

El desafío de la transformación de la Condición Humana en “Humana Condición” para las Humanidades.

*Edgar Morin
y Raúl D. Motta¹*

EDGAR MORIN: El autor, uno de los pensadores de nuestro tiempo de mayor gravitación internacional, es Director de Investigaciones Emérito del Centre National de la Recherche Scientifique (NRS) de Francia. Además, ejerce el cargo de Presidente del Instituto Internacional para el Pensamiento Complejo (IIPC) dependiente del Vicerrectorado de Investigación y Desarrollo (VRID) de la Universidad del Salvador. Oficial de la Legión de Honor, Comendador de las Artes y las Letras y, recientemente, Comendador de la Legión de Honor de su país, Francia, Morin es autor de importantes obras de epistemología, sociología, política, ciencias humanas y antropología. Su tratado “El Método”, de 6 tomos, está reconocido como una de las obras de mayor influencia en el pensamiento moderno.

RAÚL DOMINGO MOTTA: Docente e Investigador de la Universidad del Salvador, el autor es Filósofo y Epistemólogo. Ejerce la función de Director Ejecutivo del Instituto Internacional para el Pensamiento Complejo (IIPC), centro académico dependiente del Vicerrectorado de Investigación y Desarrollo (VRID) de la Universidad del Salvador.

El autor es, además, Director de la Cátedra Itinerante “UNESCO “Edgar Morin” a la vez que Profesor en distintas universidades de América Latina y Europa. Ha publicado diferentes obras y artículos relacionados con asuntos de Filosofía, Ciencias Humanas, Literatura y Epistemología.

Hoy día, Leonardo da Vinci, Voltaire (François-Marie Arouet) y Johann Wolfgang von Goethe, como tantos otros, se considerarían superficiales por no ser especialistas, y se podría añadir que en muchos países, por resolución de las actuales autoridades que conforman las distintas comisiones de control de calidad de la

educación superior, tampoco podrían ser profesores de estudios superiores universitarios, ya que no tendrían maestrías ni doctorados. Todos ellos, además de sus conocimientos y capacidades creativas, tenían preocupaciones generales que hoy se señalarían como globales y planetarias, es decir, multidimensionales y complejas (por los grados de interacción, retroacción, emergencias y niveles de incertidumbre que ellos percibían y conceptualizaban). Estos hombres fueron pensadores obsesionados por sus búsquedas personales y sus tópicos correspondientes, pero también fueron atentos y protagonistas en relación con los debates y problemas de la humanidad. Eran, sin duda, destacados humanistas, debería decirse, si no fuera porque esta palabra se ha erosionado, devaluado, deformado y confundido, tanto o más que la de intelectual, filósofo y pensador.

Pero si retomáramos, sin los reduccionismos de estos tiempos, las características de la tradición humanista del Renacimiento y de la modernidad temprana, sobre todo la italiana, veríamos dos aspectos específicos de gran significación: el primero consistió en que, para ellos, todos los conocimientos y saberes tenían por finalidad satisfacer las necesidades materiales de la humanidad, resolver problemas; pero, por sobre todas las cosas, intentaron favorecer la vida desarrollando estrategias para resistir a la muerte y a la crueldad, también humana. Por ello, debía existir una relación de pertinencia entre los conocimientos, el vivir y la experiencia personal. En todos estos pensadores había una conexión íntima y explícita entre la experiencia personal, el pensamiento teórico y la investigación científica².

El término humanista (*Umanitas*), en el Renacimiento, hacía referencia a eruditos que se dedicaban a la traducción de textos clásicos griegos y romanos, y luego se utilizó para señalar a aquellos de entre estos eruditos que se dedicaban a estudiar lo humano y al hombre (*studia humanitatis o studia humana*). Más tarde, en Francia, Montaigne lo utilizó para caracterizar su propia práctica en oposición a la de los teólogos, sin negar el lugar a estos últimos, ya que él prefería reservar el término humanista para aquellos estudios constituidos por las actividades o fantasías simplemente humanas, temas que eran y son motivo de opinión y no de fe³.

El humanismo es un conjunto de doctrinas y estudios en los que el hombre, indirecta o directamente, es punto de partida y llegada de las acciones humanas. Es muy común pensar que el humanismo tiene una estima incondicional sobre el hombre; sin embargo, como ha sido en el caso de Montaigne, los humanistas saben que la vida humana está destinada a permanecer como un jardín imperfecto.

Para los humanistas, el mundo, el conocimiento y la significación del entorno no proviene de teorías o dogmas deducidos de principios racionales, sino de actos ingeniosos que siempre se encuentran confrontados con una situación concreta. Se concibe el conocimiento a partir de la invención y la agudeza, facultades o capacidades que surgen del continuo trato con la resistencia de lo real, donde la racionalidad cumple un papel ordenador y no regenerador⁴.

El segundo aspecto específico de la tradición humanista fueron sus tópicos, hoy restablecidos en los nuevos campos interdisciplinarios de investigación científica y aún ausentes en las currículas educativas; estos son: la Vida, el Cosmos, la Humanidad, el Mundo, la Persona. Hoy, casi todos estos tópicos, retomados por las ciencias contemporáneas, configuran una nueva plataforma para conocer la complejidad humana y prefiguran el umbral de la "Humana condición".

En la actualidad, la separación entre la ciencia, la ciudadanía y las decisiones políticas ha generado una creciente crítica sobre el estado actual de las democracias, donde el cientificismo y la tecnocracia ocupan la mayor parte de los espacios decisionales. Esta situación debería ser el punto de partida para un nuevo florecimiento del humanismo que critique y encuentre alternativas dentro del desarrollo de las democracias modernas con el fin de resistir el paulatino "secuestro" del espacio público. Fuera de las versiones escolares, la lectura de los pensadores del Renacimiento y del siglo XVII sorprende por sus anticipaciones de los problemas de hoy, y porque sus argumentos contienen muchos elementos que conformarían los antídotos contra las ideologías conservadoras, totalitarias y científicistas que persisten en nuestros días.

Los tres rasgos fundamentales de la visión humanista afirman que todos los hombres pertenecen a la misma especie biológica, que su sociabilidad o dependencia mutua no solo es para alimentarse o reproducirse, sino también, necesariamente, para convertirse en seres conscientes y parlantes, y que gozan de una relativa indeterminación. Al conjunto entretelado de estos tres rasgos les llamaban la "naturaleza humana".

Los humanistas, anticipándose a los problemas actuales de la organización del conocimiento, habían advertido que la abstracción, la descontextualización de los conceptos, el formalismo y el logicismo, desconectados de los problemas globales o planetarios y de los asuntos cotidianos, conducían a conocimientos no pertinentes en relación con los desafíos que planteaba, desde entonces y hasta hoy, la vida humana, y que a su vez generaban actitudes irresponsables, además de profundos y terribles despistes (por sus consecuencias) en los propios miembros más jóvenes de la sociedad.

Pero el rasgo que aquí nos interesa en particular es que, para los humanistas, la clave de la educación y del desarrollo humano se centraba en la posibilidad del cultivo de la inteligencia creadora, hoy reducida a una inteligencia analítica, fragmentadora y acumulativa, es decir, inteligencia cegadora o, en el mejor de los casos, una inteligencia conformada y estimulada solo por competencias específicas (simple capacitación) sin estrategia ni crítica.

Así, Montaigne también se adelantaba al mayor problema de la educación actual: la incapacidad para percibir y resolver problemas generales debido a la ausencia, desde la base, de una visión generalista que, como es sabido hoy, es la me-

jor condición para el óptimo desarrollo de las competencias particulares y especializadas, así como también para las permanentes reconfiguraciones de las competencias efímeras que hoy genera la transformación de las condiciones laborales y los cambios en los sistemas de producción. El destacado ensayista francés decía que “vale más una cabeza bien puesta que una bien llena (repleta)”. “Cabeza repleta” significa una cabeza donde el saber se ha acumulado de una manera abstracta y se ha apilado sin una estrategia de selección y de organización que le otorgue sentido y pertinencia. Una “cabeza bien puesta” señala que es mucho más importante el saber que acumular, es decir, disponer de una aptitud general para plantear y resolver problemas (*conceptio*) y para producir estrategias organizacionales que permitan vincular los saberes y darles sentido (*inventio* y agudeza). En última instancia, como decía Paul Valéry, capacidad de maniobra de la mente y sus ideas.

La característica esencial de la inteligencia humana es la invención y promulgación de fines. Si se separa la inteligencia de los fines, si se promueve la abstracción no como recurso, sino como fin, la inteligencia es reducida a una simple (con menor o mayor habilidad) operadora formal, donde la total desconexión y descontextualización, funcional y funcionarial de las disciplinas y profesiones, en estas condiciones, favorece la irresponsabilidad y el desconcierto.

Giambattista Vico señalaba que era posible derivar cuatro tipos de caracteres humanos a partir de la relativa lejanía o cercanía entre *episteme* (conciencia científica) y *fronesis* (prudencia, entendida como conciencia política): los necios, los astutos incultos, los doctos imprudentes y los hombres prudentes.

Los necios son aquellos que, despojados de toda ciencia y de toda prudencia, ignoran tanto las verdades supremas de la primera, como las ínfimas de la segunda. Hundidos en esta situación, sufren un castigo como consecuencia de sus acciones temerarias. Los astutos incultos son aquellos que solo captan la verdad en su particularidad, poseen habilidad para desempeñarse en la coyuntura, pero, al no conocer la verdad general, las consecuencias de las acciones que hoy los benefician mañana los perjudicarán. “Doctos imprudentes” denomina Vico a los que han sido educados unilateralmente en la crítica; han aprendido con claridad y distinción las verdades universales, pero son incapaces de aplicarlas a lo particular porque no han recorrido la experiencia práctica donde lo particular aparece: “Los doctos imprudentes que se dirigen directamente de la verdad general a lo particular rompen los enlaces de la vida” (68)⁵. La vida social y política de un pueblo no puede reducirse a las verdades universales con las que está acostumbrado a tratar el hombre educado exclusivamente en la crítica y el método científico. Vico presenta al hombre prudente como el ideal de una formación integral.

Los hombres educados en el racionalismo sufren una mutilación de sus facultades no intelectivas (la fantasía, la memoria y el ingenio), porque tienen por objeto lo verosímil. De este modo, satisfechos con verdades abstractas similares a las

dogmáticas, se hallan aislados del sentido común y el fluir de la vida; por lo tanto, no toman en cuenta en sus decisiones lo que los demás piensan acerca de sus objetivos y la relativa impredecibilidad de toda circunstancia.

La consideración estrictamente racional de la política, señala Vico, lleva a los ciudadanos al fracaso o a la extravagancia, puesto que se representan las cosas como deberían haber ocurrido y no como efectivamente ocurren. Por otra parte, los gobernantes que no toman en cuenta las convicciones de sus súbditos cometen acciones imprudentes, aun cuando obren correctamente. Hoy, denominamos a esto ecología de la acción, es decir, la conciencia de que nuestras decisiones y acciones públicas se encuentran indefectiblemente situadas en un contexto, donde el devenir de acontecimientos interrelacionados y retroactivos en el que nos encontramos sumergidos, más allá de la valoración previa de nuestras intenciones, transforma el sentido y el valor de las acciones, muy lejanas estas de la intención del sujeto o de los sujetos involucrados.

La inteligencia solo puede ser inteligencia creadora si existe una afirmación enérgica de la subjetividad que se enraíza en la propia creatividad de la vida. El ingeniero romano Julio Cayo Lacer colocó en el puente de Alcántara la siguiente inscripción "*Ars ubi materia vincitur ipsa sua*", "Artificio mediante el cual la materia se vence a sí misma". La inteligencia conoce la realidad a través de su resistencia e inventa posibilidades gestando y gestionando la irrealidad, es decir, a través de la invención, el diseño y la gestión de proyectos.

La inteligencia es un modo nuevo de usar las facultades que compartimos con los animales y es parte de la mente creadora.

De la *intelligentsia* a la inteligencia

En las sociedades arcaicas, si bien el conjunto de sus miembros tienen un patrimonio común y muy rico de saber y de pensar cosmogónico y cosmológico, ambos están contenidos y concentrados en sus mitos y rituales. Así, también, existen saberes prácticos y conocimientos que, en un caso, son patrimonio de los hombres, y en otro, exclusivo de las mujeres y/o de los ancianos. Además, hay un saber propio de los brujos y chamanes. Las sociedades teocráticas agregaban a ello una distinción y apropiación esotérica sobre los conocimientos que requería pertenencia, lealtad e iniciación para ser adquiridos.

En la Edad Media, se agrega un nuevo nivel de apropiación y exclusividad del conocimiento perteneciente a los clérigos instruidos, que constituían la cleratura del estado eclesiástico. Ya en el siglo XV, en el interior de la iglesia se distingue entre el sacerdote y el clérigo; a este último se le consideraba letrado, ilustrado y sabio. Con el inicio de la separación de la filosofía de la teología, el clérigo y el conjunto de saberes de la clerecía entran en un proceso de laicización y profesionali-

zación (por ejemplo, en Génova). Como producto de este proceso, a la antigua clericalura la sucedió la *intelligentsia* y a los clérigos les sucedieron los intelectuales.

El término *intelligentsia* designa al conjunto de personas instruidas en oposición a la masa rural o urbana, que no había tenido acceso a la escuela, ni a la escritura. Es un término más amplio que el término "intelectual", porque engloba a letrados y educadores, funcionarios y burgueses con estudios, es decir, concierne a un gran número de categorías sociales.

Cuando se produce la alfabetización generalizada y los diversos grados de escolaridad, se borra aquella primera demarcación entre personas con estudios y personas sin estudios; sin embargo, el término *intelligentsia* se conserva, pero con un nuevo sentido: ahora comprende las carreras o profesiones que producen o reproducen el saber (maestros, investigadores), las ideas (filósofos), las formas (artistas, arquitectos, diseñadores), e incluso, aquellas en las que la cualidad del trabajo profesional depende fuertemente del manejo de las ideas (abogados), del saber (expertos) o de la concepción (ingenieros). En síntesis, hoy, la *intelligentsia* define el carácter intelectual y espiritual de los productos de la actividad social de sus miembros y no la actividad intelectual/espiritual en sí misma.

Actualmente, podemos subdividir la *intelligentsia* contemporánea en tres niveles diferentes: la *intelligentsia* humanista, la *intelligentsia* científica y la *intelligentsia* técnica.

Los intelectuales son miembros de la *intelligentsia*, aunque los miembros de la *intelligentsia* no son intelectuales necesariamente. Los escritores, artistas, abogados, investigadores no son "intelectuales". Los intelectuales son aquellos que se autoinstituyen a partir del tratamiento de problemas generales fundamentales y de importancia estratégica, tanto a nivel moral como político y social, como, por ejemplo, la actividad y los contenidos de los ensayos y la crítica de Octavio Paz y numerosos poetas y escritores en general.

La noción de intelectual no puede reducirse a una categoría socio-profesional, porque su ejercicio crítico traspasa todas las categorías. La actividad intelectual ignora las categorías especializadas, y de esta manera trata los problemas que las categorías especializadas ignoran.

En el siglo XVIII, los intelectuales se instituyen bajo el nombre de "filósofos". Cuando, en el siglo siguiente, la filosofía se hace universitaria, tabica su actividad y se hace erudita, pierde su perspectiva global y se reduce a la ocupación de "profesor de filosofía". El término "intelectual" es el que, a comienzos del siglo XX, va a restaurar y ampliar el sentido perdido por la palabra "filósofo".

Los intelectuales no solo son los herederos de los filósofos del siglo XVIII que aplicaron la racionalidad crítica a todos los dominios del conocimiento, incluido el político, sino que también son los herederos de los propios ilustrados que, a su vez, habían heredado el lugar laicizado de los clérigos medievales y de sus ancestros

magos, los sacerdotes que produjeron y mantuvieron los mitos en el seno de las sociedades antiguas.

De esta manera, los filósofos continuaron con el antiguo rol y deificaron la Razón, ejerciendo una crítica racional. Su ejercicio crítico se parecía a una espada de doble filo que tanto podía defender como combatir a las instituciones; su ejercicio se transformó en el siglo XX en desmitificaciones y remitificaciones sin tregua, entre las que sobresalieron científicas, racionalistas, marxistas, etc. Fernando Pessoa da cuenta en el primer cuarto del siglo XX de esta remitificación de los pareceres y sus consecuencias negativas expresando: *pasad flojos que necesitáis ser istas de un istmo*, caracterizando la dependencia del intelectual con respecto a las ideologías producidas y coproducidas a lo largo de todo el siglo, además de la posesión del mismo filósofo por las ideas que posee.

Volviendo al término *intelligentsia*, Mannheim (1941) plantea sus dificultades sociológicas, ya que en el siglo XX es una "clase" social en pleno crecimiento que abarca esferas cada vez más diferenciadas y cada vez menos comunicantes, como la esfera humanista y la esfera científica.

Surgidos de las diversas categorías de la *intelligentsia*, los intelectuales no constituyen un partido ni una cofradía, sino una emergencia misionera con sus élites y jerarquías propias, que conforma sus redes y sus actividades públicas, agitada por las luchas de ideas y sus aspiraciones a la gloria. Ningún concepto sociológico preciso puede designar y describir eficientemente la actividad de los intelectuales; sobre todo, la de aquellos que se dedican a las ciencias naturales.

Mannheim concebía la *intelligentsia* como una clase "sin raíces", pero, en realidad, habría que decir que es una clase, a la vez desarraigable y arraigable. Por ello, puede dedicarse a tratar los valores e ideas reinantes, como, por el contrario, descentrarse y criticar estos mismos valores. Puede ser sojuzgada y controlada, pero, al mismo tiempo, dispone de una libertad privilegiada. Muchas veces experimenta, con mayor o menor fuerza, la atracción del poder, y también puede dedicarse al derrocamiento del poder existente y/o intentar establecer su propio poder⁶.

De este modo, la actividad intelectual oscila entre el sueño platónico (el filósofo guía y regente de la ciudad), el comportamiento aristotélico (el filósofo gobierna o aconseja al príncipe), la misión paulina (el apóstol anunciador de la salvación), o el intelectual al servicio del *mesías histórico* transformado en partido.

La aptitud del intelectual para descentrarse y buscar un "metapunto de vista" respecto de los valores y las ideas reinantes permite que ciertos intelectuales se descentren y reinen en las propias esferas de los intelectuales. Ocurre que las ideas dominantes en los intelectuales, que regularmente se inconforman respecto de las ideas dominantes en la sociedad, segregan su propio conformismo en su esfera.

El desarraigo relativo del intelectual no procura necesariamente el distanciamiento cognitivo ni la vinculación con las ideas y valores universales. Pero, por

otra parte, este mismo desarraigo relativo puede producir el alejamiento de las realidades vividas hasta llegar a una situación de frivolidad e inexperiencia. Esta ha sido en especial la situación de la mayoría de las actividades filosóficas y académicas en el siglo XX; en este sentido expresa Cioran:

Me aparté de la filosofía en el momento en que se me hizo imposible descubrir en Kant ninguna debilidad humana, ningún acento de verdadera tristeza; ni en Kant ni en ninguno de los demás filósofos. Frente a la música, la mística y la poesía, la actividad filosófica proviene de una savia disminuida y de una profundidad sospechosa, que no guardan prestigios más que para los tímidos y los tibios. Por otra parte, la filosofía –inquietud impersonal, refugio junto a ideas anémicas– es el recurso de los que esquivan la exuberancia corruptora de la vida... No se puede eludir la existencia con explicaciones, no se puede sino soportarla, amarla u odiarla, adorarla o temerla, en esa alternancia de felicidad y horror que expresa el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres... El ejercicio filosófico no es fecundo, solo honorable. Se es siempre impunemente filósofo: un oficio sin destino que llena de pensamientos voluminosos las horas neutras y vacantes, las horas refractarias al Antiguo Testamento, a Bach y a Shakespeare. Y ¿acaso esos pensamientos se han materializado en una sola página equivalente a una exclamación de Job, a un terror de Macbeth o a una cantata? (1984, 105).

La inserción contemporánea de la *intelligentsia* técnica y científica en las instituciones, los consejos y las comisiones atenúa, suprime incluso, su desarraigo relativo al mismo tiempo que la encierra en los saberes parcelarios y tabicados y en una dinámica unidimensional. *Intelligentsia* controlada y confundida por la *illusio* y el *habitus*, según Pierre Bourdieu, quien apoyándose en Pascal señala:

“...somos tan autómatas como espíritus. Y de ahí proviene que no sea solo la demostración el instrumento para lograr la persuasión. ¡Qué pocas cosas son demostradas! Las pruebas solo convencen al espíritu; la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes y las más admitidas. Inclina al autómata, el cual, sin darse cuenta, arrastra al espíritu. Pascal recuerda de este modo la diferencia, que la existencia escolástica hace olvidar, entre lo que está implicado de modo lógico y lo que ocurre de manera práctica siguiendo las vías del hábito que, sin violencia, sin arte, sin argumento, nos hace creer en las cosas. La creencia, incluso la que es fundamento del universo científico, pertenece al orden del autómata, es decir, del cuerpo que, como recuerda Pascal constantemente, tiene sus razones que la razón desconoce”. (1999, 26)

Esta *intelligentsia* por naturaleza está profesionalizada, burocratizada, corporativizada, y cada vez es más prisionera de los estatus que le pertenecen. Una gran parte de la *intelligentsia* humanista se encuentra integrada en la institución universitaria y/o en campos profesionales para ganarse la vida que les imprimen más o menos sus condiciones, y es en esas condiciones en las que los intelectuales, al auto-instituirse como tales en el seno de la *intelligentsia*, operan su desarraigo social relativo.

Pero, frente a esta crítica, también es preciso agregar que ni la experiencia personal ni la ausencia de experiencia son decisivas; las mismas experiencias implican simultáneamente caracteres progresivos (de elucidación) y regresivos (de ceguera), así como ambigüedades e inestabilidades que desafían cualquier determinismo mecánico de situación, estatus y *habitus*. De aquí resulta que las condiciones socioculturales de la lucidez son inciertas. Por otro lado, aquello que es más progresivo, la aspiración a la universalidad, tiende a segregar su subproducto regresivo, que es la abstracción; y aquello que es más regresivo, el re-arraigo en el *hic et nunc*, puede aportar un progreso concreto.

La “Humana Condición” más allá y más acá del poder de la *intelligentsia*

La actual condición humana es el resultado del devenir complejo de la especie, que ha llegado a un estadio, la era planetaria, donde sufre una transformación radical en relación con su condición precedente⁷. Si el planeta en su relación con el sol y las transformaciones del universo configuraron las condiciones de posibilidad de la emergencia de la vida y, dentro de ello, las de la emergencia de lo humano, hoy, la humanidad (inconsciente de sí como sujeto político de la totalidad dinámica de su accionar) es, cada vez más, la condición de posibilidad de la existencia del planeta y el devenir de la vida.

En estas circunstancias, sin antecedentes en el devenir de la especie, la condición humana se transforma en “Humana Condición”; y esto no es una mera inversión de términos, sino una forma de significar que la condición humana (sujeto colectivo que aún dista mucho de cobrar conciencia reflexiva sobre el impacto de su presencia como especie organizada en la Tierra), necesita de un nivel de conciencia de su identidad, de su contexto y horizonte (hoy planetario) que, como quería Montaigne, la transforme en “Humana Condición”, es decir, condición reflexionante y regeneradora de la relación individuo/sociedad/especie y de su correlato naturaleza/planeta/universo: “humanidad” de la humanidad.

Sin esa condición reflexionante y regeneradora de su presencia, no solo como conjuntos de individuos y sociedades, sino como especie activa y no abstracta, el peligro de autodestrucción y de su degradación en barbarie, que se anunció por primera vez en la década de 1940 con la explosión de la bomba atómica, se acre-

cienta cada vez más, y se halla a merced de grupos tecnocráticos anónimos con una concentración inaudita de poder.

Si bien el arte, a través de sus distintos campos expresivos, ha anunciado esta nueva "condición" de la humanidad, su plena asunción social, si es que alguna vez pueda realizarse, deberá transitar el camino de una educación acorde con este horizonte político y civilizacional.

De esta manera, conocer, comprender y experimentar la "Humana Condición" en toda su complejidad es la tarea básica de toda educación. En este sentido, conocer y comprender lo humano implica comprender su relación ambivalente con el universo, es decir, aquellos aspectos que muestran su íntima relación con él, y, al mismo tiempo, los aspectos que enfatizan su íntima extrañeza. Para tal fin, retomar las preguntas esenciales e inseparables entre sí de la tradición filosófica —¿quiénes somos? ¿dónde estamos? ¿de dónde venimos? y ¿adónde vamos?— a la luz de la revolución científica y tecnológica del siglo XX y la de sus errores y horrores políticos, económicos y sociales, es una tarea que aquí se considera imperiosa.

Un ejemplo de visión compleja de un objeto natural y, al mismo tiempo, cultural y artificial, donde no dejan de estar presentes también la poesía, la historia y la tecnología (muy próximo al ejercicio de una verdadera tópica, en el sentido que Vico le da a la tópica como doctrina de la *inventio*), es la respuesta del astrofísico Michel Casse, a la pregunta de un etnólogo sobre ¿qué ve un cosmólogo en una copa de vino?:⁸

Veo el nacimiento del Universo, ya que veo las partículas que se formaron allí en los primeros segundos. Veo un Sol anterior al nuestro, ya que nuestros átomos de carbono se forjaron dentro de ese astro que explotó. Luego, el carbono se unió a otros átomos en esta especie de tacho de basura cósmico cuyos detritos, al agruparse, formaron la Tierra. Veo la composición de las macromoléculas que se juntaron para dar nacimiento a la vida. Veo las primeras células vivas, el desarrollo del mundo vegetal, la domesticación de la viña en los países mediterráneos. Veo las bacanales y los festines. Veo la selección de las cepas, un cuidado milenario de los viñedos. Finalmente, veo el desarrollo de la técnica moderna que hoy permite controlar electrónicamente la temperatura de fermentación en las cubas. Veo toda la historia cósmica y humana en este vaso de vino, y por supuesto, la historia específica del vino de Burdeos. (Morin 1999).

Sin embargo, comprender y enseñar la "Humana Condición" hoy implica situarse en una paradoja, porque, si bien es cierto que en la actualidad existen abrumadores conocimientos e información sobre lo humano y su condición, la frag-

mentación y dispersión de ese caudal de conocimiento conforman el obstáculo mayor para su cabal comprensión y enseñanza.

En la actual constelación fragmentaria de las ciencias, el aporte de las Humanidades ha sido extraordinario, pero nunca suficiente, ya que, en la mayoría de los casos, se ha excluido el aspecto cosmológico y el natural (la antigua y nueva *Physis*) de la “Humana Condición”; o, por el contrario, se la ha reducido a determinismos biológicos, psicológicos, históricos, sociales, esotéricos o de género. Otros aspectos descuidados, por no decir omitidos, han sido la errancia, el error, el misterio y la incertidumbre que caracterizan a lo humano en general, así como la singularidad irrepetible que caracteriza a cada hombre y mujer en particular, eso que muchos poetas denominan la “otredad” y “heterogeneidad” implícitas en la totalidad relativamente abierta y viva que llamamos: persona.

Después de tantas vueltas y revueltas, ¿sabemos por fin qué es el hombre? No, no lo sabemos. Pregunta sin respuesta, pregunta que objetiva y, por ello, ilusoriamente tranquiliza. Pregunta, por lo demás, que tampoco puede ser satisfecha —como se pretendía en el primer tercio del pasado siglo— cambiándola meramente por ¿Quién es el hombre? Como si la subjetivación vitalista de la pregunta no llevara a un antropocentrismo aún más extremo... e irracional. Las ciencias del hombre (ni aquí nos hemos puesto de acuerdo: Geisteswissenschaften, sciences humaines, social sciences), esas hijas del filantropismo, crecidas y bien pertrechadas de técnicas fiables, han descuartizado con tanto ahínco lo humano que uno tiende más bien a sospechar si, detrás de tanta exactitud y rigor, no se intentaba ocultar lo único que de veras sabemos nosotros, los hombres: que somos los únicos vivos que saben de la muerte. No de su propia muerte, como en un tardorromanticismo, ya algo ajado, defendían aún Rilke y Heidegger. Sabemos de la muerte definitiva del Otro, y de la continua descomposición y recomposición de lo Otro. Sabemos que nuestro tiempo se escapa, infatigable, y que estamos siempre demasiado atrás (recogiendo fatigosamente las tradiciones que nos hacen precariamente consistentes) o demasiado por delante (proyectando expectativas, en nuestra indigencia de existentes) de eso que llamamos “Yo”. (Duke, 2003, 110).

En todo caso, hoy, para iniciar una aproximación a la respuesta sobre ¿qué es el hombre? hay que considerar dos aspectos relacionados; el primer aspecto es el cosmológico y natural, renovado a través de nuevos campos científicos, casi todos interdisciplinarios, como, por ejemplo, las Ciencias de la Tierra, que contienen una inusitada riqueza de conocimientos e información, aún por explorar reflexivamente, relacionados con esta pregunta. La introducción de la temporalidad en la física y la astrofísica y la inquieta imaginación matemática de los últimos 20 años reve-

lan aspectos extraordinarios que permiten relacionar al cerebro, la sociedad, el individuo, la naturaleza y la cultura de una forma original, todavía ausente en la escuela y en la política, pero muy presente en la tecnología y en sus riesgos concomitantes.

No menos fundamental ha sido el otro aspecto: las revelaciones del “alma humana” y su complejidad irreductible en las novelas, la poesía, la danza y el teatro del siglo XX. Se suma a ello la puesta en obra a nivel popular de esas profundas relaciones por parte del cine, el folletín y la canción popular. Todos estos despliegues de conocimientos dispersos pueden hoy reunirse, poseerse y ser poseídos por ellos, gracias a las tecnologías de la Información y Comunicación (TIC’s); sin embargo, la reflexión sobre su impacto en la identidad humana, en la política y en la organización social brillan por su ausencia. La educación no encuentra la *Enciclopedia* de la era planetaria, sin la cual, la vida humana se hace incomprensible, y más aún su poética, ética y política.

En el seno de la ambivalente relación de arraigo y desarraigo humano en la naturaleza, las ciencias revelan su condición cósmica, física, terrestre, antropológica, histórica y social. Gracias a ellas, hoy sabemos que nos encontramos en un gigantesco cosmos en expansión, constituido por miles de millones de galaxias y miles de miles de millones de estrellas, y aprendimos que nuestra Tierra es un trompo minúsculo que gira alrededor de un astro errante en la periferia de una pequeña galaxia de suburbio. Las partículas de nuestro organismo habrían aparecido desde los primeros segundos de nuestro cosmos hace (¿tal vez?) quince mil millones de años; nuestros átomos de carbono se formaron en uno o varios soles anteriores al nuestro; nuestras moléculas se agruparon en los primeros tiempos convulsivos de la Tierra. Estas macromoléculas se asociaron en torbellinos (como los que describía Lucrecio), de los cuales, uno de ellos, cada vez más rico en su diversidad molecular, se metamorfoseó en una organización nueva con relación a la organización estrictamente química: una autoorganización viviente.⁹

Este momento cósmico de organización, sujeto sin cesar a las fuerzas de destrucción y de dispersión, se halla también sometido a la epopeya de la religazón que impidió que se dispersara o desvaneciera inmediatamente después de su nacimiento. En el centro de la aventura cósmica, en lo más alto del desarrollo prodigioso de una rama singular de la auto-organización viviente, continúa la aventura a su modo.

Un poco de sustancia física se organizó sobre Tierra de manera termodinámica. A través del remojo marino, de la preparación química, de las descargas eléctricas, tomó vida. La vida es solar: todos sus constituyentes han sido forjados en un sol y reunidos en un planeta esputado por él. La vida es, entonces, la transformación de un destello fotónico resultante de los resplandecientes torbellinos solares. Nosotros, seres vivientes, constituimos en esta procesión inusitada de eventos una mi-

núscula porción de la diáspora cósmica, unas migajas de la existencia solar, un menudo brote de la existencia terrenal.

Pertenecemos al devenir del destino cósmico, pero estamos marginados: nuestra Tierra es el tercer satélite de un sol destronado de su puesto central, convertido en astro pigmeo errante entre miles de millones de estrellas, en una galaxia periférica de un universo en expansión.

Nuestro planeta se congregó hace cinco mil millones de años a partir, probablemente, de destrucciones cósmicas que resultaron de la explosión de un sol anterior; y hace cuatro mil millones de años surgió la organización viviente de un torbellino macromolecular con tormentas y convulsiones telúricas. La Tierra se auto-produjo y se auto-organizó dependiendo del sol; se constituyó en complejo bio-físico a partir del momento en el cual se desarrolló su biosfera.

Somos, a la vez, seres cósmicos y terrestres. La vida nació en convulsiones telúricas y su aventura ha corrido el peligro de extinción por lo menos en dos ocasiones (fin de la Era primaria y durante la secundaria). Se ha desarrollado no solamente en especies diversas, sino también en ecosistemas donde las prelações y decoraciones constituyeron la cadena trófica de doble cara: la de la vida y la de la muerte.

Nuestro planeta yerra en el cosmos. Debemos asumir las consecuencias de esta situación marginal, periférica, que es la nuestra. Como seres vivos de este planeta, dependemos vitalmente de la biosfera terrestre; por lo tanto, debemos reconocer nuestra física y biológica identidad terrenal.

La antropología prehistórica nos muestra la aventura de la hominización, una aventura de millones de años, tanto discontinua, por provenir de nuevas especies - *habilis*, *erectus*, *neanderthal*, *sapiens*- y la desaparición de las precedentes, y aventura (como continua) en función de la emergencia del lenguaje y de la cultura en el sentido de que somos fruto de un proceso de bipedización, de manualización, erección del cuerpo, cerebralización, juvenilización (el adulto que conserva los caracteres psicológicos de la juventud), complexificación social, proceso a través del cual aparece el lenguaje propiamente humano al mismo tiempo que se constituye la cultura, capital adquisición de los saberes, saber-hacer, creencias y mitos, transmisibles de generación en generación.

En fin, somos resultado del cosmos, de la naturaleza, de la vida, pero, debido a nuestra humanidad misma, a nuestra cultura, a nuestra mente, a nuestra conciencia, nos hemos vuelto extraños al cosmos que, al mismo tiempo, es secretamente íntimo. Nuestro pensamiento y nuestra conciencia, gracias a los cuales conocemos y penetramos en las profundidades del mundo físico y biológico, nos alejan de este. El hecho mismo de considerar racional y científicamente el universo nos separa también de él. Nos hemos desarrollado más allá del mundo físico y viviente. Es en este más allá donde opera el pleno despliegue de la errancia humana y su original interrogante.

Como si fuera un punto de un holograma, llevamos en el seno de nuestra singularidad, no solamente la información de toda la humanidad, toda la vida, sino también casi todo el cosmos, incluyendo su misterio que yace sin duda en el fondo de la naturaleza humana.

Pero no somos seres que se puedan conocer y comprender únicamente a partir de la cosmología, la física, la biología, la psicología. Las artes y las religiones de todos los tiempos agregan a estos conocimientos la revelación de la "otredad" humana que Octavio Paz describe de la siguiente manera:

El hombre es un ser precario, complejo, doble o triple, habitado por fantasmas, espoleado por los apetitos, roído por el deseo: espectáculo prodigioso y lamentable. Cada hombre es un ser singular y cada hombre se parece a todos los otros. Cada hombre es único y cada hombre es muchos hombres que él no conoce: el yo es plural. (Paz, 1990, 15-16)

La pluralidad interior del alma humana y la diversidad de la especie no es menos compleja que su unidad. La unidad no se encuentra solo en los rasgos biológicos de la especie *Homo sapiens/sapiens/demens*. La diversidad no se encuentra solamente en los aspectos psicológicos, culturales y sociales del ser humano. Existe también una diversidad propiamente biológica en el seno de la unidad humana porque no solo hay una unidad cerebral, sino mental, psíquica, afectiva e intelectual. Además, las culturas y las sociedades más diversas tienen principios generadores y organizadores comunes. Es la unidad la que lleva en su seno los principios de sus múltiples diversidades. Comprender lo humano de lo humano es comprender su *unitas multiplex*.

La educación y la experiencia política deben redescubrir al ser humano genérico y original que, lejos de ser un retazo de géneros, es una unidad compleja, regenerativa y originante. Entre la prosa y la poesía de su cotidiano devenir, cada ser humano es protagonista de una transformación global que involucra a toda la especie en una nueva emergencia reconfigurante de la relación especie/planeta/sociedad: la humanidad planetaria. Esta humanidad planetaria no es una abstracción sociológica, vive en cada miembro de la especie como un teatro interior y, a la vez, exterior, cuyo libreto e identidad se halla a la espera de la reinvención de un nuevo sujeto político y de las nuevas instituciones correspondientes a la escala política de la sociedad humana planetaria, cuya concreción es tan incierta como lo fueron, en su momento, la aparición de la vida, la de los primeros bípedos y la de las primeras sociedades humanas en el planeta.

Sin embargo, en el campo de la actual organización de los conocimientos, las condiciones para acceder a esta perspectiva de la Humana Condición están muy lejos de ser propicias; es más, requeriría como condición inicial de posibilidades, la

reinención y rearticulación de buena parte de lo que hoy se denominan “Las Humanidades” y la superación de la profunda escisión existente entre la cultura científica y la cultura humanista.

La reinención de las humanidades y la articulación de las dos culturas

Nuestras sociedades contemporáneas son policulturales y comportan su(s) cultura(s) religiosa(s), su cultura nacional (que eventualmente integra culturas etnoregionales), una “cultura de masas” sincrética que vehiculan los grandes *mass-media*, la cultura científica y, por último, aquello que hace dos siglos era considerado como *la cultura* y que aquí llamaremos “cultura humanista”; esta engloba las letras clásicas, la filosofía y una parte de lo que se llaman “ciencias humanas”.

Una y otra surgieron de la misma fuente griega, emergen de un mismo fenómeno histórico (el Renacimiento), obedecen a la misma regla fundamental (el intercambio de argumentos y la discusión crítica), al igual que a los mismos valores supremos (ética del conocer por conocer, búsqueda de la verdad). Se distinguen y disocian progresivamente en los siglos XVII y XVIII, al mismo tiempo que siguen coexistiendo en los mismos espíritus (filósofos/eruditos) o dialogando entre espíritus diferentes (enciclopedistas), hasta que se produce de forma radical, a partir del siglo XIX, la gran disyunción entre las dos culturas y, desde entonces, cada una comporta su reino, su modo interno de organización, sus instituciones, su *intelligentsia* propios. Incluso, pueden coexistir ambas concepciones en un mismo individuo, pero, salvo excepciones, ya no pueden simbiotizarse. La escisión entre *intelligentsia* humanista e *intelligentsia* científica corresponde a una ruptura grave en el seno profundo de la cultura.

La cultura humanista

La cultura humanista se expandió desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII. Como su nombre indica, la cultura humanista es antro-po-centrada porque está animada por la necesidad de esclarecer la condición y la conducta humana; se preocupa por la situación del hombre en el mundo, por el bien, el mal y la sociedad. Hasta finales del siglo XVIII, el stock de información sobre el hombre y el mundo era todavía bastante limitado y bastante inteligible para que el espíritu de un “hombre honesto”, que dispusiera del tiempo libre para dedicarse precisamente a la cultura, pudiera engranarla, cuestionarla y meditarla. Por ello, era posible organizar el saber a partir de los diversos principios o postulados que había en competición (deísmo, racionalismo, escepticismo, materialismo, etc.). Esto permitía grandes posibilidades de reflexión sobre los principales problemas fundamentales como: el bien y el mal, la existencia o la inexistencia de Dios, la naturaleza humana, la sociedad, el sentido de la vida, etcétera.

En la edad de oro de la cultura humanista, la diferencia entre literatura y filosofía era débil: el ensayo, esfuerzo de reflexión y propuesta sobre los temas más diversos, iba y venía de la literatura a la filosofía. Así, de Montaigne a Diderot, de Maquiavelo a Vico, el ensayismo irradiaba sobre todos los dominios y problemas. La filosofía todavía no se había encerrado en la institución universitaria, y la literatura no estaba replegada sobre la escritura. Es cierto, todavía hoy, el ensayo prosigue su obra de comunicación entre la esfera de la escritura y la de las ideas, y aborda problemas morales, filosóficos, políticos, pero es cierto también que casi no puede acceder a las fuentes verificadas del conocimiento, porque están controladas por las disciplinas y teorías científicas. Tampoco puede, en la mayoría de los casos, acceder a la filosofía, que se ha encerrado en su lenguaje esotérico. Más ampliamente, la cultura humanista se ve incapaz, desde ahora, de responder a sus propias cuestiones fundamentales. No solo ha perdido su hegemonía, sino también su pertinencia.

Con respecto a la hegemonía de la cultura científica, es fácil advertir que, en la actualidad, por ejemplo, las bases de datos internacionales, los métodos y las artesanías de producción científica se encuentran en manos de la cultura científica y son casi desconocidas o inaccesibles para la cultura humanista y las ciencias sociales, en especial para el mundo hispano, que se ve reducido y sometido no solo a estándares con marcados excesos positivistas en su configuración, sino también a incompatibilidades entre la utilización de artesanías, de informáticas adecuadas a las exigencias científicas de producción de textos y los sistemas propietarios por parte de docentes e investigadores en Ciencias Humanas y Sociales. Esto hace que la forma de producción de textos, que la mayoría usa, sea poco confiable fuera de los estándares internacionales de la actualidad, lo que inhibe, por ejemplo, el uso de distintos idiomas en un mismo texto, tan importante para estudiosos del lenguaje y la literatura, en particular, y Ciencias Humanas en general.

Pero un verdadero problema de pertinencia en el campo de las Ciencias Humanas y Sociales es el evidenciado por el resonante "asunto Sokal", donde se critica el uso oscurantista de una aparente comprensión omniabarcadora, de parte de las Ciencias Humanas y Sociales, del discurso de la Cultura Científica. Este caso, conocido por su resonancia intelectual y académica, data de la primavera de 1996 en relación con la publicación, por parte de una prestigiosa revista americana *Social Tex*, de un artículo con el inquietante título de *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative hermeneutics of Quantum Gravity* (Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica). Su autor, Alan Sokal, reforzaba sus explícitas divagaciones con citas de intelectuales célebres, franceses y estadounidenses. Posteriormente, él mismo reveló que se trataba de una parodia. Su intención era desenmascarar, a través de esta sátira, el uso muy poco pertinente de la terminología científica y las extrapolaciones abusivas de las

Ciencias Exactas hacia las Humanas. De un modo más general, Sokal había querido denunciar, con su estrategia, el relativismo posmoderno, para el cual la objetividad es una mera convención social. Esta parodia desencadenó un intenso debate entre los intelectuales más relevantes de Francia y de otros países.

El mismo autor señala al respecto:

Las ciencias naturales no son un mero depósito de metáforas listas para ser utilizadas en ciencias humanas. Los no científicos pueden sentirse tentados de intentar aislar de una teoría científica ciertos "temas" generales que se pueden resumir en pocas palabras, como "indeterminación", "discontinuidad", "caos" o "no linealidad", para luego analizarlos de manera puramente verbal. Pero las teorías científicas no son como las novelas; en un contexto científico, esos términos tienen un significado preciso, que se diferencia, de forma sutil, pero crucial, de su significado cotidiano, y que solo es comprensible dentro de una compleja trama de teoría y experimentación. Si se emplean solo como metáforas, se llega fácilmente a conclusiones sin sentido. (Sokal y Bricmont, 1999, 87).

Esta original crítica tiene su mérito y es innegable por la existencia de una gran cantidad de textos de ese tenor; sin embargo, es preciso reconocer que el discurso científico se halla también "contaminado" de metáforas, en muchos casos poco advertidas o poco tratadas críticamente por sus "usuarios". También, es preciso indicar que en esta crítica existe el peligro latente de instaurar una especie de "gendarmaría epistemológica", con la pretensión de regular el tránsito de términos de un campo a otro, ya que, si bien podrían evitarse riesgos y malos usos de parte de "malos científicos", también se corre el riesgo de generar esterilidad. Por ello, es preciso, en la medida de lo posible, un autocontrol crítico y leal del uso creativo de las metáforas y de las transmigraciones de conceptos de un campo a otro.

La cultura científica

El desarrollo de la cultura científica determinó no solo un "corte epistemológico" entre filosofía y ciencia, sino también una ruptura ontológica entre cultura científica y cultura humanista.

En efecto, moral y conocimiento se comunicaban estrechamente en la cultura humanista; por el contrario, la cultura científica se funda en una primera disyunción entre juicios de valor y juicios de realidad. La cultura humanista es una cultura general; la cultura científica se convierte en una cultura de especializaciones. El espíritu puede acceder fácilmente a los conocimientos de la cultura humanista, pero no a los de la cultura científica. Mientras que la información de que disponía la cultura humanista no aumentó más que débilmente hasta el siglo XVIII, aquello que caracteriza a la cultura científica es el crecimiento exponencial de los conocimientos. Estos conocimientos van a encerrarse en adelante dentro de las discipli-

nas y a expresarse en lenguajes formalizados inaccesibles al profano; a partir de esta circunstancia, es imposible que un espíritu que se consagrara por completo a ello los engranara y comprendiera.

El conocimiento científico está fuertemente organizado, pero, a diferencia de la cultura humanista, se organiza por medio de la formalización, descarta seres y cosas, de la reducción, que desintegra los fenómenos complejos en provecho de sus componentes simples, y de la disyunción que excluye cualquier vínculo entre las entidades separadas por la clasificación. En este modo de conocimiento opera, o bien la disyunción entre la Naturaleza y el Hombre, que se vuelven extraños el uno para la otra, o bien la reducción de lo más complejo a lo menos complejo, es decir, a la reducción de lo humano a lo biológico, y de lo biológico a lo físico.

Aún más: hasta la resurrección del cosmos en los años 60, el mundo se había desintegrado en provecho de la materia/energía/ y del espacio/tiempo. Hasta la aparición de las nociones de ecosistema y de biosfera, la idea de Naturaleza había sido marginada a la poesía. Todavía hoy, la idea de vida, disuelta por la biología molecular, no ha realizado su retorno. Por último, en las Ciencias Humanas se sigue postulando que hay que eliminar la idea de hombre, por juzgarse inútil en economía o demografía y, para algunos, demasiado molesta en sociología y en psicología.

Cuando el mundo, la vida y el hombre pierden significación, resulta absurdo e imposible plantear el problema del sentido o del destino del hombre en la vida y en el mundo, y algunos especialistas están convencidos, incluso, de que este problema es muestra del retraso mental o de obsolescencia curricular; por ello, parece absurdo e imposible volver a unir un objeto parcelado y un saber unidimensionalizado, que son muestra de un conocimiento disciplinario, a los problemas concretos y globales de la conducta humana y del contexto actual.

La comunicación entre la reflexión y el conocimiento está rota, y la ruptura, originariamente necesaria entre juicios de hecho y juicios de valor, se convierte en este contexto en ruptura entre nuestros conocimientos y nuestros problemas. De este modo, la ruptura de hecho y de derecho realizada entre las dos culturas es radical. El restablecimiento de las comunicaciones entre la cultura humanista y la cultura científica en absoluto depende de los votos piadosos y de la buena voluntad, dado que las dos culturas no pueden comunicarse porque poseen una estructura y una organización diferentes. En estas condiciones, en el mejor de los casos, pueden coexistir esquizofrénicamente en un mismo espíritu. Y, a veces, pueden entrefecundarse clandestina y marginalmente.

La crisis contemporánea del conocimiento

Nuestro presente, tan fecundo en conocimientos, es al mismo tiempo la expan-

sión y reduplicación de una situación trágica para el conocimiento, en la medida en que también lo es para la reflexión. En este sentido, se puede observar que en la cultura humanista se produce y despliega, desde hace tiempo, una degradación de la reflexión porque su molino, que ya no recibe el grano de los conocimientos científicos, ahora gira en el vacío y solo puede agitar al viento. Por otro lado, en la cultura científica, cada vez más dedicada a un conocimiento que, por una parte, es cuantitativo y manipulador, y por la otra, parcelado y disjunto, se produce una rarefacción de la reflexión. Porque si la reflexión une un objeto particular con el conjunto del que forma parte, y este conjunto con el sujeto que reflexiona, entonces, resulta imposible reflexionar sobre los saberes parcelados y divididos en trozos.

El conocimiento, en el actual estado de organización de los conocimientos, no puede reflexionar sobre sí mismo debido a que:

El cerebro y la mente (contexto humano inmediato) del que procede es estudiado en los departamentos de las neurociencias, y la relación mente/cerebro requiere de la reconfiguración y articulación de un conjunto de disciplinas que hasta ahora venían intentando la eliminación o la reducción de la mente al cerebro por falta de meta-conceptos, herramientas epistemológicas adecuadas y, por sobre todas las cosas, la existencia de numerosos interrogantes por desentrañar.

Además, en caso de reconocerse la existencia del espíritu y/o la mente que lo constituye, este o esta son estudiados en los departamentos de psicología.

La cultura de la cual depende esta configuración es estudiada en los departamentos de sociología y/o antropología cultural, historia de la cultura, filosofía de la cultura, etcétera, y sin relación alguna.

La lógica que controla los niveles de coherencia de la gestión científica del conocimiento es estudiada en los departamentos de filosofía, en muchos casos, sin relación con otros niveles y sistemas lógicos desarrollados en matemáticas que permitirían mejorar, en alguna medida, la comprensión entre culturas relativamente inconmensurables.

Con el agregado de que estos departamentos están institucionalmente incomunicados entre sí.

Por lo anterior, el conocimiento científico no se conoce a sí mismo: no conoce su verdadero rol en la sociedad, tampoco conoce el sentido de su devenir, ignora las nociones de conciencia y de subjetividad y, con ello, se priva del derecho a la reflexión, que supone la autoobservación de un sujeto consciente que intenta conocer su conocimiento. Ahora se comprende que el saber, que tradicionalmente era producido para ser reflexionado, meditado, pensado, discutido, incorporado, está cada vez más condenado a ser tratado y trozado en las rúbricas especializadas y a ser acumulado en los bancos de datos.

Aparece, aquí, una paradoja de difícil asimilación en la cultura humanista: el conocimiento científico nos ha revelado extraordinarios conocimientos sobre la

naturaleza del cosmos, la textura de la materia, la organización de la vida, el funcionamiento del espíritu, maravillas que ninguna filosofía hubiera podido imaginar. Ninguna filosofía ha podido imaginar lo que hoy es una partícula, un átomo, una bacteria, una galaxia, un agujero negro y lo que hoy sabemos del cerebro. Pero, al mismo tiempo, este formidable enriquecimiento del conocimiento trae consigo una inédita pauperización de su organización y, también, una creciente ignorancia. Además, el principio de simplificación/disyunción que, a pesar de tanta discusión paradigmática en las ciencias sociales, aún se conmina a excluir uno de los dos términos de esta rica ambivalencia (que caracteriza, por cierto, a la ciencia de hoy) y a no ver, por tanto, más que la “buena” ciencia o la “mala” ciencia.

A esta crisis de la reflexividad se asocia la crisis de las ideas. Las ideas generales están cada vez más desincardinadas de la cultura humanista. El intelectual afronta cada vez menos la resistencia de lo real. El ensayismo corre cada vez más el riesgo de lo arbitrario, la extravagancia y la ceguera. Del lado científico, el especialista recusa las ideas generales porque las cree necesariamente huecas. Pero la recusación de las ideas generales es la más hueca de las ideas generales, porque ningún especialista, aunque quiera, puede escaparse de las ideas generales, ninguno puede prescindir de las ideas sobre el universo, la vida, la política, el amor. Finalmente, lejos de reducir las ideas generales y huecas, el reino de los especialistas las aumenta en el seno de las actividades profesionales y comerciales.

Las carencias cognitivas se agravan en el seno de la esfera tecnoburocrática, que extiende su influencia en nuestras sociedades y en la que, en lo sucesivo, está inmersa en el grueso de la cultura científica. Allá, en la cima de la competencia cognitiva, predomina, no tanto “el profesional” que ejerce su oficio con conciencia y experiencia, sino el experto, reputado de producir el diagnóstico pertinente a partir de su saber únicamente calculador y estrictamente especializado. Todo lo que escapa a la razón calculadora, escapa al entendimiento del experto, cuya principal sinrazón es no poder conocer la sinrazón humana. Lo propio del saber del experto no es únicamente desconocer lo que escapa al cálculo, también es ignorar las interacciones entre los campos parcelarios del conocimiento especializado, y ser incapaz de responder al desafío del evento imprevisto, puesto que su experiencia está consagrada a resolver los problemas que se plantean en términos ya conocidos (y programables). Desgraciadamente para él, y sobre todo para nosotros, en cada momento es importante afrontar la pasión y la *Ubris*, porque nos vemos confrontados a la irrupción continua de lo nuevo teniendo que situar cualquier problema parcial en el conjunto global del que depende.

A partir de estas premisas es posible reconocer que la situación cultural/histórica plantea las siguientes cuestiones cognitivas esenciales:

¿Cómo salvaguardar los problemas fundamentales, que hoy padecen anemia (cultura humanista), y están desintegrados (especialización disciplinar) o tecno-

cratizados (organización tecnoburocrática), y cuyos desvalidos portadores y mensajeros en el seno de la Ciudad son los intelectuales?

¿Cómo engranar entre sí la reflexividad de la cultura humanista y la objetividad de la cultura científica?

¿Cómo satisfacer la aspiración al conocimiento, siendo que los conocimientos se hallan disjuntos, en saberes troceados y cerrados?

¿Cómo superar los límites cognitivos de la especialización salvaguardando, o, mejor, desarrollando las competencias que aseguran esta especialización?

¿Cómo hacer para que el conocimiento pueda reconocer sus propios problemas fundamentales y pueda conocerse a sí mismo?

¿Cómo tratar estas cuestiones que plantean, a la vez, el problema de una reestructuración de los principios mismos del conocimiento y el de la reestructuración de la escuela y la universidad, es decir, de la organización sociocultural de la producción y transmisión de los conocimientos?

¿Cómo reinsertar el ejercicio del comprender (Verstehen) en el sistema educativo donde, en la actualidad y en el menor de los casos, solo aparece como la comprensión de competencias asociadas a una performance economicista y a políticas de producción industrial sin una adecuada contextualización estratégica.

Pero hoy es posible plantear con agudeza, angustia y esperanza las cuestiones claves del conocimiento porque estamos en una época donde la gestión del conocimiento produce, al mismo tiempo, cegueras y elucidaciones sin precedentes, circunstancia que favorece la reflexión y el autoconocimiento de sus protagonistas. Este fenómeno puede alentar movimientos de autotransformación en el seno de cada una de las dos culturas; estos movimientos de autotransformación solo pueden producirse desarrollando, en una y otra, una conciencia crílica y crítica, es decir, una toma de conciencia de la insuficiencia que les es propia, y un despertar problematizador que ponga en cuestión los principios organizadores de su conocimiento e inserte la crítica y la lucidez en su propia gestión.

A fines del siglo XX ya era posible constatar con claridad un proceso en el campo de la cultura científica que hace solo treinta años era rarísimo; en efecto, era muy difícil encontrar a quienes sustentaban que los conocimientos científicos concernían al universo de todos y, al mismo tiempo, sostuvieran que los principios que rigen estos conocimientos concernían a todos los campos del conocimiento. Después, hemos visto cómo se abrían cada vez más la cosmología, la astrofísica, la termodinámica, la biología a la curiosidad humanista y, conformando campos interdisciplinarios, propiciaron la renovación de la visión del mundo, reproblematicando la naturaleza humana y complejizando, a la vez, los modos de conocimiento en todos los campos disciplinares.

Este cambio de puntos de vista no es el resultado de una decisión arbitraria. En física, nos vino forzado por nuevos descubrimientos que nadie hubiera podido

predecir. ¿Quién habría podido esperar que las partículas más elementales se revelarían como seres efímeros en perpetua transformación? ¿Quién hubiera esperado que, con un universo en expansión, la historia aparecería al nivel del mundo como un todo? A lo largo de distintos caminos, desde los recientes descubrimientos de la física y de la biología, hasta las rápidas transformaciones demográficas de nuestro siglo, está naciendo un nuevo naturalismo. (Prigogine, 1983, 17).

En la mayoría de las universidades que cuentan con un amplio campo de estudios sociales y humanistas aún puede constatarse el debilitamiento y la crisis de sus campos epistémicos, al punto de seguir vigente aquella idea de los años '60 sobre la abolición o disolución del hombre como objeto de estudio, anunciadas, primero, por el estructuralismo y luego sostenido por el neoestructuralismo y el posmodernismo inicial. Pero más específicamente, y en función de lo que se señalaba más arriba, esta crisis se sitúa, primero, en el terreno del saber en general, donde el predominio de la información sobre el conocimiento y del conocimiento sobre el pensamiento han desintegrado al saber.

Las ciencias han contribuido constantemente a esta desintegración en función de la promoción de una extrema especialización del saber. A pesar de las crecientes críticas al respecto, la ciencia aún no ha podido crear las condiciones de posibilidad de un saber acorde con la necesidad y profundidad de la complejidad humana que pudiera edificarse sobre las ruinas del antiguo saber humanista-ensayista-literario. Por el contrario, produjo y sigue generando un conglomerado de conocimientos operativos que acrecienta las posibilidades de la vida, pero no resuelve la creciente angustia, el sin sentido y la desigualdad existente en las sociedades. A la vez, los progresos del saber científico y tecnológico han desintegrado al *ser* del mundo y el ser del hombre, sobre el que se basaban las antiguas verdades y sabidurías, sin recibir nada a cambio.

La gran desunión entre la cultura de las humanidades y la cultura científica, que se consolidó en el siglo XIX y se agravó en el siglo XX, entraña graves consecuencias, tanto para una como para la otra. La cultura humanista es una cultura genérica que, *vía* la filosofía, el ensayo, la novela y la poesía, alimenta la inteligencia general, enfrenta los grandes interrogantes humanos, estimula la reflexión sobre el saber y favorece la integración personal de los conocimientos.

La cultura científica, de una naturaleza diferente, separa los campos de conocimiento, provoca descubrimientos admirables y crea teorías geniales, pero no una reflexión sobre el destino humano y sobre el devenir de la ciencia. La cultura de las humanidades se convirtió durante este proceso, en el molino privado aislado de las adquisiciones científicas sobre el mundo y sobre la vida que deberían nutrir sus grandes interrogantes. Al mismo tiempo, durante ese mismo proceso, la cultura científica, privada de flexibilidad sobre los problemas generales y globales, se

volvió incapaz de pensarse a sí misma y de pensar los problemas sociales y humanos que plantea.

Por otra parte, el mundo técnico y científico ve solo como ornamento o lujo estético la cultura de las humanidades, en tanto que esta favorece lo que Simón denominaba el *general problem solving*, es decir, la inteligencia general que la mente humana aplica a los casos particulares; sin embargo, el mundo de las humanidades no ve en las ciencias más que un conglomerado de saberes abstractos o amenazadores de su estatus.

Se agrega a ello el hecho de que, hoy, los conocimientos sobre el estudio de la "Condición Humana" no solo provienen de las percepciones de las Ciencias Humanas o se origina en la reflexión filosófica y en las descripciones literarias, sino que también surge de las ciencias naturales renovadas y agrupadas en los campos de la cosmología, las ciencias de la Tierra y la ecología.

Por ello, y paradójicamente, las Ciencias Humanas son las que hoy producen el aporte más débil al estudio de la condición humana, y esto sucede, precisamente, porque están desunidas, fragmentadas y aisladas. Esta situación oculta totalmente la relación individuo/especie/sociedad y oculta al ser humano propiamente dicho, cuestión que se agrava en el relativismo cultural reinante. Lo propio sucede con la fragmentación de las ciencias biológicas, que aniquila la noción de hombre. Levi-Strauss, hace tiempo, pensaba que el objetivo de las Ciencias Humanas no era revelar al hombre, sino disolverlo en sus estructuras; no obstante, hoy más que nunca se requiere la construcción de un renovado campo de las Ciencias Humanas, que pueda enfocar a la humanidad en su unidad antropológica y en sus diversidades individuales y culturales en un contexto donde se halla en juego la identidad del hombre y el destino de la especie.

Esta escisión, persistente y de difícil elucidación, es el obstáculo principal que subyace en los esfuerzos que se vienen desarrollando en distintas experiencias y políticas de gestión educativa para una reformulación de sus currículas a fin de hacer frente a los problemas, globales y complejos, que hoy se han transformado también en problemas locales y personales. Sin un reencuentro de las dos culturas en el contexto de la actual transformación de la organización humana y del planeta, será imposible crear las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una nueva educación destinada a un ciudadano que necesita asumir cuanto antes su destino planetario.

Bibliografía

- BORDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona. 1999
- CIORAN, Emil. *Adiós a la filosofía*. Alianza, Madrid. 1984.
- COLOMER, Eusebi. *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*.

- to. Akal. Madrid. 1997.
- DUQUE, Félix. *Contra el Humanismo*. ABADA. Madrid. 2003.
 - GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 1997. *Verdad y Método II*. Sígueme, Salamanca. 1992.
 - MANNHEIM, Karl. *Ideología y utopía*. Fondo de Cultura Económica, México. 1941.
 - MORIN, Edgar. *La cabeza bien puesta*. Nueva Visión, Buenos Aires. 1999.
 - *Mensaje de resistencia*. Anuario de la Fundación Octavio Paz N° 2, México. 2000.
 - NADIN, Mihai. *Anticipación: una computación fantasmagórica*, en textos de Mihai Nadin, revista *Anthropos* n° 197, Barcelona. 2000.
 - PAZ, Octavio. *Hombres en su siglo*. Seix Barral, Argentina. 1990.
 - PRIGOGINE, Ilya. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza, Madrid. 1983.
 - SERRES, Michel. *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*. Minuit, París. 1997.
 - SOKAL, Alan y BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuales*. Paidós, Barcelona. 1999.
 - VICO, Giambattista). *Crítica del ideal de formación de nuestro tiempo y principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Universidad de Chile, Santiago de Chile. (s/f).

Notas

1. Este texto ha sido publicado por gentileza de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León, Nuevo León, México y en honor al 50° aniversario de la Universidad del Salvador, Buenos Aires Argentina.
2. Por humanismo, aquí se entiende al movimiento filosófico que caracterizó al pensamiento en Italia desde la segunda mitad del siglo XIV hasta el último tercio del siglo XV. La traducción de Platón por Ficino a finales del siglo XV y la especulación metafísica platónica y neoplatónica que inspiró condujeron a una ruptura con el planteamiento humanista en la filosofía, que posteriormente fue retomado por algunos pensadores, como Nizolio, Vives y Gracián con su teoría del ingenio.
3. Para profundizar en el estudio crítico del Humanismo Renacentista, consultar Colomer, 1997.
4. Mihai Nadin señala que las raíces del conocimiento humano se encuentran en los procesos/acontecimientos de la vida y no en los procesos lógicos, estéticos y de otro orden. *Participamos en la creación de la realidad por el hecho de que continuamente expresamos nuestra propia realidad (estructura biológica, sentimientos, habla, etc.) a través de acciones socialmente integradoras. En este*

sentido, la mente, en contacto con otras mentes, es nuestra reprogramación y reestructuración. No existe la mente individual o aislada, sino tan solo mentes que llevan a cabo el proceso de identificación mutua (Nadin 2002, 197).

5. Léase al final la bibliografía sobre Giambattista Vico.

6. El filósofo de origen húngaro Karl Mannheim (1893-1947) asocia el conocimiento y la ideología y procura concebir una sociología capaz de analizar estos dos aspectos de la cultura del hombre en sociedad. Defiende la idea de que los grupos sociales a los que pertenecen los individuos determinan sus puntos de vista sobre el mundo. Para Mannheim existen dos tipos de puntos de vista. Influído por el marxismo, concibe en primer lugar y como primer tipo las ideologías (y utopías) de clases como ligadas a los intereses partidarios de una clase. Pero, a diferencia del marxismo, no limita el alcance de este fenómeno tan solo a las clases: otras formas de grupos sociales (generaciones, sectas, escuelas...) son susceptibles de poseer una ideología propia. El segundo tipo de punto de vista está constituido por las ideologías que no están ligadas a clases sociales particulares: de hecho, estas ideologías constituyen el verdadero conocimiento. Los intelectuales, que no pertenecen a ninguna clase social muy precisa y a menudo muestran itinerarios sociales heterogéneos, tienen un acceso privilegiado a esos conocimientos verdaderos. En efecto, solo los individuos despegados de toda situación social pueden llegar a establecer la verdad. A diferencia de Marx, que consideraba esa relación como esencialmente funcional, Mannheim sitúa el caso del conocimiento científico dentro de ese marco general. Sin embargo, esta clase de conocimiento no puede estar enteramente sometido al examen sociológico: una parte de los conocimientos científicos, la que emana de las ciencias naturales, está constituida por un cuerpo de proposiciones a las que considera como universales e intrínsecas y que escapan a cualquier determinación sociológica. Solo las ciencias llamadas "históricas" ofrecen enunciados llamados "relacionales", cuyo estudio social es posible. A partir de los años '70, los autores que renovaron la sociología del conocimiento científico tratarán de superar ese límite sin muchos resultados efectivos por el momento.

7. El término *planetarización* es la noción principal que permite comprender el significado de la idea de "Era Planetaria", que tiene por finalidad contextualizar históricamente el presente de la humanidad y los proyectos de globalización en curso. Esta noción, que se reelabora permanentemente en el campo del Pensamiento Complejo y que ya fue tomada en cuenta por Martin Heidegger y estudiada en profundidad por Kostas Axelos, contiene en su raíz etimológica la idea de aventura de la humanidad. Porque la palabra "golpear" en griego comparte la raíz con la palabra griega que quiere decir "errante", "vagabundo" y con "planeta". Esta correlación de significados remiten a la experiencia homé-

rica donde Odiseo (Ulises) en su itinerancia es un ser golpeado, empujado por el rayo de Zeus, que anda errando, agitado y sin rumbo fijo, pero con un objetivo, un fin concreto: llegar a casa. En función de ello, con la expresión “Edad de hierro planetaria” se quiere significar que la humanidad no ha encontrado todavía, el *metapunto* de vista político que le permita superar la ceguera que implica el comprender su devenir histórico actual, como un proceso de globalización y planificación prospectiva del orden de los mercados y del sistema capitalista de producción, y no como parte de un proceso mucho más complejo y que globaliza a la globalización, consistente en una especie de progresiva simbiosis entre el destino de la especie y el devenir ecológico y cosmológico del planeta. La toma de conciencia por parte de la humanidad de su devenir planetario, como sujeto errante imposible de planificar y determinar racionalmente en toda su multidimensionalidad, tal vez permitiría salir de la situación de barbarie global y crearía las condiciones de posibilidad de una forma distinta de convivencia de la especie en su *Tierra-patria*, y, al mismo tiempo, en función de lo que está en juego, su propio devenir humano. La humanidad juega con su destino en la Era planetaria. Para una visión crítica y anticipatoria de este problema, consultar el artículo de Gadamer “Sobre la planificación del futuro”, escrito en 1966. (Gadamer 1992, 153).

8. Recuérdese que, para Vico, la barbarie se origina en la ausencia de la *inventio* como signo de lo humano.
9. La mención de Lucrecio en este párrafo no es casual, porque se inscribe en la necesidad de una relectura de los textos clásicos en función de la “descontaminación” de su lectura desde la perspectiva del paradigma reduccionista del racionalismo mecanicista. En efecto, es gracias al ejemplar estudio de Michel Serres (1977) que es posible interpretar el “poema” de Lucrecio *De rerum natura* también como una Física, pero no en el sentido metafórico o arcaico (es decir, como un alejado, primitivo y débil antecedente de la mecánica clásica), sino como una extraordinaria coincidencia con aquello que hoy se reconoce como temas específicos del paradigma de la Física Contemporánea. En síntesis, es un enfoque, según el cual, aquello que hasta ahora había impedido leer el texto de Lucrecio como un tratado de Física no era el imperfecto estado de los conocimientos entre los griegos, sino la incapacidad de nuestra propia ciencia para comprender –por falta de modelos matemáticos, físicos e incluso político-epistemológicos- las turbulencias, los meteoros y los bucles regenerativos, con su carácter estocástico e irreductible, debido, tanto a la férrea cadena causal del paradigma mecano-determinista como al orden deductivo de las razones de la lógica clásica.
10. Muchos analistas advierten la posible distorsión en la interpretación del térmi-

no alemán *Verstehen* porque traducir este término, como se hace generalmente, por comprensión, sin aclarar que se utiliza un sustantivo con sufijo que denota una acción puntual, para traducir un infinitivo sustantivado, implica no advertir la diferencia entre “comprender algo” y la “comprensión de algo”. En el primer caso, se alude a un proceso en curso y en muchos casos inacabado, tal como corresponde al modo infinitivo. En el segundo caso, por el contrario, se refiere a un acto instantáneo de dominio ejercido externamente sobre una cosa que se entrega a nuestro poder. La causa de esta distorsión se halla en el prefijo de término español utilizado para el traslado: *cum-prehendere* que significa prender, apresar con el matiz en el hecho de no dejar nada que se escape en dicha acción. Aunque se mantenga el signo “h” y, según sugerencia de la escolástica, se utilice *comprender*, de todas maneras sugiere apropiación de la esencia de una cosa a partir del poder de extracción de mi mente. Esto significa que una vez capturado el núcleo de la cosa se archiva en la memoria interna o externa que corresponde. Esta operación incluye la posibilidad de modificar y anticipar su naturaleza.

Nada más lejos del sentido del término *Verstehen*, su raíz *stehen* tiene afinidad con el término latino *stare* y con el verbo español “estar”. Esto implica un significado nuevo “estar de pie, erguido”.

Asimismo, el prefijo *Ver* puede indicar o la anulación o el reforzamiento del significado de la raíz; en el caso del término *Versen* significa lo segundo (persistir, empeñarse) por lo que la traducción más afín sería “empeñarse en seguir estando erguido”, “no dejarse humillar” y, por fin, “estar a las alturas de las circunstancias”, “dar todo de sí frente a una determinada circunstancia o aprieto”. Este “dar” implica también entregarse a la cosa o circunstancia hasta formar parte de ella. En última instancia, uno de los componentes de este término denota la capacidad subjetiva de responder relacionadamente a la incitación del entorno. El otro significado complementario que también se desprende es “entendérselas con algo o con alguien, es decir “saber hacer” o “saber cómo”

En síntesis, no es una acción cognitiva y contemplativa; por el contrario, es una experiencia (en el sentido de “saber atravesar el peligro de la existencia) frente a una cosa, donde uno se halla comprometido, pero sin perder de vista que en cada circunstancia o frente a cualquier cosa tengo que “arreglármelas conmigo mismo”.

Esto solo es posible de “comprender” si recuperamos el sentido latino de “cosa” como “causa judicial” es decir el entretejido de una serie de acciones y personas que permiten, al fin de cuentas, “saber cómo están las cosas”. Es un sentido pregnante de relación con una cosa muy distinto al de “algo ahí delante” o de “cuerpo presente” que puede ser esperado. Es una experiencia que implica

una relación compleja, donde se juega un proceso que nos pone en juego; por eso, *Verstehen* significa principalmente, “saber hacer mi propia vida en cada caso”, es decir, “poder hacer” sabiendo que en esa experiencia también se juega un “poder hacerme”, es decir, autorrealización en lo otro.

Parece entonces incompatible el término comprensión con el término alemán *Verstehen*; sin embargo, existe un modo de utilizar el término comprensión y el comprender, no ya como “todo junto sin que nada se escape”, sino en el sentido de “estar juntos, corresponderse y compenetrarse” a partir del prefijo “com”, en latín “cum”. Así, compañero es con el cual se comparte el pan. Comprensión, compromiso y ser comprensivo implican una praxis que indica más un expropiarse que una apropiación. Para un análisis del término *Verstehen* en el contexto de las Ciencias del Espíritu y la fenomenología de Husserl consultar a Hans-Georg Gadamer. (Gadamer 1977, 325).