

Acerca del humanismo de Edward Said

Approaching Edward Said's Humanism

Mauro Scalercio*
mauroscalercio@hotmail.it

Enviado para su publicación: 14/05/18

Aceptado para su publicación: 12/07/19

El dilema del humanismo

La presencia de la idea de humanismo en la obra de Edward Said es uno de los problemas más grandes del pensamiento del intelectual palestino-estadounidense. De hecho, parece una aporía irresoluble el intento saidiano de conciliar las influencias del post-estructuralismo francés y la reivindicación de la herencia "humanista".

Preliminarmente, hay que determinar el significado de "humanismo" en la obra de Said. La tarea es difícil ya que el intelectual no realiza una exposición sistemática del tema, por lo menos hasta la publicación, en 2004, de *Humanism and Democratic Criticism*. Como veremos en este artículo, Said tiene razones teóricas para esta ausencia.

* Doctor en filosofía política e historia del pensamiento político (Universidad de Padua, Italia)

La mejor manera de abordar el tema del humanismo es observar, antes que todo, los dos lugares estratégicos que tiene en su obra la idea de humanismo, que cubre dos diferentes, es decir opuestas, áreas semánticas.

En primer lugar está un área semántica que podría definirse como "humanismo liberal" o "burgués": "El humanismo liberal, del que el orientalismo ha sido históricamente uno de sus departamentos, retarda la aparición de una significación general, que va ampliándose y que permite llegar a una comprensión verdadera" (Said, 2008, p. 338). En *Culture and Imperialism*, Said habla, con el mismo sentido, de "humanismo burgués" (2001, p. 316). En la introducción a *Reflection on Exile and other Essays*, Said se refiere a un "humanismo occidental" para referirse a "los valores de Voltaire y Marx" (2000, p. 25).

En suma, el humanismo liberal (burgués, occidental, Europeo) se basa en la idea de la igualdad formal y racional de los seres humanos, o sea en la idea que la naturaleza del hombre sea racional, y que esta racionalidad consista en la capacidad de actuar según las leyes de la naturaleza que derivan de la racionalidad misma del hombre. En otras palabras, el humanismo indica no tanto un específico pensamiento sino la postura de la modernidad occidental frente al Otro.

En segundo lugar, "humanismo" indica también el ámbito propio de la producción de Said, que acepta esta calificación pero con "sentimientos contradictorios de afecto y repulsión" (2000, p. 118)¹. Ya en su primer libro de relevancia teórica, *Beginnings: Intentions and Method*, afirmaba que "el humanismo genera sus opuestos" (Said, 1975, p. 373)².

Solo con el mencionado *Humanism and Democratic Criticism* Said llega a definir su propia obra como "humanismo", al cual se refiere como "algo

¹ Traducción del autor.

² Traducción del autor.

democrático, abierto a todas las clases y trayectorias sociales, y entendido como un proceso de revelación, descubrimiento, autocrítica y liberación" (Said, 2006)³.

En definitiva, en este artículo se individualará en esta tensión interna al humanismo la clave para entender la obra de Said desde un punto de vista teórico y filosófico. De hecho aquí está el gran desafío filosófico de Said: mostrar que la tradición "humanista", si bien profundamente marcada por las teorías y las prácticas orientalistas, tiene una poderosa vertiente "crítica" y "democrática" que no solo es compatible con la más sofisticada *Critical Theory* contemporánea sino puede enriquecerla y evitar los éxitos más "posmodernos" que reducen el pensamiento a juego lingüístico.

Se mostrará que la concepción saidiana del humanismo surge sobre todo en la relación con la política. En particular, se nutre del contexto político, histórico, cultural de las luchas de liberación nacional en el "tercer mundo" y de la condición "poscolonial". Sin embargo, y esta es la otra hipótesis que se mantendrá, el pensamiento de Said no es solo un pensamiento que se limita, si así se puede decir, a pensar en la coyuntura histórica y a tomar parte en la lucha política, sino es un pensamiento que tiene unos supuestos teóricos precisos, si bien implícitos y casi ocultos.

Humanidad, poscolonialismo, liberación.

Antes de analizar filosóficamente el humanismo de Said, es importante considerar el contexto histórico-político en el cual se debe entender la idea de humanismo para poder situarlo en el ámbito poscolonial. En particular, para la

³ La cita de este texto son sin número de página por que se consultó la versión ebook disponible en Googlebooks.
https://books.google.com.ar/books?id=EtgHlhbAD2EC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

comprensión del humanismo saidiano es importante captar la relación entre el humanismo y las luchas anticoloniales. Esta relación es importante sea política sea filosóficamente, porque acá se sitúa la posibilidad de romper la idea de que el humanismo sea necesaria y exclusivamente expresión del "canon" filosófico, político y cultural del occidente.

Uno de los capítulos de *Cultura e Imperialismo*, titulado *Colaboración, independencia y liberación* es particularmente importante para la definición del espacio del humanismo saidiano. En este escrito Said mantiene que la lucha nacionalista no es una herramienta, política y filosófica, suficiente para superar la condición colonial. De hecho, en muchos casos, los Estados poscoloniales siguieron la trayectoria "modernizadora" de las potencias coloniales proponiéndose como únicos titulares de la unidad de la nación (Said, 2001, pp. 409 y siguientes).

A la lucha para la independencia nacional Said opone la idea de *liberación*: "El conflicto debe llevarse a un nuevo territorio de lucha, que es la síntesis representada por la guerra de liberación, para la cuál se requiere una cultura y una teoría posnacionalistas completamente nuevas" (Said, 2001, p. 414).

Para fundamentar su posición Said recurre al pensamiento y a la actividad de varios protagonistas de las luchas anticoloniales. Said cita, por ejemplo, la obra de C. L. R. James *The Black Jacobins*, donde se puede encontrar la idea que la "Historia" occidental se debe basar no solo en la revolución francesa sino, y con más razón, en la revolución haitiana de Toussaint Louverture (Said, 2001, pp. 431-432). La revolución haitiana, según Said, ofrece una enseñanza fundamental:

[Toussaint Louverture] adopta los principios de la Revolución no como hombre negro sino como ser humano, y lo hace con la concienzuda certeza histórica de que, al descubrir el lenguaje de Diderot, Rousseau, y Robespierre, sigue a sus precursores de un modo creador, utilizando las

mismas palabras y empleando las mismas inflexiones que transformaron la retórica en realidad (Said, 2001, p. 432).

Said comparte también la lectura que James presenta del poeta e intelectual caribeño Aimé Césaire, puntualmente de su poema *Cahier d'un retour au pays natal*. Particularmente interesante para el argumento que se está presentando son los versos de Césaire que Said (y James) destacan: "Ninguna raza posee el monopolio de la belleza, de la inteligencia, o de la fuerza, y hay un lugar para todos en la reunión final de la victoria". Como observa Said, siguiendo a James, la conclusión fundamental "es que el autor descubre que su defensiva declaración de identidad, la *négritude*, no es suficiente. La *négritude* es simplemente una contribución a «la reunión final de la victoria»" (Said, 2001, p. 433).

En el ensayo de Said que estamos analizando, y más en general en su obra, el autor más importante es sin dudas Franz Fanon, sobre el cual hay que detenerse con más detalle. Said y Fanon, a pesar de los diferentes contextos históricos donde se sitúan y de sus diferentes raíces intelectuales, comparten la idea de la necesidad, podría decirse, de salvar a la humanidad del "Hombre" europeo. De hecho, la condena, radical, de humanismo europeo no impide a Fanon, de forma no tanto similar cuanto equivalente a la manera saidiana, impostar el problema en términos de humanismo.

En su obra maestra, *Los condenados de la tierra*, Fanon condena al universalismo de la modernidad europea desde un punto de vista que se podría definir, más que particularista o nacionalista, corporal, o aún mejor, ventral:

Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente; y ningún profesor de moral, ningún cura, vino jamás a recibir los golpes en su lugar ni a compartir con él su pan (Fanon, 1983, p. 26).

Lo que Fanon atribuye a Europa es la violenta distancia entre el discurso sobre el "Hombre" y el sufrimiento que su imperialismo infligió a la humanidad: "Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que sólo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu" (1983, p. 193). Acá Fanon parece oponer a la idea de "Hombre" como singular abstracto, como "espíritu", la idea de "humanidad" como singular colectivo que se compone de cuerpos concretos, y que se construye adentro de la historia de lucha del colonizado contra el colonizador. Este singular colectivo debe constituir una alternativa a la propuesta filosófica y política europea:

La condición humana, los proyectos del hombre, la colaboración entre los hombres en tareas que acrecienten la totalidad del hombre son problemas nuevos que exigen verdaderos inventos. Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar (Fanon, 1983, p. 194).

Hay otro elemento importante para destacar del pensamiento de Fanon que representa un aprendizaje importante para Said. En Fanon la lucha anticolonial se puede convertir en un fetiche esencialista como cuando los movimientos anti-coloniales se apropian del léxico filosófico político europeo, reproduciendo el peligro de ejercer el poder, adentro de los Estados poscoloniales, en la misma forma colonial. Igualmente importante es la crítica fanoniana del nativismo, en particular en la forma de la *négritude*. La exaltación de la identidad "nativa" es proponer el mismo proceso de subjetivación impuesto por el colonialismo:

El negro, que jamás ha sido tan negro como desde que fue dominado por el blanco, cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura negra. Y es verdad que los

grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos (Fanon, 1983, p. 129).

Fanon es un crítico severo de la búsqueda en el folclore de las raíces de propia identidad, y considera que esta búsqueda de la "autenticidad" equivale a salir de la historia, la misma salida de la historia que había acompañado la construcción, por parte del sujeto colonizador, del sujeto Otro, mudo y a-histórico:

El hombre de cultura, en vez de ir en busca de esa sustancia, va a dejarse hipnotizar por esos jirones momificados que, estabilizados, significan por el contrario la negación, la superación, la invención. La cultura no tiene jamás la traslucidez de la costumbre. La cultura evade eminentemente toda simplificación. En su esencia, se opone al hábito que es siempre un deterioro de la costumbre. Querer apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas es no sólo ir contra la historia sino contra su pueblo (Fanon, 1983, p. 137).

El gran peligro que Fanon ve es la aceptación del encierro particularista que el imperialismo impuso sobre África: "La cultura hacia la cual se inclina el intelectual no es con frecuencia sino un acervo de particularismos"(Fanon, 1983, p. 137).

El tema del intelectual que Fanon introduce es crucial también, y aún más, en Said (1996). De hecho, la reflexión saidiana sobre el humanismo es también una reflexión sobre el papel del humanista como intelectual. La definición de la tarea crítica del humanista coincide con la reflexión del humanismo como filosofía política. Si para Fanon el contexto era la independencia de Argelia, Said presenta su obra en el marco de la lucha de liberación del pueblo palestino. En este difícil contexto Said trata no solo de luchar críticamente contra la postura orientalista e imperialista del sionismo, sino también contra las clausuras del

mismo movimiento de liberación de la Palestina llegando a la teorización de la solución binacional (Scalercio, 2016a).

Más allá de los detalles de la posición de Fanon y de los otros pensadores que Said cita, que exceden a los objetivos de este artículo, es importante notar el punto fundamental que interesa a Said: la idea que la humanidad no sea un apriori, que lo "humano" no se pueda identificar con determinados valores, sobre todo con valores extraídos de la historia concreta de las potencia imperialistas. Al contrario, la humanidad solo se puede pensar como invención de algo nuevo, como tarea a hacer.

Lo que permite a Said dialogar, en la elaboración de su idea de humanismo híbrido y anti-esencialista, con los intelectuales que fueron protagonistas de la gran época de las luchas de liberación nacional y, también, fundamentales antecedentes intelectuales de proyecto saidiano, es la idea de liberación.

Las palabras de Fanon, que Said cita en *Colaboración, independencia y liberación*, que definen la idea de liberación: "La liberación es la conciencia de sí mismo y «no representa cerrar una puerta a la comunicación», sino un interminable proceso de «descubrimiento y aliento» que conduce a la auténtica autoliberación nacional y al universalismo" (Said, 2001, p. 423). Said observa la dificultad de Fanon en la articulación de las críticas simultáneamente lanzadas al imperialismo y al nacionalismo ortodoxo que se reflejan en una cierta opacidad de su pensamiento: "Sin embargo, en la oscuridad y la dificultad de su prosa existen suficientes indicaciones poéticas y visionarias de que aún desea convertir el tema de la liberación en un proceso y no un objetivo asumido automáticamente por las nuevas naciones independientes" (Said, 2001, p. 423). Como veremos, el énfasis puesto por Said en la procesualidad tiene una fuerte relevancia filosófica como herramienta de la oposición al humanismo liberal moderno. Esta procesualidad es lo que impide la aceptación de la Historia imperial pero, al mismo tiempo, la separación binaria entre colonias e imperio:

El mensaje es que se debe luchar para liberar a toda la humanidad del imperialismo; que las historias y las culturas deben relatarse de una nueva y distinta manera; todos compartimos la misma historia, aun a pesar de que esa historia haya esclavizado a algunos. En resumen, esto representa escribir desde la perspectiva de las colonias, con el verdadero potencial de la liberación poscolonial (Said, 2001, p. 423).

La liberación implica una concepción procesual, abierta, de la historia que rinde insuficiente filosófica y políticamente tanto el nacionalismo, por lo menos en su variante "ortodoxa", cuanto el universalismo abstracto o sea la adhesión a valores "humanos" imaginados sin relaciones con las situaciones concretas e históricas. De hecho, ambos hacen la misma operación mental, llenar de un sentido abstracto la categoría de Hombre. En otras palabras, el problema del humanismo, de la liberación, se debe considerar adentro de la contingencia histórica concreta y de las condiciones materiales que informan esa contingencia.

El tema de la contingencia no es, por supuesto, neutro y sin peligros. Si las luchas anticoloniales se pueden convertir en otro instrumento de dominación ¿cómo se puede discriminar entre las luchas de liberación y las luchas que llevan a reproducir mecanismos autoritarios de dominios, de exclusión y de esencialización?

Antes de enfrentar este tema es necesario aclarar que no se puede analizar el problema de la superación de orientalismo, imperialismo, nacionalismo ortodoxo, como si fuera solamente un problema de insuficiencia de las representaciones. De hecho, sin considerar la dimensión del *poder* no se puede acceder al espacio de la humanidad poscolonial como la imagina Said. Las culturas no se pueden estudiar sin considerar la analítica del poder de cada cultura que se expresa sea interiormente, fragmentando las culturas en grupos que tienen diferentes grados de poder, sea exteriormente, considerando las dimensiones de poder adentro de las cuales se desarrollan las herramientas

epistemológicas al menos parcialmente independientes y autónomas. En otras palabras, las culturas siempre tienen una historia que impide la solución idealística y abstracta de las tensiones entre culturas, entre grupos sociales (Said, 1996, p. 271).

Como ya se dijo, el ámbito histórico donde Said pone su obra intelectual es la cuestión palestina. En este caso el problema no se puede pensar como un abstracto problema de convivencia entre culturas "judía" e "islámica" o entre "judíos" y "árabes", sin registrar el choque entre poderes materiales que informa la falta de comprensión entre los dos opuestos.

Un ejemplo del funcionamiento del humanismo saidiano, pero también de su problematización política y filosófica se muestra en la manera saidiana de abordar el problema de la relación entre la cuestión palestina y los derechos humanos, o sea una de las más importantes conquistas del pensamiento moderno europeo. Said muestra cierta ambigüedad a propósito de la posibilidad de proponer una solución del conflicto israelo-palestino en términos de derechos humanos. Por un lado, Said confía en los derechos humanos como solución creativa para la cuestión palestina. Said juega los derechos humanos en contra de la idea de soberanía nacional: "Mi opinión es que tanto los palestinos como los judíos de Palestina tienen mucho que ganar — y, obviamente, también algo que perder— si se adopta una visión de su situación común basada en los derechos humanos, en lugar de una perspectiva estrictamente nacional" (2013, pp. 48 y 106).

En el mismo texto, sin embargo, la cuestión palestina se manifiesta como algo diferente:

Los palestinos no han entendido que el sionismo ha sido mucho más que un amo colonialista injusto contra el que uno podía apelar ante toda clase de altos tribunales, siempre en vano. No han entendido el desafío sionista como una política de detalle, de instituciones, de organización, por la que

una serie de personas (hasta hoy) entran ilegalmente en el territorio, construyen casas en él, se establecen, y se atribuyen la tierra como propia, mientras el mundo entero les condena (Said, 2013, p. 151).

Este pasaje es interesante porque parece abandonar la perspectiva humanista de los derechos humanos desde un punto de vista material, se podría decir molecular, en el cual lo que más importa son las estrategias para lograr un fin.

Esta idea vuelve a aparecer en la crítica que Said hace a la *United Nation Relief and Work Agency* que, si bien defiende el derecho de los prófugos palestinos a volver en su tierra, se limita a considerar el tema "siempre en base a razones humanitarias más o menos neutrales, de nuevo sin llegar nunca a reconocer que los palestinos y los israelíes se enfrentan mutuamente por razones nacionales y políticas" (Said, 2013, p. 191). Acá el problema es la vaguedad de las "razones humanitarias" que prescinden de todas consideraciones históricas y políticas, sobre todo la asimetría de poder que marca la cuestión palestina.

La postura saidiana es clara: no se trata de deconstruir los derechos humanos filosóficamente, sino de observar cómo, si el término "humano" se construye racionalmente, abstractamente, neutralmente, no es apto para captar la complejidad de la lucha del pueblo palestino.

Se puede decir, para terminar la primera parte de este artículo, que la elaboración de una nueva idea de humanidad poscolonial es el acto que define el espacio del humanismo como filosofía y como práctica cultural, y que es un espacio que se forma a partir de la compresencia de elementos conflictivos y de la lucha entre diferentes y concurrentes visiones del mundo. El espacio humanista permite, entonces, romper la oposición universalidad/particularidad. Por un lado, no se puede afirmar la presencia de un universal preventivo y racionalmente definido, porque no existe un "hombre", un "humano", identificable *a priori*. Por otro lado, un particular ab-soluto, o sea suelto, sin

referencia a un Otro, es impensable. Por lo tanto la alteridad se presenta en Said como algo que no es externo al sujeto, sino algo que lo constituye históricamente. Por supuesto, esto no significa una consideración ingenuamente positiva del "Otro", como agente de una diferencia cultural buena en sí y por sí. El Otro se presenta como oprimido, como agente cuyas reivindicaciones no se pueden reconducir a una convivencia muticulturalista aproblemática (Hussein, 2002 p. 199).

La misma com-presencia, sea en términos cooperativos que conflictivos, implica la necesidad de la formación de un espacio común. La experiencia colonial abre un espacio común con la metrópoli, diferente del espacio pre-colonial, un espacio donde no tienen sentido ni el universalismo occidental ni el nativismo, ambos constituyendo los extremos de la historia pensada por el historicismo europeo moderno. Este espacio es el espacio *poscolonial* que, descriptivamente, coincide con el fin del dominio directo de las potencias imperialistas pero, prescriptivamente, se presenta como espacio *a construir* para superar las dicotomías, las fracturas, y el universalismo artificial que el "Hombre" impuso sobre la humanidad.

En esta manera, el espacio poscolonial coincide, de hecho, con el espacio humanista saidiano, un espacio intrínsecamente intercultural que se substancia en la posibilidad de la com-presencia de los grupos humanos. Es un espacio que se presenta como *in-betweenness*, como espacio inestable, conflictual, que rinde contradictorio cualquier posición fundada sobre la univocidad de las identidades.

El problema filosófico del humanismo

Establecido el espacio del humanismo poscolonial de Said, hay que analizar su calidad filosófica. Con respecto a este tema el punto de partida es considerar

que el objetivo de Said no es simplemente criticar el orientalismo o el etnocentrismo de una o de otra nación, sino criticar la idea de la monoliticidad de las identidades y elaborar una idea de historia diferente, que pueda contribuir a una práctica cultural y política que tenga en cuenta el entero, o sea la humanidad, sin negar la especificidad de la experiencias de los diferentes grupos sociales.

En un sentido más específicamente filosófico, Said se debe considerar como crítico de la modernidad, en particular de la racionalidad abstracta de matriz cartesiana. El humanismo saidiano sería entonces fundado en una modernidad de las prácticas, de la lucha política, de la creación poética, en breve del hacer concreto de los seres humanos.

La interpretación de su recuperación del humanismo es crucial para la comprensión del pensamiento filosófico de Said. Muchos críticos consideran esa recuperación como intento de "reformular" el humanismo. Según Valery Kennedy Said busca salvar los "valores" humanistas tratando de "liberar" el humanismo del eurocentrismo (2000, p. 34). Rajagopalan Radhakrishnan mantiene que el intento de Said es identificar un humanismo "bueno" y uno "malo" (2008, p. 140). En otras palabras, afirma Radhakrishnan, Said quiere elaborar un humanismo sin el "centrismo", o sea la esencialización de alguna características culturales como si fueran las características que definen unívocamente al "Hombre" (Radhakrishnan, 2008, p. 37).

Estas lecturas se basan sobre las numerosas ocasiones que la obra de Said ofrece para su interpretación como intento de rescatar el ámbito humanista, sin poner en discusión sus fundamentos filosóficos. Sin embargo, esta interpretación no explica la constante presencia de referencias a autores que se pueden considerar como radicalmente críticos de la modernidad liberal como Gramsci, Foucault, Benjamin, Adorno, Nietzsche, Vico. Se puede decir que estas interpretaciones "reformistas" de Said no enfrentan el problema filosófico del

pensamiento de Said o sea, como dijimos, conciliar el “postestructuralismo” de Said con su humanismo.

Otros autores presentan el problema de forma mucho más clara. Un ejemplo es James Clifford que expone el punto de forma explícita: “Las perspectivas humanistas de Said no armonizan con su empleo de un método derivado de Foucault, quien es por supuesto un crítico radical del humanismo” (Clifford, 2001, p. 313).

El humanismo de Said, en la interpretación de Clifford, es simplemente la reproposición de categorías tradicionales totalmente imbricadas en el etnocentrismo europeo Occidental:

Un ser muy humano deviene un humanista. Pero el privilegio de hallarse por encima del particularismo cultural, de aspirar al poder universalista que habla por la humanidad, por las experiencias universales del amor, el trabajo, la muerte, etc., es un privilegio inventado por un liberalismo occidental totalizador (Clifford, 2001, p. 311-312).

El proyecto crítico de Said sería entonces fallado por las mismas actitudes del orientalismo: “La obra de Said incurre con frecuencia en los modos esencializantes que él ataca y está ambiguamente atrapado en los hábitos totalizantes del humanismo occidental” (Clifford, 2001, p. 321).

La prestación intelectual de Said sería entonces incapaz de solucionar el dilema que él pone entre el postestructuralismo foucaultiano y el humanismo. Clifford reconoce a la obra de Said un gran interés, sobre todo por la revisión crítica de la idea de “cultura” y por el intento de superar el eurocentrismo que emerge en la obra de Foucault, que nunca tiene en cuenta las culturas no europeas (Clifford, 2001, p. 314). Sin embargo, concluye Clifford, queda el problema que Said debe usar la categoría de “humanidad”, de “humano” debido a “la ausencia en su libro de una teoría desarrollada de la cultura como un

conjunto diferenciador y expresivo, más que como algo simplemente hegemónico y disciplinario” (Clifford, 2001, p. 312).

Las críticas de Clifford son claras. Es importante, para concluir el análisis de su reseña, remarcar algunos puntos que el antropólogo estadounidense ve en el pensamiento de Said y que, representan, como se verá, la base de la teoría que Clifford considera ausente en Said, la base de un humanismo “otro”.

El primer elemento es el énfasis puesto por Said en la historicidad de las construcciones sociales: “Su principal preocupación no es con lo que era o incluso lo que es, sino con lo que deviene” (Clifford, 2001, p. 322).

El segundo elemento tiene que ver la acción práctica de los grupos sociales:

No hay necesidad de descartar teóricamente todas las concepciones de diferencia "cultural", en especial cuando se ven como algo que no se recibe simplemente de la tradición, el lenguaje o el entorno, sino como algo *hecho* bajo nuevas condiciones político-culturales de relacionalidad global (Clifford, 2001, p. 324).

Hay que subrayar y tener en cuenta estos dos elementos clave que se puede resumir como primacía del devenir y del hacer sobre el ser.

Otra crítica muy importante a Said es la de Robert Young que retoma, en parte, los argumentos de Clifford, manteniendo que *Orientalismo* cae en una contradicción porque niega la “autenticidad” de las representaciones orientalistas, sin poder ofrecer un Oriente “más auténtico” que pueda garantizar una representación verdadera, repitiendo “el mismo esencialismo que él condena” (Young, 2004, 168 y siguientes). Said, insiste Young, no puede, y no quiere, presentar un tipo de conocimiento alternativo porque no se pone el problema del método de manera rigurosa (Young, 2004, p. 168).

Young retoma también el tema de la incompatibilidad del enfoque humanístico de Said con el uso de categorías filosóficas foucaultianas: “A diferencia de su mentor Foucault, que era específicamente preocupado de

atacar el humano como categoría explicativa o experiencial, Said constantemente recurre a los valores del humanismo y a la noción de "espíritu humano" (Young, 2004, p. 170). Otro importante problema que Young deriva del alejarse saidiano de Foucault, es la recuperación de la importancia de la acción (*agency*) individual. Este acto saidiano, mantiene Young, es simplemente un "volver" donde la crítica de Foucault había empezado (Young, 2004, p. 174).

El humanismo de Said

Como muestran también las críticas recién expuestas, estudiar el problema del humanismo en Said es muy complejo, sea por la ambivalencia saidiana frente al "humanismo" como concepto cultural, sea por la escasa voluntad saidiana de enfrentar el problema teórico del humanismo. Solo en su última obra *Humanismo y crítica democrática*, publicado póstumo en 2004, Said parece enfrentar explícitamente el tema, tratando de definir, si bien sintéticamente, su "filosofía del humanismo" contestando incluso a las críticas de Clifford de veinticuatro años atrás.

La mejor manera de enfrentar el problema de humanismo es empezar por el fin, o sea *Humanismo y crítica democrática*, que permite de analizar retrospectivamente toda la producción cultural de Said, gesto que puede desvelar la coherencia oculta de su pensamiento. En particular al análisis de esta obra permite profundizar el aspecto filosófico de la cuestión.

Akeel Bilgrami en su prefacio a *Humanismo y crítica democrática* ilumina la importancia del texto y mantiene que el intento de Said es de conectar de forma no ocasional y contingente auto-conocimiento y auto-crítica, elaborando un humanismo que no se resuelva en un multiculturalismo *politically correct* y poniendo en cambio la acción humana y la capacidad de actuar de los seres humanos al centro del interés científico y político del humanismo.

Said explica los más importantes presupuestos filosóficos de su humanismo enfrentando directamente el dilema filosófico que informa el pensamiento saidiano, o sea la dicotomía humanismo/postestructuralismo. Said reconoce la dúplice naturaleza de su formación intelectual, humanista por un lado y postestructuralista por el otro lado, reivindicando haber sido entre los primeros en introducir autores como Foucault, Derrida, Barthes en la academia estadounidense. En la manera de justificar esta duplicidad se encuentra la solución saidiana de este dilema, que Said presenta contestando a la crítica de James Clifford:

Una de las críticas principales y la que con mayor frecuencia se cita de todas las que formuló afirmaba que el corazón de mi obra albergaba una incoherencia grave: el conflicto entre mi inconfundible y confeso sesgo humanístico y el antihumanismo del tema y de mi aproximación al mismo. Clifford lamenta que el libro «incurra con frecuencia en los modos esencializadores que [Orientalismo] ataca», y se queja de que el libro «está ambiguamente entrampado en los hábitos totalizantes del humanismo occidental» (Said, 2006, p. 19).

Sin embargo, sostiene Said: “Yo no veía en el humanismo (ni veo todavía) únicamente el tipo de tendencias totalizadoras y esencializadoras que Clifford detectaba” (Said, 2006, p. 20). Se podría decir que la idea que todo el humanismo occidental sea esencializador y totalizador sea, a su vez, una esencialización y una totalización. De hecho, es esta la posición de Said, que trata de identificar una específica corriente de humanismo crítico en la historia del pensamiento occidental. Más allá de la posible reconstrucción histórica de un “humanismo crítico” es interesante notar la dimensión teórica de este humanismo crítico y democrático, cuyas características serían el anti-esencialismo y la de-totalización del estudio del hombre. La elaboración teórica de Said, que siempre es muy concisa y a veces insatisfactoria, se funda

esencialmente sobre dos supuesto derivado del filósofo napolitano Giambattista Vico (Scalercio, 2016b & 2016c).

El primer presupuesto se basa sobre el principio clave de Vico, o sea la idea que los seres humanos hagan su propia historia y, por hacerla, la puedan conocer. Said presenta su propia interpretación del principio, conocido como identidad, o convertibilidad, entre lo verdadero y lo hecho:

El núcleo central del humanismo consiste en la idea secular de que el mundo histórico es obra de los hombres y las mujeres, y no de Dios, y que se puede comprender de forma racional según el principio que Vico formuló en *Principios de ciencia nueva*: que únicamente podemos conocer de verdad lo que hacemos; o, dicho de otro modo, que solo podemos conocer las cosas en función del modo en que se llevaron a cabo. Esta fórmula se conoce como identificación entre verum y factum, lo cual equivale a decir que, en tanto que seres humanos históricos, sabemos lo que hemos hecho o, mejor dicho, que conocer es conocer cómo se ha hecho algo, contemplarlo desde el punto de vista de su artífice humano. De ahí también el concepto de *sapienza* poética de Vico: el conocimiento histórico fundado en la capacidad del ser humano de producir conocimiento, en contraposición a la asimilación pasiva, mecánica y desorientada (Said, 2006, p. 21).

El segundo supuesto teórico saidiano, igualmente derivado de Vico, es la constitutiva indefinición de la "naturaleza humana":

Vico, en mi opinión, adopta la perspectiva trágica de que el conocimiento humano se ve constantemente mermado por «la indefinida naturaleza de la mente humana (...) en el conocimiento humanístico siempre hay algo radicalmente incompleto, insuficiente, provisional, discutible y refutable que Vico no pierde nunca de vista y que, como he dicho, confiere a la idea misma de humanismo un defecto trágico constitutivo del mismo e imposible de eliminar (Said, 2006, p. 22).

La importancia de estos dos presupuestos es crucial. En la interpretación saidiana de las ideas viquianas es fundamental que los seres humanos hacen su

propia historia o mejor dicho, sus propias historias que poseen una intrínseca verdad, y que la naturaleza de la mente humana sea indefinida. Estos supuestos permiten pensar las culturas como provisoria, constitutivamente abierta, impiden la posibilidad de pensar a las culturas como esencias inmutables, y ponen la acción de los seres humanos a la base de la sociedad. La definición de "que es el Hombre" es simplemente un sinsentido, porque no existe la posibilidad de definir el hombre afuera de las relaciones, culturales, sociales y políticas que lo constituyen.

Cada filosofía, cada crítica que se funde sobre una "idea de Hombre" es, por sí misma, insuficiente. Por eso el campo del humanista no es el hombre, el "Sujeto" del pensamiento occidental, sino el complejo y indefinido mundo de las creaciones humanas. Muy importante es la correcta observación de Said que afirma que Vico elabora su creación en oposición a la teoría cartesiana de "ideas claras y distintas":

Una de las principales razones por las que Vico escribió este libro era la de impugnar la tesis cartesiana de que existían ideas claras y distintas, y que dichas ideas no solo eran independientes de la mente real que las alberga, sino también de la historia (Said, 2006, p. 22).

De hecho, el subjetivismo de origen cartesiano es el objetivo crítico también del estructuralismo y del postestructuralismo:

La soberanía del sujeto —por emplear la expresión técnica con que el pensamiento ilustrado se impuso a la idea del cogito de Descartes, que iba a convertir a dicho sujeto en el centro de todo conocimiento humano y, por tanto, a dotarle de la capacidad para el pensamiento esencializador en sí mismo— se vio desafiada por lo que Foucault y Lévi-Strauss desarrollaron partiendo de la obra de autores como Marx, Freud, Nietzsche y el lingüista Ferdinand de Saussure (Said, 2006, pp. 19-20).

Se puede afirmar, entonces, que el punto de conjunción del antihumanismo postestructuralista y del humanismo crítico, de matriz viquiana, es la crítica a la monoliticidad del sujeto cartesiano y de su actitud esencializadora⁴.

El intento saidiano de usar a Vico como "síntesis" entre instancias (aparentemente) contradictorias ha sido intuida por Robert Young. Según Young la síntesis saidiana entre el sistema discursivo de Foucault y la idea de intelectual orgánico de Gramsci, "*Como la invocación de la afirmación viquiana que el hombre hace su propia historia* (sin la restricción crucial de Marx) no puede brindar una solución teórica adecuada al eterno lugar común filosófico al cual Said vuelve" (Young, 2004, pp. 174-175)⁵. Young, que escribe su libro en 1990, probablemente no podía evaluar el peso de esta genealogía viquiana, sin embargo, la solución saidiana, más allá de peso específico del aporte viquiano, se manifiesta claramente en toda la obra del pensador palestino.

En *Cultura e imperialismo* esta forma de humanismo se ve a lo largo de todo el libro. Ya citamos el capítulo *Colaboración, independencia y liberación* y la importancia de la idea de "humanidad". En otro capítulo *Yeats y la descolonización* indica los tres elementos fundamentales de su proyecto intelectual humanista: un mundo que no sea compuesto por esencias invariables e inmutables, un universalismo no limitado a la idea de una sola identidad y no pensar a la identidad local como si fuera exhaustiva (Said, 2001, pp. 355-356).

La estructura filosófica del pensamiento de Said muestra los mismos elementos en *Orientalismo*. La complejidad de este texto impide de considerarlo

⁴ Es interesante notar, también, que este es un tema crucial del pensamiento decolonial (Walsh, 2007).

⁵ Like the invocation of Vico's statement that men make their own history (without Marx's crucial qualification), cannot provide an adequate theoretical solution to the perennial philosophical chestnut to which Said returns. Traducción mía, cursiva agregada. La restricción al cual Young se refiere es que el hombre hace la historia, pero en las circunstancias dadas. En realidad, se podría objetar que es exactamente en este sentido que Vico afirma su celebre dicho.

un libro totalmente coherente y reducible a una sola corriente filosófica. Sin embargo, la estructura filosófica, en parte implícita y en parte explícita, de este texto corresponde a los supuestos que vimos en *Humanismo y crítica democrática*.

Particularmente importante es la idea que los seres humanos sean agentes activos de la historia:

Tenemos que admitir seriamente la gran observación de Vico acerca de que los hombres hacen su propia historia, de que lo que ellos pueden conocer es aquello que han hecho, y debemos extenderla al ámbito de la geografía: esos lugares, regiones y sectores geográficos que constituyen Oriente y Occidente, en tanto que entidades geográficas y culturales -por no decir nada de las entidades históricas-, son creación del hombre (Said, 2008, p. 24).

No se puede, por lo tanto, reducir el orientalismo a una estructura discursiva. La acción de los grupos sociales (la acción histórica nunca es de los individuos) implica, por supuesto, la producción textual, y cultural en general, pero el criterio esencial para analizar esta producción no se encuentra simplemente *adentro*, de los textos, sino también, y sobre todo, *afuera*, en el "mundo" (Said, 1984). Este punto Said lo vuelve a remarcar en el epílogo a la edición de 1995:

El punto fundamental de todo ello radica, no obstante, como Vico nos enseñó, en que la historia de la humanidad la escriben seres humanos. Como quiera que la lucha por el control de un territorio es parte de dicha historia, también lo es la lucha por su significado histórico y social (Said, 2008, p. 436).

El *sentido* no es algo que tenga que ver con los textos, más bien es algo que el mundo impone a los textos: lo que hace que el orientalismo sea una estructura, un discurso, tan durable y robusto es su derivar de la simetría de

poder relativa a los diferentes grupos que se identifican en esta lucha con la pertenencia geográfico-cultural "Oriente" u "Occidente".

Conclusión: un humanismo sin hombre

Con este recorrido en el pensamiento de Edward Said nos propusimos ilustrar y fundamentar el uso saidiano de la categoría de humanismo. El recorrido es complejo, sobre todo porque Said parece huir consciente y programáticamente de la tarea de explicar sus presupuestos filosóficos. Probablemente, la razón de esta elección está en su radical interpretación de la idea viquiana de indeterminación de la mente humana, y en la idea que la actividad teórica no pueda captar la complejidad del mundo poscolonial, como el mismo Clifford nota: "El dilema desasosegado de Orientalismo, sus ambivalencias metodológicas, son características de una experiencia global cada vez más generalizada" (1995, p. 325). De hecho, es el mismo Said, que reivindica su aptitud antiteórica como característica fundamental de su obra, como aparece en el *Epílogo* del 1995 a *Orientalismo*

Entre los estudiosos estadounidenses y británicos de carácter decididamente riguroso e inflexible, tanto Orientalismo como el resto de mi obra han recibido ataques por su humanismo «residual», sus inconsistencias teóricas, su tratamiento insuficiente, tal vez sentimental, del libre albedrío. ¡Me alegro de que así sea! Orientalismo es un libro parcial y no una máquina teórica (Said, 2008, p. 446).

Esa postura, es la tesis que estamos proponiendo, no es solo una actitud provocativa de Said sino de una precisa postura teórica que sale de la idea que las características fundamentales del humanismo sean la indefinición de la mente humana y la intrínseca e ineliminable dimensión práctica y política del actuar de la humanidad.

El humanismo saidiano se puede entender, por su construcción filosófica, como "humanismo sin hombre" en el sentido que renuncia a establecer cualquier definición ontológico-antropológica del "Hombre". La idea de hombre no se puede rescatar simplemente haciéndola más inclusiva, pero la idea de humanidad sí se puede tomar como base de un pensamiento poscolonial, no binario y no excluyente, si se acepta que la humanidad no se puede definir a través de ningún tipo de racionalidad *a priori*. El humanismo, entonces, sería la doctrina filosófica (y la práctica política) que se ejerce para evitar que el Hombre se pueda definir. En otras palabras, el humanismo sería un conocimiento activo, válido en la ciencia como en la política, dedicado a la lucha contra cada pensamiento y práctica política totalizante y excluyente.

Se puede aquí registrar una inversión: el orientalismo (y el humanismo "tradicional" de donde deriva el orientalismo) sería en realidad anti-humano mientras que la crítica al humanismo sería "realmente" humana. Se pone acá el problema de como se define, y sobre todo de quien define, lo humano. Y es acá que se manifiesta la importancia de la categoría de indeterminación. Hay una manera, según Said, de estudiar la humanidad que se basa en la indefinición, sin renunciar a la idea fundamental de humanismo desde su orígenes: la idea que sí se pueda conocer al ser humano, y sí se puedan conocer sus diferentes configuraciones culturales, religiosas, políticas, existenciales. En este sentido la pregunta sobre el sujeto que determina el humano carece de sentido, porque la característica del hombre es justamente la imposibilidad de una definición unívoca y esencializante.

Referencias bibliográficas

Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

Fanon, F. (1983). *Los Condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.

Hussein, A. A. (2002). *Edward Said: Criticism and Society*. Londres-Nueva York: Verso.

Kennedy, V. (2000). *Edward Said: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Radhakrishnan, R. (2008). *History, the Human, and the World Between*. Durham: Duke University Press.

Said, E. W. (1975). *Beginnings: Intention and Method*. Nueva York: Basic Books.

Said, E. W. (1984). *The World, the Text and the Critic*. Londres: Faber & Faber.

Said E. W, (1996) *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós.

Said. E. W (1996) *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said*. Londres, Bloomsbury: Ed. G. Viswanathan.

Said, E. W., (2000). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Said, E. W., (2001). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Said, E. W., (2006). *Humanismo y Crítica Democrática*. Madrid, Debate. Recuperado de, https://books.google.com.ar/books?id=EtgHlhAD2EC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

Said, E. W. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

Said, E. W. (2013). *La cuestión palestina*. Barcelona: Random House Mondadori.

Scalercio, M. (2016a) "Edward Said y Palestina: archivo, narración, filología" *Intersticios*, Vol. 5 N. 10. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/15302/15696>.

Scalercio M. (2016b). *The Italian Job: Giambattista Vico at the Origin of Edward Said's Humanism*. Sanglap [On Line] Vol 3, No 1, recuperado de <http://sanglap-journal.in/index.php/sanglap/article/view/136>.

Scalercio, M. (2016c). *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Walsh C. (2007) *¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*. *Nómada*, Nº 26 abril.

Young, R. (2004). *White Mythologies*. Londres-Nueva York: Routledge.