

Las humanidades: ¿comprensión o manipulación del mundo?

YOR MARY LLANOS GUTIÉRREZ

Magíster en Historia, Universidad Javeriana. Docente de la Universidad Central.

Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir.

HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, 2010

Es como si el hombre y la mujer se hubiesen lanzado a la aventura de conocer los objetos más distantes y diferentes de sí mismos para, una vez habiendo llegado ahí, se descubrieran reflejados como en un espejo.

DE SOUSA SANTOS, *Una epistemología del Sur*, 2009

Para acercarnos a la discusión sobre el sentido y el significado de las “humanidades” en la actualidad, no parece suficiente la limitación a mirar el origen, la trayectoria o la evolución que tal noción ha tenido en la historia de Occidente, tan solo para mirar si la comprensión del término está o no asociada a posturas ideológicas coloniales y poscoloniales. Nos parece más sensato acercarnos al significado al tratar de mirar la manera como los hombres y las mujeres se alejaron de lo que Heidegger llamara en su momento *humanus*¹, en contraposición a la manera de encerrar el significado de la existencia en un mero formalismo lingüístico.

Esta mirada nos permite comprender que la discusión acerca de las humanidades no pasa solo por la referencia a una forma de organización del conocimiento humano, sino por la consideración de lo humano en el plano de las nuevas sociedades. No obs-

tante esta tesis —que aquí consideramos central—, es necesario referirnos a la transformación que en la historia y desde el siglo XIX sufrió la idea de las humanidades en el ámbito epistemológico e histórico. Esta transformación trajo consigo la fragmentación del conocimiento de la naturaleza y del comportamiento del hombre en compartimentos llamados “disciplinas” y llevó la discusión por horizontes de un positivismo desmedido en la época moderna.

Breves antecedentes: sobre la “fase de transición”

Una de las expresiones más frecuentes en el mundo intelectual actual es que nos encontramos en una crisis permanente no solo de los “valores” sociales y humanos, sino también de las disciplinas que en su momento le dieron forma y sustento a la modernidad. Esta preocupación adquirió forma a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando nuevas investigaciones adelantadas en el ámbito de las matemáticas trajeron consigo el surgimiento de nuevas preguntas, que podríamos sintetizar, de manera ar-

1 Nos referimos a la preocupación que parecía tener el hombre en la Antigüedad por la esencia del ser para el hombre, esto es, la morada donde habita y se realiza el ser: “porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano” (Heidegger, 2010, p. 21).

Lo que llama la atención de las ideas de De Sousa es que él se refiere a las humanidades no como un ente aparte de las ciencias sociales, sino más bien como una parte esencial dentro de la evolución que las mismas ciencias sociales siguieron a partir de las ciencias naturales.

bitraria, por ejemplo, en ¿qué implicaciones tuvo para las matemáticas la aportación de la lógica filosófica de Wittgenstein en los albores de la Primera Guerra Mundial?

A simple vista, la pregunta no tiene nada de relevante con lo que intentamos decir aquí, ya que su respuesta dirige la atención al ámbito del positivismo lógico de principios del siglo xx. Lo que se quiere hacer notar con el interrogante es que, gracias a la penetración de la lógica en las matemáticas, se empezaron a dar los primeros pasos en el universo de lo que Pablo González Casanova (2005) llama “el problema de la Interdisciplina” (p. 16). En su libro *Las nuevas ciencias y las humanidades*, Pablo Casanova muestra la división que el mundo occidental hizo entre el mundo de las matemáticas exactas, por un lado, y el mundo de la política, por el otro, para dar origen a “las dos culturas de las ciencias y las humanidades [...] que muchos científicos de nuestro tiempo han procurado reunir, aunque con un concepto de totalidad y de complejidad que excluye las relaciones de explotación y su renovada dialéctica” (p. 12). Esta división, que pensadores como De Sousa Santos (2009) ubican en el si-

glo xvi, tiene en realidad una larga historia que incluso abarca las transformaciones del pensamiento entre la Antigüedad y la Edad Media.

Según Boaventura de Sousa Santos, la discusión sobre las disciplinas se da a partir de la diferenciación entre las llamadas Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales, dentro de las que cabe incluir las Humanidades. Esta clasificación, cuyo origen se remonta a los albores de la modernidad, cuando los primeros positivistas se preguntaron por los mecanismos que hacían funcionar al mundo, absorberá todo el pensamiento del mundo moderno desde Descartes hasta finales del siglo xx. A nuestro modo de ver, en esta dualidad radica la separación entre la *humanitas* a las que se refiere Heidegger con las Humanidades y los estudios del comportamiento humano, que se desplegaron desde el positivismo moderno. Lo que llama la atención de las ideas de De Sousa es que él se refiere a las humanidades no como un ente aparte de las ciencias sociales, sino más bien como una parte esencial dentro de la evolución que las mismas ciencias sociales siguieron a partir de las ciencias naturales.

Esta configuración, que desde entonces divide el conocimiento entre ciencias de la naturaleza y ciencias del comportamiento humano (De Sousa, 2009, p. 23), le otorga una validez de cientificidad a las primeras y un valor de “irracionalidad” a las segundas, con lo que se constituyen relaciones de un poder totalitario de corte colonial-europeo. Estas relaciones se centran en la supuesta veracidad de las matemáticas, que hasta bien entrado el siglo xx fuera la reina de las ciencias positivistas: “la matemática proporciona a la ciencia moderna no solo el instrumento privilegiado del análisis sino también la lógica de la investigación, e incluso el modelo de representación de la propia estructura de la materia” (De Sousa, 2009, p. 24).

Desde entonces *conocer* significa cuantificar, medir y dividir para generar oposiciones: “lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante” (De Sousa, 2009, p. 24). Esta pretensión de científicidad se sustentó sobre la base de dicotomías, cuya consecuencia, a largo plazo, sería la existencia de un conocimiento dualista: naturaleza/cultura, natural/artificial, sujeto/objeto, mente/cuerpo, subjetivo/objetivo, etcétera. En la modernidad, estas divisiones llevan a los hombres a una fragmentación del conocimiento cuya consecuencia más importante será la incomunicación entre los diferentes “especialistas”. Pero, aunque esta fragmentación, que además de epistemológica y metodológica fue también ontológica, marcó el camino de la investigación y del saber científico tanto en el siglo XIX como en el XX de manera desigual.

González Casanova (2005) sostiene que, en la división del trabajo en disciplinas, mientras “la historia, la antropología, la sociología, llegaron a ser esfuerzos notables en la integración de varias disciplinas” (p. 22), la investigación de la ciencia económica, por ejemplo, fue aislada de las variables del poder, la política, la sociedad y la cultura. Postura que podría refutarse, si no se tomara en consideración que los presupuestos económicos están sustentados sobre categorías y premisas matemáticas que en un primer momento permitieron tal aislamiento: “la economía dominante, como ciencia, se volvió el ejemplo más dramático de una disciplina que, teniendo en su origen fuertes vínculos con las ciencias políticas y sociales, cortó esos vínculos con la supuesta pretensión de parecerse a la física mecánica” (p. 24). Desde los clásicos liberales hasta los neoliberales, la economía se erigió como la soberana que direccionó a las demás ciencias sociales. El resultado a largo plazo fue el surgimiento de “juegos de poder”, en los cuales los gobiernos coloniales y hegemó-

nicos se sumaron a grandes corporaciones y complejos militares-industriales en todo el siglo XX, lo que demostró que la economía era también una ciencia política.

Por otra parte, la división del trabajo dentro de la ciencia habría de terminar en los “trabajos en equipos multidisciplinarios”, cuyo propósito era “aprender un lenguaje común”, es decir, “interdisciplinario” (González, 2005, p. 29). Lo que se encontraba de fondo era la investigación destinada al sostenimiento de la guerra, estrechamente relacionada con la idea de “estudios auto-regulados” (término prestado de la biología y la microbiología), que darían origen, a mediados del siglo XX, a la “tecnociencia”. Sin embargo, como menciona González (2005), “la tecnociencia está muy vinculada también a las ciencias y técnicas de la administración, de la comunicación y de la información, que a su vez se relacionan con la psicología de grupos, con la pedagogía, con la lingüística y con las más distintas ciencias, ingenierías, artes y políticas” (p. 31), todas destinadas, no solo a conocer al hombre, sino a encontrar maneras de dominarlo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, los dirigentes políticos de los llamados “países desarrollados” de corte neocolonial emprendieron altas inversiones en el plano de la ciencia y la investigación, así fortalecieron la “cultura interdisciplinaria” para la cual crearon e impulsaron centros de investigación mediante un tipo específico de “trabajo presencial y a distancia”, ahora facilitado por el implemento y el desarrollo de las computadoras. Desde entonces, “a los nuevos trabajadores de esos centros, más que como a ‘trabajadores intelectuales’ o de ‘cuello blanco’, se les conoce como ‘trabajadores simbólicos’” (González, 2005, p. 31). Estos trabajadores, cuya cualidad es la especialización intelectual y tecnológica, son productores de un nuevo conocimiento focalizado, en el cual no están exentos de los diálogos y

de las tomas de decisiones en las empresas más avanzadas. Un buen ejemplo de esto es el desarrollo de poderosas armas nucleares y biológicas para el sostenimiento de un poder global, en el que se hace más fuerte la desigualdad entre países desarrollados y los países vistos como territorios coloniales. Esta nueva jerarquización dentro de las ciencias trajo consigo lo que De Sousa (2009) llama “la industrialización de la ciencia” (p. 39), una nueva organización del trabajo científico, mediante la cual los trabajadores simbólicos pasan a ser un nuevo proletariado en los laboratorios y centros de investigación.

La es-cultura en las universidades

En este panorama, ¿dónde quedan entonces las humanidades? Las humanidades pasan a ser un proyecto direccionado desde las universidades para la difusión de la interdisciplinariedad. Una interdisciplinariedad que en los primeros años del siglo XXI está fuertemente atravesada por los avances en la informática y en la virtualidad; este es un cambio importante en la manera de ver la realidad, apoyado en las ciencias exactas para usufructuar al mundo: “el cambio se volvió radical cuando las matemáticas se adaptaron a los procesamientos electrónicos y dieron pie a simulaciones y escenarios en las computadoras” (González, 2005, pp. 48-49). Hablamos entonces de unas Humanidades institucionalizadas y al servicio de las simulaciones; las redes sociales, por ejemplo, principal instrumento de difusión de los adelantados en la informática, se constituyen en el núcleo desde el que se direccionan los comportamientos sociales y culturales en las sociedades de principios del siglo XXI.

Vistas así las cosas y referido al plano formal, la universidad actual presenta múltiples problemas, que no solo van de la mano de atrasadas concepciones que tanto

hombres como mujeres —sean estos profesores o estudiantes— tienen del mundo y las formas de saber y conocer actuales, sino que arrastran consigo la tara de programas que no permiten reconocer, aceptar y expresar las diversas y variadas formas de sentir y vivir emocionalmente la realidad histórica que viven los sujetos:

en los programas académicos se presentan los contenidos como informaciones que se tienen que reproducir, por lo que implícitamente persiste la creencia de que aprender tiene que ser, para muchas personas, difícil, árido. No hay espacios para el placer, el gusto y la emoción que experimentamos cuando reconocemos aprendizajes y logros que son valiosos para nosotros. (Gutiérrez, 2009, p. 86)

Desafortunadamente, cuando hablamos del papel de la universidad y sus relaciones e implicaciones en el plano de la sociedad, hablamos desde el molesto “deber ser” de las cosas; justamente, esto se debe a la complejidad dentro de la cual se tejen todas sus relaciones. Dentro de este “deber ser”, la universidad necesita empezar a mirar la interacción social como parte de un juego de interconexiones sin una finalidad funcional, esto es, mirarla desde la complejidad de sus conexiones intelectuales, emocionales y experienciales, lo que requiere pensar modelos², acordes con la excepcionalidad de las subjetividades de los hombres y mujeres que conviven en el espacio social.

En otras palabras, la universidad requiere hacer suyas las reflexiones actuales sobre la complejidad, nacidas de los avan-

2 No nos referimos aquí a la noción de “modelo”, entendido como un elemento epistemológico y metodológico del positivismo mecanicista impulsado desde las ciencias y tecnociencias actuales. Pensamos en el término *modelo* como sinónimo de estrategia. Acerca de las distinciones sobre el cambio de pensamiento positivista-mecanicista, que lleva a concebir la existencia de otras y variadas formas de comprender el mundo, se hablará en este texto más adelante.

ces desde la biología, la matemática, la historia y la filosofía, no con el propósito de obtener “producciones”, al estilo capitalista, sino más bien, con el fin de encaminar los esfuerzos en la constitución de un universo nuevo, cuyo núcleo sea la mirada de un hombre más humano. Solo a través de esta mirada, podremos comprender el significado de los “sistemas abiertos”, dentro de los cuales ya no es tan importante tener el control de los movimientos que en ellos se dan, sino de la forma en que se permite la interacción y la relación de sus partes: “aproximaciones profundas, transdisciplinarias (en el sentido de ir más allá de las explicaciones que proveen las disciplinas que se resisten a la apertura de la realidad)” (Pedroza, Massé, 2009, p. 7), sobre las cuales trata este texto más adelante.

En el espacio de la universidad es en donde se deben mirar las transformaciones que se vienen viviendo en el mundo —desde los niveles ontológicos, epistemológicos y, por ende, metodológicos— así como las implicaciones que estas transformaciones positivas y negativas tienen en la vida de los hombres, en la naturaleza y en el devenir de la sociedad. ¿El propósito? Como lo mencionaran tan bellamente dos investigadores de la educación y la universidad desde la complejidad en México, René Pedroza Flórez y Carlos E. Massé Narváez (2009):

La educación y la universidad son procesos hermanados por la finalidad de idear y construir al hombre nuevo, ese hombre adjetivado en virtudes y expectativas que se espera responda a los ideales de un momento histórico. En esta dirección la historia de la educación y de la universidad es la historia de la escultura del Hombre por eso es cultural. Es-cultura producto del trabajo paciente en el taller de la historia. (p. 15)

La universidad, entonces, ya no puede seguir viéndose como el “lugar” desde el que se perpetúan los valores hegemónicos de las

naciones desarrolladas, cuyo interés vital y último es la *producción para la destrucción*³; una producción que por capitalista y globalizada dejó por fuera otras formas de pensamiento que hoy por hoy cobran cada vez más importancia porque están referidas al anhelo de entablar nuevas relaciones y conexiones con el mundo que nos rodea: con los animales, con las plantas, con el aire, con el agua y con nosotros mismos. Esto nos lleva a preguntarnos por la significación de lo que serían unas nuevas humanidades atravesadas por la necesidad de un cambio tanto de pensamiento como de espíritu.

Nueva visión de las humanidades: “ecología de saberes”

En la crisis actual de la ciencia lo que está en juego es la certeza del edificio objetivo de la realidad cartesiana; aquella certeza que daba por sentado que al conocer las causas/orígenes se podía, según procedimientos procesuales, llegar a la aprehensión de la totalidad de la realidad. Entre los nuevos paradigmas de la complejidad, vale la pena mencionar: los “sistemas de la autoorganización”, la autoconciencia liderada por las investigaciones jungueanas del inconsciente, la llamada filosofía del Bootstrap⁴ (De Sousa, 2009, p. 35), la neuropsicología, la lingüística computacional, la teoría del control, la teoría de los sistemas abiertos procedentes de la microbiología, la inteligencia artificial, los agentes inteligentes, los fractales, los sistemas complejos

3 El término y el subrayado es nuestro.

4 El Bootstrap es un paradigma de la complejidad, una especie de metáfora que alude a una red sin cimientos firmes, interconectada mediante nodos para tener una aproximación a la realidad, que ya no es ni total ni absoluta y que se puede leer desde una parte cualquiera de la misma.

adaptativos y la nanotecnología, entre otros (González, 2005, p. 34). Estos dieron pie a nuevos cuestionamientos en el plano de la existencia humana de enfoque no solo desde los países industrializados, sino también desde América Latina.

Cuando se comprende que el conocimiento sobre la naturaleza y sobre los hombres y las mujeres no puede andar por caminos separados, y que esa producción de conocimiento proviene del sentido que los hombres y las mujeres les han dado a la naturaleza y la existencia, es posible pensar en que esa producción de sentido interrelacionado se convierte en lo que De Sousa (2009) llama “intertextualidades organizadas” (p. 47), es decir, construcciones textuales⁵. Estas intertextualidades solo adquieren algún sentido en la medida en que se retoman desde la propuesta de proyectos locales que lleven a un conocimiento sin fragmentaciones de la realidad. Sin embargo, es posible hacer una crítica a la propuesta de De Sousa en su idea del “paradigma emergente” (p. 48), ya que la noción de “paradigma” remite necesariamente a la noción de “modelo de conocimiento” que debe ser aceptado y avalado por las comunidades científicas.

En una bella metaforización de la última obra de Shakespeare, *La tempestad*, Boaventura de Sousa muestra las cualidades que posee el territorio americano en la configuración de nuevas formas de expresión humana, vistas como formas de expansión simbólica nacidas en el territorio americano: “Ariel es el intelectual [mestizo,

5 En una lectura posmoderna, De Sousa (2009) entiende “lo textual” como una analogía, pero no desde la mirada estructural —esto es, que encierra el conocimiento en metodologías procesuales—, sino más bien desde la perspectiva de una trama que encierra maneras de ver la realidad como un juego, un teatro, o una autobiografía (p. 47), más allá del uso que le dieron las humanidades y las ciencias sociales tradicionales.

adiciona De Sousa] que está en crisis permanente” (p. 264). Estos son los hombres y las mujeres que, conocedores de su propia realidad y de las implicaciones negativas de una ciencia incontrolada sobre el medio ambiente, recurren a la riqueza de su ser mestizo; así, “Ariel representa la transculturación y el multiculturalismo [...], en ese mestizaje se inscribe la posibilidad de una tolerancia interracial y un diálogo intercultural” (p. 265).

Pero ese diálogo solo es posible en tanto que reflexionemos y tratemos de comprender la realidad y las experiencias proyectadas desde el poder hegemónico: ¿en qué momento y de qué manera fue posible el surgimiento de una ciencia y un poder hegemónicos, que marcaron la realidad en la modernidad, para imponer tanto sus principios y valores, así como sus epistemologías y sus ontologías sobre aquellos territorios que se asumieron como coloniales? De Sousa propone una interesante reflexión sobre el tema y abre una puerta hacia nuevas formas de comprender el mundo actual. Con base en los estudios sobre poscolonialidad, surgidos y ampliados por pensadores indios, De Sousa responde al interrogante con la idea de lo que él llama “el pensamiento abismal”. Según esta idea, el mundo occidental configuró una línea divisoria —todo desde su concepción dual del mundo— entre dos universos: “lo visible y lo invisible” de la realidad social.

La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente y, de hecho, es producido como no-existente [...]. Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. (p. 160)

Según esta visión, y llevada al plano local, América se constituyó como “ese otro invisible”, al que se ignoró y, por lo tanto, se

desconoció desde el instante mismo del encuentro global en el siglo xvi⁶.

Pero, gracias al marco de análisis propuesto por De Sousa, es que se puede comprender que, el papel de unas “humanidades”⁷, ya no entendidas como disciplinas que tienen una finalidad y un valor de cambio/uso, sino como formas de comprender el mundo de manera “contrahegemónica”, son humanidades que miran las lógicas internas de ese mundo negado por la hegemonía occidental: “Me refiero [dice De Sousa] a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea” (p. 162). La tarea consiste esencialmente en dejar de mirar esta “ecología de saberes” con los ojos del positivismo racional, que todo lo encierra con las ideas de verdad y de falsedad.

En el plano del avance de las nuevas ciencias, los nuevos paradigmas, conocimientos y saberes, las humanidades deben despojarse de la idea positivista y pospositivista de disciplinas del comportamiento —que, como hemos visto, solo sirven como herramientas del orden colonial—, para afrontarlas y comprenderlas como parte de nuestra manera mestiza de ver el mundo. Los cuestionamientos deben estar orientados a lo que, De Sousa, al referirse a Jean Jacques Rousseau, llama la formulación de preguntas simples: “preguntas que,

como Einstein acostumbraba decir, solo un niño puede hacer pero que, después de hechas, son capaces de trazar una luz nueva a nuestra perplejidad” (p. 18); preguntas sobre nuestra manera de comprender la relación con la naturaleza —vista, por ejemplo, como una madre que da y quita la vida— y con el campo; preguntas sobre la manera como los campesinos, por ejemplo, entienden la incidencia de la luz del sol sobre la vida de los animales; preguntas sobre la forma como las antiguas y nuevas comunidades indígenas, por ejemplo, han comprendido la manera de sanar los cuerpos; y, en fin, preguntas sobre la forma como, dentro del lado oscuro de la línea, es decir desde América, se ha soñado en lo profundo de su ser con un cosmos de respeto por la vida. Aunque esto implique esforzarnos por comprender —por supuesto con la intención de corregir— toda la muerte liderada por poderes locales, cuya naturaleza, es necesario decir, ha sido también de orden hegemónico. ■

Referencias

- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Clacso, Siglo XXI Editores.
- González Casanova, P. (2005). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. México: Anthropos Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pedroza Flores, R. y Massé Narváez, C. (2009). *Educación y Universidad desde la complejidad en la globalización*. M. Á., Porrúa (librero-editor). México: Universidad Autónoma de México.

6 Llevado al ámbito de las relaciones geopolíticas entre Europa y América, De Sousa dice que “a este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad, al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo” (p. 164). Este análisis nos permite comprender la penosa realidad de corrupción imperante desde la llegada de los españoles a América, hasta los tiempos actuales.

7 Creemos que proponer unas humanidades con H mayúscula, nos lleva a pensar en ellas como disciplinas, y que hablar de unas humanidades, en minúscula, expresa un valor más asociado con la naturaleza de lo que podríamos llamar más “humano”, en relación con lo que viven y sienten los hombres y las mujeres en su diario vivir (nota de quien escribe este texto).