínseca y fortuita con la alteridad, sino que se constituyó a través del encuentro entre culturas diferentes. Esta consideración es esencial para afrontar el desafío intercultural que, por otra parte, es un desafío de siempre: el encuentro con la alteridad, y que es del todo coherente con la misión educativa propia de la escuela, que es una institución directamente interesada en este fenómeno.

Esta reflexión no solo es importante porque la escuela está frecuentada por los hijos de los emigrantes, sino también porque es el lugar de estudio de las raíces culturales, de la historia de un pueblo, de sus tradiciones. Por esta razón el estudio de la tradición occidental de la perspectiva de la relación entre Occidente y la alteridad está plenamente justificado. Un ejemplo puede ser el estudio de la geografía. Se trata de un asunto que reconoce el desafío intercultural al poner de manifiesto el problema del etnocentrismo, que salta a la vista cuando se hace una revisión de la cartografía. La representación habitual es el mapa de Mercator de 1569: se trata

de una proyección que tiene en el centro a Europa. Más recientemente, en 1973, Arno Peters ha realizado un nuevo mapa que no tiene su centro en Europa, sino que el centro de la proyección se pone en el sur del planeta. Este ejemplo muestra que el desafío no es de tipo táctico, sino estratégico: dicho con otras palabras, se trata de un desafío cultural –es decir, reconocer la complejidad de la cultura occidental. ¿A fin de cuentas, por qué Occidente ha ejercido una atracción evidente sobre la comunidad planetaria? Por la razón de que su civilización ha nacido en torno a un mar –el Mediterráneo– que no es tan grande como para impedir las comunicaciones entre los pueblos costeros, ni tan pequeño que implique la homogeneidad cultural entre esos pueblos. Esto significa que la presencia del «otro» se encuentra en el interior del «genoma cultural» de Occidente como su Filosofía de la Educación puede demostrar.

2. La filosofía de la educación, ayuda por la elaboración cultural

La historia cultural de Occidente se caracteriza por la tensión poderosa con la «alteridad». La primera ocasión se produce con el encuentro/enfrentamiento con Persia. Ambas expresiones son apropiadas porque, como muestra el elogio de Ciro en la *Ciropedia* de Jenofonte (1995, 79-83), una parte de la cultura griega –la parte aristocrática y espartana– estuvo siempre atraída por el régimen oligárquico persa. Se sabe que la alianza de las ciudades griegas derrotó al rey de Persia, pero también la literatura griega es testigo de una actitud muy particular: todo el mundo conoce la actitud etnocéntrica de

los griegos, su convicción de la inferioridad de los extranjeros, llamados con desprecio bárbaros (los «balbucientes», que no saben hablar bien el griego). Pero las palabras del autor trágico Esquilo, que escribe poco después de la victoria —conseguida a costa de muchos caídos entre los griegos—, no están teñidas de odio o desprecio, sino que manifiestan piedad y genuino sentimiento de compasión. Puede ser útil citar a este respecto un fragmento de *Los Persas* (Esquilo, 1980, 16):

«*Reina*. Amigos, aquel que tiene experiencia de los sufrimientos sabe que los mortales, cuando una marejada de males se ha abatido sobre ellos, acostumbra temer de todo; pero cuando el destino fluye de manera favorablemente están convencidos de que siempre soplará el mismo destino de fortuna. Para mí ahora todo está lleno de terror: a mis ojos se revela el abandono de los dioses, un grito resuena en mis oídos que nada tiene de saludable. ¡Tal es el estupor de males que aterroriza mi corazón! Por esto he recorrido de nuevo este camino desde el palacio, sin carrozas, sin la pompa de antes, para llevar al padre de mi hijo las libaciones propiciatorias, que amansan a los difuntos: la blanca leche gustosa de una vaca no sometida al yugo, la dorada miel destilada por la obrera de las flores, juntamente con el agua que mana de una fuente virgen, y el puro licor de una madre silvestre, esta delicia de una viña antigua. Hay también el fruto oloroso del grisáceo olivo, siempre floreciente de vida en su follaje, y guirnaldas de flores, hijas de la fértil tierra. Venid, amigos, y sobre

estas libaciones a los muertos cantad himnos favorables: evocad al divino Darío, mientras yo enviaré a los dioses subterráneos estos homenajes que beberá la tierra.

Corifeo. Oh soberana, veneración de los Persas, tú envía libaciones a las moradas subterráneas; nosotros con nuestros himnos pediremos que los guías de los muertos nos sean propicios bajo tierra».

Esquilo es un poeta, pero su poesía tiene un perfil filosófico, en particular antropológico: es «pensamiento poetizante» (Heidegger, 1966, 152). En la Grecia clásica hay dos filósofos que se interrogan sobre la relación identidad-alteridad. Se trata de Platón y Aristóteles. En ambos casos el interlocutor es Parménides y su concepción de la univocidad del ser. Según Parménides, el ser es eterno e inmutable: por esta razón su filosofía no permite la justificación de ninguna mutación ni alteridad. Pero la vida es también mutación, no solo permanencia; es también manifestación de alteridad, no solo de identidad. ¿Cómo explicar este fenómeno? Platón y Aristóteles quieren responder a esta pregunta.

Es interesante notar que se trata de una respuesta no solo filosófica, sino también de Filosofía de la Educación, pues la obra de Platón tiene un explícito significado pedagógico. En el interior de este marco se sitúa el problema de la relación entre identidad y alteridad que Platón resuelve interpretando la alteridad como parcial no-ser. Una cosa no es la otra, pero no en sentido absoluto sino relativo: de este modo Platón corrige solo parcialmente el

pensamiento de Parménides y reconoce la variedad del mundo.

Aristóteles sigue los pasos de Platón, y en su *Metafísica* escribe que el ser se dice en muchos sentidos, pero todos con respecto a algo unitario:

«El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por *sano* se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por *medicinal* puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquellos que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el *ser* tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único. Tal cosa se llama ser, porque es una esencia; tal otra porque es una modificación de la esencia, porque es la dirección hacia la esencia, o bien es su destrucción, su privación, su cualidad, porque ella la produce, le da nacimiento, está en relación con ella; o bien, finalmente, porque ella es la negación del ser desde alguno de estos puntos de vista o de la esencia misma. En este sentido decimos que el no ser es, que él es el no ser. Todo lo comprendido bajo la palabra general de sano, es del dominio de una sola ciencia. Lo mismo sucede con todas las demás cosas: una sola ciencia estudia, no ya lo que comprende en sí

mismo un objeto único, sino todo lo que se refiere a una sola naturaleza; pues en efecto, estos son, desde un punto de vista, atributos del objeto único de la ciencia» (Aristóteles, 1995^a, 131).

Aristóteles comparte el prejuicio etnocéntrico relativo a la superioridad de los griegos sobre los bárbaros –en su *Política* es explícito y dice que el bárbaro es esclavo por naturaleza (Aristóteles, 1995b, 102)–, por ésta razón la reflexión de la *Metafísica* es muy importante porque, en el plano de la teoría, identifica un tipo de pensamiento que puede justificar la relación entre identidad y alteridad.

No es casualidad que su discípulo más famoso –Alejandro Magno– muestre un gran interés por las culturas extranjeras. Se puede discutir sobre el eventual influjo de Aristóteles sobre Alejandro pero, de hecho, el helenismo es la primera civilización multicultural en Occidente. En este inmenso imperio y después en los reinos sucesivos, existe el problema de la comunicación y unificación entre las culturas diferentes, desde la cultura egipcia a la persa. ¿Qué se puede hacer? La solución viene a través de la lengua. El griego se hace referencia fundamental por la *enkýklios paideía*, es decir, la educación de base, común a todos. No se trata solo de un medio lingüístico, sino que a través de la lengua pasa la cultura, sobre todo por medio de la retórica que es vehículo de valores morales. No se pueden olvidar las palabras de Aristóteles sobre la copresencia de unidad y diferencias: la lengua griega ejerce como factor aglutinante entre las muchas diferencias que constituyen la cultura helenística.

En cierto sentido la cultura helenística es la prueba del efecto que la Filosofía de la Educación ejerce sobre el desafío intercultural. En particular hay dos conceptos que merece recordar. El primero es el *cosmopolitanismo* que interpreta el mundo como única «ciudad» y los seres humanos como los ciudadanos del mundo. A decir verdad el origen de esta idea es más antiguo y se remonta al menos a los sofistas. Pero solo después de la fundación del imperio alejandrino tiene lugar una forma histórica que, de hecho, permite la copresencia de pueblos y culturas diferentes. El otro concepto importante es la idea antropológica del *microcosmos* en comparación con el *macrocosmos*, es decir, el universo. ¿Cuál es el sentido común a las dos expresiones? La idea de *cósmos* expresa «orden» como «armonía». Una vez más no se trata de una condición uniforme, sino de una composición entre entes diferentes: por esta razón es «armonía».

Quizás la raíz más antigua de esta concepción es la filosofía de Heráclito aunque el primero que habla de la composición de los «contrarios» sea Anaximandro. En toda la filosofía griega antigua se da el debate sobre la relación entre lo «uno» y lo «múltiple». Se trata también de un tema pedagógico, es decir, de filosofía de la educación, como se entiende de la *República*. Cuando Platón cuenta *el Mito de la caverna* para distinguir a quién es educado de quien no lo es, concluye que la persona educada sabe reconocer la unidad entre la realidad tomada completamente (Platón, 1984, 229). Por esta razón Platón enseña en su Academia la dialéctica a sus mejores alumnos, porque el dialéctico —como dice siempre en la *República*— es capaz de

reconocer el todo (Ibid, 254) y esta es, para él, la característica principal del político.

La Academia platónica, así como el Liceo aristotélico, son expresiones de la *paideia* griega. Los romanos traducen esta palabra por *humanitas* y heredan de la tradición griega la idea de una universalidad que no significa uniformidad. Esto se expresa muy bien en un pasaje de una comedia de Terencio: *El atormentador de sí mismo*. El protagonista es un personaje que pregunta a su vecino por qué trabaja como una mula aunque tiene riquezas y siervos. Él replica que no debe interesarse por sus negocios, pero recibe también esta respuesta: «Soy hombre; y por lo tanto, nada que sea humano me resulta extraño» (Terencio, 1995, 127). La idea de *humanitas* expresa la común humanidad que se traduce en la solidaridad y en la atención recíproca. No hay diferencia de clases sociales ni de raíces étnicas. Como dice Séneca, todos somos hombres: se trata de una concepción muy cercana a la idea cristiana de fraternidad universal hasta el punto de que este autor considera a los libres y a los esclavos como hermanos: antes ninguno había dicho eso. Hay un pasaje de las *Cartas a Lucilio* muy interesante porque habla sobre los esclavos de esta manera:

«Es esclavo, pero tal vez libre por la grandeza de su alma. Es esclavo, ¿será éste el único a quien perjudique este nombre? Porque, ¿quién no lo es? Uno es esclavo de las mujeres, otro del dinero, otro de la ambición y todos del temor. Te presentaré un consular que es esclavo de una vieja; otro, muy opulento, que lo es de una criada: mostraré también jóvenes muy ilustres criados

de mímicos, y ninguna esclavitud es más vergonzosa que la voluntaria. Que tales orgullosos no te impidan ser afa-ble siempre con tus siervos y que uses dulcemente de tu autoridad, haciendo que te honren y no que te teman» (1994, *Carta XLVII*, 1015).

La universalidad hace dar a Roma un paso hacia adelante porque, mientras que en Grecia la ciudadanía estaba relacionada con la soberanía sobre una región pequeña (la *pólis*), el Imperio Romano extendió gradualmente la categoría de ciudadanía. La *Lex Plautia Papiria* (90 a.C.) comenzó extendiendo la ciudadanía romana hasta el río Po. Al final del *Edicto de Caracalla* (212 d.C.) se concede a todos los habitantes libres del Imperio. Se trata de un gran cambio de mentalidad: ahora, verdaderamente, se da la percepción de ser cosmopolita. Pero sólo con el cristianismo esta concepción madura, reemplazando para siempre el *ethnos* con el *ethos*; es decir: son las conductas que se practican las que hacen ciudadanos de una comunidad universal.

3. El multiculturalismo, entre la época cristiana y la modernidad

Las palabras de Séneca antes citadas hacen venir a la memoria otras palabras de San Pablo (*Gál.* 3, 26-29):

«Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús, ya que todos, los que fuisteis bautizados en Cristo, habéis sido revestidos de Cristo. Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque no sois más que uno en Cristo

Jesús. Y si pertenecéis a Cristo, entonces sois descendientes de Abraham, herederos en virtud de la promesa».

Es necesario recordar que el Apóstol «de los gentiles» o «de las naciones» –dos epítetos muy significativos– fue ciudadano romano, por esta razón fue educado en el universalismo romano, aunque fuera judío.

Quizás el documento más importante sobre la universalidad cristiana, fundada en la universal fraternidad de los hijos de Dios, es un texto que se remonta al siglo II, la *Carta a Diogneto*. En ella se pone de manifiesto que ahora ya no hay alguna relación con ciudades o con pueblos, porque solo es relevante la relación con Dios Padre y con los hermanos. En el texto leemos:

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. En efecto, en lugar alguno establecen ciudades exclusivas suyas, ni usan lengua alguna extraña, ni viven un género de vida singular. La doctrina que les es propia no ha sido hallada gracias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos, ni hacen profesión, como algunos hacen, de seguir una determinada opinión humana, sino que habitando en las ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y siguiendo los usos de cada región en lo que se refiere al vestido y a la comida y a las demás cosas de la vida, se muestran viviendo un tenor de vida admirable y, por confesión de todos, extraordinario. Habitan en sus propias patrias, pero como extranje-

ros; participan en todo como los ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos y engendran hijos, pero no abandonan a los nacidos. Ponen mesa común, pero no lecho. Viven en la carne, pero no viven según la carne. Están sobre la tierra, pero su ciudadanía es la del cielo. Se someten a las leyes establecidas, pero con su propia vida superan las leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los desconoce, y con todo se los condena. Son llevados a la muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos. Les falta todo, pero les sobra todo. Son deshonrados, pero se glorían en la misma deshonra. Son calumniados, y en ello son justificados. Se los insulta, y ellos bendicen. Se los injuria, y ellos dan honor» (1984, 49-50).

Se encuentran aquí las raíces de la idea de «familia humana»:

«La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común –esto es, el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección– se universalice cada vez más, e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana» (*Gaudium et Spes*, 164).

Pero hay un largo recorrido desde entonces hasta hoy. Desde el punto de vista político la consecuencia más notable de la evangelización como modo de concebir la relación entre identidad y alteridad ha sido el Sacro Imperio Romano. Carlomagno, que aspiraba a restablecer la civilización romana, se apoyó en el cristianismo para unificar un imperio multicultural pues consideraba que la fe cristiana era apta para abrazar pueblos diferentes, todavía cristianos o no completamente cristianos. Carlomagno era cristiano, y se preocupaba por los extranjeros, como dice su biógrafo Eginardo. La misma actitud tiene Esteban I de Hungría, el rey que introdujo el cristianismo en su pueblo. Él escribe a su hijo: «un reino (...) con un solo idioma y con una sola costumbre es débil y frágil. Por lo tanto, o hijo, te ordeno que tú hospedes a los extranjeros benevolentemente» (2001, 61).

Existen indicios importantes del influjo cristiano sobre esta actitud con respecto a la cultura. El advenimiento de la modernidad no se caracteriza por el abandono de esta aspiración, sino por el hecho de asumir un perfil cada vez más secularizado.

A lo largo de la modernidad la idea de integrar a los «diferentes» culmina con la idea de los Derechos Humanos. Es interesante subrayar que en cada declaración hay una referencia religiosa. En la *Magna Charta Libertatum* –en la Edad Media tardía– el pacto se hace «en honor de Dios»; en la *Carta de Derechos* de la «Revolución Gloriosa» (*Bill of Rights*) las promesas del rey se concluyen con la fórmula: «Dios me ayude»; en la *Declaración de Independencia* americana explícitamente se

reducen los derechos al «Creador»; lo mismo sucede en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* francés en relación al «Ser supremo». Conviene notar que desde la primera declaración hasta las más recientes la referencia es siempre menos explícita y se transforma, ya que los documentos ilustrados se refieren más al deísmo que al cristianismo. Pero está claro que, en el plano histórico, el reconocimiento de la inalienabilidad de los derechos de cada hombre y cada mujer depende del cristianismo. En la declaración más importante de todas, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* adoptada por la ONU el 10 de diciembre de 1948, se hace una explícita referencia a una palabra «persona» que identifica al ser humano como titular de derechos imprescriptibles. El valor semántico de esta palabra proviene de la inculturación cristiana y tiene gran significado para la Filosofía de la Educación.

4. El concepto de persona como categoría cultural

Los términos *persona* y *pròsopon* tienen una historia prolongada. En la antigüedad, tenían dos significados. El primero de ellos hacía referencia a la «máscara»: la palabra latina se refiere al valor funcional del dispositivo apto para la amplificación del sonido (*personare*, con «per» en función aumentativa); la palabra griega se refiere a la posición (*pro*, «lo que está antes»; «de la cara», *opè*). Se trataba de una palabra de uso común, referida a un ámbito –el del teatro– muy importante por sus implicaciones también religiosas. El otro significado se refiere al ámbito jurídico y significa, igual que hoy, la titula-

ridad legal. Se trata de un uso relacionado con el anterior, porque hay expresiones retóricas –como *personam agere* o «hablar a nombre de alguien»–, que son fórmulas técnicas alusivas del obrar como quien representa un «papel» teatral.

Por otra parte, disponemos también de testimonios de oradores que se refieren a este término. Por ejemplo, de Cicerón, cuando dice: «La naturaleza nos asignó casi dos papeles» (1987, 107), se refiere a la racionalidad común y a las características específicas de cada uno, y utiliza la palabra *persona* para esta última aceptación. Sucede con Séneca cuando utiliza la palabra *homo* para connotar la identidad humana en general y *persona* para identificar a cada uno singularmente: también él habla de «papel» (1994, 1209).

En ambos casos son usos importantes, pero no tienen el significado actual que atribuimos a este término porque hoy la palabra «persona» identifica al ser humano en lo que se refiere a su trascendencia, a su complejidad psicológica y espiritual. ¿Qué ha sucedido? La respuesta es que entre los antiguos y nosotros ha ocurrido la evangelización, es decir, una verdadera «revolución cultural».

La fe cristiana adora a un Dios muy original comparado con el dios de la teología racional pagana, por ejemplo el «Motor inmóvil». Este último es una entidad autosuficiente y encerrada en sí misma, que es el modo en que los griegos concebían la perfección. Aristóteles describe al «Motor inmóvil» como a una entidad espiritual totalmente separada del mundo. Hay una gran diferencia entre esta concepción de dios y

el Dios cristiano que es Emmanuel, es decir «Dios con nosotros» (*Is.* 7, 14 y *Mt.* 1, 23), un Dios «único pero no solitario» según Pedro Crisólogo (1990). Por esta razón no resultaba suficiente el concepto de sustancia y fue necesario asociar a esa el concepto de relación. En efecto, el Dios cristiano es ciertamente «sustancia» en el sentido más correcto y completo de la expresión (en el libro del *Éxodo* 3, 14 dice de sí mismo: «Yo soy lo que soy»). Pero es también «relación» porque existe de esta manera: como «relación sustancial», dice Tomás de Aquino con referencia al misterio de la Trinidad: «una Sustancia y tres Personas» (1984, 90). Además el Dios cristiano es en relación con cada su criatura, particularmente con la criatura humana, similar a Él (*Gén.* 1, 26).

A causa de la semejanza del hombre con Dios, la dimensión relacional se hizo característica también del ser humano y la palabra persona ha asumido esta significación. A lo largo de la historia cultural de Occidente la palabra «persona» ha ido adquiriendo gradualmente una mayor importancia hasta llegar al siglo XX, en el que se convirtió en una categoría fundamental, también para la Filosofía de la Educación.

5. El concepto de persona como categoría pedagógica

Como consecuencia de la adopción del concepto de persona por parte de la teología cristiana, esta palabra ha adquirido un nuevo significado antropológico; en concreto, se ha producido la maduración de una idea que ya estaba parcialmente presente en el interior de la antropología griega.

Me refiero al reconocimiento de la singularidad humana. Aristóteles considera al ser humano como el «animal político» y el «animal que tiene el *lógos*», pero después, en la misma *Politica*, afirma que el esclavo es un «objeto animado» (1995b, 6). ¿Qué significa esto? Que en el interior del pensamiento antiguo se da el reconocimiento de la originalidad humana, pero no para todos los seres humanos ni para siempre. Dicho en otras palabras: el hombre y la mujer pueden también ser tratados como «cosas», bajo ciertas condiciones; esto es lo que significa reducir a la esclavitud a alguien.

Después de la evangelización la situación es muy diferente, porque el cristianismo declara la semejanza entre Dios y el ser humano como originaria e imborrable, porque Dios ama de modo indefectible al ser humano: cada ser humano. Así se expresa en la *Carta a los Romanos*:

«Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿no nos concederá con él toda clase de favores? ¿Quién podrá acusar a los elegidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién se atreverá a condenarlos? ¿será acaso Jesucristo, el que murió, más aún, el que resucitó, y está a la derecha de Dios e intercede por nosotros? ¿quién podrá entonces separarnos del amor de Cristo? ¿las tribulaciones, las angustias, la persecución, el hambre, la desnudez, los peligros, la espada? Como dice la Escritura: 'Por tu causa somos entregados continuamente a la muerte'; se nos considera como a

ovejas destinadas al matadero. Pero en todo esto obtenemos una amplia victoria, gracias a aquel que nos amó. Porque tengo la certeza de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni los poderes espirituales, ni lo alto ni lo profundo, ni ninguna otra criatura podrá separarnos jamás del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (8, 31-39).

Hay aquí un primer elemento muy importante de la perspectiva cultural, pero también hay otro aspecto no menos relevante.

La palabra griega que identifica la originalidad humana es *lógos* —«pensamiento» y «palabra»— que se deriva de *léghein*, verbo que significa «recoger» y alude a una doble facultad. Por un lado, el ser humano tiene *lógos* porque sabe —a través del pensamiento— ordenar lo que pasa, conectar las causas y los efectos; por otro, tiene *lógos* porque sabe compartir el conocimiento del mundo con los otros. En el primer caso el *cháos* se hace *cósmos*, en el segundo el *cháos* se hace *koinonía*.

Si nosotros comparamos la definición aristotélica con la más famosa definición de «persona», formulada por Boecio como «sustancia individual de naturaleza racional» (1960, 52), volvemos a encontrar la referencia al *lógos*, pero con una particularidad. En efecto, hablar de «sustancia individual» significa repetir el concepto porque para Aristóteles la sustancia es siempre individual. ¿Entonces por qué el autor utiliza esta expresión? Porque Boecio reconoce no solo el valor sustancial del

ser humano, sino también el valor de la singularidad humana que es consecuencia del hecho de que Dios ama a cada ser humano por sí mismo. Aquí hay una consecuencia muy importante de la evangelización como vector de dignidad por la persona. Lo dice claramente un autor escolástico, Ricardo de San Víctor:

«Para poner un ejemplo de sustancialidad individual, no tenemos palabras disponibles; sin embargo, el discurso se hace más claro si consultamos un nombre propio. Así de ‘Daniel’ obtenemos la ‘danielidad’, como del hombre la humanidad. La ‘danielidad’ debe ser interpretada como esa sustancialidad que hace a Daniel ‘ser Daniel’, es decir su originalidad que él no puede compartir con los otros. Si la humanidad o la corporeidad de Daniel es común con los otros, su ‘danielidad’ es completamente incomunicable» (1990, 111-112).

Las palabras de Boecio significan lo mismo. El ser humano, cada ser humano, es original porque Dios le ama de modo único. Ya lo dice Clemente de Alejandría: «El hombre, que Dios ha creado, es deseable por sí mismo» (2005, 41). Tomás de Aquino, para expresar esta doctrina de manera más clara dice en su *Suma teológica* que la palabra «persona» viene de la expresión «per se una», es decir de la capacidad de identificar su fin por sí misma (1984, 90). Aunque se trata de una explicación etimológica equivocada, el significado es correcto: el ser humano es capaz de reconocer sus fines a diferencia de los otros animales. Es muy importante reconocer la convergencia en relación con este tema entre Tomás de Aquino y Immanuel

Kant, porque son autores acreditados respectivamente por la cultura católica y de la cultura laica. En efecto, cuando Kant ilustra su imperativo categórico se expresa en este modo:

«El hombre, y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo*, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicionado, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas. Así, pues, el valor de todos los objetos que podemos *obtener* por medio de nuestras acciones es siempre condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de

nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo. Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo un principio *objetivo*, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*» (Kant, 2009, 125-126).

Se trata de una argumentación muy cercana a las palabras de Tomás en su *Suma contra los gentiles*:

«Considerando primeramente a la criatura racional en su misma condición de naturaleza intelectual, que la hace dueña de su acto, vemos que requiere de la providencia un cuidado por el cual es atendida por sí. Por el contrario, la condición de los otros seres, que no son dueños de su acto, muestra que dicho cuidado se les dispensa, no por ellos, sino en cuanto que están ordenados a otros. Pues lo que sólo es actuado por otro se toma como instrumento; sin embargo, lo que obra de por sí se toma como agente principal. Ahora bien, el instrumento no es buscado por sí mismo, sino para que sirva al agente principal. De donde resulta que todo el cuidado que se pone en la operación del instrumento debe referirse al agente principal como a su fin; y lo que se añade en atención al agente principal por él o por otro, considerado como agente principal, por él se hace. Luego Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por ellas, y las demás, como ordenadas a ellas» (1975, 839).

Esta afinidad entre Tomás y Kant es importante porque permite, en un mundo pluralista como el de hoy, el reconocimiento de una base sólida y común para favorecer la convivencia y la educación del ser humano. A partir del reconocimiento de que, como dice Rosmini, la persona es «derecho subsistente» (1967, 192), se puede reconocer un punto de referencia común también en el interior de la complejidad intercultural.

6. Educación intercultural e idea de persona

El ser humano, en cuanto persona, tiene una inalienable dignidad, pero ¿cómo se hace consciente de esto cada ser humano? A través de la educación. Gracias a la educación el hombre y la mujer se hacen capaces de reconocer su propia identidad y dignidad, que es una condición importante que favorece la comunicación, incluida la comunicación intercultural.

En efecto, la educación intercultural desarrolla un tipo de comunicación que tiene su fundamento en la dignidad de la persona, es decir en un conocimiento del ámbito de la Filosofía de la Educación, que está fundado sobre el conocimiento del patrimonio cultural de Occidente. Por esta razón el encuentro y el diálogo con la diversidad implican la identificación cultural a través de la *tradición* cultural. Sin identidad, no existe ninguna posibilidad de conocer la alteridad en su propia identidad. Cada encuentro empieza por la presentación recíproca: ¿cómo podría desarrollarse un encuentro sin la conciencia de la propia identidad?

Desde este punto de vista, es urgente revisar las interpretaciones restrictivas de la tradición occidental que hace el nihilismo. No es verdad que Occidente sea solo violencia y técnica. Indudablemente, en la historia occidental ha existido la violencia: por ejemplo, en la forma de colonialismo o de racismo, pero también se ha llevado a cabo la codificación de los «derechos del hombre». Y lo mismo sucede con la técnica: se da una presencia masiva de la técnica, pero existe también una tradición espiritual –como, por ejemplo,

la mística española- y el humanismo, que ha conjugado técnica y dignidad humana como lo atestigua la formación de artistas de la talla de Leonardo da Vinci o Miguel Ángel.

El conocimiento de la tradición permite el reconocimiento de una *identidad*. También este concepto es fundamental para la educación intercultural, porque sin identidad no hay cultura ni tampoco intercultural. Es necesario ser conscientes de que generalmente la intolerancia es correlativa a la falta de la identidad más que a una identidad bien definida. En efecto, solo quién tiene una identidad clara sabe encontrar a alguien, y sucede justamente lo contrario si se carece de identidad: porque en este caso es más fácil que se manifiesten la intolerancia y la violencia. Además, en el caso de la cultura occidental, el mito de la monoculturalidad sólo puede sostenerse desde la ignorancia de la historia cultural, como hemos visto.

A partir de la identidad puede tomar forma el *diálogo*. Es necesario evitar el error que identifica el diálogo con prácticas comunicativas que, en realidad, son solo monólogos inadecuados para una verdadera comunicación. Hoy el fenómeno migratorio se expresa en el interior de una complejidad cultural que necesita la capacidad de sostener un verdadero enfrentamiento. A la luz del *lógos*, que identifica ser capaz de preguntar y responder sin contradecirse, es posible practicar un diálogo que se hace vector auténtico de comunicación intercultural. Sócrates es el mejor testigo del diálogo auténtico, como se muestra en el *Gorgias* platónico, cuando dice de sí mismo:

«Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea» (1992, 156).

El diálogo es la metodología comunicativa que permite el *pluralismo auténtico*, como bien señala Maritain. En su obra *Humanismo integral* afirma que el pluralismo identifica lo contrario del totalitarismo (2009, 228-232). Este autor es considerado también un filósofo de la educación y, cuando habla sobre el pluralismo, quiere asegurar la comunicación entre diferentes opiniones. Maritain ha sido un gran conocedor de la filosofía antigua y tiene en cuenta la definición aristotélica del ser humano como «animal que tiene el *lógos*». ¿Qué significa? Como hemos visto antes, que la persona es, de modo estructural, un ser relacional. Esto significa que la auténtica comunicación humana no es autorreferencial, sino que está también abierta a la refutación. Por esta razón, el relativismo es una degeneración del pluralismo.

Para terminar me planteo una pregunta: ¿cómo evaluar el perfil ético del pluralismo? Es necesario introducir esta reflexión porque, dentro de la complejidad de la condición intercultural actual, es necesario identificar algo común que permita la comunicación entre las diferentes culturas y los diferentes seres humanos.

Como consecuencia de las reflexiones anteriores, pienso que la dignidad del ser humano en cuanto persona puede ser ese punto común de referencia. En efecto, en el pensamiento filosófico del siglo XX, se ha prestado mucha atención a reconocer que el ser humano es relacional de modo estructural; y así, por ejemplo, esta es la convicción de las filosofías del diálogo y de la palabra: Buber, Ebner, Lévinas, Ricoeur... En concreto, Buber (1993, 79-81) identifica la estructura fundamental del ser humano en la relación Yo-Tú que Ricoeur interpreta como relación Yo-Sí (1993, 92-102), es decir, relación consigo mismo. Desde este vector del pensamiento filosófico es posible sacar conclusiones también para la Filosofía de la Educación. El desafío para la educación intercultural consiste en reconocer la dignidad de la persona como fundamento, para educar con vistas a una civilización futura, que empieza ya hoy en el interior del encuentro entre las culturas y las personas.

Dirección para la correspondencia: Giuseppe Mari. Facoltà di Scienze della Formazione. Università del Sacro Cuore. Largo Agostino Gemelli, 1. 20123 Milán. Italia. Email: giuseppe.mari@unicatt.it

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 9. XI. 2013.

Bibliografía

- ANÓNIMO (1984) *Carta a Diogneto* (Brescia, La Scuola).
- ARISTÓTELES (1995a) *Metafisica* (Milano, Vita e Pensiero).

- ARISTÓTELES (1995b) *Política, Opere*, (Roma-Bari, Laterza).
- BOECIO (1960) *Contro Eutiche e Nestorio, Opuscoli teologici* (Catania, Università di Catania).
- BUBER, M. (1993) *Io e Tu, Il principio dialogico e altri saggi* (Milano, San Paolo).
- CICERÓN (1987) *I doveri* (Milano, Bur).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (2005) *Il Pedagogo* (Roma, Città Nuova).
- CONCILIO VATICANO II (1971) *Gaudium et Spes, Tutti i documenti del Concilio* (Milano, Massimo).
- ESQUILO (1980) *I Persiani, en Il teatro greco. Tutte le tragedie* (Firenze, Sansoni).
- ESTEBAN I DE HUNGRÍA (2001) *Esortazioni al figlio. Leggi e decreti* (Roma, Città Nuova).
- HEIDEGGER, M. (1966) *Introduzione alla metafisica* (Milano, Mursia).
- JENOFONTE (1995) *Ciropeia* (Milano, Bur).
- KANT, I. (2009) *Fondazione della metafisica dei costumi* (Roma-Bari, Laterza).
- MARITAIN, J. (2009) *Umanesimo integrale* (Torino, Borla).
- PEDRO CRISÓLOGO (1990) *Omellie per la vita quotidiana* (Roma, Città Nuova).
- PLATÓN (1984) *Repubblica, Opere complete* (Roma-Bari, Laterza).

PLATÓN (1992) Gorgia, *Opere complete* (Roma-Bari, Laterza).

RICARDO DE SAN VICTOR (1990) *La Trinità* (Roma, Città Nuova).

RICOEUR, P. (1993) *Sé come un altro* (Milano, Jaca Book).

ROSMINI, A. (1967) *Filosofía del diritto* (Padova, Cedam).

SÉNECA (1994) *Lettere a Lucilio, Tutti gli scritti* (Milano, Rusconi).

TERENCIO (1995) *Il punitore di se stesso, Tutte le commedie* (Roma, Newton)

TOMÁS DE AQUINO (1975) *Somma contro i gentili* (Torino, Utet).

TOMÁS DE AQUINO (1984) *La somma teologica* (Bologna, Edizioni Studio dominicano).

Resumen:

La aportación del concepto de «persona» a la educación intercultural

El fenómeno migratorio plantea un desafío intercultural y pedagógico: el encuentro con la alteridad. La historia cultural de Occidente se caracteriza por la tensión poderosa con la alteridad: de ahí que la filosofía de la educación puede ofrecer sugerencias, sobre todo el concepto de persona y el reconocimiento de la singularidad humana como vectores de dignidad por el ser humano. El hombre y la mujer, en cuanto personas, tienen una inalienable dignidad que se hace consciente a través de la educación. En particular, la

educación intercultural desarrolla un tipo de comunicación que tiene su fundamento en la dignidad de la persona, es decir en un conocimiento del ámbito de la filosofía de la educación, que está fundado sobre el conocimiento del patrimonio cultural de Occidente.

Descriptor: Emigración, educación, filosofía, persona, occidente, dignidad, interculturalidad.

Summary:

Contribution of the concept of «person» to intercultural education

The migratory phenomenon outlines an intercultural and pedagogic challenge: the confrontation with the alterity. In the western cultural history there is a very important presence of alterity: for this reason the philosophy of education can offer suggestions, above all the concept of person and the reconnaissance of the human singularity as vectors of dignity for the human being. Men and women, as persons, have an inalienable dignity and they become aware of it through their education. Particularly, the intercultural education develops a type of communication that is based on the dignity of the person: this is a contribution coming from the philosophy of the education, based on the consciousness of western cultural patrimony.

Key Words: Migration, education, philosophy, person, west, dignity, interculturality.