

PROPUESTAS EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES. INDAGACIONES SOBRE EL HUMANISMO.

(ON THE RESEARCH ON HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES IN OUR AMERICA. INQUIRIES ABOUT HUMANISM)

Adriana María ARPINI*

RESUMEN

Cuando nos proponemos llevar adelante una investigación en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, estamos actualizando –aun cuando no siempre somos conscientes de ello– la pregunta por el hombre, es decir, la pregunta que constituye el núcleo del humanismo, de cuya respuesta depende el desarrollo del saber científico desde la modernidad hasta nuestros días.

Ahora bien, la palabra humanismo remite a una tradición cultural con raíces en el Renacimiento europeo, implica ciertas experiencias culturales y pedagógicas, supone cierta organización e institucionalización de los saberes y las prácticas, que al mismo tiempo que descubre unos aspectos de la realidad, oculta otros. Nos proponemos desmontar algunos supuestos aún vigentes del humanismo, desde una perspectiva crítica nuestroamericana. Apelamos, por un lado, a la noción de “imaginario” como aquello que es a la vez condición de posibilidad y potencia creadora de lo humano (Castoriadis, 1993); y por otro lado, a las nociones de “diversidad” –en cuanto privilegio de una lógica que favorece el espacio y la riqueza concreta de los contenidos del saber– e “historicidad” constitutiva del hombre –en cuanto criterio normativo de realización de las capacidades y posibilidades humanas (Ellacuría, 1992). Sostenemos que es posible rastrear en nuestra tradición de pensamiento una forma alternativa del humanismo al que podemos caracterizar en clave intercultural.

Palabras Clave: Humanismo, imaginario, diversidad, historicidad.

ABSTRACT

When we intend to carry out an investigation in the field of Humanities and Social Sciences we are asking the question about man—though we may not be always aware of it—that is the core of humanism. The development of scientific knowledge since Modernity to our days depends on the answer to this question.

The word “humanism” refers to a cultural tradition that roots in the European Renaissance and implies certain cultural experiences, a certain organization and

* Universidad Nacional de Cuyo - INCIHUSA, CONICET-Mendoza / UNJu - Proyecto PIP CONICET. Aguilar 669 (CP 4600) San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina.

Correo Electrónico: arpini@mendoza-conicet.gob.ar

institutionalization of knowledge and practice that show some aspects of reality while hiding others. We intend here to dismantle some assumptions still in force as regards humanism from an "Ouramerican" criticism stand. On the one hand we appeal to the notion of "imaginary" as possibility and creative human power (Castoriadis, 1993); on the other hand, to the notions of "diversity"—as privilege of a kind of logic that favors space and the specific richness of knowledge contents—and "historicity", constituent of man—as regulating criteria for the realization of human capacity and possibilities (Ellacuría, 1992). We maintain that it is possible to trace in our thinking tradition an alternative form of humanism that can be characterized from an intercultural approach.

Key Words: *Humanism, imaginary, diversity, historicity.*

INTRODUCCIÓN

Cuando nos proponemos llevar adelante una investigación en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, estamos actualizando –aun cuando no siempre somos conscientes de ello– la pregunta por el hombre, es decir, la pregunta que constituye el núcleo del humanismo, de cuya respuesta depende el desarrollo del saber científico desde la modernidad hasta nuestros días.

Ahora bien, la palabra humanismo remite a una tradición cultural con raíces en el Renacimiento europeo, implica ciertas experiencias culturales y pedagógicas, supone cierta organización e institucionalización de los saberes y las prácticas, que al mismo tiempo que descubre unos aspectos de la realidad, oculta otros. Nos proponemos desmontar algunos supuestos aún vigentes del humanismo clásico, desde una perspectiva crítica nuestroamericana, y plantear algunos criterios que habiliten la posibilidad de otro humanismo.

El humanismo fue, sin duda, un movimiento de renovación intelectual. Un programa de transformación de los saberes, las prácticas y las instituciones de producción y circulación del conocimiento. A título de ejemplo, recordemos el programa de transformación de las prácticas de conocimiento que propuso Pico della Mirándola, a partir del debate público de las principales tesis filosóficas que se disputaban en su época, a las que sumaba las perspectivas de los persas, árabes y judíos entre otros.

Con la ilustración se acentúa la fe en la razón, que, todavía para Kant, debía realizarse en sus dimensiones teórica, práctica y como capacidad de juzgar (estética, ética y política). La fe en la razón alientó la confianza en el progreso, material y humano. En este contexto tuvo sentido pensar la *humanidad como fin*, tanto de la ética como de la política y la historia (Kant), incluso fue posible pensar la realización de la libertad en la historia universal (Hegel).

Sin embargo, a lo largo de la modernidad, la relación entre progreso y desarrollo científico tecnológico acaba por comprimir las posibilidades de la razón, reduciéndola a su dimensión puramente instrumental. Lo que conlleva la instrumentalización de los saberes y las prácticas. Ejemplos de esto son:

- El sistema educativo moderno, enciclopédico y compartimentado, del que todavía somos herederos/víctimas;
- El sistema de Ciencia y Técnica, igualmente compartimentado y regulado por los criterios de las ciencias de la naturaleza, experimentales, las llamadas “ciencias duras”.

Sistemas que, si bien permiten descubrir y ampliar nuestros conocimientos del mundo y adaptarlo a la satisfacción de las necesidades humanas, según criterios civilizatorios; al mismo tiempo invisibilizan los efectos negativos de la dominación que se ejerce tanto sobre la naturaleza como sobre otros hombres; y ocultan el hecho mismo de la dominación justificado por esa forma de racionalidad monológica y nomológica.

Ya en el siglo XIX europeo, los filósofos de la sospecha llamaron la atención acerca de lo que se percibía como resultados negativos de la modernidad: la reducción del valor de los seres humanos y de la vida misma a mero calor de cambio, es decir a mera mercancía (Marx); la transformación de la voluntad de poder, de afirmación de la vida, a voluntad de dominio, de opresión de la vida (Nietzsche); el malestar de una cultura que en su afán de proteger la civilización acaba por producir represión y barbarie (Freud).

Pocas veces se puntualizan el ejercicio de la sospecha llevado adelante desde la perspectiva de nuestra América. Tampoco se repara en la necesidad de criterios diferentes para orientar los saberes y las prácticas en condiciones sociales, históricas, incluso geográficas diferentes. Permítesenos colocar un ejemplo: la producción ensayística de muchos de nuestros pensadores del siglo XIX pueden ser leídos como ejercicios de la sospecha. Entre ellos se cuentan los escritos de José Martí.

En el ensayo *Nuestra América* (1891), se pregunta:

“¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. ... Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. ... Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías. ... Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma latinoamericano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte, se empieza como sin saberlo a probar el amor. Se ponen de pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos y otros van diciendo cómo son. [...] Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo,

hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación” (Martí, J., 1975, vol. 6, 15 – 21).

En otro texto muy poco citado, que se encuentra en sus *Cuadernos de apuntes*, donde pueden leerse las anotaciones que realizaba mientras preparaba las clases de filosofía que impartió en la Escuela Normal Central de Guatemala, encontramos la siguiente acotación:

“Puedo hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás: –placer a nadie útil, y no especial mío.
“Otro, estudiándome a mí por mí, placer original e independiente. Redención mía por mí, que gustaría a los que quieran redimirse(1).
“Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser.
“¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser?”
(Martí, J., 1975, vol. 19, 360)

Los fragmentos de Martí nos colocan ante dos programas de indagación en humanidades y ciencias sociales, ambos posibles, pero diferentes. Uno consiste en reproducir la letra de la filosofía llamada universal como mera copia y muestra de erudición. El otro consiste en apropiarse del poder de la palabra para decir de sí. Se trata de conocerse a sí mismo, no de la manera en que un sujeto conoce a un objeto, sino en un sentido más complejo, en que el conocimiento de sí está asociado al cuidado de sí. Pero no se trata de un cuidado egoísta de sí, sino que pasa del yo al nosotros, del presente al futuro, recuperando críticamente el pasado: “¿qué somos, qué éramos, qué podemos ser?”. Preguntas que implican una práctica de autoconocimiento y autovaloración, que no sólo recoge el pasado en el presente, sino que también acoge la diversidad de lo que somos, como experiencias auténticas del pensar, que trastorna las certezas más superficiales y también las más profundas, e inaugura posibilidades de transformación, de creación, colocándonos ante el abismo de la novedad(2).

La sospecha/propuesta de Martí obliga a introducir al menos las siguientes cuestiones que contribuirían a esclarecer criterios epistemológicos con los cuales sería posible pensar la alternativa de un humanismo crítico nuestroamericano:

- Explorar la capacidad cognitiva de lo imaginario –no exclusivamente de la razón, pero tampoco en lugar de esta– como condición de posibilidad y potencia creadora de lo humano.
- Problematizar las bases teóricas de una epistemología que, imbuida de la idea de progreso, privilegia la pauta temporal y explica las diferencias en el orden de las sucesiones. Problematizarla, decimos, desde una mirada que permita la ampliación del presente, privilegiando un criterio espacial, que hace posible apreciar diversidad de contenidos y de puntos de vista existentes en un mismo momento.

- Considerar la posibilidad y conveniencia de un criterio intrahistórico de crítica de la realidad.

En lo que sigue revisamos brevemente cada una de estas cuestiones, apelando para ello a autores que las trabajaron de manera renovada y original.

CAPACIDAD COGNITIVA DE LO IMAGINARIO (Cornelio Castoriadis, Estambul, 1922 – París, 1997)

Según Castoriadis, en la tensa relación entre sociedad instituida y sociedad instituyente, entre historia hecha e historia que se hace, la clave es la introducción del concepto de “imaginario”. Lo imaginario radical es a la vez la condición de posibilidad y la potencia creadora de lo humano. Existen, para el autor, cuatro regiones donde el para sí se presenta como “simplemente real”: lo viviente, lo psíquico, el individuo social, la sociedad dada. Pero hay dos regiones que nunca están terminadas, deben ser hechas: el sujeto humano y la sociedad, pues éstas se caracterizan por la reflexividad y la capacidad de acción deliberada, es decir, autónomas. Ambas deben advenir a través del trabajo de los seres humanos y de lo que denomina las “profesiones imposibles”: la educación, el psicoanálisis, la política.

Lo propio de lo humano es la desfuncionalización de los procesos psíquicos con relación al sustrato biológico. Así, la autonomización de la imaginación promueve la capacidad de romper la clausura de su mundo y es la condición para la emergencia de una novedad. Los atributos de la imaginación tuvieron lugar secundario en la filosofía moderna, en la que dominó la reproducción de lo ya percibido y la recombinación de sus elementos. Ahora bien, sin esa capacidad de inventar *cosas con sentido*, y que *dan sentido*, no habría mundo humano.

La idea de creación habla de una comprensión de la realidad en que lo imaginario, como modo de existencia de lo humano, implica la posibilidad de romper la clausura de lo dado para crear otra, pues fuera de la clausura no es posible lo humano. En este sentido, para Castoriadis la reflexión, es la posibilidad del pensamiento de volver sobre sí mismo e interrogarse acerca de sus contenidos y de sus presupuestos y fundamentos; pero también es el esfuerzo por quebrar la clausura en la que estamos atrapados como sujetos. (Cfr. Castoriadis, 1998). Cuando la interrogación se convierte en “posición interrogante”, entonces penetra el campo de la política –como sucedió en Grecia, donde la pregunta se convirtió en ruptura–. (Cfr. Castoriadis, 2006). Es lo que llama *pensamiento diatópico*. Lo imaginario trabaja en la brecha entre lo hecho y lo por hacer, revelando su capacidad cognitiva y creadora de nuevas posibilidades.

PROBLEMATIZACIÓN DE LA TEMPORALIDAD DESDE LA PAUTA EPISTEMOLÓGICA DEL ESPACIO. (Alexander von Humboldt, 1769 – 1859)

Alexander von Humboldt, considerado como precursor de la Geografía, pensó que la novedad radical de los “tiempos modernos” era el “sistema colonial

transatlántico”, cuya figura emblemática era Cristóbal Colón. Desde ese momento se puede hablar de una “red global de relaciones humanas que se formó simultáneamente con la expansión geográfica europea”. No la vio como un proceso temporal hacia un *telos* abstracto, sino como un desafío de construcción y comprensión de una red planetaria de relaciones humanas. En su estudio sobre von Humboldt, Oliver Kozlarek afirma que “En vez de ajustar el entendimiento de la modernidad a una epistemología dominada por una lógica temporal, que era tan conveniente para la justificación del orden colonial así como también para las hegemonías políticas poscoloniales, von Humboldt prefiere una epistemología que favorece el espacio” (Kozlarek, 2009: 84). Ya Ernst Cassirer manifiesta que el conocimiento producido bajo una pauta epistemológica que prefiere el tiempo puede explicar diferencias sólo en un sentido de sucesión. En cambio el conocimiento producido a través de un filtro epistemológico que favorece el espacio, requiere una sensibilidad para las diferencias coexistentes en lugares distintos, favoreciendo una mayor agudeza de comprensión de la complejidad y la contingencia. (Cfr. Cassirer, 1979; Kozlarek, 2007 y 2009).

La conciencia de que el mundo es infinitamente más complejo, permitió entender que estaba ante un desafío, una oportunidad para enriquecer el conocimiento del mundo y de los seres humanos que lo habitan, sus culturas, sus particulares formas de vincularse con la naturaleza y con los otros hombres. Kozlarek (2009), apoyándose en investigaciones de Ottmar Ette, sostiene que Alexander von Humboldt propuso en el siglo XIX un proyecto científico que permanece inconcluso, cuyas piedras angulares son, por una parte, un compromiso de investigación *transdisciplinaria*, por cuanto pretendía alcanzar una imagen del mundo viviente y no viviente apelando a cuantas disciplinas fueran necesarias y combinando las ciencias naturales con las culturales; y, por otra parte, una comunicación *intercultural*, basada en el reconocimiento de los filtros que la propia cultura impone para la comprensión del mundo y la posibilidad de superarlos para lograr una visión más amplia. La dificultad no radica en mirar el mundo desde los condicionamientos de la propia cultura, sino en creer que es el único modo de hacerlo. Esta convicción es considerada por Raul Fonet Betancourt como una forma de “analfabetismo cultural”, consistente en creer que bastan los códigos de una cultura para interpretar el mundo. (Cfr. Fonet Betancourt, 2004).

CRITERIO INTRAHISTÓRICO PARA LA CRÍTICA DE LA REALIDAD. (Ignacio Ellacuría, Portugalete, 1930 – El Salvador, 1989)

En su libro *Filosofía de la realidad histórica*, Ignacio Ellacuría da cuenta del modo en que un posicionamiento filosófico-político explícitamente humanista, como el suyo, permite establecer parámetros normativos para una crítica con pretensión de validez de la propia época, a partir de la historicidad constitutiva del ser humano. Explica que lo propiamente histórico aparece como un doble proceso mutuamente realimentado de “creación de capacidades” y de “actualización de posibilidades”. Entonces la realidad histórica, propiamente humana, es un proceso discontinuo y de avances y retrocesos.

El proceso de capacitación abarca las dimensiones cognitivas y tecnológicas, pero también las sociales y morales. De modo que la capacidad reconoce el valor de cada ser humano, de cada grupo como tal. Pero dicho reconocimiento no se realiza en ausencia de conflictos, al contrario, es resultado de una tensión, de una lucha (cfr. Honneth, 1997). Se trata de un proceso por el cual se adquiere la capacidad de apreciar los rasgos y cualidades de los otros como valiosas. Es decir que se asume el carácter intersubjetivo del proceso de capacitación y posibilitación. El cual se cumple en relación con el mundo y con los otros (otras personas, o bien otras culturas, otra generación, otro grupo social, otro género, otra clase).

La adquisición de nuevas capacidades abre nuevas posibilidades en la dimensión práctica, cognitiva y moral. La cuestión de qué posibilidades son de hecho realizadas no es un problema solamente técnico, sino político. Pues las posibilidades históricamente iluminadas pueden resultar restringidas al sometimiento de las condiciones de reproducción del sistema social, frustrando las posibilidades de gratificación y satisfacción de las necesidades de numerosos grupos sociales.

Para el filósofo salvadoreño, la crítica social más penetrante no es aquella que se hace en función de la sociedad ideal ni de una pretérita, ambas ideales o idealizadas. Si no aquella que toma en cuenta las capacidades y recursos existentes hasta hoy, y se pregunta si podría sacarse de ellos un mejor rendimiento para la realización de la condición humana. Es decir que problematiza una sociedad determinada a partir de sus propias posibilidades de ser una sociedad mejor.

Así, el criterio normativo de la crítica es radicalmente intrahistórico: son las posibilidades de realización y gratificación iluminadas como actualizables por subjetividades capacitadas a partir de las posibilidades ya históricamente plasmadas en el mundo social circundante de la propia época. Lo que la propia época puede *dar de sí*. (Cfr. Ellacuría, 1991, 406 y sg.).

La dialéctica entre capacitación y posibilitación está organizada de acuerdo con un principio dinámico de no identidad, es decir de no correspondencia entre forma y contenido. A diferencia de Hegel, Ellacuría otorga prioridad al contenido. Éste confiere dinamicidad, pues su maduración es lo que torna inviable la forma que había tenido hasta entonces, y acaba convirtiendo a la forma existente en un obstáculo que debe ser removido. La identidad entre forma y contenido no es ontológica, sino históricamente iluminada desde una perspectiva político-moral específica. De esta manera, la no-identidad puede ser tematizada desde una mirada crítica de lo existente, orientada a su transformación. La concepción de lo histórico como procesos de *capacitación y posibilitación*, aparece como algo contingente, frágil, sometido a retrocesos y pérdidas, pero también como acontecer de la novedad históricamente posible. Es, por tanto, un proceso tematizable, susceptible de ser criticado y transformado. (Cfr. Ellacuría, 1991, 439 y sg.).

EN SINTESIS

Hemos tomado aportes de autores ubicados en diferentes coordenadas espacio-temporales. Apelamos, por un lado, siguiendo a Castoriadis, a la noción

de “imaginario” como aquello que es a la vez condición de posibilidad y potencia creadora de lo humano. Por otro lado, con apoyo en las sugerentes intuiciones de von Humboldt, nos apropiamos de las nociones de “diversidad”, en cuanto privilegio de una lógica que favorece el espacio y la riqueza concreta de los contenidos del saber. Finalmente tomamos como referencia la obra inconclusa de Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, para rescatar una noción de “historicidad”, constitutiva del hombre, en cuanto criterio normativo de realización de las capacidades y posibilidades humanas. Criterio que hace posible llevar adelante una crítica intrahistórica de la sociedad, al mismo tiempo que posibilita un proceso creacional, de emergencia de la novedad en la historia. Sostenemos que con ayuda de estas herramientas epistemológicas es posible llevar adelante una indagación sobre nuestra tradición de pensamiento que permita iluminar formas alternativas del humanismo, a las que podríamos caracterizar en clave intercultural.

NOTAS

1) Una de las posibles acepciones de *redimirse* es *liberarse*. Teniendo en cuenta el contexto en que es producido el texto, consideramos pertinente interpretarlo en este sentido.

2) A propósito de la función social y crítica de la filosofía como ejercicio de la sospecha en José Martí, puede verse nuestro trabajo “Las ideas pedagógicas de José Martí. Aportes para una crítica de la enseñanza de la filosofía”. En: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação* (RESAFE), Nº 14, 2010, (3-17), ISSN 1679-8775. <http://e-groups.unb.br/fe/tef/iloesco/resafe/>.

BIBLIOGRAFIA

ARPINI, AM (2010) Ignacio Ellacuría y la «realidad histórica» como objeto del filosofar, en: Actas del XI Corredor de las Ideas del Conosur En el Bicentenario, el protagonismo de nuestros pueblos, Universidad Nacional de General Sarmiento y la Universidad Nacional de Lanús, Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires. (CD-Rom)

CABRERA, DH (2009) Crear significación habitando al borde del abismo. Introducción al dominio de lo humano según Cornelio Castoriadis, en: RÜSEN, Jörn y KOZLAREK, Oliver (Coordinadores), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Buenos Aires, Biblos, ISBN 978-950-786-741-5, [201 – 219]

CASTORIADIS, C (1993) *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Turquets.

CASTORIADIS, C (1998) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Buenos Aires, Eudeba.

CASTORIADIS, C (2006) *Lo que hace a Grecia. 1 De Homero a Heráclito. Seminarios 1982 – 1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

CASSIRER, E (1979) Filosofía de las formas simbólicas I, México, Fondo de Cultura Económica.

ELLACURÍA, I (1991) Filosofía de la realidad histórica, Madrid, Trotta – Fundación Xavier Zubiri.

FORNET-BETANCOURT, R (2004) Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, Madrid, Trotta.

HONNETH, A (1997) La lucha por el reconocimiento, Traducción de Manuel Ballester, Barcelona, Crítica.

KOZLAREK, O (2007) Modernity as World Consciousness, en: Volker H. Schmidt (ed.) Modernity on de beginning of de 21st Century, Cambridge Scholars Publishing.

KOZLAREK, O (2009) «Conciencia del mundo» y humanismo. Herramientas conceptuales para la época de la globalización, en: Rösen, Jörn y Kozlarek, Oliver (Coordinadores), Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas, Buenos Aires, Biblos, (81 – 91).

MARTÍ, J (1975) Obra Completa, vols. 6 y 19, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

ROMERO CUEVAS, JM (2009) Humanismo, historia y crítica en Ignacio Ellacuría, en: Rösen, Jörn y Kozlarek, Oliver (Coordinadores), Op. Cit., [129 – 144].

RÜSEN, J y KOZLAREK, O (Coordinadores) (2009) Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas, Buenos Aires, Biblos.