

Humanidades

Revista de la Facultad
de Humanidades
y Ciencias de la Educación



Humanidades

Revista de la Facultad
de Humanidades
y Ciencias de la Educación

Humanidades

Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República

Editor: Alcides Beretta

Edición al cuidado del equipo de la
Unidad de Medios Técnicos, Ediciones y Comunicación (UMTEC),
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República:
Nairí Aharonián,
Maura Lacreu,
Natalia Montealegre

© Los autores, 2014

© Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2014

Magallanes 1577
11200, Montevideo, Uruguay
(+598) 2 409 1104-06
<www.fhuce.edu.uy>

ISSN: 2301-1580

Humanidades. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Comité Editor

Álvaro Rico, José Seoane, Adolfo Elizaincín, Carlos Zubillaga
Mario Otero, *in memoriam*

Comité Académico

Juan Luis Pan-Montojo	<i>Universidad Autónoma de Madrid</i>
Miguel Andreoli	<i>Universidad de la República</i>
Pablo Martinis	<i>Universidad de la República</i>
Alberto Santana	<i>Universidad Nacional Autónoma de México</i>
Yamandú Acosta	<i>Universidad de la República</i>
Ana Frega	<i>Universidad de la República</i>
Noemí Girbal Blacha	<i>Universidad Nacional de Quilmes</i>
Mónica Sans	<i>Universidad de la República</i>
Leonel Cabrera	<i>Universidad de la República</i>
Waldo Ansaldi	<i>Universidad de Buenos Aires</i>
Roger Mirza	<i>Universidad de la República</i>
Graciela Barrios	<i>Universidad de la República</i>
Eugenia Scarzanella	<i>Università degli Studi di Bologna</i>
Robert Calabria	<i>Universidad de la República</i>
Virginia Orlando	<i>Universidad de la República</i>
Anne Pérotin-Dumon	<i>Institut d'Histoire du Temps Présent, CNRS, París</i>
Ana María Fernández	<i>Universidad de la República</i>
Dante Turcatti	<i>Universidad de la República</i>
José del Pozo	<i>Universidad de Québec, Montreal</i>
Baldomero Estrada	<i>Universidad Católica de Valparaíso</i>
Pablo Rocca	<i>Universidad de la República</i>
Eduardo Devés Valdés	<i>Universidad de Santiago de Chile</i>
Rodolfo Porrini	<i>Universidad de la República</i>
Emilio Franzina	<i>Università degli Studi di Verona</i>
L. Nicolas Guigou	<i>Universidad de la República</i>
Laura Masello	<i>Universidad de la República</i>
Enrique Dussel	<i>Universidad Autónoma de México-Iztapalapa; Universidad Nacional Autónoma de México</i>
Rossana Campodónico	<i>Universidad de la República</i>

Editor

Alcides Beretta

CONTENIDO

PÁGINAS PRESENTACIÓN

Entre tiempos. A modo de editorial, <i>Álvaro Rico</i>	13
---	----

PÁGINAS TEMÁTICAS

Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad, <i>Yamandú Acosta</i>	19
--	----

Humanidades y ciencias sociales. Entre la producción de conocimiento y la memoria, <i>Noemí M. Girbal-Blacha</i>	47
--	----

Elogio de las humanidades y reconstrucción del proyecto humanístico, <i>Gustavo Remedi</i>	69
---	----

Humanismos y humanidades: diferencias plurales y nuevas preguntas por lo humano, <i>María Cecilia Sánchez G.</i>	97
--	----

PÁGINAS RECUPERADAS

La contienda por la democracia, <i>Lucía Sala</i>	113
--	-----

PÁGINAS POLÉMICAS

El sabio y el artesano. Algunos apuntes acerca del debate público reciente sobre las humanidades en Uruguay, <i>Aníbal Corti</i>	125
--	-----

PÁGINAS BIBLIOGRÁFICAS

Revistas que publica la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, 2014	145
---	-----



páginas presentación

Entre tiempos.

A modo de editorial

ÁLVARO RICO¹

La *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* es parte de nuestro acervo intelectual y de nuestro patrimonio universitario.

El último número de su primera época se publicó en junio de 1965 y, justamente, corresponde a otra época histórica y de desarrollo de la Facultad y de la Universidad de la República. Con la presentación de este número, inauguramos una nueva etapa, retomando así una vieja aspiración colectiva que nos propusimos impulsar desde Decanato y que recién podemos concretar.

Como lo señalamos en la presentación del *Directorio de Investigaciones e Investigadores de la Facultad (2011-2012)*, y ahora con la revista, seguimos intentando a través de estas publicaciones institucionales, abordar en profundidad la reflexión teórica sobre los antecedentes y el desarrollo de las humanidades en nuestro país y algunas de las dificultades existentes para el reconocimiento de las investigaciones y aportes del área de las ciencias humanas en el conocimiento de la realidad.

Frente a ese desafío, en estas páginas se aborda principalmente la (falsa) oposición —la relación, la disputa, la convergencia— entre humanidades, ciencias y ciencias sociales desde las perspectivas de distintos autores.

Yamandú Acosta escribe sobre «Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad», donde analiza las diversas acepciones atribuidas al término humanidades y reflexiona, además, sobre el impacto de estas definiciones en la concepción moderna de las humanidades y en su ejercicio intelectual.

Noemí M. Girbal-Blacha, en su artículo «Humanidades y ciencias sociales. Entre la producción de conocimiento y la memoria», analiza las humanidades desde el punto de vista de su especialidad: la Historia. Realiza un recorrido de la situación de la investigación en el área humanística en distintas etapas de la historia argentina: el lugar que ocuparon y ocupan las ciencias sociales, su participación en los procesos sociales de ese país y de la región. También reflexiona

¹ Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Es licenciado y doctor en Filosofía (Universidad Estatal Lomonosov, 1978-1985). Se desempeña como profesor titular en régimen de dedicación total en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos de la FHCE, Universidad de la República. Es investigador activo nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.

sobre el rol de las disciplinas humanísticas en el contexto actual en que el acento está puesto en las llamadas «ciencias duras» y en la tecnología.

Gustavo Remedi, por su parte, en su texto «Elogio de las humanidades y reconstrucción del proyecto humanístico», analiza la «crisis de las humanidades» ironizando acerca de su condición de víctimas del avance tecnológico y, en el otro extremo, de sí mismas; en esa perspectiva, reconstruye la historia de las humanidades y su evolución desde la tradición del humanismo clásico hasta llegar a la «crisis» actual.

En su artículo «Humanismos y humanidades: diferencias plurales y nuevas preguntas por lo humano», María Cecilia Sánchez G., aborda los humanismos y las humanidades en el contexto de las nuevas solicitudes y exigencias de un mundo que valida la pluralidad, las diferencias culturales y las sexuales. Para ello, analiza algunos significados establecidos desde el humanismo clásico y el moderno; también el pensamiento latinoamericano sobre la cultura y el arte.

Aníbal Corti nos propone su reflexión sobre un polémico debate que tuvo lugar en un periódico acerca de la supuesta rivalidad entre las humanidades y las ciencias «aplicadas», en su artículo «El sabio y el artesano. Algunos apuntes acerca del debate público reciente sobre las humanidades en Uruguay».

Humanidades. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación propone el rescate de una merecida iniciativa y así, en la sección «Páginas rescatadas», se publicarán artículos inéditos o éditos pero olvidados, de reconocidos autores que reflexionaron sobre el quehacer humanístico. En esta oportunidad, publicamos «La contienda por la democracia», texto de la historiadora, docente e investigadora Lucía Sala de Tourón, cuyos aportes a la historiografía uruguaya y latinoamericana recorren un amplio arco temático. El artículo que aquí incluimos forma parte de su producción de los últimos años, que se centró en las luchas de los pueblos latinoamericanos por la democracia.

Así, la nueva época de la revista está caracterizada, en términos más generales, por desafíos importantes al pensamiento humanístico, a su renovación teórica y metodológica, a la continuidad de una gran tradición en medio de un contexto cultural caracterizado por las «incertidumbres del saber» (I. Wallerstein).

La realidad humanizada ha extendido sus límites y ha avanzado sobre las anteriores divisiones clásicas puestas por la modernidad sobre la naturaleza, la sociedad y el hombre, entre el pensamiento científico, humanístico y social; y sobre las fronteras interiores de las teorías clásicas organizadas en categorías y objetos de estudio distinguibles disciplinariamente.

Esas transformaciones en el campo del conocimiento no están aisladas de los acelerados cambios en el sistema productivo y de dominación del capitalismo. En efecto, la consolidación del «capitalismo mundial integrado» (F. Guattari) fue articulando, en forma conflictiva pero también flexible, las tendencias hacia la globalización con las tendencias a la localización y desterritorialización dentro de un único sistema productivo, de dominación y subjetivación que integra también los

distintos niveles económicos, políticos, sociales, culturales y subjetivos, así como territorios y poblaciones de desigual nivel de desarrollo y tradición cultural. Por eso mismo, los cambios acelerados en las relaciones de producción parecen ser una misma cosa con las transformaciones producidas en la sociedad y la subjetividad de las personas así como en la reconfiguración, legitimación y jerarquización de determinadas esferas del conocimiento y su institucionalización en detrimento de otras más clásicas.

Por otra parte, los condicionamientos sistémicos y los poderes de facto, también fenómenos extendidos como la guerra, la pobreza y el gran consumo, condicionan o limitan, en mayor medida, nuestra libertad individual y deseos personales, la capacidad que tenemos como seres humanos de ser dueños de nuestras decisiones y la voluntad de llevarlas a cabo. Estos ideales del «ser humanístico» chocan contra una realidad reorganizada a base de la hiperintegración de vastos sectores sociales disciplinados cotidianamente en torno al orden productivo, social, cultural y deseante globalizados, a la vez que sobre la exclusión de otra porción importante de población excedente o desplazada, las «vidas desperdiciadas» (Z. Bauman).

En una época de predominio de la racionalidad instrumental, de exaltación de los éxitos individuales y agresión a la naturaleza, de mercantilización de las relaciones humanas —incluida la educación—, de predominio de la cultura de la imagen y de lo banal, tanto el pensamiento crítico como las concepciones de la educación humanística, la reflexión autónoma e independiente de los individuos como garantía de una ciudadanía política democrática, responsable y participativa van siendo relegados en la consideración social y como ideales de la humanidad.

Esas transformaciones de la contemporaneidad, sin dudas afectan el campo tradicional de conocimientos a la vez que la legitimación académica y social de las humanidades y su propensión a los valores universales. De allí que el paradigma cientifista, la comprobación de los enunciados mediante evidencia empírica, la recolección de datos por métodos cuantitativos, la neutralidad del conocimiento, la toma de decisiones basadas en promedios y regularidades estadísticas, el pragmatismo del quehacer científico en su doble dependencia con la innovación productiva y las necesidades del mercado, la mercantilización de la cultura y la enseñanza, y la especialización y fragmentación de los conocimientos son rasgos que desafían los criterios de validación tradicional del conocimiento humanístico. También el papel que cumplen las humanidades en relación con la democracia basada en el respeto e interés por el otro y en el reconocimiento de la igualdad y los mismos derechos (M. Nussbaum) y en la crítica a una concepción procedimental de la democracia entendida exclusivamente como «reglas de juego».

A decir verdad, no existe ningún fenómeno del presente, incluso aquellos que nos preocupan para la supervivencia del género humano y de nosotros mismos como sociedad uruguaya (el valor de la vida, la convivencia, los derechos humanos, el empleo, la educación, las adicciones, el consumo, la dictadura en el

pasado reciente, los modelos de desarrollo, la preservación del medio ambiente, los problemas de género y generacionales y otros), que no pueda ser abordado y explicado desde un enfoque humanístico. Lo mismo sucede con la discusión sobre la democracia.

La Facultad es la principal institución universitaria para el desarrollo de las ciencias humanas en nuestro país. Pero el contexto cultural y político en el que se fundó la Facultad de Humanidades y Ciencias así como en el que se separaron y se creó la Facultad de Ciencias Sociales a la vez que se institucionalizó el actual organigrama académico de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en el año 1991, es muy diferente al actual, también por los cambios procesados en la misma Facultad y en la Universidad de la República en los últimos años.

Tenemos por delante un desafío que trata no solo de extender el campo tradicional de las humanidades sobre la novedad inexplicada o sobre la irracionalidad de los fenómenos de la modernidad sino también del rediseño del campo de los estudios humanísticos y sus expresiones institucionales, de modo que permitan teorizar los nuevos fenómenos y objetos de estudio que conforman la contemporaneidad y reafirmar o revisar sus postulados teóricos clásicos en un formato institucional que aliente la pluralidad, actualidad y utilidad social de sus enfoques.

Se trata de empezar a reconfigurar formas de cooperación más amplias dentro del respeto disciplinario, que permitan el análisis interdisciplinario de sistemas sociales complejos desde una comprensión filosófica y humanista, universalista y sujeta a valores. Ello también plantea desafíos a los humanistas, a los que nos dedicamos al estudio de las humanidades (Tz. Tódorov), en una tendencia que necesita combinar cada vez más la profesionalización del conocimiento y el compromiso de vida con los más necesitados. Desafíos para esta nueva época.



**páginas
temáticas**

Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad

YAMANDÚ ACOSTA¹

La reflexión como talante

Se procurará reflexionar sobre el lugar, papel o función de las humanidades en la construcción de la humanidad, la que se estima conflictiva y nunca acabada. Se tratará decididamente de una reflexión y no de un análisis, aunque este último ocupará momentos de la reflexión.

El sujeto del análisis se mantiene con exterioridad respecto del problema que analiza como objeto. En cambio, el sujeto de la reflexión se considera parte del problema sobre el que reflexiona.

La relación sujeto-objeto del análisis se transforma en la reflexión en relación sujeto-sujeto, en la comprensión de que los objetos de pensamiento son subjetividades y relaciones intersubjetivas objetivadas.

Si el sujeto que reflexiona —y también analiza en los momentos de su reflexión— es parte del problema, en el caso de que el problema tenga solución también podrá ser parte de esta. Poder ser parte de la solución del problema en caso de que este la tenga le da sentido a la reflexión.

La reflexión que a continuación se inicia tiene que ver con el mundo del sentido y pretende tener que ver con el sentido del mundo.

Entrando en materia

El título de este artículo supone por parte de quien escribe una nueva apropiación, transformación y uso de *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, título del libro que Norbert Lechner publicara en 1984 en Flacso

¹ Es profesor de Filosofía (Instituto de Profesores Artigas, 1973) y magíster en Ciencias Humanas, Opción Estudios Latinoamericanos (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2001). Se desempeña como profesor titular en régimen de dedicación total en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos en la FHCE y en el Instituto de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho, ambas de la Universidad de la República. Es investigador activo nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.

(Lechner, 1984), ahora como renovado homenaje a su fuerza heurística a treinta años de su primera publicación.

La cuestión de la construcción del orden era acuciante —en particular en tanto orden democrático— en el contexto de la dictadura en Chile como problema contemporáneo por el cual Lechner se sentía especialmente interpelado, y al que procuraba dar una respuesta teórica sólidamente argumentada.

La construcción del orden no ha dejado de ser un problema contemporáneo en América Latina, además de atravesar toda su historia, y mereció una reciente investigación y exposición sistemática desde la perspectiva de la sociología histórica —potente intersección interdisciplinaria entre humanidades y ciencias sociales— en el libro en dos tomos *América Latina. La construcción del orden*, publicado por Waldo Ansaldi y Verónica Giordano en 2012 (Ansaldi y Giordano, 2012), que incluye al libro de Lechner en su bibliografía.

Por cierto que la cuestión del orden (*cosmos*) como lo otro respecto del desorden (*caos*) trasciende la historia de América Latina y articula una tensión —real y categorial— que atraviesa la historia —y la prehistoria— de la humanidad.

Quienes en el orden establecido encuentran un lugar que los favorece frente a los otros menos favorecidos o desfavorecidos, normalmente procuran afirmarlo y reproducirlo como orden justo, legítimo y eventualmente como único posible, deslegitimando la posibilidad de todo orden alternativo como amenaza del caos.

Mientras tanto, los menos favorecidos o desfavorecidos en ese orden, excepto que estén convencidos de que se trata del único orden posible frente al cual no hay alternativas y, eventualmente, de que además es un orden justo en el que ellos y los otros ocupan en él el lugar que —sea «por la naturaleza de las cosas», sea por méritos diferenciados de unos y otros— les corresponde, podrán plegarse a la injusticia del orden y profundizarla, no intencionalmente, a través del ejercicio de una resistente resiliencia o de lógicas entrópicas delincuenciales.

Pero también los menos favorecidos, desfavorecidos o, si se quiere —más fuertemente—, las «víctimas» del orden establecido, a través de posibles procesos de emergencia, articulación, organización y activación en términos de lógicas neguentrópicas, podrán apuntar a poner en evidencia la injusticia, ilegitimidad y contingencia de dicho orden y en una hipótesis optimista, dar los pasos adecuados conducentes a su transformación.

En el mismo movimiento, frente al desorden de la delincencialidad que devela, profundizándola, la injusticia e ilegitimidad del orden vigente; las emergencias, articulaciones, organizaciones y prácticas de transformación impulsadas desde otros actores, en lugar de ser visualizadas como el desorden que amenaza al orden, podrán tal vez serlo como la perspectiva de superación del *caos* que constituye la «verdad» del *cosmos* existente a través de la construcción de un orden alternativo liberado del desorden constitutivo de dicho orden vigente que llega a ser visibilizado como degradado y degradante.

No obstante la construcción del orden hace de hecho parte de la tensión *cosmos-caos* constitutiva de la humanidad en la larguísima duración que puede hipotéticamente remontarse hasta sus orígenes, ella se hace teóricamente presente de un modo específico con el advenimiento de la modernidad (Capella, 1997), que ha implicado «la lenta transición secular de un orden integralmente *recibido* a un orden más y más *producido*» (Lechner, 2006: 428).

La referencia a la modernidad le da sentido a un corte espacio-temporal, en la larguísima duración referida, para acotar nuestra reflexión dentro de los límites de la «dialéctica de la occidentalidad» (Ardao, 1963) en la que a partir del «descubrimiento-encubrimiento» de 1492, América se constituye como condición de posibilidad de la modernidad (Dussel, 1992) hasta el presente. Trascendiendo el plano filosófico en la consideración de dicha dialéctica en lo que hace a la presencia de oriente en occidente y de occidente en oriente en los momentos que dis-cierne Ardao —dos de eje mediterráneo (la antigüedad y la cristiandad medieval) y dos de eje atlántico (la modernidad y la contemporaneidad)— hacia los niveles económico-sociales, jurídico-políticos y culturales más amplios, la cuestión de la transición del orden recibido al orden producido adquiere otra precisión.

En la antigüedad, la idea dominante es la del orden —eterno, perfecto, racional, *cósmico*— plenamente dado, mientras que en la cristiandad medieval pasa a ser la de un orden creado por Dios. Naturalmente dado y por lo tanto eterno o creado por Dios, en cualquiera de las concepciones dominantes en los dos momentos de eje mediterráneo de la dialéctica de la occidentalidad, se trata —desde la perspectiva de los seres humanos— de un orden «recibido» que cuenta con las garantías de la dignidad de su fundamento: el mismo cosmos eterno, o el eterno —Dios— como su creador.

Por el contrario, en los dos momentos de eje atlántico —el de la modernidad y la contemporaneidad— en los que América Latina, sea como Nuevo Mundo, sea como Nuestra América (Santos-Herceg, 2010), es actor determinante —aunque invisibilizado en su protagonismo— de su producción, es que se impone progresivamente la idea del orden producido por el ser humano como productor, lo cual supone problemas de justificación o legitimación que los fundamentos anteriores en sus propios contextos de enunciación no presentaban. Concomitantemente, la elevación de la dignidad del hombre —del ser humano, de la humanidad— a niveles que implican la conmensurabilidad con la del cosmos o la de Dios sería la *hybris* de la modernidad, cuyos posibles efectos negativos se presentan con radicalidad en las crisis cada vez más profundas y frecuentes del capitalismo en cuanto modo de producción dominante de la modernidad y la contemporaneidad hoy globalizado, que implican crisis de la naturaleza y de la humanidad como efecto de esas crisis de la racionalidad mercantil totalizada.

Si hacemos nuestra la tesis de que el hombre es un ser en el mundo y la ponemos en sinergia con la tesis emergente en la modernidad para la que el mundo en cuanto el orden en que los seres humanos definen su existencia es una producción

humana, surge como corolario que el hombre —la humanidad— es producto —nunca definitivo— de su propia producción mediada por el mundo, esto es, por el orden estructural e institucional por él producido para su auto-producción y por lo tanto es responsable de su destino.

En el ejercicio de esa responsabilidad suele acontecer que la responsabilidad por el mundo producido, sus estructuras e instituciones, pasa a sustituir a la responsabilidad por la humanidad misma, respecto de la cual estructuras e instituciones son medios y no fines. Así puede pretenderse afirmar estructuras e instituciones para defensa de la humanidad, cuando lo que efectivamente se puede estar haciendo es negar la humanidad en los términos de un universalismo concreto —esto es, sin exclusiones— para defender estructuras e instituciones funcionales a un universalismo abstracto en el que la humanidad reconocida, protegida y promovida de unos tiene como contraparte la negación de la humanidad de otros.

De la construcción del orden a la construcción de la humanidad: estructura y superestructura

Así como la «construcción del orden», también la de la humanidad, que en la construcción del orden tiene su mediación estructural e institucional, con mayor razón que aquella es «conflictiva y nunca acabada» y nos interpela como problema contemporáneo (Acosta, 2012) sin dejar por ello de ser un problema que atraviesa la historia —y la prehistoria— de la humanidad.

La perspectiva teórica relativa a la constitución de la humanidad que aquí se ensaya, pretende inscribirse —sin ortodoxia— en el horizonte de comprensión del materialismo histórico que bosqueja Marx magistralmente en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 (Marx, 1955). Según enseña Marx allí, «en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales» (Marx, 1955:340). Agrega inmediatamente:

El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general (Marx, 1955: 340-341).

Surge de las palabras de Marx —que estimamos válidas y vigentes— que los seres humanos producimos nuestra vida y que esta producción de nuestra vida es eminentemente social, por lo que no hay vida humana si no hay relaciones de producción, que son aquellas relaciones necesarias —inevitables— e independientes de la voluntad —no intencionales— que los seres humanos contraemos

entre nosotros al producir de ese modo nuestra vida. Esas relaciones de producción corresponden al grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción forma «la estructura económica de la sociedad», «la base real». Esta base real no es pues ninguna infraestructura como se ha pretendido en la deformante lectura mecanicista de la tesis dialéctica del materialismo histórico de Marx, y ella consiste y se sostiene en las relaciones que los seres humanos contraen entre sí al producir socialmente su vida, lo cual dice acerca de la naturaleza indubitablemente social de la economía que el economismo dominante procura dejar fuera en su pretensión de cientificidad que pasa por la reducción a la racionalidad del cálculo, con lo que la economía pierde su dimensión más propia del *oikos* (hogar) de los seres humanos.

Sobre esa base real que corresponde al desarrollo de las fuerzas productivas materiales se desarrolla la superestructura jurídico-política que a ella corresponde, y sobre esta se desarrollan las formas de la conciencia social que a su vez le son atinentes.

Que el modo de producción material condicione el proceso de la vida social, política y espiritual en general no quiere decir que lo determine en un sentido mecánico causal-reductivo, sino que establece sus condiciones de posibilidad. Los modos de producir materialmente la vida hacen posibles modos de organización, representación y legitimación que no son un reflejo mecánico de aquellos sino tal vez más propiamente un espejo en el cual los agentes humanos y sus relaciones se ven reflejados. El que los agentes humanos se comporten según se ven dice acerca del papel determinante de ese espejo, constituido por los modos de organización (institucionalidad) y de representación y legitimación (espiritualidad) en la reproducción de las relaciones de producción (base real), que son condición del desarrollo de las fuerzas productivas.

Complementariamente, en carta a Bloch en setiembre de 1890, Federico Engels escribe: «... Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto». Y señala a continuación:

Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas [...]— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma* (Engels, 1955: 484).

Que la producción y la reproducción de la vida real sea para el materialismo histórico la «última instancia» quiere decir que sin satisfacer esta racionalidad

materialista de «producción y reproducción de la vida real» ninguna racionalidad abstracta o formal es posible. La «producción y reproducción de la vida real» es el criterio materialista de racionalidad para discernir críticamente cualquier modo de producción (Engels, 1955).

Esta «producción y reproducción de la vida real» implica tanto a la vida humana como a la vida natural no humana, así como al metabolismo de sus relaciones. En ese metabolismo la reproducción de la vida natural no humana es condición de la reproducción de la vida —natural y cultural— humana, por lo que esta última no puede afirmarse —como lo ha hecho predominantemente en la modernidad— a expensas de aquella a través de su explotación, a riesgo de socavar las condiciones materiales naturales que hacen posibles la vida en general y la vida humana en particular.

Además de hacer evidente que la tesis del materialismo histórico es «la producción y reproducción de la vida real» como «última instancia» o criterio de racionalidad para cualquier existente o postulada racionalidad económica, Engels recupera explícitamente en el texto de su carta el papel activo de la «superestructura» al señalar que no solamente las formas jurídicas, sino también «las teorías políticas, jurídicas, filosóficas» influyen en el curso de las luchas históricas, determinando «predominantemente en muchos casos su *forma*». Esto es, aunque no sean la causa primera de las luchas históricas —ni un mero reflejo de ellas, sino más visiblemente un espejo, como se sugirió antes— intervienen en ellas con capacidad performativa. Que determinen «predominantemente» su «forma», no impide suponer que puedan determinar también —aunque quizás con menor fuerza o frecuencia— su contenido.

De acuerdo a este horizonte de comprensión materialista, la construcción de la humanidad tiene lugar en el juego complejo de múltiples direcciones entre fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura jurídico-política, formas de la conciencia ideológica y en definitiva de la espiritualidad, especialmente atinente en sociedades que como las de la «dialéctica de la occidentalidad» —y las implicadas en esa dialéctica por la expansión de la occidentalidad u occidentalización del mundo— presentan niveles de complejidad y diferenciación significativos, que permitirán referirse con propiedad a clases sociales y a la lucha de clases como forma específica de su conflictividad en el inacabado proceso de su construcción, sin que obstan otras conflictividades, en particular aquellas relativas a la subsunción de diferentes configuraciones histórico-culturales por el carácter expansivo de la «dialéctica de la occidentalidad».

En los orígenes renacentistas de la modernidad, en que la construcción de la humanidad por sí misma se hace consciente aunque sin el grado de conciencia posible alcanzado por Marx en el siglo XIX, es que, no obstante antecedentes en la antigüedad y en el medioevo, las humanidades y el humanismo —el humanismo y las humanidades— comienzan a tener una presencia cada vez más significativa en la superestructura y en las formas de la conciencia ideológica con inevitable

presencia en las «luchas históricas» que hacen a la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad.

Humanismo, humanista, humanidades

La reflexión en curso, luego de haber considerado la significativa relación entre la construcción del orden y la construcción de la humanidad al señalar que la primera —a través de estructuras, instituciones y espiritualidades que lo constituyen— es la mediación para la segunda, se ve en la necesidad, con vistas a discernir el lugar de las humanidades en la construcción de la humanidad, de determinar un sentido mínimo inicial para saber de qué hablamos cuando hablamos de humanidades.

Ese sentido mínimo inicial por el que comenzamos, supuestamente válido y vigente para nuestra lengua —como plural de humanidad—, aparece estrechamente vinculado a humanismo y humanista.

El *Diccionario de la Real Academia Española* dice respecto de *humanismo*: «1. Cultivo o conocimiento de las letras humanas. 2. Movimiento renacentista que propugna el regreso a la cultura grecolatina como medio de restaurar los valores humanos. 3. Doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos» (RAE, 2007: 1238-1239). En cuanto a *humanista*, desprende el adjetivo *humanístico* y ejemplifica: «No está justificado enfrentar los estudios humanísticos con los científicos. 2. Persona instruida en letras humanas» (RAE, 2007: 1239). En cuanto a *humanidades*, aparece —como adelantamos— solamente como plural de humanidad y dice lacónicamente «letras humanas» (RAE, 2007: 1238).

Complementariamente, desde y sobre asuntos de una disciplina humanística, el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora (2009) consigna:

El término *humanismo* fue usado por vez primera, en alemán (*Humanismus*), por el maestro y educador bávaro F. J. Niethhammer en [...] 1808. Según Walter Rüegg [...] en 1874 se usó el vocablo «humanístico» (*humanistisch*). El término «humanista» fue usado en italiano (*umanista*) ya en 1538. [...] Niethhammer entendía por «humanismo» la tendencia a destacar la importancia del estudio de las lenguas y de los autores «clásicos» (latín y griego). *Umanista* se usó en Italia para referirse a los maestros de las llamadas «humanidades», es decir, a los que se consagraban a los *studia humanitatis*. El humanista se distinguía, pues, del «jurista», del «legista», del «canonista» y del «artista».

Y aclara:

Es cierto que el jurista, el legista, etc., se ocupaban asimismo de *studia humanitatis* y de *res humaniores*, pero se ocupaban de ellos —como ya habían puesto en relieve Cicerón y otros autores, que usaron estas dos últimas expresiones latinas— como «profesionales» y no propiamente como «hombres», esto es como «pura y simplemente hombres».

Continúa Ferrater Mora:

El estudio de las «humanidades» no era un estudio «profesional» sino «liberal»: el humanista era el que se consagraba a las artes liberales y, dentro de estas, especialmente a las artes liberales que más en cuenta tienen lo «general humano»: historia, poesía, retórica, gramática (incluyendo literatura) y filosofía moral (Ferrater Mora, 2009: 1700).

Referirse a «letras humanas» como lo hace el *Diccionario de la Real Academia Española* es redundante; alcanzaría con referirse simplemente a «cultivo o conocimiento de las letras» para humanismo en su acepción primera, a «persona instruida en letras» para humanista en su acepción segunda y a «letras» para identificar a las humanidades.

El común denominador en el significado de las tres palabras en sus acepciones básicas es la referencia a las «letras». Si buscamos *letras*, encontramos en *letra*, «letras humanas: Literatura y especialmente la clásica» (RAE, 2007: 1368).

La palabra *humanidades*, por sí sola, en cuanto plural de humanidad, dice acerca de su específica pertinencia respecto de esta. Vinculada a humanismo en las tres acepciones señaladas se precisan aristas de esa pertinencia en el cultivo de la humanidad. En la primera de ellas se sugieren dos niveles, el del «cultivo» de las letras en los términos más propios de la creación literaria y el del «conocimiento» de estas, más característico del análisis de las creaciones literarias que puede realizarse desde distintas disciplinas con diversos métodos y fundamentándose en diferentes teorías. La segunda acepción aporta una restricción en la perspectiva de la historia de la cultura, y señala el carácter del humanismo como movimiento del renacimiento europeo que se orienta al «renacimiento» de la cultura greco-latina como fundamento de valores a recrear en la modernidad. Finalmente, la tercera acepción oscila entre las condiciones de «doctrina» que implica algo muy codificado y eventualmente cerrado y «actitud vital» que propone una gran apertura. En ambos registros lo central radicaría en una «concepción integradora de los valores humanos».

Se trata fundamentalmente de la literatura o las letras clásicas. El valor de lo clásico radica en su capacidad de interlocución —en su validez y vigencia— para espacio-tiempos distintos y distantes respecto de aquel en el que fue formulado, que la propia tradición de las humanidades ha ido ampliando desde los clásicos griegos y romanos a los medievales, modernos y contemporáneos.

Teniendo los clásicos tal capacidad, siendo la interlocución con ellos una tarea central de las humanidades, la actualidad y relevancia humana de estas en todos los espacios y tiempos —incluidos los que las protagonizamos— deberían estar fuera de toda discusión.

Primero vienen las actividades humanas y luego de que estas se ejercen y son socialmente reconocidas y distinguidas vienen las palabras que las identifican y consolidan ese reconocimiento y esa distinción. Desde este supuesto asumimos como válidas las fechas recogidas por el *Diccionario de filosofía* consultado. Fechas

relativas al uso originario de las palabras *humanismo*, *humanístico* y *humanista* que hacen a la familia de términos a que pertenece la palabra *humanidades*. Constatamos que estas palabras aparecen en idiomas modernos como el italiano y el alemán, pero que refieren a una «actitud vital» que, asumida, resignificada y profundizada desde esa emergente primera modernidad del renacimiento europeo, remite, como ya ha sido señalado y es notorio, a la que se trasuntaba en autores clásicos griegos y latinos.

Un elemento de crucial interés, en línea con la idea del humanismo preferentemente como «actitud vital», radica en el señalado ejercicio «liberal» en cuanto *no profesional*, esto es «pura y simplemente hombres» con que los *humanistas* se dedicaban a las «humanidades», permitiendo distinguirlos de juristas, legistas y otros que también las consideraban, pero desde un punto de vista profesional (Ferrater Mora, 2009).

Descartada y superada críticamente la carga de género que contiene la palabra *hombre*, lo que aquí se quiere destacar es la especificidad del cultivo de las humanidades por los humanistas: lo hacen en cuanto hombres (seres humanos) lo cual implica que ese cultivo o estudio sea liberal en tanto no profesional. Este punto nos interpela a quienes hemos hecho del cultivo o estudio de las humanidades un ejercicio de algún modo profesional.

El ejercicio profesional e institucionalizado de las humanidades puede implicar o la deformación del humanismo al no estudiarse y cultivarse las humanidades desde el simple lugar de seres humanos sino desde el lugar profesional e institucional, o bien —en el otro extremo— puede significar el aseguramiento de condiciones institucionales garantes del pensar desde el lugar de ser humano y por lo tanto del humanismo como posibilidad, implicando un diálogo entre el profesional y el ser humano en el que la última instancia para dirimir eventuales conflictos entre ambos, para estar en la situación del ejercicio de un humanismo auténtico, deberá radicar en este último.

El humanismo auténtico supondrá como condición el ejercicio del «*a priori* antropológico», que implica «querernos a *nosotros* mismos como valiosos» y «tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos» (Roig, 1981: 11), en referencia a nosotros mismos como seres humanos, con independencia de toda determinación institucional.

La situación del humanista en un ejercicio institucionalizado de su actividad, de fuerte carácter profesional, tiene una visible analogía con las relaciones entre la voluntad del individuo en su mera condición de tal, la del individuo como magistrado y la del individuo como ciudadano, esto es como miembro del soberano sobre las que reflexiona Rousseau en *El contrato social* (Rousseau, 1993: 61-70). La voluntad general, que es la del individuo en su condición de ciudadano, debe ser la «última instancia» o criterio para las otras dos si pensamos en un ejercicio legítimo de la voluntad desde la condición institucional del magistrado.

Póngase en el lugar del ciudadano como miembro del soberano al humanista como parte de la humanidad; esta pertenencia, asumida como «última instancia» para el profesional y el funcionario que institucionalmente es, le da una legitimidad radical a las orientaciones de su pensar y hacer como humanista que sin esa referencia no podría tener.

De la condición del «ser humano» —el ser humano como ser humano—, además de tener la conciencia de ser imposible aislarla y señalarla empíricamente o identificarla discursivamente con precisión conceptual que pueda considerarse suficiente (puede ser sentida y pensada, pero no señalada, expresada o empíricamente realizada), podemos decir que es la trascendentalidad inmanente a todas las identificaciones de lo humano como producto de las mediaciones institucionales que son inevitables para la propia afirmación de la humanidad, implicando paradójicamente el riesgo de que pueden llegar a invisibilizarla, negarla o suplantarla.

Como conclusión abierta de esta sección, diremos que la caracterización del humanismo como movimiento intelectual paradigmático del Renacimiento no impide su legítima trascendentalización, ya señalada como actitud vital, que hace posible referirse con legitimidad en términos de humanismo tanto al que en el mundo griego clásico practicaron Sócrates y los sofistas, como al humanismo o, si se quiere los humanismos posrenacentistas de la modernidad y la contemporaneidad, en los que tal actitud ha vertebrado como común denominador diversas filosofías e ideologías, lo cual da cuenta del complejo debate implícito respecto a lo específico, elevado y creador del hombre en cuanto a lo propio del humanismo cuyo fundamento, motivo y sentido es la dignidad humana, su reconocimiento y afirmación en los términos del ejercicio del «*a priori* antropológico».

Humanidades auténticas implicarán pensar lo humano desde su propio lugar. Pensar desde el lugar de lo humano es un ejercicio siempre posible en tanto que este como tal es una trascendentalidad al interior de todas las instituciones mediadoras de su afirmación, descontada la ambigüedad de sus lógicas institucionales.

Pensar lo humano o estudiarlo desde el lugar de lo humano, como última instancia más allá de marcos institucionales y lógicas profesionales, y también más allá de más marcos teóricos y metodológicos más o menos sofisticados —desde el «*a priori* antropológico»—, dice acerca de un humanista y un humanismo que dialécticamente se construyen en una práctica de las humanidades con la capacidad de aportar críticamente a la decodificación de todas las lógicas institucionales y estructurales que hacen a la posibilidad/imposibilidad de lo humano.

La institucionalización de las humanidades

En el marco de su análisis de los sistemas-mundo Immanuel Wallerstein (2005: 10) aporta un discernimiento del lugar institucional de las humanidades en el sistema-mundo moderno que aquí exponemos sumariamente.

De acuerdo con este autor, en su primera inflexión del «largo siglo xvi» — en que el humanismo con su explícita referencia a las humanidades emerge y se constituye como corriente de avanzada en las dimensiones del pensamiento y la cultura—, dicho sistema-mundo moderno ve «la luz como economía-mundo capitalista». Transita por una segunda inflexión a través de la revolución francesa de 1789, que como «acontecimiento mundial» da lugar a dos siglos de dominación en términos de una geocultura «dominada por un liberalismo centrista». Atraviesa finalmente una tercera inflexión en «la revolución mundial de 1968», valorada por Wallerstein como «larga fase terminal del sistema-mundo moderno que socavó la geocultura liberal centrista que mantenía al sistema-mundo unificado», fase en la que nos encontraríamos y que identificamos como «globalización».

Debe tenerse en cuenta que «globalización» es un concepto que en la visión de Wallerstein refiere a la lógica de constitución del sistema-mundo moderno desde sus comienzos en el siglo xvi, por lo que no implica el reconocimiento de una novedad emergente a fines del siglo xx, aunque la palabra que expresa el concepto y que hace especialmente visible esa lógica se haya acuñado a fines del pasado siglo (Wallerstein, 2005:10).

Marcando algún matiz diferencial, hemos sostenido siguiendo a Ulrich Beck que «globalización» expresa a la «globalidad» de la segunda modernidad que se caracteriza por el desdibujamiento de la soberanía de los estados nacionales a través de su involucramiento con actores transnacionales diversos, implicando además «sociedad mundial» con ausencia de «Estado mundial»; especificidades a las que se suma la hegemonía de la ideología del «globalismo» o «ideología del mercado mundial o ideología del liberalismo» (Beck, 1998:27), diferenciándose así de la «globalidad» de la primera modernidad que comienza en el siglo xvi (Acosta, 2000: 216-219).

Sea *globalización* o *globalidad* el término y concepto que mejor aplican a las dos primeras inflexiones de la modernidad registradas por Wallerstein, ello no impide entender y compartir su argumento en lo que aquí específicamente interesa, a saber: la institucionalización de las humanidades en las universidades modernas en cuanto templos seculares del saber desde el siglo xvi a la actualidad.

Por lo dicho, sea como «globalidad», sea como «globalización» la economía-mundo capitalista se venía articulando desde el siglo xvi, la creciente acumulación de capital resultante al implicar necesarios cambios tecnológicos y la expansión de las fronteras, no solamente geográficas, sino también psicológicas, intelectuales y científicas, implicó «la necesidad de saber cómo sabemos y debatir acerca de cómo debemos saber» (Wallerstein, 2005: 14). En ese fuerte proceso de secularización «los filósofos desafiaban los dictados de los teólogos»; la intuición y demostración racionales y la verificación empírica sustituyeron a la revelación divina. En la medida en que esta fue perdiendo hegemonía frente a aquellas, el conflicto se localizó en el ámbito del pensamiento secularizado, entre la filosofía

—con su intuición y demostración racionales— y la ciencia con su verificación empírico-experimental.

Señala Wallerstein que como resultado de este conflicto o «divorcio» entre la filosofía y las ciencias nació la universidad moderna que, aunque construida sobre las bases de la universidad medieval, tuvo una estructura diferente.

En tanto en la universidad medieval los profesores eran clérigos, en la universidad moderna cobrarán un salario por su dedicación a esta actividad y se agruparán en «facultades», así como en «departamentos» y «cátedras» al interior de estas. Cada departamento reivindicará una «disciplina» específica y los estudiantes proseguirán un currículum predeterminado conducente a la obtención de un «título» (Wallerstein, 2005: 15).

Mientras «la universidad medieval estaba dividida en cuatro facultades (teología, medicina, leyes y filosofía) —nos recuerda Wallerstein— lo que ocurrió en el siglo XIX fue que en todas partes la facultad de filosofía se dividió en cuando menos dos facultades independientes: una que abarcaba las “ciencias” y otra, los demás temas, denominados a veces “humanidades”, “artes” o “letras” (o ambos), o bien conservando el antiguo nombre de “filosofía”» (Wallerstein, 2005: 15).

La universidad moderna institucionalizaría de esta manera «las dos culturas» de las que hablaría posteriormente C. P. Snow; dos culturas cuya respectiva afirmación parecía implicar la negación de la otra (Wallerstein, 2005:15) en lugar de afirmarse el virtuosismo de su complementariedad. Señala en este sentido Wallerstein que «ambas culturas estaban en guerra entre sí, cada una afirmando ser la única, o al menos la mejor, fuente de saber. Las ciencias ponían el acento en la investigación empírica (incluso experimental) y en la comprobación de hipótesis. Las humanidades lo hacían en la intuición por empatía, denominada luego comprensión hermenéutica. El único legado que mantenemos hoy de aquella unidad perdida —comenta Wallerstein en directa referencia al título de *Philosophiae Doctor* del sistema universitario estadounidense— es que todas las artes y ciencias de la universidad ofrecen como título más alto el de *PhD*, doctor en filosofía (Wallerstein, 2005:15).

El proceso de disolución del saber antes unificado, lleva a una división del trabajo intelectual en la cual la búsqueda de la verdad es monopolizada por las ciencias, mientras que la búsqueda del bien y la belleza es relegada al campo de la filosofía y las humanidades. Esta división del trabajo, escribe Wallerstein, «justificaba la afirmación de que los científicos eran neutrales frente a los valores» (Wallerstein, 2005:16).

Wallerstein registra en el siglo XIX la división en campos o disciplinas, tanto de las facultades de ciencias como de las de humanidades. Entre otras, matemática, física, química, geología y astronomía en el caso de las primeras y filosofía, estudios clásicos, literaturas y lenguas en el caso de las segundas. Señala también que la «pregunta más compleja era dentro de qué facultad debía posicionarse el estudio de la realidad social» (Wallerstein 2005:16), remitiendo el origen social de

las que luego se llamarían ciencias sociales a los cambios socioculturales producidos como efecto de la Revolución Francesa de 1789; ciencias sociales —historia, economía, sociología y ciencias políticas— que no terminarían de ubicarse decidida y definitivamente ni en el campo de las ciencias ni en el de las humanidades y que presentaban la limitación de tener la capacidad epistemológica y metodológica de estudiar el mundo moderno y por lo tanto una fuerte dificultad en el estudio de configuraciones humanas no modernas (Wallerstein, 2005: 17-20).

El surgimiento y desarrollo de la antropología con sus etnografías y los estudios «orientalistas», así como los «estudios de área», pretendieron superar los límites disciplinarios de la ciencia moderno-occidental en el conocimiento de realidades no moderno-occidentales (Wallerstein, 2005: 17-24), pero al construirlas como objetos desde una perspectiva eurocéntrica, no fueron en un principio capaces de comprenderlas en su alteridad, y propiciaron sobre ellas lógicas de invisibilización, deformación y dominación (Zea, 1978: 29-32).

Sin ingresar en la discusión que Wallerstein plantea respecto a su asunto central del sistema-mundo, interés que escapa a los límites de este artículo, el panorama planteado de los campos y disciplinas en la división en facultades de la universidad moderna y, en este marco, el del lugar institucional ocupado por las humanidades, es una referencia suficiente para reflexionar sobre ese lugar, lo cual implica inevitablemente hacerlo en sus relaciones con las ciencias.

Recordemos a propósito de ello que en nuestra Universidad de la República, la anterior Facultad de Humanidades y Ciencias reconocía en su denominación la distinción entre las «dos culturas» al tiempo que las vinculaba —según proponemos entender— en una hipotética sinergia institucional, tal vez en la perspectiva de aporte a la que su fundador Carlos Vaz Ferreira había identificado en sus conferencias de 1928 (Vaz Ferreira, 1963, XIII: 28) como «enseñanza superior propiamente dicha» a la que, junto con la enseñanza profesional como principalísimo actor institucional, la universidad debía aportar «haciendo de sí misma y de sus egresados polos de creación e irradiación cultural para beneficio de la sociedad en su conjunto» (Acosta, 1996: 168).

Humanidades y ciencias: una falsa oposición en el contexto de la globalización

Carlos Vaz Ferreira en su *Lógica viva* de 1910 caracterizó a la falsa oposición señalando: «... consiste en *tomar por contradictorio lo que no es contradictorio*; en crear falsos dilemas, falsas oposiciones. Dentro de esta falacia, la muy común consiste en *tomar lo complementario por contradictorio*...» (Vaz Ferreira, 1963, IV: 21).

No obstante, la contradicción desde el punto de vista lógico formal es una relación muy específica que solamente podría predicarse con propiedad respecto de enunciados que tienen ciertas características, desde el punto de vista de la

psico-lógica de Vaz Ferreira y el razonabilismo que implica, puede con plausibilidad aplicarse a la actitud que opone las humanidades y las ciencias, apostando a unas con exclusión de las otras; crecientemente en la historia reciente que llega hasta nuestro presente, a las segundas en detrimento de las primeras.

Seguramente Vaz Ferreira percibió más que una mera conjunción, una complementación en los términos de un círculo virtuoso que en su momento lo llevó a concebir y promover una Facultad de Humanidades y Ciencias de la que fue su primer decano.

En una cultura que ha hecho de esta falsa oposición uno de los ejes de su afirmación y desarrollo, compete a las humanidades y a las ciencias sociales críticas denunciarla y apuntar a recuperar no solamente la coexistencia sino la complementariedad virtuosa entre humanidades y ciencias (incluyendo en esa relación a las ciencias sociales, a las artes y también a los oficios y a las distintas manifestaciones del saber popular) en este extremo crítico de la modernidad que se ha venido imponiendo desde los setenta del siglo pasado a través de una modernización de ruptura por la que en los ochenta se ha producido una transición de la matriz estado-céntrica a la matriz mercado-céntrica, ingresando desde los noventa en la planetarización y totalización de las relaciones mercantiles que se conoce como *globalización*.

La denuncia de la falsa oposición y la afirmación de la complementariedad no deben realizarse, en lo fundamental, en defensa de las humanidades, sino en defensa de la humanidad. Para construir otro mundo posible como condición de una humanidad posible no se debe prescindir del concurso de ninguna de las tradiciones del pensar, el saber y el conocer históricamente producidas, y se debe apostar cada vez más a la interdisciplinariedad y, más allá de las formas institucionalizadas del pensar, saber y conocer, a una interculturalidad descentrada (Viaña Uzieda, 2011). En el horizonte del *dictum* de José Martí en *Nuestra América* de 1891: «...la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de los otros» (Martí, 2010: 12).

En el extremo de la modernidad en que nos encontramos, de modernización sin modernidad, esto es, de totalización de la razón instrumental en detrimento de la razón práctica, en que el desarrollo de las fuerzas productivas materiales se impone como criterio de racionalidad, las ciencias y las tecno-ciencias, que cada vez más constituyen el nervio dinamizador de las fuerzas productivas materiales, son identificadas como el lugar excluyente de la racionalidad.

Esta racionalidad tecno-científica totalizada que se verifica a través de sus intervenciones transformadoras sobre la naturaleza y la sociedad, como contracara constitutiva de su productividad, destruye exponencialmente, al tener como efecto y condición de posibilidad relaciones «que hacen del ser humano un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable» (Marx, 1994: 77), relaciones que como «irracionalidad de lo racionalizado» (Hinkelammert, 1995: 273-307)

ponen en crisis a la humanidad y a la naturaleza no humana que es su condición de posibilidad.

Mientras tanto, las humanidades, cuyo eje está en el cultivo y conocimiento de las «letras», son representadas como lo otro respecto de las ciencias, sin capacidad de aporte a ese desarrollo de las fuerzas productivas, identificado como auto-producción de la humanidad e invisibilizado a través de la totalización de la racionalidad instrumental con la que se identifica en su condición constitutivamente destructiva.

La destrucción exponencial de la vida humana y de la naturaleza es constitutiva de la racionalidad capitalista —expresión moderna de la racionalidad occidental— en la que las ciencias constituyen el nervio del desarrollo de las fuerzas productivas que este modo de producción ha desencadenado y respecto del cual señaló con lucidez crítica Marx, en un diagnóstico cada vez más actual en el mundo en que nos toca vivir: «... la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre» (Marx, 1972: 424).

La diferenciación y oposición entre humanidades y ciencias se refuerza con el acento puesto en la recuperación o integración de valores como algo propio del humanismo y de las humanidades entendidas como las disciplinas a través de las cuales esa actitud vital se vehiculiza como cultivo o como conocimiento.

De esta manera, frente a la pretendida racionalidad con arreglo a fines propios de las ciencias y de los científicos —según la tesis de Weber que no compartimos— y que Wallerstein recogía —según se consignó— como la pretendida neutralidad de los científicos frente a los valores, tendríamos una racionalidad con arreglo a valores propia de las humanidades y de los humanistas que comparativamente con las ciencias las descalificarían en términos de rigurosa pretensión de verdad. No compartimos la tesis de Weber porque entendemos que toda teoría científica se construye desde un punto ciego —que mira pero que no se ve— que implica valores inconfesos, que normalmente son aquellos establecidos y dominantes, en nombre de los cuales —sin saberlo— se definen los medios para alcanzar los fines sin hacer cuestión de la validez de estos últimos (Hinkelammert, 1990).

Y no se trata de que los científicos no sean neutros en relación con los valores, sino que se trata de algo más relevante, más allá de la imposible neutralidad de los científicos. Las ciencias mismas contienen una racionalidad con arreglo a valores desde su núcleo teórico fundante, el que desplazado e invisibilizado bajo la pretensión de una racionalidad con arreglo a fines opera legitimando la cientificidad de sus propuestas bajo esa pretendida neutralidad. En las humanidades, la racionalidad con arreglo a valores se hace explícita y el costo de ese sinceramiento es la deslegitimación de sus análisis y propuestas desde la idea reguladora de la objetividad del conocimiento científico propiamente tal.

La racionalidad científica propia de la ciencia como *science* en su versión hegemónica anglosajona, expresa la matriz axiológica fundante de la modernidad de la relación sujeto-objeto. Ello da mérito a su caracterización crítica como ciencia burguesa: es decir, ciencia que explica-transforma la realidad desde el fundamento inconfeso de los valores de la modernidad dominante como sociedad burguesa. Esa caracterización crítica se da desde una perspectiva alternativa de la ciencia como *wissenschaft*, tal como con antecedentes en Hegel lo propone y practica Marx, que devela la relación sujeto-sujeto como la verdad que se encubre detrás de la visión dominante moderno-burguesa sujeto-objeto. Esta develación, permite trascender la racionalidad instrumental de medios de esta última, en la racionalidad materialista de la «producción y reproducción de la vida real» que, como tal, no consiste en una opción por valores institucionalizados en las instituciones que median y reproducen las estructuras vigentes, sino en condición de posibilidad de los valores mismos por ser condición de posibilidad de estructuras e instituciones y, más allá de ellas, de la vida en su conjunto y por lo tanto de la vida humana, es decir, de la humanidad (Bautista, 2012: 99-142; 2013: 231-273).

Dicho de otra manera, no hay ciencia como una mera realidad con arreglo a fines que no sea al mismo tiempo una racionalidad con arreglo a valores. La racionalidad tecno-científica está impregnada de valores desde los que mira pero que ignora a través de su pretensión de neutralidad axiológica; de modo inconfesado y subrepticio es irremediablemente también una racionalidad con arreglo a valores.

Mientras tanto, las humanidades implican una racionalidad con arreglo a valores más transparente, porque estos son en buena medida tanto su sustancia como su asunto y por lo tanto se constituyen en un ámbito de conocimiento, así como de pensamiento más allá del conocimiento, para discutir los fines así como los medios para realizarlos, en los términos de un ejercicio fundado de la razón práctica, al menos en la filosofía, que es disciplina fundante.

Las humanidades como ejercicio disciplinar, interdisciplinar o transdisciplinar de pensamiento crítico, más allá de sus limitaciones históricamente producidas que críticamente debe reconocer para poder superar, tienen en la emancipación humana o humanización su horizonte de sentido (Hinkelammert, 2007: 278-291) y por lo tanto también en la confianza en que otro mundo es posible (de Sousa Santos, 2008: 18). No discuten el mundo dado solamente por razones morales o por una adhesión incondicionada a ciertos valores. Lo hacen también, y fundamentalmente, en términos de estricta racionalidad: la racionalidad reproductiva del metabolismo humanidad-naturaleza que es condición de emancipación humana y humanización, lo cual requiere trascender la racionalidad fragmentaria en la perspectiva de la totalidad.

De esta manera, el pretendido defecto de las humanidades se transforma en virtud. Parafraseando a Kant cuando enuncia «Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas» (Kant, 1967: 202) —como lo hemos

hecho otras tantas veces— nos permitimos enunciar: *humanidades sin ciencias son vacías, ciencias sin humanidades son ciegas*.

Franz Hinkelammert nos llama la atención sobre dos registros contemporáneos de la globalidad del mundo, protagonizados en buena medida por las ciencias, que hacen visible el necesario papel de control crítico y orientación sobre sus desarrollos desde un humanismo radical procesado entre otras mediaciones por abordajes disciplinarios, interdisciplinarios y transdisciplinarios de humanidades comprometidas con la universalidad concreta de lo humano —que implica la pluriversidad de las figuras de lo humano y de la naturaleza— y por tanto de la universidad en la que las humanidades tienen su marco institucional: la bomba atómica sobre Hiroshima en 1945 y el informe del Club de Roma sobre los *Límites del crecimiento* de 1972.

En cuanto al primer hecho, da lugar a «una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva» (Hinkelammert, 2003: 363). La novedad de esta nueva conciencia de la globalidad radica en la conciencia de la responsabilidad por la vida sobre la tierra que aparece

como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de toda vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético, se unieron, no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo los había separado (Hinkelammert, 2003: 364).

La tradición positivista que separa lo útil de lo ético y por inclusión y extensión la tecno-ciencia de las humanidades —la pretendida racionalidad con arreglo a fines de la racionalidad con arreglo a valores— se ve interpelada por esta experiencia crucial atravesada por la tensión fundamental vida/muerte, evidenciando, en la perspectiva de la relación entre humanidades y ciencias que aquí se focaliza, que las segundas sin las primeras son ciegas al punto tal de que, no obstante ser el nervio de las fuerzas productivas, se manifiestan como el de las fuerzas destructivas cuando carecen de orientación en función del sentido de afirmación de la vida humana, el que está en la raíz y en la finalidad de las humanidades.

El acontecimiento de 1945 tiene el carácter de lo excepcional por lo que a partir de su producción y de la conciencia de sus efectos sobre la vida concreta y como amenaza sobre la vida hacia el futuro, puede apostarse a políticas de estado —de todos los estados— que neutralicen esa amenaza potencial que se cierne sobre la humanidad. Así se ha venido haciendo durante la Guerra Fría y luego de ella hasta el presente, sin que esa amenaza en que la racionalidad tecno-científica, la racionalidad económico-financiera y la racionalidad político-militar se asocian se haya podido disipar plenamente.

Mientras tanto, la conciencia de los límites del crecimiento a partir del informe del Club de Roma de 1972 marca una segunda inflexión en la conciencia de la globalidad del mundo en la que, como en la anterior, lo útil y lo ético se unen,

pero ahora no frente a la amenaza de un acontecimiento excepcional posible, sino proveniente de la «acción humana cotidiana»:

Toda la canalización de la vida humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió, entonces, en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética (Hinkelammert, 2003: 364).

En los dos hechos se evidencian los efectos negativos de la separación de la pretendida racionalidad con arreglo a fines respecto de la explícita racionalidad con arreglo a valores, en la creencia de que esa separación favorece el desarrollo de la racionalidad tecnocientífica que es trascendentalizada ilegítimamente como «la racionalidad».

Estos efectos destructivos de la totalización de la racionalidad científica, sobredeterminada por la totalización del criterio de utilidad sobre la matriz de la racionalidad mercantil también totalizada, se evidencian en una nueva inflexión que emerge en la década de los ochenta del siglo pasado y que tiene crecimiento sostenido hasta el presente: el desarrollo de la biotecnología.

La emergencia, desarrollo y profundización de la biotecnología implica tal vez un nivel de riesgo intrínseco y, sin lugar a dudas, se constituye en una amenaza de riesgo global irreversible al responder a la lógica de la globalización como estrategia de las burocracias privadas transnacionales.

En la valoración de Franz Hinkelammert, desde cuyas aportaciones en este como en otros puntos reflexionamos en este artículo, la biotecnología implica un nivel de riesgo intrínseco del propio método científico que supone manipulación transformadora fragmentaria de la realidad cuyos efectos negativos no intencionales no pueden ser previstos. Esto hace necesario el ejercicio de una ética de la responsabilidad respecto de estos eventuales efectos destructivos no intencionales y por lo tanto respecto del ejercicio de la racionalidad tecno-científica misma.

Así lo expresa:

Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica —el tratamiento de su objeto mediante su parcialización— hizo aparecer una amenaza del globo que va de nuevo a las raíces de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo del conocimiento y su aplicación. En la ciencia de la vida y, por tanto, en la biotecnología el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos (Hinkelammert, 2003: 365).

En efecto, desde los fundamentos filosófico-metodológicos de la modernidad en el *Discurso del método* cartesiano, luego del análisis o división del objeto en partes para su mejor conocimiento, se propone la síntesis como rearticulación de los elementos en un todo, pero con la posibilidad de suponer para ellos «un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza» (Descartes, 1965: 16).

Cuando la orientación metodológica se traslada desde el plano abstracto intuitivo-demostrativo en que se maneja Descartes sobre la referencia de la geometría hacia el plano empírico concreto en que se mueven las tecno-ciencias actuales y especialmente la biotecnología ya no se trata simplemente de «suponer» un orden distinto al naturalmente dado, sino de producirlo en la realidad desencadenando tal vez efectos negativos que no pueden ser previstos en el ejercicio fragmentario de la racionalidad científica.

La *hybris* de la racionalidad de la modernidad, al pretender producir un mundo (*cosmos*) a su imagen y semejanza transformando la naturaleza, puede producir el caos como efecto no intencional que no debe ser minimizado a la condición de efecto colateral. Así como se señalan «límites del crecimiento» en el ejercicio de una ética de la responsabilidad, no solamente por los efectos intencionales de la acción intencional, sino también y fundamentalmente por los efectos no intencionales, se deben señalar límites en la intervención tecno-científica y biotecnológica sobre la naturaleza. Según nuestro modo de ver, además de una ética de la responsabilidad de las características señaladas, se hace necesaria una crítica de la razón tecno-científica o de la razón biotecnológica en tanto una de sus expresiones actualmente más pujantes.

Esa crítica posible y necesaria, no en el sentido de inevitable, sino en el de aquello que debe ser elaborado si se quiere liberar a la humanidad del presente y el futuro de los efectos destructivos —visibles y posibles—, de la *hybris* de la racionalidad dominante de la modernidad, pertenece a la filosofía como disciplina y por lo tanto a las humanidades como campo pluridisciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar.

Para Hinkelammert el problema no radica, pues, en la sobredeterminación de la racionalidad tecno-científica por la racionalidad del cálculo mercantil totalizada, sino en la misma racionalidad biotecnológica:

... lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la científicidad. Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico (Hinkelammert, 2003: 365).

En cambio, para Jorge Reichmann, «el problema no es “la biotecnología” en sí misma, sino “la biotecnología de las multinacionales” y una parte de este problema es que la biotecnología de las multinacionales tiende a convertirse en *toda* la biotecnología» (Reichmann, 2004: 46).

Vazferreirianamente proponemos considerar que el problema es con la biotecnología misma y también «con la maximización de la ganancia en los mercados» de la mano de «la biotecnología de las multinacionales»: la lógica del método científico y la lógica de la acumulación del capital, como expresiones actuales de la racionalidad de la modernidad, son sinérgicas en la configuración del problema al que, tanto en términos de una ética de la responsabilidad como de una crítica

de la razón tecno-científica o de la razón biotecnológica, así como también —obviamente— de la razón mercantil hoy totalizada, la filosofía —interdisciplinaria y transdisciplinariamente— articulada con otras disciplinas humanísticas, sociales y científicas, pueden aportar en la perspectiva de su elaboración y resolución en beneficio de la afirmación de la humanidad.

La bioética —interdisciplina científico-humanística— ha acompañado este desarrollo de la biotecnología como su complemento crítico que procura evitar que el desarrollo de esta última sea ciego y produzca efectos no intencionales negativos en lo que a la vida en general y a la vida humana en particular se refiere.

Sin quitarle significación a la bioética, proponemos considerar que, por tener un desarrollo de alguna manera casuístico a partir de los problemas concretos que van planteando las intervenciones biotecnológicas, se hace necesaria su complementación desde una perspectiva que aporta criterios para la orientación de la racionalidad biotecnológica como expresión de la racionalidad tecno-científica, en el marco de la sobredeterminación de la racionalidad mercantil totalizada. Esta perspectiva de matriz humanista crítica, con vocación transdisciplinaria e intercultural, se identifica como *ética de la vida* (Hinkelammert, 1995: 213-325; Dussel, 1998: 91-165; Hinkelammert, 1998: 197-237; Rebellato: 2000: 29-47; Roig, 2002: 107-125; Hinkelammert, 2003: 291-498; Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009: 33-52; Bautista, 2012: 51-142 y 2013: 85-145, 231-273) y también como *ética material*, de la liberación, de la autonomía, del sujeto, de la emergencia y de la convivencia. Ella tiene además fuerte sintonía con perspectivas trans-modernas emergentes en las expresiones quechua *sumak kawsay* («buen vivir») y aimara *suma qamaña* («vivir bien») que como criterios ético-jurídico-políticos alcanzan estatus constitucional.

Las humanidades en el contexto de los fundamentalismos

Immanuel Wallerstein en el libro ya citado *World-systems analysis. An introduction*, publicado en inglés en 2004, se refiere al consenso tanto a nivel de los medios como de los científicos sociales respecto a dos fenómenos «que dominan el mundo en que vivimos desde los últimos decenios del siglo xx: la globalización y el terrorismo» (Wallerstein, 2005: 9).

Nuestra propia producción intelectual da base empírica a dicha afirmación. El libro *Sujeto y democracia en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina* (Acosta, 2005) argumenta sobre la construcción-afirmación del fundamentalismo occidental de la globalización como totalización del mercado y su complementaria identificación reductiva «islamismo-fundamentalismo-terrorismo» interpretada como la sobredeterminación legitimadora, a través de la construcción del enemigo de relevo del comunismo post-Guerra Fría, de esa profundización totalizante de la racionalidad capitalista moderno-occidental.

Los epicentros de los dos problemas, o de los dos ejes del mismo problema, es decir, aquellos momentos en que estos alcanzan alta visibilidad, son el 11 de setiembre de 1973 en Chile y el 11 de setiembre de 2001 en Nueva York.

A partir del primer 11 de setiembre, a través del ejercicio del terrorismo de estado en el marco de una dictadura de seguridad nacional, se sientan las bases tanto objetivas como subjetivas posibilitantes de una apertura radical de las sociedades así sometidas al imperio de las relaciones mercantiles totalizadas que responden a la estrategia de las burocracias privadas trasnacionales. Este proceso, que procurando legitimarse como imperio de las libertades del mercado y a través de su trascendentalización como reino de la libertad, ha sido conceptualizado como globalización.

En el segundo 11 de setiembre, dicha globalización encuentra en los atentados terroristas de que es objeto en sus símbolos financiero —las torres gemelas de Nueva York— y político —el Pentágono en Washington— la perspectiva de la construcción del enemigo de relevo al comunismo luego de terminada la Guerra Fría: el fundamentalismo islámico como sinónimo de terrorismo.

Concordamos con Wallerstein en que efectivamente la globalización y el terrorismo son los dos grandes problemas que siguen dominando «globalmente» el mundo a inicios del siglo XXI. Pero no debe levantarse con Huntington el «choque de civilizaciones» poniendo el lugar del terrorismo en el fundamentalismo a que se reduce al islamismo —reducción que no resiste el menor análisis— y de esta manera invisibilizar que, al impulso del fundamentalismo occidental de la civilización del capital, el terrorismo de estado ejercido sistemáticamente desde el la dictadura mundial de Seguridad Nacional en su sinergia con las burocracias privadas trasnacionales que ejercen dominio político, militar y económico global, en buena medida se provocan aquellas emergencias terroristas —no necesariamente islamistas— que le permiten transformar con pretensión legitimatoria su ejercicio del terrorismo en guerra antiterrorista.

Las humanidades, abiertas a la alteridad de los otros, en este caso, en lo que hace al horizonte planetario, al mundo islámico en sus diversas manifestaciones, pueden aportar significativamente al discernimiento crítico de la hipótesis del pensamiento conservador que construye a la otra civilización como enemigo del que hay que defenderse.

Por cierto que hay otros *otros* también en los planos local, nacional y regional hoy emergentes, en relación con los que las humanidades y el humanismo —expresiones de la modernidad, pero con sensibilidad descolonizada (Quijano, 2011; Bautista, 2012: 181-237 y 2013: 147-182) para dejarse interpelar por las emergencias de la *trans-modernidad* (Dussel, 1992: 245-250) que esos otros *otros* representan— pueden aportar en su visibilización, reconocimiento y afirmación, como aporte a la construcción de la humanidad desde todas sus diversidades y diferencias cuya afirmación no implique la posibilidad de afirmación de las otras diversidades y

diferencias que configuran la heterogénea humanidad también en estos planos más próximos.

En el discernimiento como condición de elaboración y eventual resolución de los dos problemas analíticamente considerados, el de la globalización y el de los fundamentalismos —o el de la globalización y el terrorismo, como lo propone Wallerstein—, que según nuestra argumentación se reducen a la lógica de la civilización del capital y su agresivo fundamentalismo como matriz generadora de problemas de un modo no aleatorio sino implicados en esa racionalidad mercantil totalizada, se juega actualmente el papel de las humanidades —y de las universidades en cuanto instituciones en las que las humanidades se desarrollan institucionalmente— en los actuales procesos de construcción/destrucción de humanidad.

Para aportar a la construcción de humanidad dentro de sus propios marcos institucionales y especialmente más allá de ellos en relación con la sociedad como conjunto, la universidad debe superar críticamente la orientación promovida desde esa lógica de la civilización del capital, de formar y desarrollar «capital humano».

La consideración del educando como «capital humano» implica el sometimiento de la formación de las personas a los criterios de rentabilidad del mercado y lleva a que cada persona se conciba a sí misma como propietaria de su capital humano: la condición del propietario subordina entonces a la del ser humano que se reduce a la rentabilidad de sus capacidades adquiridas en el marco de la lógica del mercado de trabajo que responde a la matriz de la lógica transnacional de acumulación del capital. Esto implica una eventual deshumanización de la persona como efecto de una formación que tiene como finalidad al capital y sus criterios de rentabilidad y como medio para esa finalidad a la humanidad de los seres humanos. No habría «lugar para ninguna cultura excepto que la cultura dé un aporte a la producción o implementación del propio capital humano» (Hinkelammert, 2003: 371).

Las humanidades deben debatir críticamente las teorías del «capital humano», en cuya lógica, además, ellas tienen progresivamente menos lugar porque la formación que aportan no parece responder a los criterios de rentabilidad de la racionalidad mercantil. Orientarse en la perspectiva del «capital humano» como criterio inapelable además de implicar el suicidio de la humanidad implica de suyo el de las humanidades. El papel que las humanidades por definición deben cumplir es el relativo a la construcción de la humanidad. Por ello no deben colocarse en la perspectiva de su suicidio.

Para aportar a la construcción de la humanidad las humanidades deben, en el contexto actual en el que se impone desde la lógica del capital totalizada el criterio del «capital humano», discernirla en términos de la tensión humanización/deshumanización de la humanidad que no es sino una figura específica de la tensión vida/muerte.

La legitimación última pasa por el papel a jugar por las humanidades, y la universidad como ámbito para su cultivo e irradiación de sus investigaciones, análisis y reflexiones, en la fundamentación y promoción de una cultura de la responsabilidad frente a los efectos destructivos de la globalización en tanto totalización de la racionalidad mercantil que, como ya había sido señalado, solamente ha podido desarrollarse socavando las fuentes de toda riqueza: la tierra y el hombre, es decir, la naturaleza y la humanidad.

Si el ser humano se identifica con el «capital humano» adquirido en el proceso de su formación, del que es presuntamente portador, entonces se pliega objetivamente a la lógica del capital, por lo que aunque en la subjetividad de su intencionalidad se sienta responsable de los efectos intencionales de su acción intencional y obre en consecuencia, en cambio en la objetividad de su comportamiento, al haberse plegado a la reproducción de las relaciones —con los otros y con la naturaleza— que tienen su referencia en la racionalidad mercantil totalizada, se habrá tornado ciego a los efectos no intencionales de sus acciones y por lo tanto desplegará un comportamiento objetivamente irresponsable respecto de ellos.

Reducir al sujeto humano a la condición de «capital humano» —sin pensar en ninguna teoría conspirativa— es funcional a la estrategia de la globalización de la civilización del capital que encuentra su condición de reproducción en la irresponsabilidad de los agentes humanos respecto de los efectos no intencionales de sus acciones en la reproducción de las relaciones capitalistas de producción y del conjunto de las relaciones humanas que en esas relaciones tienen su matriz (Hinkelammert, 2003: 371).

Para revertir esa cultura de la irresponsabilidad funcional a la estrategia de la globalización, se impone la alternativa de una cultura de la responsabilidad que encuentra su fundamento en una ética necesaria que antes hemos identificado como *ética de la vida* cuyo criterio simple consiste en promover todas las formas de vida cuya afirmación no implique la imposibilización de otras formas de vida, incluyendo dentro de las formas de vida a las humanas y a las naturales no humanas que en su metabolismo hacen a la racionalidad reproductiva humanidad-naturaleza o racionalidad de la vida.

Las humanidades y la universidad en la que ellas están vigentes tienen un papel a cumplir en la perspectiva de la fundamentación y promoción de esa ética y cultura de la responsabilidad que son condición de posibilidad para una política de la responsabilidad (Hinkelammert, 2003: 372). Al no aportar a la reproducción del capital, podrán aportar a la reproducción de la vida como condición para la existencia de la humanidad y su humanización, que la lógica del capital en la estrategia de globalización socava crecientemente llevándola al límite de sus posibilidades.

En el ejercicio de esa ética y cultura de la responsabilidad a la cual la universidad —y en el marco de ella la práctica teórico-crítico-constructiva de las humanidades— puede y debe sustantivamente aportar, aparece la

necesidad de valores [...] del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre los seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos (Hinkelammert, 2003: 373).

Estos valores que aparecen son los del «bien común [...] a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio o costo-beneficio)».

Estos valores, que «no son leyes o normas» sino «criterios sobre leyes y normas» y como tales pueden orientar nuestra relación con el sistema «para interpelarlo, transformarlo o intervenirlo», emergen de la responsabilidad que puede llegar a experimentarse al hacerse visible la destructividad de dicho sistema vigente. Esta «responsabilidad presupone la esperanza» (Hinkelammert, 2003: 374).

La cultura de la responsabilidad como cultura de la esperanza, condición fundamental para una política de la responsabilidad capaz de interpelar, transformar o intervenir al sistema en pleno imperio del nihilismo, cuenta como un principalísimo papel que la universidad debería cumplir más allá de los que en su tradición institucional asume en la producción y difusión de conocimientos a través de la enseñanza y la extensión.

Lo indispensable es inútil

«Lo indispensable es inútil» es una tesis que fue formulada durante la primera guerra mundial por el dadaísta Francis Picabia en el café Voltaire de Zürich, Franz Hinkelammert la recoge y la convierte en el título de su último libro publicado (Hinkelammert, 2012) en el cual la desarrolla.

El objeto de análisis es la espiritualidad dominante en las sociedades actuales en sus procesos de profundización de la mano de la estrategia de la globalización, constatando que al interior de esta, autoidentificada como «la racionalidad», no hay ninguna crisis de valores sino la plena vigencia de una constelación de valores que tienen su referencia «en el valor central del cálculo de la utilidad propia».

Esta constelación de valores, «la competitividad, la eficiencia, la racionalización y funcionalización de los procesos institucionales y técnicos y, en general, los valores de la ética del mercado» (Hinkelammert, 2012: 176), sobre la referencia del valor central del cálculo de utilidad propia —señala Hinkelammert— en su condición de espiritualidad dominante —efecto y vehículo de la estrategia de la globalización—, tiende a dominar las prácticas de los individuos y de los colectivos como los estados o las instituciones —entre las cuales encontramos por cierto a las universidades— que en relación con ese cálculo de utilidad propia se comportan como «individuos colectivos».

Las teorías del «capital humano» antes consideradas serían la expresión más extrema de la estrategia de la globalización en la imposición de esa constelación

de valores sobre el valor-eje del cálculo de utilidad propia como espiritualidad funcional a esa estrategia y por lo tanto a la profundización de la totalización de la racionalidad mercantil, ilegítima e irracionalmente trascendentalizada como «la racionalidad».

Nos hace notar Hinkelammert que se trata de valores formales, que «jamás se refieren al contenido de las acciones humanas», que se fundamentan en el marco de una ética formal como lo es la ética del mercado, la que «está vigente, aunque muchas veces sea violada. Pero no se cuestiona su vigencia, que es protegida por todo un aparato de leyes pronunciadas por el Estado, por la policía y las cárceles» (Hinkelammert, 2012: 176). El espíritu de esas leyes implica «que lo que no está prohibido es lícito» (Hinkelammert, 2012: 177) y si es lícito está permitido y es legítimo —por legalidad, o más bien, por el espíritu de la ley— hacerlo.

El obstáculo con el que se encuentra esta espiritualidad dominante con su racionalidad mercantil totalizada y trascendentalizada como «la racionalidad» sobre la referencia del cálculo de interés propio es «la necesidad de la convivencia»:

Vistos desde este cálculo de utilidad propia, todas las exigencias de la convivencia aparecen como un obstáculo, como distorsiones del mercado, como enemigo. Para los valores vigentes de nuestra sociedad la convivencia y sus exigencias son enemigas, son irracionalidades, son distorsiones (Hinkelammert, 2012: 177).

En esa espiritualidad dominante con su constelación de valores sobre la referencia del valor del cálculo de utilidad propia que tiende a impregnar el *pathos*, el *ethos* y el *logos* de individuos y de colectivos —estados, instituciones, universidades— en cuanto tiendan a sentir, actuar y pensar como individuos colectivos sobre el cálculo de utilidad propia «siempre lo indispensable— el ser humano en cuanto ser humano y la naturaleza en cuanto naturaleza— es inútil» (Hinkelammert, 2012: 178).

Excepto que puedan ser transformados en capital, la naturaleza como capital natural y el ser humano como capital humano son inútiles desde la perspectiva del cálculo de utilidad propia y de la constelación de valores con la que articula la espiritualidad dominante que impregna los modos de sentir, actuar y pensar de los individuos e instituciones, en el marco de la estrategia de la globalización vigente con su racionalidad mercantil elevada a la condición de «la racionalidad».

Esa inutilidad del ser humano, excepto que pueda ser transformado en capital humano, y esa inutilidad de la naturaleza —cuya existencia es condición de posibilidad para la existencia del propio ser humano por lo que este no puede afirmarse sin ella— arrastran al lugar de lo inútil, en el marco de la espiritualidad dominante dominada por el cálculo de utilidad propia, a las humanidades. Al ocuparse estas de la humanidad de los seres humanos y críticamente adversar su transformación, reducción y destrucción bajo la forma sistémica de «capital humano», en cuanto las mismas universidades, al interior de las cuales las humanidades encuentran un lugar institucional de desarrollo en el largo proceso de la modernidad, actúen y

piensen impregnadas por la constelación de valores del cálculo de utilidad propia, pueden llegar a considerar la inutilidad de las humanidades.

Las humanidades al interior de las universidades, y por la mediación institucional de estas al interior de las sociedades, en el grado en que se desarrollen desde un humanismo radical y auténtico en efectivo ejercicio del *a priori* antropológico (Roig, 1981: 9-17) se encontrarán en condiciones de aportar —de modo ni exclusivo ni excluyente— a la reivindicación y afirmación de lo indispensable —el ser humano y la naturaleza en su diversidad e inescindible relación— y con ello a la construcción de la humanidad, por la contribución a la fundamentación, elaboración y difusión de una espiritualidad alternativa que implique una constelación de valores-otros respecto a aquellos que tienen su referencia en el cálculo de utilidad propia y articulan la espiritualidad dominante que destruye al ser humano y a la naturaleza al someterlos a la legitimación de la racionalidad del capital.

La contribución de las humanidades a la afirmación de lo indispensable —ser humano y naturaleza en la sinergia reproductiva como totalidad de la diversidad de sus expresiones no excluyentes— que las deslegitima a la luz del valor del cálculo de utilidad propia como inutilidad, puede resignificarse como utilidad desde la espiritualidad alternativa emergente desde distintos espacios de las sociedades actuales que al cálculo de utilidad propio opone el «bien común» (Hinkelammert, 2012: 179; Zibechi y Hardt, 2013).

El «bien común» no puede definirse como lo ha entendido el imaginario liberal y profundizado totalizándolo el imaginario neoliberal con su mito de la mano invisible por la suma de las prácticas individuales o institucionales que se orientan sobre el valor del cálculo de interés propio, perspectiva de *bien común* que coloca a los seres humanos y a la naturaleza en la lógica de su propia destrucción.

Se trata de un sentido de bien común en el que la afirmación de lo indispensable —la vida humana y de la naturaleza en la sinergia de sus diversidades no excluyentes— desplaza al cálculo de utilidad propia que es centro de la constelación de valores de la espiritualidad dominante, constituyéndose en centro de una constelación de valores y una espiritualidad alternativas al que las humanidades pueden y deben aportar hoy como contribución a la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad.

Bibliografía consultada

- Acosta, Y. (1996). «El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira y su visión de la historia», en Andreoli, M. (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: FHCE, Universidad de la República, pp. 153-180.
- (2000). «Democratización en la globalización» en Rico, Álvaro y Acosta, Yamandú (comps.), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*. Montevideo: Nordan Comunidad, pp. 215-233.
- (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- (2012). «Constitución de Identidad, Constitución de Humanidad desde Nuestra América», *Psicología, Ciência e Profissão*, Año 32, número especial, 292-309, San Pablo.
- Ansaldi, W. y Giordano, V. (2012). *América Latina. La construcción del orden*, dos tomos). Buenos Aires: Ariel.
- Ardao, A. (1963). «Dialéctica de la Occidentalidad», en *Filosofía de lengua española*. Montevideo: Editorial Alfa, pp. 15-21.
- Bautista, J. J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*. La Paz: Rincón ediciones.
- (2013). *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón ediciones.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Capella, J. R. (1997). «La construcción jurídico-política de la modernidad», en *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 95-157.
- Descartes, R. (1965), «Discurso del Método», en *Obras Escogidas*. Buenos Aires, Editorial Schapire, pp. 7-41.
- de Sousa Santos, Boaventura (2008). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.
- Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. México-Madrid: UAM-Iztapalapa, UNAM-Trotta.
- Engels, F. (1955). «Carta a J. Bloch, Londres 21-22 de septiembre de 1890», en Marx, C. y Engels, F., *Obras escogidas en dos tomos*, tomo II. Moscú: Editorial Progreso, pp. 484-486.
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2.ª edición.
- Hinkelammert, F. (1990). «La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia», en *Democracia y totalitarismo*. San José de Costa Rica: DEI, 81-111.
- (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José de Costa Rica: DEI.
- (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José de Costa Rica: DEI.
- (2003). *El sujeto y la ley*. Heredia, Costa Rica: Editorial Universidad Nacional.
- (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- y Mora Jiménez, H. (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida, Casa de Amistad Colombo-Venezolana, Compromiso.
- Kant, I. (1967). *Crítica de la razón pura*, tomo I. Buenos Aires: Losada, 5.ª ed.

- Lechner, N. (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago de Chile: Flacso.
- (2006 [1985]). *Los patios interiores de la democracia*, en *Obras Escogidas*, tomo I, Santiago de Chile: Lom, [1.ª ed. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, pp. 337-470].
- Martí, J. (2010). *Nuestra América*, Edición crítica. 5.ª ed. La Habana: Alba Bicentenario, Centro de Estudios Martianos,
- Marx, C. (1955). «Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*», en Marx, C. y Engels, F., *Obras escogidas en dos tomos*, tomo I. Moscú: Editorial Progreso, pp. 339-343.
- (1972). *El Capital. Crítica de la Economía Política*, tomo I. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994). «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en Karl Marx. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini, pp. 67-85.
- Quijano, A. (2011). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus-Clacso, 2.ª ed., pp. 219-264.
- Real Academia Española (2007). *Diccionario de la Lengua Española*. Buenos Aires: Espasa Calpe, Vigésima segunda edición.
- Rebellato, J. L. (2000). *Ética de la liberación*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- Reichmann, J. (2004). *Transgénicos: el haz y el envés. Una perspectiva crítica*. Madrid: Catarata.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Editora Universidad Nacional de Cuyo.
- Rousseau, J.-J., (1993). *El contrato social*. Barcelona, Ediciones Altaya.
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Vaz Ferreira, Carlos (1963). *Lógica viva, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay*, tomo iv. Montevideo: Cámara de Representantes.
- (1963). *Sobre la enseñanza en nuestro país, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay*, tomo XIII. Montevideo: Cámara de Representantes.
- Viaña Uzieda, J. (2011). *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Zibechi, R. y Hardt, M. (2013). *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales*. Buenos Aires: Mardulce.

Humanidades y ciencias sociales. Entre la producción de conocimiento y la memoria

NOEMÍ M. GIRBAL-BLACHA¹

Introducción

La crisis que actualmente afecta al mundo es heredera de un pasado que puso en riesgo no solo la economía, las finanzas y los mercados que ocupan con frecuencia el lugar del Estado, sino también los valores, el trabajo y la cultura. Los países centrales apostaron entonces a la producción del conocimiento, la gobernanza de la ciencia, la tecnología, la innovación y la transferencia; marcaron una diferencia sustantiva con las naciones que les son tributarias, donde la deuda externa, la pobreza, la marginalidad y los desequilibrios regionales predominan. Son flagelos que se asocian geográfica y generalmente —en el hemisferio occidental— a Latinoamérica, por ejemplo. Desconcierto y añoranza de un pasado mejor alimentan el divorcio entre una dirigencia política poco identificada con los problemas nacionales y la gran mayoría de la sociedad, ante la ausencia de un futuro certero. Reconstruir la memoria colectiva —adormecida por los autoritarismos del pasado y la angustia del presente, derivada de la falta de normas de referencia y de la aplicación efectiva de la justicia— se presenta como una necesidad imposterable para gran parte de América Latina. Las ciencias sociales y las humanidades tienen la responsabilidad de contribuir a generar certezas y hacerlo a partir de la producción de conocimiento y su transferencia a la sociedad.

En la Argentina, la escasez de propuestas y proyectos capaces de recomponer las relaciones sociales al interior del Estado para construir una hegemonía que asegure la gobernabilidad con democracia obliga a una reflexión crítica para

¹ Es profesora y doctora en Historia en la Universidad Nacional de La Plata, e investigadora superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Fue presidenta de la Asociación Argentina de Historia Económica (1996-2001) y vicepresidente del Conicet (2008-2010). Es académica de la Academia Nacional de la Historia y *Docteur Honoris Causa* por la Université de Pau et Pays de l'Adour (Francia, 2007). Es experta de la Organización de los Estados Americanos desde 2008 y Premio «Bernardo Houssay» a la Trayectoria Científica-Humanidades, MINCYT-Presidencia de la Nación, 2011. Actualmente, se desempeña como profesora titular y directora del CEAR, Universidad Nacional de Quilmes y como profesora visitante en universidades nacionales y extranjeras.

contribuir a la solución de los problemas nacionales desde el conocimiento multidisciplinar de las ciencias sociales y las humanidades en tanto productoras de conocimiento, y por ser áreas de la ciencia vinculadas a la socialización directa; generadoras de diagnósticos sin dejar de ser custodias de la memoria colectiva. Son los aportes de estas áreas, consideradas —por algunos— las *menos científicas* de las ramas de la ciencia en sentido estricto y positivista, los que deben —como en otros tiempos o tal vez más— ser parte de la solución de los problemas estructurales que afrontan hoy la Argentina y sus habitantes, así como gran parte del cono sur de América.

En abril de 1961, Bernardo Houssay destacaba, en su condición de investigador científico y presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), creado en la Argentina durante 1958, no solo que «la ciencia y las técnicas han transformado completamente la vida humana», sino que

la principal fuerza de una nación moderna está constituida por la calidad y cantidad de investigadores científicos y de técnicos capaces de que dispone. [...] Existe un evidente paralelismo —afirmaba— entre el desarrollo científico y el adelanto económico y la fuerza real de las naciones en el momento actual (Barrios Medina y Paladini, 1989: 366).

Institucionalización regional de la ciencia



Como hito histórico se puede establecer que a partir del surgimiento de la denominada '*Big Science*' en la primera mitad del siglo XX, a fines de la segunda guerra mundial, surge una pronunciada tendencia en la región latinoamericana que da un fuerte impulso a la creación de instituciones científicas en nuestros países.

De esta manera, a partir de la década del 50' se comienzan a identificar los albores de lo que serían las principales estructuras científicas a nivel regional. Entre ellas se pueden destacar:

1950 – México: Instituto Nacional de la Investigación Científica (INIC), cuyo antecedente directo era la Comisión Impulsora y Coordinadora de la Investigación Científica de ese país.

1951 – Brasil: Consejo Nacional de Investigaciones (CNPq), instituido con la finalidad de promover la investigación y controlar la exportación de mineral radioactivo

1958 – Argentina: Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnicas (CONICET). Este organismo reemplazaría en forma definitiva a una estructura previa creada en el año 1951 con el objeto de orientar, coordinar y promover las investigaciones técnicas y científicas en el ámbito nacional argentino.

La «eficacia particular de las metáforas científicas» (Fox Keller, 2000) depende de los recursos sociales tanto como de los tecnológicos y materiales. La realidad no se construye solo con el lenguaje, pero la discusión ayuda a mantener viva la presencia de la ciencia en un mundo globalizado, especialmente cuando es evidente que el lenguaje científico cumple funciones cognitivas pero también políticas. Si se atiende conceptualmente a las palabras de Luis Pasteur, pronunciadas hace

ya más de un siglo, acerca del cultivo de las ciencias como «más necesario para el estado moral de una nación que para su prosperidad material», se puede advertir —siguiendo su razonamiento— que ellas «introducen en el cuerpo social entero el espíritu filosófico o científico, ese espíritu de discernimiento que somete todo a un razonamiento severo, condena la ignorancia, destruye los prejuicios y los errores» (Barrios Medina y Paladini, 1989: 284-285). Como afirmara Houssay a mediados del siglo xx, «la jerarquía y el poderío de una nación dependen en grado fundamental de su desarrollo científico y técnico en perpetua evolución», porque de ese patrimonio cultural dependen «la salud, el bienestar, la riqueza, el poder y hasta la independencia de las naciones» (Barrios Medina y Paladini, 1989: 348).

Albert Einstein sostenía:

La ciencia no es solo una colección de hechos sin mutua relación. Es una creación del espíritu humano con sus ideas y conceptos libremente inventados. Las teorías físicas tratan de dar una imagen de la realidad y de establecer su relación con el amplio mundo de las impresiones sensoriales. Así pues, la única justificación de nuestras estructuras mentales está en el grado y en la forma en que las teorías logren dicha relación (citado por Speriza Pasquali, 2003).

Cuanto más progresara la evolución espiritual de la especie humana —seguía diciendo— más vinculado estaría ese progreso a la lucha por el conocimiento racional.

A modo de compromiso y reconstrucción de la memoria colectiva conviene, entonces, pasar revista desde el presente al camino recorrido por las ciencias sociales y la humanidades, desde la segunda posguerra, en su vínculo activo con la sociedad y a través de sus aportes a la construcción del conocimiento (Girbal-Blacha y Moreyra, 2011).

La segunda mitad del siglo xx y los aportes de las ciencias sociales y las humanidades

La Guerra Fría, el tercermundismo y la no alineación son las características sustantivas derivadas del fin de la Segunda Guerra Mundial que inauguran la segunda mitad del siglo xx. Sus efectos alcanzan a la empresa cultural y sus expresiones más significativas; especialmente cuando el marxismo se extiende con fuerza en el mundo intelectual confrontando a partir del debate de ideas y principios (Koselleck, 1993). Esa confrontación alcanza en 1955 una de sus máximas expresiones en la obra de Raymond Aron *El opio de los intelectuales*: un ensayo anticlerical que descalifica, al mismo tiempo, al marxismo y su concepción de *la revolución*, y a los intelectuales que idolatran la historia y creen en la infalibilidad partidaria. Aron polemiza con Sartre y —en tanto crítico— sus escritos se convierten en lectura obligada en las universidades y se discuten en las redes de intelectuales y políticos. El compromiso de las ciencias sociales con la sociedad y

la realidad imperante obligan al diálogo y al debate tanto en las naciones centrales como en aquellas que les son tributarias. Kenneth Arrow lo hace discutiendo desde la economía y la ciencia política en *Preferencias sociales y valores individuales*, preocupado por diseñar una política pública de beneficios colectivos a través de un modelo para la discusión (Winock, 1999; Furet, 1995; Cabin, 2000).

La lingüística también vive su propia «revolución científica» y, en 1956, Noam Chomsky expone su teoría del lenguaje (lingüística estructural) que enlaza la innovación tecnológica y teórica de la matemática y la lógica (inteligencia artificial) a las ciencias humanas estadounidenses primero, y a la teoría de la información más tarde, en un avance decidido hacia la cultura de masas (*Sciences Humaines*, 2001a; Chomsky, 1993). Es precisamente en los cincuenta cuando ante el crecimiento de la industria y la tecnología propios de la posguerra, se renuevan los análisis y estudios acerca de la sociedad industrial. Tanto la historia económica como —más tarde— la sociología analizan el fenómeno. La historia pasa revista a dos siglos de reflexión económica cuando, desde fines del siglo XVIII, Adam Smith sostiene que el crecimiento es el resultado de la acumulación del capital y en la centuria siguiente David Ricardo otorga a la mecanización y al progreso tecnológico un lugar predominante en la explicación del desarrollo económico. Entre guerras, el economista inglés Colin Clark sectoriza el progreso económico y diagrama una tipología (sectores primario, secundario y terciario); aunque es Jean Fourastié quien en 1949 reflexiona acerca de la importancia del sector secundario (la industria) en el desarrollo de la economía. Una propuesta que en los años sesenta retoma el economista estadounidense Walt Rostow al proponer un esquema del crecimiento en cinco etapas, en que corresponden a la última el consumo masivo y las industrias de bienes durables. Los esquemas y explicaciones teóricos se suceden entonces tanto desde el campo del marxismo (Ernest Labrousse) como desde quienes procuran sintetizar las múltiples tradiciones y reflexiones sobre el desarrollo. Progresivamente se afirma la multinacionalización empresarial y en 1966 el economista estadounidense John K. Galbraith, al referirse al «nuevo estado industrial», desestima, en parte, la importancia del capital frente a la tecnificación. Solo en los setenta, la crisis económica, la declinación del marxismo y el eclipse de la historia económica atemperan las discusiones en torno a la sociedad industrial. Los efectos de esas discusiones de la teoría económica influyen en las interpretaciones de la coyuntura latinoamericana y argentina, tratando de aplicar la «teoría de los ciclos» de Rostow (Winock, 1999: 487-634; Kula, 1999; Bairoch, 1995; Astori, 1984; *Sciences Humaines*, 2001a).

La conquista espacial y el desenlace de la crisis cubana en 1962 marcan el punto de partida hacia la coexistencia pacífica. El Estado se impone como principal responsable de la vida económica en los países industrializados, mientras se alienta la sociedad de consumo. En el ámbito cultural cobra cuerpo la respuesta contestataria: reacción estudiantil en Berkeley, 1964; Mayo Francés en 1968 (Winock, 1999), a favor de los derechos civiles y en contra de las formas clásicas

de ejercicio de la autoridad —aun la eclesiástica— así como de los usos y costumbres cotidianos.

Los años sesenta representan una singular e inusual participación de las ciencias sociales en el enfoque de los problemas que padecen las sociedades en sus relaciones internas y con el Estado. A mediados de ese decenio «la ola estructuralista» va más allá de sus orígenes lingüísticos. El psicoanalista Jacques Lacan define el inconsciente como un tipo de lenguaje; Michel Foucault analiza el discurso a través de una historia general de las ideas reemplazando el término estructura por el de *episteme*, para llevar a cabo «una arqueología de las ciencias humanas»; el antropólogo social Claude Levi-Strauss propone su concepción del sistema de parentesco, mientras Roland Barthes hace sus aportes a la semiología general. En síntesis, exponen cómo la producción humana en su conjunto aparece determinada por las estructuras. El estructuralismo se constituye en un método general para abordar los fenómenos y conocer sus formas subyacentes. En medio de las polémicas filosóficas, Raymond Boudon define la noción de estructura como imprescindible para las humanidades. El estructuralismo irrumpe también en la escena política como una vanguardia dispuesta a «refundar» el marxismo y reemplazar al humanismo y a la fenomenología por una concepción más rigurosa del análisis científico, capaz de proyectarse a la sociedad en su conjunto (*Sciences Humaines*, 2001a).

El concepto de *modelo* se consolida progresivamente en algunas áreas de las ciencias sociales y las humanidades como la geografía, la historia económica y la arqueología. Los vientos contestatarios soplan desde el sector anglosajón. Se instala una «nueva geografía» de «modelos geográficos» como parte del método hipotético-deductivo para redescubrir los modelos de localización surgidos en el siglo XIX y vigentes hasta el período de entre guerras en los trabajos de economistas y geógrafos alemanes. Se produce una mayor identificación del hombre con el medio y avanza la teoría de la «producción social del espacio» como alternativa a la visión espacialista predominante hasta la década del sesenta.

La historia económica, por su parte, recibe la influencia de los futuros premios Nobel estadounidenses: Douglass North y Robert Fogel, quienes integran la teoría económica a la interpretación de los hechos históricos. Procuran explicar el crecimiento de los Estados Unidos, amalgamando historia serial y cuantitativa, que se expresa en la New Economic History. La renovación del conocimiento también alcanza a la arqueología, opuesta entonces a las interpretaciones más tradicionales de la disciplina, y también en este caso se privilegia la construcción de modelos explicativos frente a la descripción.

Son tiempos de cambio, de sociedad de consumo, de masas, se delinea la «edad de oro del subdesarrollo». En América Latina, los trabajos del argentino Raúl Prebisch en la Comisión Económica para América Latina marcarían desde los años cincuenta un punto de partida sobre el subdesarrollo y sus causas; visiones del fenómeno que promueven respuestas críticas en los sesenta y setenta, y

dan sustancia a una producción editorial renovadora del debate en la economía y la sociología de entonces, que se alinea en la llamada «teoría de la dependencia». Se subrayan los factores financieros, tecnológicos y comerciales de la dependencia de los llamados —por el demógrafo Alfred Sauvy (1954)— países del «Tercer Mundo». El dualismo de las economías en desarrollo se expresa en la desarticulación entre los sectores tradicionales y los modernos, según su tipo de exportaciones (primarias en los primeros y manufactureras en los segundos) y también a través de factores internos de carácter social. Se propone así una explicación socioeconómica del desarrollo, y se buscan en estos factores las causas de la ausencia de despegue económico. Frente a este diagnóstico de la realidad y ante la presencia de la «nueva izquierda» en el continente americano, las explicaciones se dividen. Unos pretenden emprender reformas estructurales con el auxilio de organismos internacionales (desarrollistas estructuralistas); otros confían en lograr un desarrollo dependiente asociado a una industria de exportación (Girbal-Blacha, 2004).

En la Argentina se ha dicho que la referencia dual a lo cultural y a lo político que hacen los intelectuales nativos se refleja en sus instituciones, que comparten con la política «la débil capacidad de gestión de las diferencias y de control de los conflictos, debido a que sus formas de organización carecen de referencias culturales compartidas y estables». Son las convicciones ideológicas las que influyen en la reorganización de las relaciones entre intelectuales, hasta intervenir «en el diseño de las identidades culturales» (Sigal, 2002: 106). Las ciencias sociales y las humanidades son parte de este mosaico interpretativo.

Entre 1970 y 1980 el mundo occidental recoge los efectos de los nuevos movimientos sociales con renovadas formas de movilización colectiva. Se pone en jaque a la autoridad tradicional en la escuela, en la familia, en la empresa. La sociedad transforma sus hábitos consuetudinarios y construye una «contra cultura» o «cultura *underground*» a través de una nueva concepción del tiempo libre, de la comunicación, de la negociación. Los Estados asumen el cambio de la sociedad posindustrial; la democratización del sur de Europa, la adhesión a un mercado común europeo, son expresiones del mismo fenómeno. Mientras tanto, una renovada espiritualidad y militancia religiosa se abre paso dentro y fuera de América Latina (Bairoch, 1988).

La coyuntura auspicia los debates sobre el poder, la locura y el saber. Apenas iniciados los años setenta, e influido por la discusión de estos conceptos, Michel Foucault, desde el Collège de France, sostiene que el racionalismo es la causa primordial de la exclusión. Cuestiona a la sociedad dominada por una burguesía impregnada de valores de la modernidad y se interroga sobre el saber y su vinculación con un lugar y un tiempo determinados. Estudia la episteme de una época y los discursos que produce para explicar la historia de las ideas como producto de rupturas radicales. Para algunos es el exponente central de la filosofía

posmoderna; para otros no es posible aceptar las bases foucaultianas en la relación racionalismo-poder.

En el campo de las humanidades se posiciona «la nueva historia», influida por el estructuralismo de Lévi-Strauss, Georges Dumézil y del propio Michel Foucault (Winock, 1999). La corriente de los Annales (Lucien Febvre, Marc Bloch y Fernand Braudel) se proyecta en la creación de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París (1971), donde la historia aparece especialmente representada. Desde este ámbito, los historiadores conquistan un espacio significativo de poder intelectual y cultural (Revel, 1999). Jacques Le Goff, Marc Ferro, Emmanuel Le Roy Ladurie y Georges Duby, entre otros, suman sus interpretaciones renovadoras del pasado. El *imaginario* deja atrás el concepto de *mentalidad*, augurando un espacio mayor, más dinámico y vinculado a la vida cotidiana, a las representaciones del pasado. La edición y la comunicación son instrumentos esenciales para los historiadores de «la nueva historia». Pierre Nora (citado en Prost, 1996) afirma que «vivimos la fragmentación de la Historia», la diversidad de la Historia. Es un esfuerzo por distinguirla de la «Historia total» con acento en lo económico-social. Nuevos objetos de estudio, nuevos problemas, nuevas aproximaciones, desarticulan el consenso historiográfico, y refuerzan los vínculos e intercambios con la sociología, la psicología, la etnología, la antropología. Los asuntos de interés de la historia se modifican más que sus métodos y su epistemología.

A mediados de los años setenta el pensamiento estadounidense de origen judío encuentra en Hannah Arendt (1906-1975) una referente para la filosofía política de fines de ese decenio y de los años ochenta. Arendt critica las concepciones totalitarias que transforman la Historia en una abstracción, hasta llegar a colocar la realidad empírica y humana entre paréntesis (Arendt, 1991). La ruptura del orden institucional en varios países de América Latina y especialmente en la Argentina resquebraja la deteriorada relación entre la clase política y los intelectuales, que padecen el recorte de su libertad de pensamiento.

Durante la década del ochenta, los regímenes comunistas se estremecen frente a la reforma económica (Perestroika) y política anunciada por Mijaíl Gorbachov. Se aproxima el retorno del liberalismo. Margaret Thatcher y Ronald Reagan simbolizan la revolución liberal y conservadora a la vez. El desarrollo estatal permite el avance del neoliberalismo. Desregulación, privatizaciones, individualismo, son solo algunas de sus expresiones. Exclusión, marginalidad, desempleo, son otras tantas muestras sustantivas de la coyuntura imperante en los ochenta, cuando, paradójicamente, se afianza la era de la comunicación, se consolida la sociedad de la información y pierde entidad conceptual el llamado «Tercer Mundo» frente a la industrialización de algunos países de Asia y América Latina. La desarticulación del concepto no implica el fin de las desigualdades en que viven las diversas naciones del mundo, preocupadas entonces por el medio ambiente y el deterioro del equilibrio ecológico. A fines de los ochenta el panorama es complejo. La caída del muro

de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética, terminan con el mundo bipolar (Hobsbawm, 1998: 322-371).

Paulatinamente, la sociedad se presenta como un producto inestable de las luchas por el poder (Bourdieu, 1980, 1998; *Sciences Humaines*, 2000; Touraine, 1987; Habermas, 1998). En el campo de la historia, «el regreso del actor» es un retorno a la biografía, al individuo, al acontecimiento y a la política. Es un cuestionamiento a la «verdad absoluta», a «la historia inmóvil» braudeliana. Surge la micro historia, nacida en Italia y orientada como «un juego de escalas» a «la construcción de lo social» —dirá luego el historiador francés Jacques Revel— para indicar un modo diferente de observar los fenómenos de la sociedad. Las ciencias sociales y las humanidades precisan y hacen más complejas sus observaciones, sin que este cambio de ángulo para analizar el objeto de estudio implique pérdida de importancia de los procesos sociales y de las decisiones colectivas (Revel, 1996). El actor aparece a través de la historia de los hombres comunes, de la vida cotidiana, de las mujeres y de un género que resurge: la biografía (*Sciences Humaines*, 1997).

La economía procura desalojar al Estado de su radio de acción y propicia la restauración del libre funcionamiento del mercado, de cuya superioridad está persuadida. Milton Friedman es un genuino representante del pensamiento de estos tiempos. La «ola liberal» se desencadena sin retorno. Se posicionan en el centro del debate académico la crisis del petróleo, la inflación, el desempleo. Son temas que habilitan la discusión y el tratamiento a nivel político. Si para John M. Keynes la inyección de moneda en el circuito económico permite estimular la producción y contrarrestar el desempleo, Milton Friedman, sin negar esa correlación, solo la reconoce como una instancia pasajera; lo duradero en el contexto de una política monetaria expansiva es, para él, un sostenido aumento en los precios, en la oferta monetaria y en la inflación. Para los monetaristas, las autoridades deben estabilizar los precios sin garantizar el pleno empleo. En un marco de expansiva globalización, crece la hipótesis —formulada por los economistas norteamericanos— que critica la acción del «Estado providencia» y las desregulaciones, que frenan la riqueza económica (Bourdieu, 1998; *Sciences Humaines*, 2001a). Los países latinoamericanos —en escalas diversas— resultan parte activa de este debate.

En el convulsionado contexto de los años noventa se imponen la incertidumbre y el desorden. Hace su aparición en el mundo científico la «teoría del caos» en medio de un futuro decididamente incierto. Las críticas al determinismo en las ciencias sociales arrecian, mientras la preocupación central del momento es la tensa relación entre el orden y el desorden (Chomsky, 1993; *Sciences Humaines*, 2001a). Los rasgos del decenio anterior se acentúan. La mundialización de la economía es una expresión del refuerzo de ese significado. La violencia de base política, étnica o religiosa se impone hasta eclipsar la revolución tecnológica y de las comunicaciones (Laclau, 2000). Como si se tratara del revés de la trama, mientras las desigualdades sociales se afianzan y la violencia es un hecho cotidiano, se afirma la llamada

sociedad de la información, en términos de Manuel Castells, de la globalización cultural (Ciapuscio, 1994).

Las humanidades y las ciencias sociales pasan de la crisis a la recuperación. La desaparición de los llamados grandes maestros del pensamiento (Jean-Paul Sartre; Roland Barthes y Jean Piaget, en 1980; Jacques Lacan en 1983; Michel Foucault en 1984; Fernand Braudel en 1986; Luis Althusser en 1990; Pierre Bourdieu en 2002, Juan Carlos Portantiero en 2007, Guillermo O'Donnell, 2011, Eric John Ernest Hobsbawm en 2012, Jacques Le Goff y Ernesto Laclau en 2014, entre otros) retrae la participación de los intelectuales comprometidos con las causas públicas en debate mientras se afianza el eclipse del pensamiento del 68. Después del «regreso del actor» de los años ochenta, los noventa auspician el constructivismo y el interaccionismo, acompañados de la renovación (Touraine, 1998). La moral y la ética forman parte central de un amplio debate público, en el cual los filósofos son invitados a intervenir, cuando caduca la idea kantiana de «una moral universal». Son tiempos de un saber que cambia y de un eclecticismo creciente. Puede hablarse de responsabilidad y vigilancia, buscando un sentido filosófico de la moral (Ricoeur, 2000).

En el plano teórico y metodológico se despliega una actitud prudente y son diversos los enfoques. Síntesis y pluridisciplina se afianzan en el campo intelectual de las humanidades. La ciencia admite que no es posible sostener un «pensamiento único». Este cambio sustantivo en las propuestas de los intelectuales se corresponde con transformaciones educativas. En el conjunto, las ciencias sociales dan muestras de un avance significativo en el campo de las preocupaciones comunitarias. Frente a la crisis económica, el desempleo y la pobreza creciente, se fractura el cuerpo social, que reconstruye fronteras de clase. Sociólogos, politólogos, historiadores, economistas, se interrogan sobre el papel que debe cumplir el Estado; describen la «crisis del Estado providencia», según la calificación del historiador de las ideas Pierre Rosanvallon en 1982; es decir, la crisis de un Estado que se muestra incapaz —o al menos poco operativo— para dar soluciones a la crisis (Gaudin, 1999; *Sciences Humaines*, 2001a).

Inmigración, marginalidad socioeconómica, desigualdad social superpuesta a la generacional, violencia, decepciones heredadas de los regímenes autoritarios, conducen a una verdadera «metamorfosis de la cuestión social» (Robert Castel, 1997), al «pasado de una ilusión» (Furet, 1995), bloqueando la movilidad social, acentuando la segregación, fragmentando la familia y discutiendo los modos de gobernar. Situaciones que casi contemporáneamente se convierten en objetos centrales de estudio para las ciencias sociales, cuando la caída de la Unión Soviética y el fin del marxismo, así como los movimientos en favor de los derechos del hombre y la reivindicación de las minorías culturales, dejan profundas huellas en el mundo contemporáneo y renuevan la filosofía política. Se replantea «la teoría de la justicia» del estadounidense John Rawls (1971) para justificar la necesidad de una distribución social justa. Un planteo que pronto será contrarrestado por

Charles Taylor, cuando descarta que el individuo es punto de partida y de llegada de la sociedad; entendiendo que un individuo no existe sin una comunidad de pertenencia.

Avanzan los eclécticos y diversos modos y estilos de vida de una cultura pos-moderna, producto de la fragmentación social, de la *deconstrucción* del capital y del trabajo, por la *descomposición* de las clases sociales, por la *descentralización* de la autoridad estatal y por la *indiferenciación* entre la cultura docta y la cultura popular. Un nuevo paradigma, las redes, entra al campo de las ciencias sociales para explicar la formación de las sociedades contemporáneas. En la sociología, la interacción ocupa un lugar central. Georg Simmel y la Escuela de Chicago son referentes en esta perspectiva de análisis. Pero es Manuel Castells (2006) en *La sociedad red* quien, con un vocabulario diferente, observa etnológicamente las diversas *tribus* modernas a partir de dos fenómenos históricos: una mutación cultural iniciada en los años sesenta y una revolución tecnológica visible a partir de los setenta. Ellas ejercen una influencia decisiva en la organización de las redes. La red como reorientación en el análisis de las relaciones sociales en términos de comunicación, flujos, cambios; tanto en el orden jerárquico como institucional o de autoridad y sus vínculos con el Estado-nación. Redes generacionales, internacionales, comunicacionales, pero siempre redes inscriptas en el contexto de una «cybercultura» (Pierre Lévy, 1997). Manuel Castells (1999) mostraría que los grandes movimientos colectivos contemporáneos se forman según una lógica de redes, desde la información y la comunicación. Son nuevas formas de sociabilidad y las ciencias sociales como las humanidades deben ocuparse de ellas (Castells y May, 1994; Tarrow, 1997; de Sousa Santos, 2001).

Las ciencias sociales y las humanidades en el sistema actual de ciencia y tecnología

Del individuo al actor social, de la sociedad a las redes sociales, de lo macro a lo micro, de las mentalidades a las representaciones. En los últimos dos decenios las ciencias sociales y las humanidades se han renovado, han mutado rápidamente sus objetos y formas de análisis, en un contexto multidisciplinar y de cambios en la escala de observación. La concepción misma de la ciencia se modifica con la desaparición de los grandes paradigmas (*Sciences Humaines*, 2000).

La historia pone el acento en los estudios de casos para dar consistencia al juego de escalas entre lo macro y lo microhistórico propuesto por la intelectualidad italiana. Individuos, acontecimientos, rupturas, ocupan su interés principal para desestimar la «historia global», la interpretación única y la verdad absoluta. La propuesta tiene raíces en los finales de los años ochenta; plantea análisis renovados, pero también una forma de escribir la historia adscripta a «los nuevos métodos de la investigación histórica» (Lepetit, 1995). La historia cultural se

apoya en las representaciones, la *linguistic turn* americana produce una fuerte renovación en los interrogantes epistemológicos disciplinares y la historia política reinstala en sus estudios el acontecimiento y la noción de ruptura. Más allá de los cambios, hoy ha perdido fuerza la pregunta de los noventa acerca de si la historia es ciencia o relato, porque no importa cómo se escribe la historia, lo cierto es que la historia es un saber verificable (Subosky, 1997, entrevista a Roger Chartier). La geografía —como otra expresión de las humanidades— adscribe a una nueva concepción del espacio —construido socialmente— y pone su interés en las regiones, los territorios y las dinámicas locales. Son los «órdenes locales» los que se imponen, aun en un contexto de globalización, impregnando la investigación en las ciencias sociales y las humanidades (Rofman, 1981; Boisier, 1992; Leyva, 1993; Eckert, 1996; Girbal-Blacha, 1997).

Lo cognitivo se posiciona en el centro de los debates de la lingüística, la antropología, la sociología, las ciencias de la educación, las ciencias políticas y la psiquiatría durante los años noventa. El cerebro se presenta como un ordenador y el pensamiento como un programa informático (Dortier, 2001). Hoy, el mundo de las representaciones ha encontrado su lugar en las humanidades. Al decir de François Dosse se advierte hoy una convergencia de las diversas corrientes del pensamiento hacia un nuevo paradigma, centrado en las teorías de la acción y el análisis de los sentidos. Una aproximación que toma en cuenta la subjetividad del actor y admite el relato y la puesta en cuestión como los modos sustantivos de producir conocimiento en estas áreas de la ciencia. Se está ante una «humanización de las ciencias humanas» (*Sciences Humaines*, 1999).

La nueva sociología, representada por Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, entre otros, se aproxima al constructivismo; procura resolver la oposición clásica entre individuo y sociedad, es decir, se trata de una concepción del mundo social donde los actores (individuales y colectivos) son creadores de las realidades sociales que se exteriorizan como sistemas de contratos, y las interiorizan en forma de representaciones y socializaciones en una coyuntura declinante de las instituciones. Una propuesta que adopta la psicología a través de la adopción de un nuevo paradigma interaccionista, que analiza los fenómenos humanos bajo el prisma de las interacciones sociales. Las ciencias políticas, por su parte, se ven influidas por «la metamorfosis del poder» (*Sciences Humaines*, 1996) de las políticas públicas, porque cuando se estudia la acción del Estado y la evolución política, se analiza e interpreta la mutación de la sociedad y de la movilización colectiva en un marco conflictivo. La construcción de identidades (comunitarias, grupales, nacionales) convoca a antropólogos, historiadores, sociólogos y politólogos por igual, para aproximarse a una definición que contemple las realidades interculturales y la vinculación con la integración nacional respecto de las autonomías regionales (Bourdieu, 2001; Touraine, 1998).

Se avanza hacia el pluralismo, con resistencia a ligar la investigación científica a un modelo exclusivo de referencia. Las nuevas generaciones científicas —por lo

menos en cuanto a ciencias humanas se refiere— son escépticas y se niegan a asociar sus estudios a grandes teorías, como sí se hacía en otros tiempos (funcionalismo, estructuralismo, marxismo, etc.). Admiten la diversidad de enfoques y aunque puedan adherir a una síntesis del conocimiento en sus respectivas disciplinas, se niegan a integrar modelos y teorías en un molde único. Los proyectos de investigación multidisciplinarios abren otros horizontes.

Las ciencias humanas están en movimiento. El momento es propicio, ya que el «infame límite» entre las ciencias naturales y sociales está desdibujado y la transgresión disciplinaria (entendida como refugio de recursos institucionales e intelectuales) se presenta como expresión de interesantes oportunidades (Fox Kéller, 2000). Sin grandes paradigmas y en ausencia de nombres magistrales de relevo que sirvan de referencia a esta gran área del conocimiento, es difícil pensar hoy en la adscripción a modelos únicos. La diversidad de las ciencias sociales y humanas y el parcelamiento de sus áreas de dominio indican perfiles renovados en la forma de producir conocimiento. Memoria colectiva y clases sociales —como lo propusiera Maurice Halbwachs (1877-1945) hacia 1925— forman parte del debate actual, contestatario del pensamiento de Durkheim y de la psicología de su tiempo, que reconstruye recuerdos formados por la familia, los grupos y la sociedad, como parte de las sociedades globales, en tanto fragmentos e imágenes del pasado inscriptas en el presente; es decir, de una sociedad dominada por la lógica de la información, de la interacción, pero al mismo tiempo inmersa en un profundo sesgo de exclusión y fracturada (*Sciences Humaines*, 1999).

Las ciencias sociales tienen —más que en otros tiempos— una importante misión que cumplir: llevar adelante un preciso diagnóstico para contribuir al debate plural e interdisciplinario que aporte soluciones sociales trascendentes, para contrarrestar los efectos de la inequidad que no es solo económica, sino institucional, cultural y política. Deben hacerlo sin grandes paradigmas de referencia, sin adscripciones a modelos únicos y sin el aporte sustantivo de un debate intelectual circunscripto a ambos ejes de referencia, porque hoy se presentan como inexistentes. En este contexto la gobernanza de la ciencia traduce «la conciencia de un cambio de paradigma en las relaciones de poder» como parte de sus transformaciones (Prats, 2008).

El asunto fundamental a la hora de definir los perfiles de la política científica general es conciliar la perspectiva que de la gobernanza de la ciencia tienen primero los investigadores en tanto productores y transmisores del conocimiento, segundo el Estado como principal orientador de la política y proveedor de recursos financieros para el desarrollo del sistema científico-tecnológico de la Nación, y tercero las empresas como receptoras de la transferencia de la producción científica y tecnológica, también como demandantes de sus logros concretos y aplicables, aunque mucho menos presentes como partícipes de la financiación del sistema científico-tecnológico. Autores como Gibbons hablan de una «nueva forma de producción del conocimiento científico», con actores heterogéneos, atendiendo a

contextos de aplicación establecidos desde el inicio del proceso de investigación y donde las redes reemplazan a las «masas críticas». Estas transformaciones más cercanas se traducen en la emergencia de nuevas políticas y nuevas herramientas (Pestre, 2005).

En tiempos de la «sociedad global de la información» y de la «economía basada en el conocimiento», el sentido social del conocimiento debe asumir un papel protagónico y las ciencias sociales como las humanidades no pueden ser omitidas o ignoradas ante la necesidad de establecer un «nuevo contrato social entre la ciencia y la sociedad» (Albornoz, 1999; Licha, 2007). La ciencia es un bien social. Las políticas científicas y tecnológicas incorporan en forma creciente la dimensión social y los indicadores para medir su desarrollo deben ser útiles a tales propósitos, de lo contrario, y frente a las leyes del mercado, la pregunta es si resulta posible elaborar e instrumentar una política para la llamada tecnociencia (Pestre, 2005).

La figura del gestor de la ciencia crece en importancia, cuando esta se hace más compleja en su organización y administración, mientras se acentúan los vínculos entre la comunidad académica y la burocracia política. El financiamiento de la ciencia se divide progresivamente en programas sectoriales. Política científica, política tecnológica, asuntos prioritarios y relevancia social se presentan en sociedad a través del discurso político (Pestre, 2005: 113) en medio de fronteras que se flexibilizan entre las distintas áreas científico-tecnológicas pero que siguen dando prioridad a la transferencia y a la innovación (Nun, 1995).

En Latinoamérica, el discurso y la práctica han tomado caminos diferentes. Amílcar Herrera prefería hablar de este proceso como de una fractura entre las «políticas explícitas» y las «políticas implícitas» (Herrera, 1971): identifica a las primeras con la retórica de la política científica y a las segundas como las verdaderas políticas. Entre ambas se genera un espacio que deja fuera de la inversión a las demandas de la economía y la sociedad y tal vez por esta razón las ciencias sociales ocupan la trastienda del mundo científico.

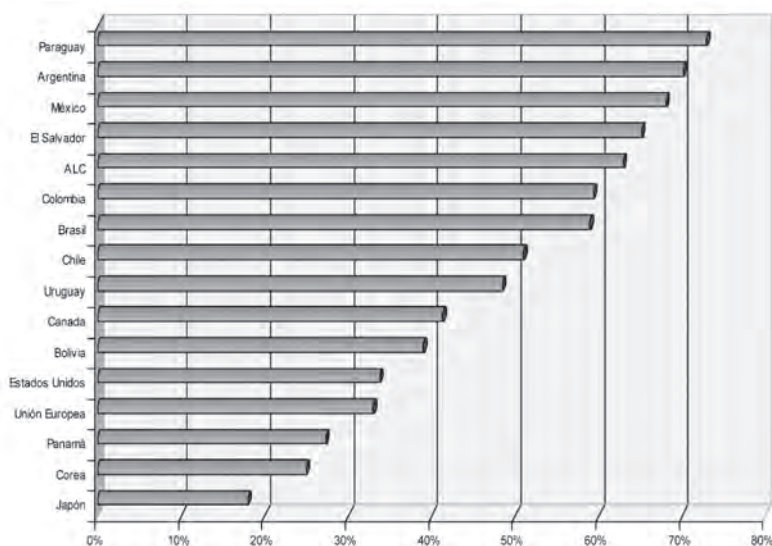
Al promediar los años noventa, Elzinga y Jamison registraban cuatro culturas típicas diferentes con influencia en la formulación de la política científica:

- *burocrática*: identificada con el Estado, procura administrar y organizar la ciencia al servicio de la política;
- *académica*: la comunidad científica busca preservar los valores y la autonomía tradicionales de la ciencia frente a otros intereses;
- *económica*: identificada con los empresarios y responsables de la política económica, se interesa por las aplicaciones tecnológicas de la ciencia orientadas hacia innovaciones rentables; y
- *cívica*: encarnada en los movimientos sociales (feminismo, ecologismo, y los defensores de los derechos humanos), presta atención a las repercusiones sociales de la ciencia (Elzinga y Jamison, 1996: 107-108).

En las últimas décadas se produjeron cambios de enfoque en las políticas de ciencia y tecnología, lo que estimuló la oferta de conocimientos frente a la demanda por parte de las empresas. El foco de las políticas referidas a la ciencia y la tecnología se pondría en el proceso de innovación. Se pone el acento para toda América Latina en «el uso socialmente útil del conocimiento a partir de un campo específico de acción y de política pública y, desde allí, converger a la interacción con empresas ampliando progresivamente los horizontes de la vinculación» (Sutz, 2007: 113).

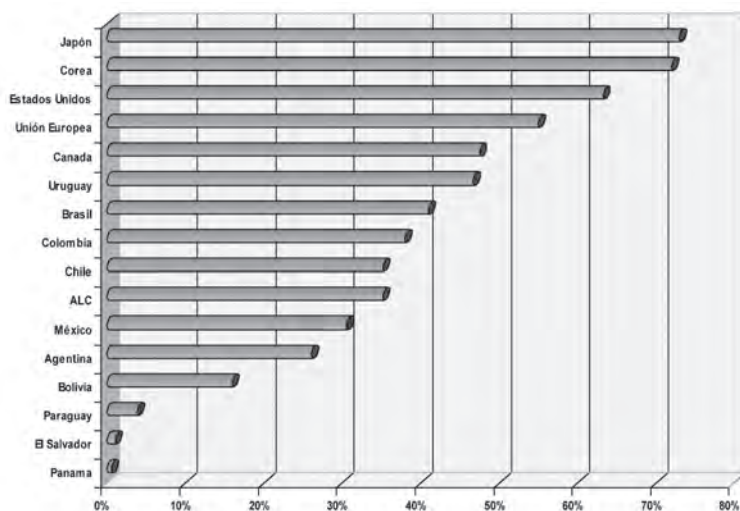
El ministro de Educación, Ciencia y Tecnología de la Argentina señalaba en el 2006: «para nosotros la ciencia y la tecnología están íntimamente relacionadas con el modelo de desarrollo de país: queremos que los mejores profesionales no emigren, que se queden en la Argentina. Este es un paso más de reconocimiento y jerarquización de la tarea científica» (Filmus, 2006). Un año después se creaba el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, como paso trascendental para institucionalizar la política del sector, más allá de las profundas desigualdades a la hora de alentar distintas áreas productoras de conocimientos. Las ciencias sociales pierden terreno y ya no se mantienen «planes de jerarquización de la ciencia» como en el 2004.

Gráfico 1. Inversión pública en I+D(2003)



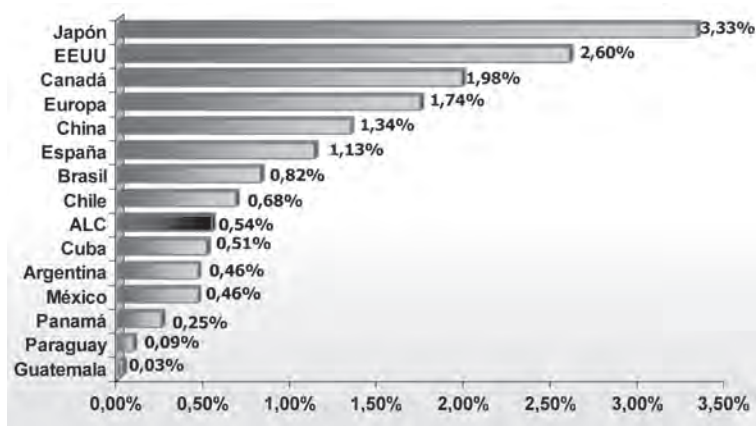
Fuente: Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (SECTIP), Argentina

Gráfico 2. Inversión privada en I+D (2003)



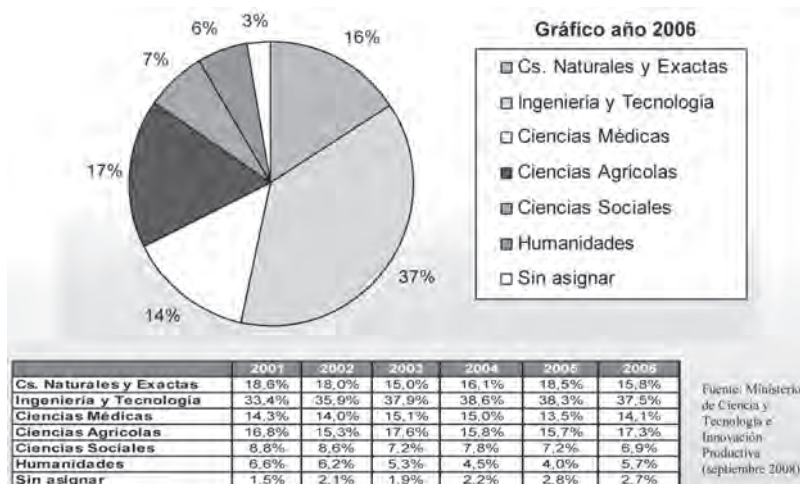
Fuente: Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (SECTIP), Argentina

Gráfico 3. Inversión en ciencia en el contexto mundial. Inversión en I+D como porcentaje del PBI (2005)



Fuente: Ricyt, Conicet

**Gráfico 4. Inversión en I+D por disciplina científica.
Nivel nacional (2006)**



Fuente: Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, setiembre de 2008, Conicet

**Tabla 1. Gastos en I+D por sector de financiamiento y ejecución.
Nivel nacional.**

Sector de financiamiento	2002	2003	2004	2005	2006
Gobierno	41,8%	44,3%	43,0%	43,5%	44,2%
Empresas	22,5%	26,1%	30,7%	31,0%	29,4%
Educación superior	32,2%	25,9%	23,5%	23,2%	24,1%
EPSFL	2,2%	2,3%	1,7%	1,5%	1,6%
Extranjero	1,2%	1,4%	0,1%	0,8%	0,7%
Sector de ejecución					
Gobierno	37,2%	41%	39,6%	39,7%	40,7%
Empresas	26,1%	29%	33,0%	32,2%	30,4%
Educación superior	33,9%	27%	25,0%	25,8%	26,5%
EPSFL	2,8%	3%	2,4%	2,2%	2,5%

EPSFL: Entidades privadas sin fines de lucro. Fuente: Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, setiembre de 2008, Conicet

Más allá de los esfuerzos desplegados desde el poder político, el proceso de valorización de la ciencia en general es aún «embrionario y fragmentado», como lo indican las apreciaciones de los estudios institucionales del continente. Por otra parte, es indudable que el asunto forma parte de un problema más amplio: la cuestión de la equidad social y la que se desenvuelve entre los campos científico-tecnológicos disciplinares (Albornoz, 2001; Bonder, 2002: 5-6).

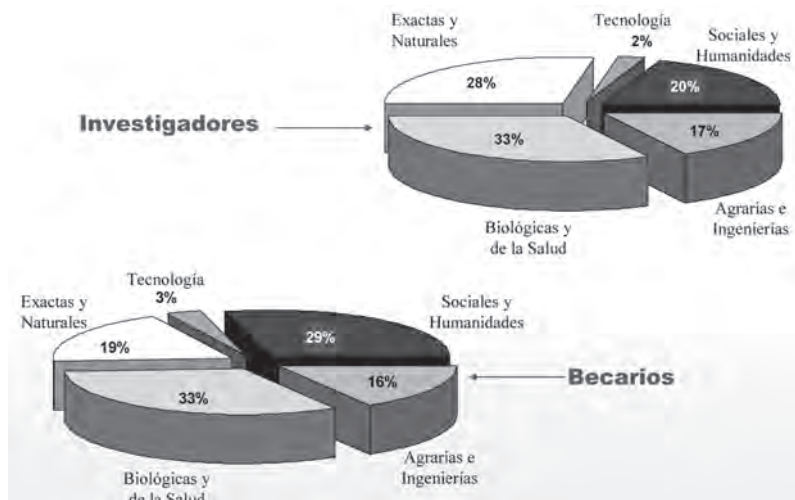
La ciencia asume diversos significados. Se la vincula al mercado y ella misma es vista como una mercancía. Asociada con el poder, ha sido instrumento pero también fuente de poder. En la visión tecnocrática, su racionalidad se impone a la racionalidad política, ocupa su lugar y la reemplaza, pero también responde a la esfera de la política cuando se fuerza su reducción a esquemas productivistas.

El carácter instrumental y utilitario de la ciencia es propio de su consideración como factor de producción, que reproduce las relaciones sociales. Es funcional a una determinada estructura de poder y hasta forma parte de la agenda política. Existen estrechos vínculos entre el poder y el discurso que selecciona temas, estilo y aun la retórica. «El poder supone la existencia de conocimiento, creencias e ideologías que lo sustenten y reproduzcan», pero estructuralmente el discurso comunica esas condiciones (Van Dijk, 2009: 107-108). «El conocimiento es un bien en sí mismo: más es siempre mejor», aunque su aplicación forma parte de una elección individual y colectiva que no puede equiparar descubrimientos con tecnología, especialmente cuando se sabe que la ciencia de subvención pública es muy eficiente al ser sometida casi permanentemente a una competencia de alto rango (Sulston y Ferry, 2003: 261-268).

Sistema de c&t-MINCYT-Conicet. Vinculación con la sociedad civil

Investigadores y becarios en empresas
Becarios cofinanciados con organismos de gobierno y entidades de la sociedad civil
Asesorías
Convenios
Propiedad intelectual
Servicios tecnológicos de alto nivel
Cooperación con otras instituciones
El conocimiento generado por el Conicet se incorpora a la producción de bienes y servicios

Gráfico 5. Distribución de recursos humanos por áreas de conocimiento.
Distribución actual por área de conocimiento (2009)



Fuente: Conicet, 2009

Ciencias sociales y humanidades, una prioridad nacional
El rol de las ciencias sociales y humanidades en el contexto de la actual sociedad del conocimiento no puede ceñirse únicamente a la producción teórica del saber. El accionar de estas ciencias y de sus científicos significan un verdadero compromiso ético para el logro de una mayor equidad social.
Publicación: <i>Modelo basados en agentes en ciencias sociales: el rol del investigadores</i>
Autora: Mora Castro, becaria de posgrado del Conicet, 2009

En el mundo actual cobra relevancia «la economía del conocimiento» vista como una «reinención del capitalismo» (Gascón Muro, 2008: 7). La idea no es nueva. Desde hace varios decenios se sostiene que el conocimiento es el motor de la economía, como parte de la sociedad posindustrial. El conocimiento es visto como una mercancía. Para Patricia Gascón Muro «la economía del conocimiento abre un dilema entre dos objetivos incompatibles: garantizar el uso social del conocimiento, que es fuente de riqueza y desarrollo individual y social, o incentivar y proteger a los productores privados del conocimiento». Es el Banco Mundial quien, apenas iniciado el siglo actual, se refiere al conocimiento como factor preponderante del desarrollo económico en un mundo globalizado (Gascón Muro, 2008). Las tecnologías de información y comunicación (TIC) permiten la acumulación del saber y se convierten en insumos para la innovación como una auténtica

red de conocimientos al servicio de la sociedad o al servicio de la desigualdad social si no se garantiza el uso social de este saber.

La ética de la ciencia debe estar presente para «afirmar la propiedad común de un cuerpo de conocimientos en continuo crecimiento y la necesidad de que esté a libre disposición de todos». Porque «la buena ciencia es una empresa de mercado libre y de personas libres», que hecha raíces «tanto en la industria como en la filosofía» (Sulston y Ferry, 2003). De todos modos, es preciso reconocer que el poder opera como «agente de control del discurso público» (Van Dijk, 2002: 36). La gobernanza y organización del sistema científico requiere contemplar esta diversidad equilibrada.

No se trata solo de proponer áreas prioritarias para su desarrollo y un gerenciamiento y consejería tecnológicos como parte de las políticas científicas. Las ciencias sociales y las humanidades deben formar parte de estos cambios, si la pretensión es convertir a la ciencia en un factor e instrumento de inclusión social y para diagnosticar conflictos, medir la concentración del ingreso o la pobreza, hacer un diagnóstico de los distintos perfiles que hacen a la calidad de vida de quienes componen una sociedad, programar índices para mejorar la estadística, relevar condiciones de vida, contribuir a la construcción de la memoria colectiva como parte de la identidad nacional. Asuntos que implican un alto grado de transferencia que les corresponde a estas áreas de la ciencia.

Bibliografía consultada

- Albornoz, M. (1999). *Política científica*, módulo para el dictado de un curso en el College de France.
- (2001). *Política Científica*. Universidad Virtual de Quilmes, Carpeta de trabajo.
- Arendt, H. (1991 [1966]). *Eichmann à Jerusalem*. París: Gallimard.
- Astori, D. (1984). *Controversias sobre el agro latinoamericano. Un análisis crítico*. Montevideo: Clacso.
- Bairoch, P. (1988). *Cities and Economic Development*. Londres: Mansell.
- (1995). *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*. París: Editions La Découverte.
- Barrios Medina, A. y Paladini, A. C. (comps.) (1989). *Escritos y discursos del Dr. Bernardo A. Houssay*. Buenos Aires: Eudeba.
- Boisier, S. (1992). *El difícil arte de hacer región: las regiones como actores territoriales del nuevo orden internacional*. Cusco: CBC.
- Bonder, G. (2002). *Las nuevas tecnologías de información y las mujeres: reflexiones necesarias*. Santiago de Chile: Naciones Unidas-CEPAL-ECLAC, Serie Mujer y desarrollo.
- Bourdieu, P. (1980). «Le racisme de l'intelligence», en *Questions de sociologie*. París: Editions de Minuit.
- (1998). *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. París: Liber-Raisons D'Agir.
- (2001). *Countre-feux 2. Pour un mouvement social européen*. París: Raisons D'Agir Editions.
- Cabin, Ph. (2000). «Les intellectuels et le marxisme», *Sciences Humaines*, 30: 68-69, setiembre, número excepcional.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Castells, M. (1999). «La otra cara de la tierra: movimientos sociales contra el nuevo orden global», en *La era de la información*, vol. II. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- (2006). *La sociedad red: una visión global*. Madrid: Alianza Editorial.
- y May, P. (1994). *Las tecnópolis del mundo. La formación de los complejos industriales del siglo XXI*. Madrid: Alianza Editorial.
- Chomsky, N. (1993). Introducción en *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica.
- Ciapusco, H. (1994). «La historia de la tecnología como disciplina», en *El Fuego de Prometeo. Tecnología y Sociedad*. Buenos Aires: Eudeba.
- de Sousa Santos, B. (2001). «Los nuevos movimientos sociales», *Revista Osal*, 5. Buenos Aires: Clacso, setiembre.
- Dortier, J.-F. (2001). *Les Sciences Humaines. Panorama des connaissances*. París: Éditions Sciences Humaines.
- Elzinga, A. y Jamison A. (1996). «El cambio de las agendas políticas en ciencia y tecnología», *Zona Abierta*, 75/76: 107-108.
- Flimus, D. (2006). *Declaraciones del Lic. Daniel Filmus*, disponibles en la sección Conicet en los medios de <www.conicet.gov.ar>.
- Fox Keller, E. (2000). *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*. Buenos Aires: Manantial.
- Furet, F. (1995). *Le passé d'une illusion*. París: Robert Laffont-Calmann-Lévy.
- Gascón Muro, P. (2008). «La economía del conocimiento o la reinención del capitalismo». en *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, 17, año 9: 7, segundo semestre. Ciudad de México: UAM-X.
- Gaudin, J.-P. (1999). *Gouverner par contrat. L'action publique en question*. París: Presses de Sciences Po.
- Girbal-Blacha, N. (1997). «Cuestión regional-cuestión nacional. Lo real y lo virtual en la historia económica argentina», *Ciclos* 12 (VII): 223-229, primer semestre.

- (coord.) (2004). *Tradición y renovación en las ciencias sociales y humanas. Acerca de los problemas del Estado, la Sociedad y la Economía*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- y Moreyra, Beatriz (comps.) (2011). *Producción de conocimiento y transferencia en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, segunda parte*. Madrid: Editorial Trotta.
- Herrera, A. O. (1971). *Ciencia y política en América Latina*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo xx*. Buenos Aires: Crítica (Grijalbo Mondadori).
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, segunda parte. Buenos Aires: Paidós.
- Kula, W. (1999). «Histoire et économie: la longue durée», en Revel, Jacques (dir.) (1999), *Fernand Braudel et l'Histoire*. París: Pluriel Inédit.
- Laclau, E. (2000). *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lepetit, B. (dir.) (1995). *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. Paris, Albin Michel.
- Levy, P. (1997). *Cyberculture. Rapport au Conseil de l'Europe dans le cadre du projet « Nouvelles technologies: coopération culturelle et communication »*. París: Odile Jacob.
- Leyva, X. (1993). *Poder y desarrollo regional*. Ciudad de México: Colegio de Michoacán. Eckert, Denis (1996), *Evaluation et prospective des territoires*. París: Reclus.
- Licha, I. (2007). «Investigación científica y desarrollo social en América Latina», en Sebastián, Jesús (comp.). *Claves del desarrollo científico y tecnológico de América Latina*. Madrid: Fundación Carolina-Siglo Veintiuno Editores.
- Nun, J. (1995). «El Estado y las actividades científicas y tecnológicas», *Redes*, 3.
- Pestre, D. (2005). *Ciencia, dinero y política*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Prats, J. (2008). «Pero ¿qué es la gobernanza?», *Revista Gobernanza*. Disponible en <http://www.impactalliance.org/evo2.php?ID=46031_201&ID2=DO_TOPIC>.
- Prost, A. (1996). «Histoire, vérités, méthodes. Des structures argumentatives de l'histoire», en *Le débat, histoire, politique, société*, 92, noviembre-diciembre. París: Gallimard, p. 126.
- (1996). *Douze leçons sur l'histoire*. París: Seuil.
- Revel, J. (1996). «Micro-analyse et construction du social», en Revel, Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. París: Gallimard/Seuil.
- (dir.) (1999). *Fernand Braudel et l'Histoire*. París: Pluriel Inédit.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. París: Seuil.
- Rofman, A. B. (1981). *La política económica y el desarrollo regional*. Bogotá: Universidad Simón Bolívar.
- Sciences Humaines (1996) *Sciences Humaines. Les métamorphoses du pouvoir*, Hors Série, 11, diciembre 1995-enero 1996.
- (1997) *Sciences Humaines. L'histoire aujourd'hui*, Hors Série, 18: 12-13, setiembre-octubre, entrevista a Jacques le Goff.
- (1999) *Sciences Humaines. Le renouveau des sciences humaines*, 100, diciembre.
- (2000) *Sciences Humaines. Le monde selon Bourdieu*, 105: 22-37, mayo.
- (2001a) *Sciences Humaines. 1900-2000. Un siècle de sciences humaines*, Hors Série, 30: 68-69, diciembre 2000, enero y febrero, número excepcional.
- (2001b) *Sciences Humaines. Histoire et philosophie des sciences*, Hors Série, 31, diciembre 2000, enero y febrero.
- Seperiza Pasquali, I. (2003). «Einstein, el hombre venido del futuro», *Mundo mejor*. Disponible en <<http://mm2002.vtrbandaancha.net/Einstein.html>> [Consultado el 27 de mayo de 2014].
- Sigal, S. (2002). *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

- Subosky, Carlos, «Entrevista a Roger Chartier», *Clarín*, Buenos Aires, domingo 3 de agosto de 1997, sección Opinión, pp. 20-21.
- Sulton, J. y Ferry, G. (2003). *El hilo común de la humanidad. Una historia sobre la ciencia, la política, la ética y el genoma humano*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Sutz, J. (2007). «Relaciones Universidad-Empresa en América Latina», en Sebastián, Jesús (comp.). *Claves del desarrollo científico y tecnológico de América Latina*. Madrid: Fundación Carolina-Siglo Veintiuno Editores.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- Touraine, A. (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires: Eudeba
- (1998). *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Van Dijk, T. A. (2002). *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa.
- Winock, M. (1999). *Le siècle des intellectuels*. París: Seuil.

Elogio de las humanidades y reconstrucción del proyecto humanístico

GUSTAVO REMEDI¹

Después de éstos vienen los filósofos,
cuya barba y amplia capa les hace venerables,
los cuales se tienen por los únicos sabios
y al resto de los mortales consideran sombras errantes.

Elogio de la locura, ERASMO

Desencantos, temores y angustias, o la humanidad ya no es lo que era

Un aire de época vuelve a enfrentar a herederos y profetas, a apocalípticos e integrados. Una antigua disputa se desata en torno a «la crisis de las humanidades» jardín donde se cultiva el conocimiento de las cosas de los hombres, de los seres humanos.

Para unos —*déjà vu*— las humanidades se hallan asediadas por el avance de un incuestionado prestigio de las cosas utilitarias y prácticas que se traduce en el riesgo de que las humanidades «sirvan para algo», perdiendo su proverbial «finalidad en sí», o de que tengan que rendir cuentas de productividad y de provecho. Se teme por las presiones y demandas provenientes de la sociedad, del mercado, del Estado, con la consecuente pérdida de autonomía y libertad. Se lamenta el avance corrosivo de lenguajes degradados y dañinos, propios de formas emergentes de hacer, de hablar y de comunicarse, sobre todo entre los jóvenes; el impacto de diabólicas e indescifrables tecnologías; el creciente interés por la cultura de las masas, la cultura popular, las mil caras de la (in)cultura contemporánea; y la preocupación por la vida cotidiana, el sentido común y los asuntos mundanos —el mundo de la vida— como objeto académico. Las gigantescas transformaciones sociales y

¹ Es magíster (1989) y doctor (1993) en Literatura Ibérica e Hispanoamericana/ Estudio comparado de sociedades y discursos por la Universidad de Minnesota, Minneapolis. De 1994 a 2011 se desempeñó como profesor titular de Literatura Latinoamericana en el Departamento de Letras y Literaturas Modernas, Trinity College, Hartford, Connecticut. Actualmente es profesor titular en el Departamento de Teoría y Metodologías de la Investigación Literaria, Instituto de Letras, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Es investigador activo nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.

culturales del siglo xx, incluida la relativa democratización de la Universidad, del conocimiento, del quehacer cultural, son vividas con desconfianza y angustia.

En la vereda de enfrente, para otros, las humanidades están enfermas de sí mismas. Se hallan debilitadas a causa de su alejamiento del mundo, de su excesiva institucionalización y tecnocratización, puesta al servicio de la propia sobrevivencia y reproducción institucional, de carreras profesionales individuales o de modelos culturales hoy cuestionables.

En vez de ser, como imaginaba José E. Rodó en *Ariel* (1983), un lugar para el cultivo de la libertad y la emancipación personal y social —«la plenitud del ser»—, un espacio con «eterno espíritu juvenil», marcado por la curiosidad, el entusiasmo lúdico, el riesgo y la esperanza, «la genialidad innovadora, [...] la iniciativa audaz, [...] las citas de la duda, [...] el movimiento de la luz, [...] la conciencia de la dignidad», el ámbito universitario, donde se deberían venerar y cultivar los valores humanos, se forman los humanistas, se cuece y «renace» la humanidad, no consigue desmarcarse de las vilezas de este mundo, magnificadas al abrigo de un *habitus* jerárquico, conservador, excluyente y despreciativo de las cosas del mundo, del presente, de los otros, custodio de valores, conocimientos y tradiciones no siempre reexaminados.

Parte del problema hunde sus raíces en los orígenes y en su vinculación histórica con la Iglesia, los príncipes, el Estado, la vida y los intereses de las elites y las clases en el poder. Otra parte es efecto de la «especialización prematura que suscita la aparición de espíritus deformados y estrechos, monstruosamente ineptos». Como resultado de la combinación de todo esto, las humanidades están en las antípodas de «un día en la vida del Ática» y de la mayéutica socrática (Rodó, 1983).

Pese a continuas reverencias e invocaciones a la impronta y al proyecto «humanista», marco y guía de la vida académica, este parece olvidado, sepultado debajo de rutinas académicas burocratizadas, el culto a los expertos, múltiples requerimientos administrativos y funcionales, a veces devenidos en disfuncionales. Esto explica en parte que Norbert Lechner (1988) hablara de ese «desencanto llamado posmoderno» y que Aníbal Quijano (1988) diagnosticara la usurpación y el secuestro de la Modernidad a manos de la razón instrumental —«la razón procustea burguesa»— al precio de la razón emancipatoria.

Esto se relaciona, a su vez, con otra cuestión clásica, sobre la que se explayó José Martí en *Nuestra América* ([1891] 1978) cuando reclamaba «saber con qué elementos está hecho su país, [...] dar la clave con el enigma latinoamericano», conocer «nuestra Atenas», y más cercano en el tiempo, Julio Castro, respecto a la necesidad de conocer más «el problema nuestro, que no se ha escrito [...] debido a la hipertrofia de información libresca, [...] la repetición del saber ajeno [...] la evasión del conocimiento de las concretas realidades nacionales», incluida la «cultura popular» cuyo conocimiento entendía que era necesario incorporar (Caetano y De Armas, 2011).

En su afán de mirar hacia atrás y preservar y transmitir la sabiduría y las tradiciones de la civilización occidental y cristiana, recibidas como dones y bendiciones de las metrópolis imperiales (Roma, España, Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos), que hemos asumido como propias y de las que nos hemos constituido en herederos y entusiastas difusores, a las humanidades les cuesta una enormidad confrontar su imagen en el espejo, sus puntos ciegos, sus silencios, sus funciones, complicidades y comodidades, sus terribles reversos. Caer en la cuenta, sin ir más lejos, de la multiplicidad de experiencias históricas, perspectivas y saberes que existen en el mundo y son parte del *viaje de la humanidad*, y cuya negación sumaría no puede seguir siendo el precio de la modernidad.

El quehacer humanístico estaría, entonces, necesitado de un acompañamiento con los nuevos tiempos; del conocimiento del aquí y del ahora, de las realidades propias; de otros libros, de no limitarse solo a lo que está en los libros. El conocimiento de la obra, la palabra y el pensamiento *de los hombres* (como opuestos a la palabra de Dios, o la obra de la Naturaleza) desborda largamente nuestras pequeñas estanterías y bibliotecas, ya no proviene exclusivamente de nuestros claustros monacales, y muchos de los problemas humanos que hoy nos debieran inquietar no parecen tener cabida en las humanidades y son inexplicablemente derivados a otras facultades, o sencillamente, fuera de la Universidad.

En respuesta a la sensación de crisis, ensayamos aquí un elogio y defensa de las humanidades, desde los prejuicios de la propia formación disciplinaria. No obstante, la reafirmación o reconstrucción del proyecto humanístico requiere como condición repasar algunas de las inquietudes y críticas de las que es objeto. También, encontrar un nuevo anclaje para el proyecto humanístico. Desacoplar —deslindar— las humanidades del proyecto de colonización y civilización europeas, del proyecto americanista criollo, del proyecto de construcción del Estado-nación burgués, de la modernización y el desarrollo capitalista, de las experiencias fallidas de socialismo y, sobre todo, de la aceptación del «fin de la historia» o del presente como único horizonte. A falta de alternativas, proponemos anclar el proyecto humanístico en el movimiento para la promoción y la defensa de los derechos humanos (Vidal, 1994) y en el objetivo del desarrollo humano (Ul Haq).

En suma, los tiempos requieren más que nunca de las humanidades, pero de otras humanidades.

No pueden caber dudas acerca de la necesidad y vigencia de las disciplinas humanísticas tradicionales: la historia, los estudios de la lengua y la literatura, la filosofía, la antropología. Nuestra sociedad requiere de conocer su historia, de la búsqueda de la verdad, de revisar y abrir el pasado a nuevas lecturas, a otras perspectivas, de contar otras historias —si hay algo cambiante, es el pasado—. Cómo dudar, asimismo, de los aportes de los relatos y de las diversas formas y artes simbólicas a la construcción de sentido; de nuestra imaginación y sensibilidad, de nuestra idea del mundo, de los otros, de nosotros. Relatos *en* los que vivimos y *por* los que vivimos. Redescubrir, en efecto, la centralidad del lenguaje

y la palabra —su papel, incluso, en las ciencias sociales, naturales y exactas—, puesto que la verdad, el conocimiento, nuestra visión de la realidad y del mundo siempre están mediados por representaciones simbólicas —en verdad, distintos tipos de lenguajes—, que a la vez que nos empoderan, esclarecen y ordenan el mundo también nos obnubilan, nos confunden y nos cierran el paso. Reconocer la importancia del papel constructor del lenguaje (no mero cristal transparente) y en la relación entre discursos y prácticas: los efectos del lenguaje en el mundo de la vida. También, en el hecho de que el significado, el valor y el provecho de los textos —de cualquier clase de texto, relato o representación— no son evidentes sino el producto de una tarea hermenéutica, interpretativa, crítica, nunca objetiva y desinteresada, siempre subordinada a intereses, teorías y valoraciones que descansan en proyectos socioculturales llevados adelante por determinadas agencias o sujetos sociales en circunstancias históricas y contextos particulares (Losada, 1977) y, por consiguiente, problemáticos y siempre bajo sospecha. Reconocer también que llegado el fin del día o del año siempre necesitamos volver a hacernos las grandes preguntas —el *qué*, el *cómo*, el *por qué*, el *para qué*—, retrotraernos a los orígenes y revisar las bases, las finalidades, los trasfondos, cuestionar, dudar, desmontar dioses e ideas de barro. Que las infinitas formas de vida de los seres humanos —las pasadas y las presentes, las propias y las ajenas, las muy localizadas y las muy globalizadas—, ya difíciles de desagregar, no son naturales sino construidas y que merecen ser conocidas, analizadas, aprovechadas, problematizadas.

Estos son apenas una parte de los trabajos intelectuales y las labores académicas que se realizan en el marco de las humanidades y que conforman una *impronta humanística*: una forma particular de interrogar y ver el mundo, y de esta manera, aportar a su comprensión y mejoramiento.

Asumiendo que lo que hoy necesitan saber —y saber hacer— las personas y las sociedades no se limita al archivo y a la práctica humanística, simétricamente, una sociedad que posea ciencia y técnica pero sea incapaz de interrogar al mundo desde este lugar, de nutrirse de este archivo, y de acometer estas tareas estará condenada a sufrir los efectos de la amnesia, la ingenuidad y el etnocentrismo, a caminar a ciegas, a la deriva; a estancarse y padecer.

Ahora bien, las tareas humanísticas también necesitan ser motivo de alerta constante y de reflexión crítica respecto de las materias de las que nos ocupamos, de la actitud y manera de posicionarnos frente al conocimiento y a la sociedad, de las premisas y puntos de partida de nuestros problemas, o del modo de producir conocimiento y el destino y finalidad de este. Las humanidades también necesitan ser sometidas a autoexamen, autocrítica y revisión en función de los cambios económicos, sociales, políticos y culturales a comienzos del siglo XXI, y los numerosos desafíos y problemáticas que nos impone.

En suma, diría Borges (1991), «hay zonas del argumento que no me fueron reveladas aún, pero hoy lo vislumbro así».

La tribu de los humanistas

Demonio —Licencia de entrar demandando...
Providencia —¿Quién es?
Demonio —El rey de Occidente
Providencia —Ya sé quién eres, maldito; entra.
Demonio —[...] ¿Dónde envías a Colón para renovar mis daños?

LOPE DE VEGA
en *El reino de este mundo*, ALEJO CARPENTIER

Pensar —repensar— las humanidades en el Uruguay de hoy requiere repasar, al menos brevemente, de dónde proviene esta «tribu inquieta», como Altamirano (2013) llama a los intelectuales; cómo se diferencia y cómo se posiciona frente a otras tribus y formas de ver la realidad: las ciencias naturales, las ciencias sociales, las ciencias exactas (Kagan, 2009), y también frente a otras culturas o formas de pensar la vida y el mundo, basadas en otras experiencias y perspectivas tales como la cultura del trabajo, las culturas populares, la vida cotidiana, las experiencias de la periferia, las historias y tradiciones desplazadas y subyugadas de Occidente.

Parte del desafío consiste en revisar la tradicional división del trabajo del pensamiento —perpetuado como esquema cognitivo— en el sobreentendido de que las humanidades ya no se pueden separar y mantener en la vereda de enfrente de todas las otras, lo que obliga a superar un sinnúmero de oposiciones vulgares tales como: naturaleza/cultura, individuo/sociedad, ciencia/mito, literatura/oralidad, alta cultura/baja cultura, objetividad/subjetividad, trabajo manual/trabajo mental, Occidente/no Occidente, etcétera. Tampoco es viable o deseable que las segundas pueden prescindir de los aportes, la mirada y la crítica humanística que, entre otras cosas, subraya la irrenunciable humanidad de las ciencias, del trabajo, de lo popular, de otros pueblos y civilizaciones, de la aventura humana.

Aunque a lo largo de la historia muchos son los afluentes que han nutrido los ideales, el pensamiento y las prácticas humanísticas de la actualidad, que ciertamente desbordan las fronteras geoculturales y disciplinarias, el relato genealógico tradicional establece y privilegia la conexión de estas con algunos hitos, movimientos y experiencias puntuales: la *paideia* griega, la *humanitas* romana, el cultivo de las artes liberales en la Edad Media, los estudios humanísticos del Renacimiento, la Ilustración francesa, la Filología alemana, etcétera.

Volvamos, brevemente, a algunos de estos momentos, para recuperar el corazón y el alma del proyecto humanístico, lo que constituye su esencia y propósito, que podríamos resumir como la producción de personas más humanas y más libres —un ser humano ideal—, de un mundo más humano, más libre, más feliz —un mundo ideal—, o utopía humanista.

La *paideia* de la antigüedad griega se proponía no la formación de «especialistas» sino de ciudadanos y hombres libres, capaces de realizar sus deberes cívicos, capaces de vivir vidas más plenas y virtuosas (Boal, 1974). Sabemos que en la

civilización griega esto era privilegio de pocos. Pero lo que importa aquí son los propósitos, que luego una sociedad más democrática puede y debe universalizar. Los saberes y capacidades necesarias eran muy amplias y variadas, puesto que solo así una persona podía realizar los objetivos de la *paideia*.

Algo semejante podemos decir de la *humanitas* (o el amor hacia nuestros semejantes) de la antigüedad romana, los estudios en las artes liberales en la Edad Media (agrupadas en el *trivium* y el *quadrivium*), los *studia generalia*, los estudios humanísticos (*studia humanitatis*) o «la formación integral del hombre» de los siglos XIV y XV que condujeron y posibilitaron el «renacimiento» europeo. Los estudios humanísticos comprendían la cultura humana, es decir, todo aquello creado por la humanidad —nuevo epicentro y vértice del quehacer cultural y del sentido—, incluidos el conocimiento y los relatos del mundo producido por este. La figura del polímata mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora —etnógrafo, historiador, geógrafo, matemático, astrónomo, poeta, novelista— acaso sirva para evocar al humanista ejemplar.

Una vez despejada la polvareda y la crisis ocasionada por los descubrimientos geográficos y científicos, el Racionalismo y la Ilustración condujeron a un nuevo redescubrimiento y valoración del pasado —el Neoclasicismo—, a un nuevo intento por abarcar la totalidad y unificar el conocimiento, lo que se tradujo en el enciclopedismo, en un interés por conjugar humanismo y ciencia, ensamblar las nuevas ideas con la producción y la vida social y política.

En América, estos ideales se tradujeron, por ejemplo, en la organización de la villa académica de la Universidad de Virginia, fundada en 1819 por Jefferson. Allí había lugar para los estudios clásicos, los idiomas, la filosofía, las matemáticas, la arquitectura, la astronomía, las ciencias naturales, la agricultura, etc. Su amplio *mall* o plaza central (en lugar del claustro), presidido por la biblioteca (en sustitución de la capilla), simboliza el encuentro e intercambio de saberes necesarios para la vida de los hombres.

En el contexto del proyecto de la construcción de los Estados-nación modernos, la filología —el amor por las palabras de los hombres que registran sus obras y pensamientos—, entendida como la matriz de las humanidades modernas, se preocupó ya no solo de los textos antiguos sino del conjunto de artefactos y prácticas mediante los que se manifestaba y afirmaba «la cultura» y «la identidad» nacionales (la diferencia y originalidad estas). Ello incluía toda clase de documentos escritos, cuando existían. También transcripciones de producciones orales (el lenguaje hablado localmente, historias orales, cuentos y canciones), descripciones y exégesis de diversas expresiones y tradiciones (bailes, formas de vida, creencias, formas arquitectónicas, prácticas culinarias) valoradas y rescatadas como registros y portadoras del «espíritu» del «pueblo nacional» (folklore).

Más cercano en el tiempo y en nuestro país, la práctica de las disciplinas que conforman las humanidades, y su eventual desarrollo e independización institucional con la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Básicas, tuvo por

objetivo, en términos de Vaz Ferreira: la captación de públicos —ciudadanos— sin formación específica ni una ambición de volverse profesionales expertos, «el estudio desinteresado» (desligado de intereses prácticos o utilitarios inmediatos), la producción de «pensamiento original» (París, 1995: 13), es decir, de nuevas ideas y conocimientos, la «búsqueda desinteresada de la verdad» (: 15), «estudiar por estudiar [...] estudiar como ejercicio espiritual» (: 18).

Entre tanto desinterés declarado, no obstante, aun se pueden distinguir algunos fines y utilidades que van más allá de sí: «formar a la clase dirigente [...] encarnar las ideas de libertad, igualdad, justicia» (París, 1995: 13), la diseminación de ciertos valores y pautas de comportamiento (un modelo social y cultural), pero no otros; «extender la cultura» (: 16), o al menos, lo que entonces se entendía por ello (la «alta» cultura, las «bellas» letras, los modos de vida «civilizados», etc.); favorecer el desarrollo de la persona y con ello el progreso de la sociedad en su conjunto en fecundo diálogo entre múltiples abordajes (: 219).

La Guía de la Facultad de Humanidades de 1994 (París, 1995) expresa que la preocupación de la institución es «dar unidad y fuerza al estudio de la evolución cultural del país» (: 218), «repensar la dimensión social del hombre» (: 219), reafirmandose «el compromiso con la sociedad», «la preservación de la identidad nacional» y «la peculiaridad de la sociedad uruguaya» (: 219). Todas cuestiones que lejos de ser obvias requieren de reflexión y discusión y también de actuar en consecuencia.

En cualquier caso, la búsqueda de un conocimiento y de una forma de pensar y de ver el mundo, no directa o inmediatamente aplicable, no significaba ni pretendía en absoluto «una finalidad en sí», sino que estaba alineada para alcanzar los objetivos del proyecto humanístico: el desarrollo de la persona en un sentido tanto espiritual como material (el desarrollo humano), el progreso social (no solamente individual), el progreso cultural de la nación (en un sentido amplio del término cultura) y el bienestar y progreso de la humanidad.

El proyecto humanístico no se pensaba como un mero ejercicio de recordación y reflejo del mundo como algo ya terminado, sino una práctica orientada a (re)imaginar y (re)construir el mundo. La *paideia* griega, la *humanitas* de la antigua Roma, la *encyclopédie* francesa, las *Grandes Écoles*, la moderna universidad prusiana, los *college of liberal arts* norteamericanos, todos se proponían construir y «educar al ciudadano» —a la clase dirigente, a los cuadros y ejércitos de maestros y técnicos— y «formar al funcionario» en los saberes y habilidades necesarios para dominar la materia, vivir una vida plena y virtuosa, dominar las artes del Estado (*staatwissenschaft*), ejercer el buen gobierno (Collins, 1994).

Eugenio Garin y Peter Burke subrayan la simbiosis entre los estudios humanísticos y «la formación de funcionarios», de humanistas insertos en la máquina político-administrativa de la república florentina y cuya «cátedra más alta fue el Palacio de la Señoría [y] sus maestros, los cancilleres de la República». Coluccio Salutati, notario y canciller [...] representa el ideal del hombre de cultura válido

para cualquier tiempo: el que pone al servicio de la comunidad su propio saber, el que usa sus capacidades para mover y transformar la vida de todos, para ayudar al progreso de la sociedad (Altamirano, 2013: 117).

No obstante, fruto de una larga y heterogénea tradición, las humanidades han jugado papeles disímiles y contradictorios. En parte, como consecuencia de su posicionamiento y relacionamiento con las otras «tribus» y culturas —las ciencias sociales, las ciencias naturales, el saber práctico, los saberes populares—. En parte, debido a sus varios propósitos: el ejercicio espiritual, el cultivo del conocimiento, la aplicación de este para el progreso social, la administración y gobierno del mundo, etc. Objetivos en los que entran en conflicto y colisionan, por ejemplo, el individuo que busca refugio del mundo y solaz en la torre de marfil y aquel que busca en la cultura una herramienta de reforma y revolución social; o que enfrentan al *artesano-funcionario*, cuyo destino es preservar, repetir, transmitir, administrar, con el *artista-filósofo* —la juventud interior— cuya razón de ser es cuestionar, examinar críticamente, explorar, inventar. Nos detendremos sobre algunas de tales contradicciones.

Remitiéndose a sus orígenes en la Antigüedad europea, las humanidades muchas veces se ocuparon de las *artes liberales* y «los asuntos del espíritu» —las cosas que aprenden a hacer los hombres libres, para ser libres— como opuestas a las *artes* [de los] *serviles*, «manuales» y «prácticas», asociadas a los trabajadores. Esta distinción de raíz aristocrática y clasista, que persiste en forma de sustrato cultural, sensibilidad y mentalidad (esquema cognitivo), fue eventualmente puesta en cuestión y rechazada por el protestantismo y su ética del trabajo, por la Revolución Industrial, y también por el materialismo histórico, que puso el acento en la dimensión material de la vida y abandonó la visión negativa del mundo del trabajo, de las clases populares, del cuerpo, punto de apoyo y base para la vida y la plenitud.

Otras veces, las humanidades se han caracterizado, al menos en principio y declarativamente, por crear y ser en sí un ámbito de libertad y emancipación, opuesto a la razón autoritaria, a las tradiciones, al pensamiento religioso. En efecto, más que la obra divina (la naturaleza) y la palabra de Dios (objeto de la teología), las humanidades son antropocéntricas, se interesan por las actividades, los comportamientos y las obras de los hombres (la cultura), incluidos la palabra y el pensamiento de los seres humanos. Frente al dogmatismo y a la hagiografía propios de la teología —el plan divino, el reino de los cielos—, el humanismo reivindicó el reino de este mundo, la vida de los hombres, la multiplicidad de perspectivas, la palabra viva y oral del diálogo, la poesía y la epístola. Tales objetivos resultaron muchas veces contradictorios con el modo de vida académico, escolástico, universitario, tan ligados, históricamente, a la Iglesia y al Estado, que siempre han instrumentalizado la educación a la formación ideológica, a la construcción y mantención de un orden simbólico, a la reproducción de un orden social, y que tantas veces condujo y dio abrigo a nuevas formas de dogmatismo y

autoritarismo, no menos vulgares y oscurantistas que los que se suponía venían a superar.

Frente a la falta de memoria, el exceso de presentismo y pragmatismo, las humanidades se propusieron tomar conciencia, conocer y aprovechar el pasado, entendiéndolo como una fuente de experiencia, de saber acumulado, de lecciones aprendidas, o por aprender. El aprovechamiento crítico —estratégico— del pasado alternó, no obstante, con la idealización y añoranza del pasado, la tentación arcádica de querer volver a él, la ponderación excesiva y a veces ciega de unas culturas sobre otras (las culturas de las metrópolis imperiales sobre las demás) y la construcción de una tradición a conservar y como fuente de autoridad y beneficio propio, o para una clase, lo cual puso en riesgo el fin último del proyecto humanístico, que es *para la libertad* —para la *emancipación*—, para la vida, incluso, abierto hacia fuera, dirigido al cambio.

Contra el exceso de tradicionalismo y etnocentrismo, las humanidades se lanzaron al descubrimiento de los tiempos propios, las lenguas propias, las culturas propias, las otras culturas que también conforman la nación y la humanidad. Solo así se pueden comprender, por ejemplo, el nacimiento y desarrollo de la filología moderna y su valoración de las culturas locales, de las lenguas vulgares locales (por encima del latín oficial), del saber popular; los estudios latinoamericanos, o del Tercer Mundo, en respuesta al falso universalismo europeo-anglomericano enraizado en la cultura colonial; el interés por los semejantes más desfavorecidos y las culturas tradicionalmente despreciadas y excluidas, ejemplos de sucesivas extensiones y actualizaciones del proyecto humanístico.

Contra el exceso de tecnicismo, cientificismo, empirismo y positivismo, las humanidades realzan y defienden las múltiples formas de abordar, conocer, apreciar y cuestionar la realidad y el conocimiento que tenemos de ella, celebrando la complejidad y la diversidad de la cultura y la perspectiva humanas, advirtiendo y teniendo siempre presente las limitaciones de las formas humanas de conocimiento, siempre falibles, limitadas, interesadas, históricamente situadas. Ante las certezas y el dogma, ponen de relieve la espesura y el papel del lenguaje, de la palabra, de los relatos en la comprensión y construcción del mundo y de uno mismo. Subrayan las perspectivas que nos abren la creación artística y la experiencia estética como otras formas de relacionarnos y vincularnos con el mundo y entre nosotros. Invitan a una constante historización y reexaminación del pasado, y también a aprovecharnos de las vistas que nos revelan la vida cotidiana y las creencias propias y ajenas cuando aprendemos y nos ejercitamos en objetivarlas y verlas críticamente. Vuelven una y otra vez, incansable y tozudamente, sobre las formas, marcos de verdad o epistemes que gobiernan nuestra manera de pensar y hacer —las preguntas, los conceptos, las categorías, los grandes esquemas—, usualmente invisibles, naturalizadas, disfrazadas de obviedad o sentido común.

Ahora bien, pese a provenir de una tradición tan contradictoria, que nos obliga al autoexamen y la autocrítica constantes —y aun, a nuestra propia

deconstrucción—, reivindicamos y entendemos provechoso hablar de una actitud, disposición o *impronta* humanística, entendida como una forma especial e indispensable para comprender y problematizar la realidad, para pensarnos como especie y ecúmene, y trazarnos una utopía y un camino, sin quedar enteramente atados a las pulsiones y rigores de la economía, las actuales estructuras sociales, o el horizonte estético e ideológico del modelo cultural dominante.

Las perspectiva del humanismo clásico: temores fundados e infundados

No olvido quiénes son los Aqueos:
bestias depredadoras, Josefina Peguy,

¡Bernabé, Bernabé!, TOMÁS DE MATTOS.

Entrevistado por Mariana Monné en 2012, pocos meses antes de su fallecimiento, Juan Introini subrayaba «la vigencia del humanismo clásico». Este, a su juicio, se veía amenazado y marginado por la emergencia de «las nuevas formas de pensamiento».

No es el momento ni el lugar para desarrollar un análisis y balance del humanismo clásico devenido en instrumento civilizatorio. Tampoco para volver sobre las virtudes del Renacimiento, la Ilustración y la civilización occidental, que cobran otro color y se cargan de ironía cuando se miran desde América, desde la experiencia de la conquista y la expropiación colonial, la expansión del racismo y la esclavitud, el despotismo ilustrado republicano, y la estela de «hojarasca», diría García Márquez ([1955] 1994), que dejó a su paso el desarrollo y la modernización. Boal nos advertía acerca del individuo moderno sin trabas, culpas ni escrúpulos protagonista modélico en *La Mandrágora* de Maquiavelo; Mignolo nos ha mostrado el otro lado, «el lado más oscuro del Renacimiento» europeo, la colonialidad del poder; Mariátegui, la inmoralidad de las repúblicas criollas, de «los *peores* americanos»; Benjamin, «la barbarie de la civilización»; Carpentier la doble moral de la Revolución Francesa, o el proceder racionalista y metódico del tirano ilustrado.

Es que los argumentos y propósitos humanistas también fueron, como el cristianismo y tantos otros *ismos*, parte de una labor ideológica, justificatoria de la superioridad del conquistador y legitimadora del modelo cultural dominante. Esto fue lo que, sobre todo en el marco del proyecto crítico y la descolonización de mitad del siglo xx, ocasionó su cuestionamiento, muchas veces llevada hasta el exceso —Foucault auguró y hasta llegó a desear el fin del humanismo—, y que Introini lamenta y adjudica a «la ideología marxista, muy fuerte en aquel

momento [...] porque se juzgaba a los estudios clásicos como algo representante de la reacción» (Monné, 2012).

Según su testimonio, el triunfo del estructuralismo y el interés («el famoso discurso») hacia las formas culturales emergentes, o hacia la cultura popular, resultaron en un desinterés «por todo ese gran acervo del pasado». Para complicar aun más las cosas, concede Introini, lo primero que hace la dictadura es «implantar enseguida una cantidad de cursos de griego y de latín como antídoto contra todo lo ideológico», reforzando la desconfianza y animosidad hacia los estudios clásicos.

Llegado a este punto, es preciso señalar algunas reservas pero también algunas coincidencias con Introini en su defensa del humanismo clásico. Por ejemplo, en vez de hablar del «Humanismo clásico» podríamos hablar de «estudios clásicos» a fin de desligar un objeto de estudio (de una región, un período, una cultura) de un proyecto civilizatorio tomado como inspiración y modelo y presentado como aceptable y deseable. En lugar de «estudios clásicos» podríamos incluso hablar del estudio de Grecia y Roma en la antigüedad, es decir, de los períodos de apogeo de estas dos sociedades, que —podríamos argumentar— ofrecen una serie de contribuciones a la humanidad, de cuyo conocimiento nos podríamos beneficiar. Ello permitiría establecer al menos una distancia crítica respecto al proyecto occidentalista, que persigue fundar su origen y legitimidad en aquellas culturas lejanas y hasta ajenas², o en idealizaciones de aquellas. No se trata pues ni de rechazarlo ni de abrazarlo, sino de saber que no es el único modelo y horizonte, y tomar en cuenta sus reversos y limitaciones (Dussel, 1975).

Hoy sabemos, además, que muchas culturas y pueblos también tuvieron su período clásico, momento de esplendor, invenciones y contribuciones a la humanidad. Una ampliación de los estudios clásicos más allá de las culturas «europeas» antiguas serviría para llamar la atención y acaso despertar un interés sobre otras culturas de América, África o Asia, que también han dejado numerosas contribuciones a la humanidad (filosóficas, políticas, artísticas, tecnológicas, ecológicas, etc.) y que deberíamos poder visualizar, comprender y aprovechar, pero que, sin embargo, relegamos y estudiamos como historias y culturas de tribus y pueblos «primitivos», convertidos en objetos de consideración antropológica (Dussel, 1993; 2000). Apreciarlo, por ejemplo, la filosofía de Deganawida y su impacto en la Liga Iroquesa, por mencionar una de muchas cosmogonías y filosofías de vida no occidentales; la organización social, el saber y la tecnología que hizo posible el maíz, el arroz o la papa; el sabio manejo del territorio y del ecosistema de los pueblos «primitivos»; los valores que aun se hacen un lugar en la cultura popular, en la vida cotidiana, en diversas movilizaciones sociales y de esa manera consiguen surfear la ola de la Modernidad y mantener vivas críticas y alternativas a esta.

2 Enrique Dussel (1993) ha cuestionado el relato, gestado en la Alemania del siglo XVIII, de una Europa occidental que «se origina» en Grecia —relato que en el proceso «europeiza» Grecia y la construye a su imagen y semejanza.

Al margen de esta cuestión de nombres, por debajo de las cuales subyacen conceptos de fondo, premisas, esquemas cognitivos, cosmovisiones, tampoco es productivo pensar y argumentar en términos mutuamente excluyentes, o de suma cero. Introini recae en este planteo oponiendo las ciencias sociales, las ciencias duras («estudiar el software para las centrales nucleares») o «lo más popular», a Horacio, la teoría o la estética. Ni el estudio de las lenguas y las culturas griega y latina de la antigüedad impide el estudio —el análisis, la crítica ideológica, etc.— de la literatura y la cultura contemporáneas (alineados al proyecto crítico y emancipatorio que supone el proyecto humanístico), ni viceversa. Plantear el problema en términos opuestos y excluyentes es expresión de «algo más» y termina repitiendo gestos que el propio Introini critica, como el de «la ideología marxista muy fuerte en ese momento», el gesto vanguardista que «tiró por la borda todo lo que eran las humanidades clásicas», o el programa cultural de la dictadura militar que implantó los estudios clásicos para desplazar la crítica ideológica, social y cultural, y que, sintomáticamente, articuló al neocriollismo y a la civilización occidental y cristiana.

Debería ser una obviedad que, en las actuales formas institucionales del estudio de la cultura, las lenguas y «la palabra de los Hombres» se contempla el estudio de muchas y diferentes áreas y materias. Estas no son antagónicas ni excluyentes sino complementarias. De hecho, los estudios clásicos —la antropología, la historia, la lingüística, la filología— pueden ser entendidos como especies de «estudios culturales» (Del Sarto, Ríos y Trigo, 2004) en tanto no se reducen al estudio de las obras escritas de ficción sino que abarcan el conjunto de las expresiones culturales de esos pueblos y civilizaciones que consideramos importantes para entenderlas y aprovecharlas: el idioma, las ideas de sus pensadores y sus creencias populares, su ordenamiento social y político, su arquitectura, sus conocimientos y progresos científicos, distintas manifestaciones artísticas (el teatro, la danza, el canto). Hoy sabemos que los propios poemas homéricos no fueron escritos sino elaborados y presentados oralmente en concursos que tenían lugar en el marco de festivales cívico-religiosos, que lo que hace a la narrativa es *contar* (no escribir), o que las comedias de la antigüedad no distaban tanto de nuestras murgas y el concurso de carnaval. La escritura —los registros escritos de aquello y acomodados en libros de papel— devienen instrumentales, operativos, pero no definitorios de la materia, ni un fin en sí.³

No obstante lo anterior, a partir de la década de los sesenta hubo, efectivamente, un cuestionamiento de la primacía de las culturas imperiales, al papado de la escritura, que supuso cuando menos una crítica y un descentramiento, así como el reconocimiento y jerarquización de otras culturas, regiones, períodos y expresiones culturales, lo que renovó desde la literatura hasta el rock. Estos

3 En un intercambio reciente el escritor Eduardo Espina (*Un mundo que dejó de existir*) y el historiador Lincoln Maiztegui (*Los albores de un nuevo mundo*) debaten resumidamente sobre este punto. Suplemento *Correo de ideas* de *El Observador*, 27 de abril de 2014; p. 8.

cuestionamientos no fueron del todo originales. Repiten gestos independentistas o americanistas que ya podemos apreciar en Huamán Poma, Sor Juana, Fernández de Lizardi, Bolívar, Martí, Rodó o Borges, aun si contradictoriamente.

A la vez, es cuestionable definir unilateral y unidireccionalmente formas del gusto, la sensibilidad que la gente supuestamente necesita, aunque puedo entrever que distintos grupos creen que a los otros grupos les haría bien conocer y poder apreciar y beneficiarse con esto o aquello.

Del mismo modo, cuando nos referimos a «todo lo que era ese gran acervo del pasado» no podemos ignorar que la tradición humanista —como toda tradición— es siempre una invención y una selección que supone una hermenéutica, una toma de partido, una perspectiva, valoraciones, un proyecto político y social. Casi nunca se cuenta «todo», ni se incluye «todo el acervo». Lo que nos llega a través del colonialismo y la modernización, como parte de un modelo y proyecto civilizatorio occidental, es apenas uno de entre muchos proyectos europeos que fueron derrotados y quedaron por el camino, y luego borrados y olvidados. Dice Thompson (1989: xvii):

Se interpreta la historia a la luz de las preocupaciones posteriores. Solo se recuerda a los victoriosos. Las vías muertas, las causas perdidas, los propios perdedores se olvidan [pero] se podrían ganar en Asia o en África causas que se perdieron en Inglaterra. [...] Nosotros no estamos en el final de la historia.

Esto no quiere decir, como sugiere Introini, que efectivamente no se puedan hacer muchas clases de cosas mediante el estudio del Griego y el Latín, de sus culturas y legados. Dice Introini: «El asunto es cómo vos lo instrumentás, cómo los estudiás. [...] No hay período de la vida humana que sea aséptico, si vos te acercás a la Antigua Grecia o al Imperio Romano está la lucha ideológica». Yo agregaría más: procesos dominación y exclusión (material y espiritual), costumbres y actos realmente bárbaros, pueblos y clases subyugadas, proyectos culturales abortados. Por eso hoy valoramos los intentos recientes por contar *la otra historia*, otras historias (de la Antigüedad, de Europa, de Estados Unidos, de las repúblicas americanas), construida a partir de otros archivos, perspectivas, sensibilidades y sujetos, recuperando episodios, personajes o idearios hasta ahora invisibilizados y desconocidos.

Llegado a este punto, Introini reconoce cierta parte de culpa y vicio de las humanidades:

Todo eso en las humanidades más clásicas se perdía, el criterio más puramente filológico era vamos a ocuparnos de las lenguas, sin contextualizarlas [...] Si vos en *Edipo Rey* solo ves ejemplos de verbos y cosas gramaticales es un asco [...] El criterio en dictadura fue «vamos a dar esto»: declinaciones, verbos, etcétera, como algo ascético. Entonces si vos le quitás todo eso es una cosa inocente, digamos. [...] Es inevitable que se transmita un modelo cultural.

No es tan inocente, digamos. Su noción de filología «pura» también es problemática. La empresa filológica, lejos de ser aséptica, fue parte de un proyecto

civilizatorio —de hegemonía—, imperial-colonial, nacional, burgués, abrazado y practicado a conciencia. Tampoco es cierto que en su quehacer disciplinario los filólogos «puristas» no contextualizaran y se limitaran a analizar metáforas, contar sílabas y repasar declinaciones. Esto acaso sea lo que hicieron los malos filólogos. En el acierto o en el error, los puristas se dedicaron a la tarea de construir un Estado, una nación, una cultura, con convencimiento y vocación militante —no a enumerar ejemplos de usos gramaticales, aun si la gramática fue un componente de aquello— (Hall, 2010). El suyo, ya no es exactamente nuestro proyecto, pero de la filología aprendimos el papel que juega la producción ideológica, simbólica, estética —el papel que jugamos nosotros— en la construcción y reorganización social.

Pese a ello, coincido con Introini: «las instituciones [la Academia, los institutos, las materias] no son de por sí buenas o malas, son lo que los hombres hacen de ellas». El proyecto filológico clásico puede, por supuesto, articularse a un proyecto crítico y emancipatorio, si nos abocamos a ello. Esto vale tanto para el estudio de Grecia y Roma como para el resto de las áreas de estudio: la literatura moderna, la teoría, la lingüística, los estudios de la cultura popular, o de las nuevas formas y medios, la literatura y la cultura de otras regiones del mundo, y en ningún caso son excluyentes ni contradictorias. Lo que parte las aguas es «lo que los hombres hacen con ellas», es decir, los posicionamientos y los propósitos explícitos e implícitos con que nos acercamos y «trabajamos» nuestra materia, proyecto este sí susceptible de cuestionamiento si, en nombre de supuestos fueros disciplinarios y llamándose *humanista* contribuye a lo contrario.

Desterrados del paraíso: los placeres y los trabajos de las humanidades

Hace falta luchar contra la tendencia a considerar el pasado desde el solo ángulo de lo acabado, de lo inmutable, de lo caduco. Es menester abrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, impedidas e incluso masacradas.

Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica, PAUL RICŒUR,

En su artículo «El pecado original de la humanidades», Aldo Mazzucchelli (2013) vuelve a repasar la historia moderna de las humanidades y su desarrollo disciplinario en el siglo XIX, ligado a una serie de necesidades, funciones y utilidades: la construcción de los Estados-nación; la necesidad de estos de construir, inventar y fijar una tradición, una cultura, una identidad, de conocer y negociar la realidad a través de la literatura; en la época de mayor centralidad de la palabra escrita, y cuando el poder manejaba y controlaba la escritura, y la escritura servía para construir poder. (: 2) Concurrentemente habría un segundo argumento, solo

aparentemente menos utilitario pero más persuasivo, que hunde sus raíces en la historia más antigua de las humanidades —«la justificación clásica» (: 3)—, remite a la idea de la formación de las personas en las artes liberales (las cosas que deben saber y aprender a dominar los hombres libres) y supone, principalmente, familiarizarse con las acciones y los pensamientos de «los grandes hombres», tomados como ejemplos y modelos a seguir, con la finalidad de vivir una vida mejor, más plena y más virtuosa, en fin, ser mejores personas y ciudadanos.

Dentro de estos propósitos, la idea de «literatura» o de «obra» tenía un sentido más amplio. Muchas clases de textos calificaban como tales en función de esos objetivos trazados: obras de ficción, ensayos filosóficos, historias, relatos de viaje, etnografías, manuales, correspondencia, discursos, debates. Incluso textos orales, que lógicamente había que transcribir, traducir, fijar, «autenticar», «explicar», «contextualizar», «develar su verdadero sentido», por nombrar algunas las tareas de la filología. Estos argumentos utilitarios explican y justifican que las disciplinas humanísticas fueran —y aun sean— una pieza clave de un modelo cultural y de la función de los aparatos ideológicos del Estado.

Llegado a este punto, Mazzucchelli ironiza —haciendo suyos los argumentos de Stanley Fish— que si fuera cierto que las humanidades nos hacen mejores personas a raíz del contacto con obras valiosas y personalidades ejemplares, los letrados y las facultades de humanidades serían comunidades ideales de hombres virtuosos, algo que, él confiesa, no podría estar más alejado de la realidad. (¿El problema está en las propias obras y personalidades, o en lo que hacemos con ellas?). En todo caso, si el argumento clásico es inválido, entonces solo queda el primero: las humanidades como forma de construcción y ejercicio de poder.

Más aun, para Mazzucchelli, lo realmente grave del asunto—«el pecado original»— es la búsqueda de una utilidad y una justificación de las humanidades. Siempre sobre los hombros de Fish, sugiere retornar a un planteamiento kantiano donde las humanidades sean «un fin en sí», que no sirvan básicamente para nada, que no tengan que ser justificadas, y que su virtud y legitimidad se limite, para horror de Adorno, al argumento hedonista del entretenimiento y placer individual que ocasiona a sus privilegiados practicantes —«solaz para la vejez», «compañía para el viaje», «luz al caer la noche», dirían Cicerón o Petrarca.

El argumento de la falta de finalidad y utilidad, entonces, termina siendo una forma de ocultamiento —descarto la inconciencia— de la función de la cultura, y una manera de eludir el problema teórico y ético que esto nos plantea, pues como explica Mazzucchelli, el dominio y el manejo de la cultura, de sus valoraciones, significados y usos, está estrechamente vinculado a la construcción y el ejercicio del poder.

No solo es preciso construir un argumento de utilidad (contra el argumento pastoril) sino que es preciso redoblar la apuesta y abrazar el doble propósito humanista: a) que las humanidades sean, efectivamente, un lugar de formación y convivencia de personas «virtuosas» —no gozadas—, es decir, abocadas a «la

construcción de una sociedad mejor», regida por valores humanos, y sean juzgadas con esa vara; b) ligado lo anterior, contribuir al proyecto de la emancipación de la humanidad (Vidal, 2004), pero no como guardianes y cruzados del proyecto civilizatorio europeo, el proyecto nacionalista criollo o el proyecto de la modernización capitalista, y menos al servicio de reglas técnicas, normas administrativas o razones burocráticas, sino desde la crítica de todas esas razones, algo que está en la base de la hermenéutica anticolonial, popular, transmoderna y de los derechos humanos.

Irónicamente, incluso en las metrópolis —los centros de poder global— no han cesado de proponerse argumentos acerca de la utilidad y el beneficio social de la formación humanística —la importancia y centralidad de las humanidades— en el mundo de hoy, en las sociedades capitalistas avanzadas, que uno podría pensar que solo privilegian la adquisición de capacidades técnicas o prácticas. En *Cultivating Humanity*, Martha Nussbaum (1997) vuelve a los orígenes de la educación en la antigüedad griega y funda su argumento en la oposición entre la «educación tradicional» —la aceptación y transmisión de un orden simbólico cultural— y la «academia para pensar» socrática según se la representa —y critica— en *Las Nubes* de Aristófanes, pero que reivindica Nussbaum.

Su operación es doble. Por una parte, Nussbaum libra una lucha en favor de las humanidades, asediadas por los discursos que favorecen las llamadas ciencias prácticas, las cosas publicitadas como «verdaderamente útiles» (científicas, técnicas, etc.). Nussbaum intenta persuadir al lector de la utilidad y necesidad de la educación liberal para el desarrollo de la persona, la sociedad, la nación, el mundo, a la par de otras habilidades y materias como el conocimiento científico, la comprensión de la economía política, el pensamiento social, etcétera.

Pero también libra una lucha en otro frente, esta vez, hacia adentro de las humanidades, en favor de recobrar lo fundamental de la contribución humanística y distanciarse de la educación tradicional. Y lo esencial, propone Nussbaum, es la adquisición de ciertas «capacidades» propias de «una educación liberal», es decir, una educación formativa de ciudadanos «libres», de personas librepensantes. Esto puede lograrse a partir de la tradición occidental y un archivo de textos canónicos, pero no exclusiva ni necesariamente.

Entre tales capacidades Nussbaum (1997) destaca: a) la capacidad de autoexamen, auto-conocimiento y auto-crítica —«una vida reflexiva»—; b) la capacidad de despertar y cultivar todas nuestras facetas y potencialidades, como antídoto a la especialización, la alienación y el empobrecimiento de la personalidad humana; c) la capacidad de pensar, analizar y cuestionar la autoridad, las normas, la tradición naturalizadas; d) la capacidad de comprender e interpretar creativamente las representaciones e imaginaciones del mundo; e) la capacidad de conocer, apreciar y beneficiarse del conocimiento de «otros» (otras culturas, otras mentalidades, otras racionalidades), como forma de superar el provincianismo, el etnocentrismo, el colonialismo, lo cual abarca las diversas situaciones, subculturas

y perspectivas dentro de una sociedad, así como las culturas de otros lugares y épocas; f) la capacidad de imaginar y ponerse en la situación de los otros —«la imaginación narrativa»—; g) la capacidad de entender y manejar los lenguajes a través de los que nos expresamos, representamos el mundo, nos damos a conocer, nos comunicamos; h) en suma, la capacidad de poder efectivamente ser «ciudadanos del mundo» —buenos ciudadanos—, con sus derechos y privilegios, pero también con sus exigencias y responsabilidades. En la adquisición y «ejercitación» de estas capacidades consiste, para Nussbaum, «el cultivo de la Humanidad» y la forma de construir un mundo más humano.

La práctica del Humanismo en ningún caso se limita a un cuerpo restringido o selecto de obras y autores —que históricamente fueron agregándose, quitándose por obsoletos, reinterpretándose—, ni siquiera a una práctica meramente textual o escrita. Los caminos que propone Nussbaum —las materias, los temas, los problemas, los tipos ejercicios— pueden ser muchos y muy diversos. Entre los ejemplos que ofrece, nunca mutuamente excluyentes, encontramos: la discusión de un autor clásico o de una novela contemporánea que trata del racismo, la explotación y la misoginia; el aprendizaje de un idioma y su comprensión en tanto artefacto y práctica social, pero también como medio para conocer otras sociedades y culturas; la realización de un viaje a otra cultura y la investigación colectiva de una determinada problemática allí presente, a partir de la que orientar el aprendizaje y la producción de conocimiento sobre ella, sobre otros, sobre uno mismo; un seminario, por ejemplo, sobre inmigración pero llevado a cabo en una ciudad fronteriza; un ejercicio de escritura para aprender a organizar un relato y a pensar como otra persona; un debate donde se defienden y contraponen distintas posiciones; la exploración de un dilema ético o social al modo de la mayéutica, etcétera.

En última instancia, si nuestras universidades producen «buenos ciudadanos», Nussbaum (1997) se pregunta «qué es ser un buen ciudadano hoy en día, qué es lo que necesita saber» (: 8). Y concluye:

«El mundo actual es ineludiblemente multicultural y transnacional. Los grandes problemas exigen respuestas inteligentes, que requieren del diálogo y la cooperación de personas con diferentes orígenes, experiencias, culturas, creencias. Un graduado universitario debe ser un participante inteligente en ese diálogo, en ese emprendimiento» (: 8).

En capacitar y proveer esta clase de nueva inteligencia práctica —de nuevo sentido común— reside el mérito y justificación de la formación humanística.

Si en el pasado el manejo y el dominio de la escritura y del archivo humanístico tradicional o canónico y el dominio de la fortaleza letrada (el universo de lo escrito) eran claves para dominar, para funcionar, para progresar socialmente y desarrollarse como personas —y hasta para imaginar otros mundos y luchar contra la dominación— hoy, a este territorio cultural se han agregado otros ámbitos, archivos, lenguajes y destrezas tanto o más instrumentales al proyecto de «conocer al hombre» y «construir una nueva humanidad» que también es preciso

conocer, estudiar y ejercitar, a riesgo de incurrir en el aislamiento del mundo y caer en nuevas formas de oscurantismo, analfabetismo e ineptitud. Estos otros procesos, archivos y destrezas son resultado de grandes cambios económicos, sociales, políticos y tecnológicos que han superado la Modernidad (Appadurai, 2001) y alterado nuestra idea tradicional de cultura, y por lo mismo, nuestra forma de trabajar *con* y *desde* la cultura.

Lo que dejó la marea: la transformación del concepto tradicional de cultura

Tras el fin de las dictaduras militares en América del Sur y el fin de la Guerra Fría, las humanidades debieron procesar una serie de reflexiones críticas, desafíos y debates. Varias son las formas que adquirió esa reflexión, aún en marcha, iniciada a fines de la década de los ochenta.

En unos casos se codificó en torno al debate acerca de la modernidad y la consecuente cuestión de la posmodernidad y la transmodernidad. En otros, revisió la forma de nuevas movilizaciones y agendas sociales y culturales que pusieron en cuestión la manera predominante de ver y entender el mundo y de producir conocimiento, interesándose, alternativamente, por las clases subalternas y la formación de «lo nacional-popular» (Gramsci, 1985), la problemática del género y la sexualidad, de la raza y la etnicidad (Fernández Retamar, 1972), la crítica poscolonial al proyecto de cultura nacional criollo o al occidentalismo, la otra cara del orientalismo (Mendieta, 2006). Otra de las formas que adoptó fue en términos de la discusión en torno a los llamados «estudios culturales» (Hall, 2010; Hoggart, 2013; Del Sarto, Ríos y Trigo, 2004) que, entre otras cosas, buscaron ampliar el objeto de estudio —el análisis, la crítica— más allá de la literatura canónica y «las bellas artes».

Defendidos como una nueva forma de hacer en el campo académico y a la vez de intervenir en la sociedad en correspondencia con los cambios en el mundo y las nuevas subjetividades, valores y agendas, los estudios culturales fueron recibidos con sospecha, vividos con angustia, y cuestionados con vehemencia. En *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, el antropólogo argentino Carlos Reynoso (2000) resume las principales y más fuertes críticas en este sentido, y se ha vuelto, por lo mismo, emblemático.

Algunos años después, en 2003, el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez respondió a Reynoso y elaboró su propia crítica y defensa de los estudios culturales («Apogeo y decadencia de la teoría tradicional»), que prefirió interpretar como una propuesta de crítica y replanteo del proyecto humanístico. Apoyado en los hombros de Adorno y Horkheimer, su planteo gira en torno a la crítica de la teoría tradicional y a las consecuencias éticas, políticas y prácticas de abrazar la teoría crítica.

Luego de concederle a Reynoso parte de razón respecto a la liviandad teórico-metodológica y a las contradicciones en las que incurrieron «los estudios culturales» en su hora de apogeo, muchas veces haciendo lo contrario de lo que decían (Castro Gómez, 2003: 347), Castro Gómez rebate dos de las acusaciones más fuertes de Reynoso: a) la supuesta falta de aporte teórico propio y su carácter depredador de las disciplinas tradicionales (de la lingüística, la crítica literaria, la filosofía, la antropología, la historia, etc.), y b) su supuesta vocación antidisciplinaria, anticientífica y antiacadémica.

Por lo pronto, valga recordar, las disciplinas humanísticas tienen orígenes y trayectorias compartidas, muchas veces indisociables, con límites borrosos, y se han servido y se sirven todo el tiempo unas de las otras, algo que no necesita demasiada demostración. Al fin y al cabo, solo mediante un acto de violencia intelectual —o de candidez— se puede reducir una problemática humanística a la mirada, los conceptos y los marcos de verdad de una sola disciplina. No obstante, más allá de la cuestión de los orígenes compartidos, la convergencia disciplinaria sobre ciertos temas y el auxilio que unas prestan a las otras, los estudios culturales pusieron un énfasis adicional en el quehacer interdisciplinario, que en el plano institucional muchas veces creció en los intersticios de las estructuras tradicionales, generando rispides y recelos. Pero más importante todavía —y más amenazante—: se abocaron a la tarea del autoexamen crítico que se imponen los sujetos de conocimiento respecto a su propia matriz disciplinaria, su historia, sus propósitos y objetos, su función y formalización, las premisas teóricas y metodológicas —las condiciones de verdad— sobre las que descansan, etcétera.

En cuanto a su supuesto anticientificismo, antiacademicismo y «liviandad teórico-metodológica», Castro Gómez los adjudica, irónicamente, al tránsito de los estudios culturales de las ciencias sociales a las humanidades:

Los estudios culturales [...] se desligaron de las ciencias sociales y comenzaron a adoptar metodologías más ligeras pertenecientes a la tradición humanística de los estudios literarios y la filosofía [...] y adquieren un perfil más «textualista», que no se interesa demasiado por el control empírico y metodológico de sus afirmaciones (Castro Gómez, 2003: 346).

Cambios que ocurrieron en paralelo al tránsito del estructuralismo al posestructuralismo, al poscolonialismo, al giro lingüístico, al giro interpretativo y a muchos otros giros que sacudieron los fundamentos del conocimiento, a partir de lo cual, por ejemplo, el antropólogo y el crítico literario pasó a ser un *autor*, un *creador*, y la historia o la biología, una subespecie de literatura (realista).

Castro Gómez defiende los estudios culturales como «la manera humanística» de acercarse a la cultura —a la sociedad, la economía, la política, la ciencia, la tecnología— contra el embate cientificista, neopositivista, de las ciencias sociales y naturales. Para Castro Gómez el paso significativo que habrían dado los estudios culturales —el más productivo— fue adherir y ser consecuente con «la teoría

crítica» en tanto superación de «la teoría tradicional», en sus distintas expresiones: positivismo, formalismo, idealismo, inmanentismo, etcétera.

Las críticas de Reynoso, en cambio, descansan sobre un modelo de representación —«la teoría tradicional»— según el cual el conocimiento científico es definido como ruptura epistemológica con la opinión, el sentido común y el conocimiento precientífico. Según esa teoría, el conocimiento es objetivo, carente de prejuicios e incontaminado por lo social. (Castro Gómez, 2003: 346) Contra la teoría tradicional, la teoría crítica busca superar la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo (: 350). Supone problematizar el objeto de estudio, que no existe «ahí afuera», independiente, *a priori* de un sujeto, de un interés, de una pregunta, de un proyecto político y cultural, desde el que se construye. También interrogar a los propios sujetos del conocimiento, que tampoco son enteramente libres y autónomos y que, conscientes o no, son constituidos histórica, social y políticamente dentro de un horizonte más o menos limitado de discursos y opciones disponibles.

El proyecto humanístico descansa en una hermenéutica —de textos, de otras culturas, del pasado— y supone una serie de nociones previas que determinan nuestro objeto, cómo nos acercamos a él, nuestra forma de trabajarlo, las perspectivas, intereses y propósitos que nos movilizan. Estos son, a su vez, la internalización y encarnación de movilizaciones sociales, proyectos y procesos históricos en los que ineludiblemente todos estamos involucrados y tomamos parte. Se trata, entonces, de redescubrir la actividad y el quehacer académico (la producción de conocimiento, la enseñanza) como una actividad inmersa en una lucha social puesto que «las disciplinas son “campos” en los que se libran importantes luchas (políticas) por el control de los significados» (Castro Gómez, 2003: 348). Desmitificar el lugar y el papel de las humanidades (Hall, 2010).

Otro de los aportes de los estudios culturales fue, precisamente, llamar la atención y poner el acento en «la dimensión política del conocimiento». No son una empresa de erudición (hija de proyectos pasados), sino una de compromiso político, de intervención cultural con consecuencias sociales, y de contribuir, de este modo, en la transformación del mundo, empezando por lo local (Castro Gómez, 2003: 344-345). Lejos de renunciar u oponerse a las humanidades se trata de una manera de devolver a las humanidades y a la cultura un nuevo papel y una nueva responsabilidad, evitando reeditar los excesos idealistas, objetivistas, culturalistas.

Aparte de adherir a la teoría crítica en sustitución de la teoría tradicional que todavía permea y sostiene buena parte de la vida académica, así como atender al modo en que el capitalismo ha resignificado y absorbido la cultura, los estudios culturales dan cuenta de la transformación del concepto de cultura tradicional que se halla en la base y que había sido «constitutivo» de la antropología —y del «concepto antropológico» de cultura luego adoptado por otras disciplinas. Al respecto dice Castro Gómez (2003: 349): «la “cultura” ha dejado

de ser exclusivamente el conjunto de valores, costumbres y normas de convivencia ligadas a una tradición particular, a una lengua, a un territorio». Ha dejado de ser la cultura que tenía por objeto las humanidades. Los nuevos medios y prácticas culturales (Appadurai, 2001) han dado lugar a la emergencia de un universo simbólico desligado de tradiciones, culturas locales y territorios nacionales que interviene y define el modo en que sienten, piensan, se comportan y se relacionan las personas. «Desde mediados del siglo xx estamos asistiendo a un cambio cualitativo en el “estatuto” de la cultura» (Castro Gómez, 2003: 349) que pone en tela de juicio la división del trabajo en el seno de la academia. Tradicionalmente, las ciencias sociales se ocupaban de la civilización (la modernidad capitalista universalizada), la antropología de las culturas locales y premodernas. Pero «mantener una definición de la antropología como disciplina que trata de valores, tradiciones y costumbres premodernas significaría convertir su materia en una variante de los estudios museísticos, al antropólogo en una especie de guardián del patrimonio histórico de la humanidad» (: 350). Al filólogo en custodio del museo de las grandes obras literarias y su significado y al historiador en dueño de la memoria oficial, y así sucesivamente, convirtiendo a la universidad en un mausoleo.

El cambio en el estatuto de la cultura pone en jaque los estudios humanísticos tradicionales. Dice Castro Gómez (2003): «Desde el Renacimiento europeo y trazando sus orígenes a la Paideia de la antigüedad griega, las humanidades se concentraron en el estudio y la interpretación rigurosa de «textos» que pudieran educar (*bildung*) o «cultivar» el espíritu del hombre» (: 350). No obstante, los nuevos medios de comunicación, con capacidad de circulación planetaria y masiva, ponen a disposición y exigen, incluso a la elites y a las clases dirigentes, el dominio de otros conocimientos, universos simbólicos y competencias más allá del dominio del canon de la alta cultura (las grandes obras de la literatura europea, la filosofía, las artes plásticas, la música clásica). Esto vuelve necesario investigar críticamente la cultura de masas, la cultura popular, la vida cotidiana, el mundo de la vida de la gente común y corriente, el sentido común, la ciencia popular, bajo el supuesto de que allí hay experiencias, perspectivas, valores, saberes, herramientas y conocimientos valiosos y necesarios (Gramsci, 1985; Hoggart, 2013) para ofrecer alternativas a la civilización, a la cultura hegemónica. Las humanidades quedan intimadas, cuando menos, «a entrar en diálogo con otros campos de estudio, si es que desean evitar el riesgo de convertirse en defensoras y promotoras de una cultura de elites (que, entre otras cosas, también ha dejado de serlo)» (Castro Gómez, 2003: 350).

«Los estudios culturales se inscriben así en lo que Boaventura de Sousa Santos ha identificado como la “doble ruptura epistemológica”». Si la primera significó un distanciamiento del sentido común, la segunda supone un acercamiento extrañado (desde la ajenidad) a otras experiencias, saberes y formas de producción de conocimiento. No para representarlas (como pensamiento imperfecto, inferior o precientífico) sino para reconocerlas, comunicarse con ellas y construir un

«nuevo sentido común» y una «nueva racionalidad práctica» en el que participen otros actores/sujetos de conocimiento, otras comunidades interpretativas (Castro Gómez, 2003: 351).

En cuanto a los propósitos últimos del conocimiento y de la vida académica, mientras los paradigmas decimonónicos y modernos de las ciencias sociales y las humanidades privilegiaban la objetividad y la diferencia respecto al sentido común, los estudios culturales privilegian el aspecto ético-práctico (social) del conocimiento por encima de su aspecto meramente «cognitivo» (Castro Gómez, 2003: 352), formal, abstracto.

Lejos de ser una nueva disciplina, o incluso, una antidisciplina, los estudios culturales favorecen prácticas académicas y formas de producción de conocimiento que resultan de la revisión crítica de las disciplinas tradicionales y de las circunstancias del proceso social, que nos impone una agenda ético-práctica. Más que sabotearlas o dinamitarlas, al tender puentes y revisar el quehacer disciplinario, los estudios culturales tienen por efecto vitalizar y realzar el valor y utilidad de las humanidades para el mejoramiento de la persona y de la humanidad.

El proyecto humanístico en el siglo XXI

No hay mayor dictadura que la de la miseria.
Ella lleva en sí, el origen de todos los renunciamentos
y el germen de todas las sumisiones.

EMILIO FRUGONI, placa en el callejón de la Universidad

En el contexto de la inquietante década de los noventa, el crítico literario chileno Hernán Vidal se preguntaba: «¿Qué razón ética nos da [hoy] el derecho a hacer las imputaciones interpretativas en que basamos nuestra enseñanza y nuestras publicaciones? [...] ¿Qué factor objetivo valida nuestra interpretación personal de esos textos e indirectamente de las culturas que los originaron?» (1994: 13). La pregunta viene al caso puesto que todo quehacer académico y disciplinario surge, se enmarca y está alineado, seamos conscientes o no de ello, con una serie de premisas culturales, objetivos últimos y proyectos civilizatorios.

La circunstancia de la pasada dictadura militar —entendida como una expresión del proceso de civilización occidental y modernización— desafió a las humanidades a examinar las premisas, relatos e imaginarios nacionales que condujeron a esa catástrofe, tarea en la que aún nos hallamos. El proceso civilizatorio, sin embargo, precede y sobrevive a la dictadura militar. Cabe por tanto a las humanidades hacerse cargo de la revisión crítica de los discursos, prácticas, instituciones, modelos y procesos culturales que la dictadura apenas hizo suyos pero que no desaparecieron con ella.

A lo largo de ese proceso civilizatorio occidentalista, las voces que se le interpusieron adoptaron diversas formas. La circunstancia de la conquista fue escenario de múltiples muestras de oposición y resistencia, tanto de parte de los pueblos originarios como, en algunos casos, de los mismos europeos (Bartolomé de las Casas, Bernal Díaz del Castillo, Álvar Núñez Cabeza de Vaca). El discurso americanista e independentista criollo también generó su cuestionamiento, que condujo a la construcción del Estado y la cultura nacional. La modernización productiva de la segunda mitad del siglo XIX también ocasionó resistencias, cuestionamientos y oposición desde diversos frentes: el frente criollista, el frente obrero, el frente intelectual, el frente feminista, etc. Más cercanos en el tiempo, tocó el turno a toda otra serie de discursos críticos: el proyecto de revolución socialista, el frente popular antifascista, la teoría de la dependencia, la teología y la filosofía de la liberación, la teoría crítica, la pedagogía del oprimido, el proceso decolonial y el paradigma calibanesco, el movimiento contracultural estudiantil de los sesenta, etc. Desde los márgenes e intersticios del sistema-mundo occidental —no desde fuera— estos y otros discursos pusieron en evidencia el antihumanismo de la modernidad y la civilización occidental, exponiendo sus contradicciones, limitaciones y reversos. También hicieron sucesivos aportes a otras ideas de progreso social, de dignidad, de desarrollo humano.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos y los acuerdos y pactos subsiguientes recogen y resumen de manera contradictoria estas dos tradiciones: la del proceso civilizatorio occidental que dice coronar, así como una tradición paralela de movilizaciones y luchas que reaccionaron al avance de la civilización, denunciando los usos ideológicos de los derechos humanos para justificar acciones en sentido contrario, o la distancia —el abismo— entre las palabras y las realidades, los discursos y las prácticas.

Como resultado de los golpes de Estado y las dictaduras de los años setenta, la problemática de los derechos humanos se enfocó, razonablemente, en la clausura de las instituciones democráticas, la represión política, la censura, los encarcelamientos, las torturas, asesinatos y desapariciones políticamente motivadas. Hoy, como en los años sesenta, la agenda de los derechos humanos se ha vuelto a enfocar en la dimensión social, económica y cultural (derecho a la vivienda, a la salud, a la cultura). Más específicamente, en la violación de los derechos humanos de las personas sumidas en la pobreza y la marginalidad, en la discriminación étnica, de género y etaria que se hallan en la base de la explotación y la exclusión, que en su conjunto constituyen el presente escenario de crisis de convivencia, de ciudadanía y de humanidad.

En consecuencia, por derechos humanos entendemos aquí una noción ampliada y al mismo tiempo más rigurosa, no limitada a los fenómenos asociados a la represión política de los sesenta y que apunta a la respeto de una vida digna y al desarrollo de la persona —de todas las personas— en las múltiples esferas de la vida: económica, social, política, cultural, etcétera.

Los derechos humanos dejan de ser, además, una consideración meramente individual y defensiva —negativa—, en el sentido del individuo que busca protección frente a los abusos del Estado, y pasa a ser una problemática colectiva y afirmativa, que tiene como propósito la creación de «otra forma de vida», de ciudad y de ciudadanía, que el Estado debe ayudar a imaginar, crear y garantizar.

En cuanto al concepto de desarrollo humano, Mahbub ul Haq lo diferencia del desarrollo económico y lo ubica en el terreno de la subjetividad:

El propósito básico del desarrollo es acrecentar las opciones de vida de la gente [...] Muchas veces las personas valoran cosas que no se reflejan en las cifras de los ingresos o los porcentajes de crecimiento: mayor acceso al conocimiento, vivir sanamente, [...] poder disfrutar del tiempo libre, gozar de libertades [...] culturales, poder participar y sentirse parte de la comunidad.

En consecuencia, el Programa de las Naciones Unidas establece que los Estados deben: «crear un ambiente en que las personas puedan desarrollar todo su potencial, llevar vidas creativas en correspondencia con sus necesidades e intereses [y] expandir las opciones disponibles a las personas para que puedan vivir la vida que ellas quieran vivir». Se trata, en suma, de una cuestión de valores, de opciones, de gustos, de gozar libertades, de verse reconocidos e incluidos en la cultura nacional, en la humanidad.

La reconstrucción del proyecto humanístico supone sintonizar nuestra práctica académica con esta tradición crítica que resume contradictoriamente el movimiento por los derechos humanos y que a lo largo del siglo xx ha apuntado sus baterías a los fundamentos sobre los que descansan muchos de nuestros hábitos y rutinas profesionales, enraizados en el proceso civilizatorio. Solo así podemos volver a ganar el prestigio y la confianza perdidos y aspirar a volver a jugar un papel protagónico —necesario— en la construcción de una sociedad más humana: más fraterna, más justa, más democrática, más razonable, más bella, más sabia.

El discurso de promoción y defensa de los derechos humanos no solo sirve de marco, hoja de ruta y criterio de nuestro quehacer académico, también ofrece parámetros de crítica y superación del proyecto civilizatorio (de deslinde de aquellos elementos valiosos de aquellos que han sido perjudiciales o contrarios a los derechos humanos y al desarrollo humano), así como para la reconsideración de proyectos que quedaron por el camino, otras modernidades y premodernidades que también estamos obligados a escudriñar.

La reconstrucción del proyecto humanístico implica, en suma, contribuir a generar formas de hacer posible la convivencia a distinta escala: local, nacional, regional, continental, mundial. Tiene que ver con replantearse la relación con los otros y replantearnos nosotros. Ello no elude el conflicto y supone atender y erradicar las múltiples caras de la discriminación, la subordinación y la exclusión (proceso en que la academia juega su cuota parte en tanto máquina de exclusión de personas, experiencias, saberes y perspectivas) y construir sociedades democráticas, complejas, experimentales, inciertas. Parte de ese camino pasa por

otro concepto de cultura y de conocimiento, no limitado a la matriz dominante en Occidente, que nos obliga a explorar sus exterioridades, silencios y reversos. Dar más espacio a la duda. También, por romper el aislamiento e incursionar en el mundo, algo que unas disciplinas realizan mejor que otras. Por último, por apuntar a que las humanidades sean un lugar de encuentro, diálogo e intercambio intercultural como alguna vez lo fueron algunas ciudades y universidades del Renacimiento, a fin de producir a una nueva conciencia y otra forma de vida.

Bibliografía consultada

- Altamirano, C. (2013). *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires-Montevideo: Fondo de Cultura Económica-Ediciones Trilce.
- Boal, A. (1974). *El teatro del oprimido y otras poéticas políticas*. Buenos Aires: De la Flor.
- Borges, J. L. ([1944] 1991). «Tema del traidor y el héroe», *Artificios*. Madrid: Alianza.
- Caetano, G. y De Armas, G. (2001). «Educación, democracia y desarrollo en el Uruguay del Bicentenario. Algunos aportes para una nueva utopía educativa», en Arocena, R. y Caetano, G. (coords.) *La aventura uruguaya*, tomo II: «¿Naidés más que naidés?». Montevideo: Editorial Sudamericana Uruguay/Random House.
- (2014). *Educación*. Montevideo: Serie Nuestro Tiempo n.º 18.
- Carpentier, A. ([1953] 2001). *El reino de este mundo*. Barcelona: Seix Barral.
- Castro Gómez, S. (2003). «Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios», en *Revista Iberoamericana*, vol. LXIX, n.º 203: 343-353, abril-junio.
- (2000). «Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura», en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA.
- Collins, R. (1994). «Prologue: The Rise of the Social Sciences», en *Four sociological traditions*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- De Sousa Santos, B. (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: DESCLÉE.
- Del Sarto, A.; Ríos, A. y Trigo, A. (2004). *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham-Londres: Duke University Press.
- Dussel, E. (1975). *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. Ciudad de México: UAM-Iztapalapa.
- (1993). «Eurocentricism and Modernity (Introduction to the Frankfurt lectures)», en *Boundary 2*, vol. 10, n.º 3: 65-76, Duke University Press.
- (2000). «Europa, modernidad y eurocentrismo», en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco (publicado también en 2000 *Nepantla Views from South*, vol. 1, n.º 3: 465-478.
- y Fornazzari, A. (2002). «World-System and ‘Trans’-Modernity», *Nepantla: Views from South*, 3.2: 221-244.
- Fernández Retamar, R.(1972). *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Ciudad de México: Diógenes.
- García Márquez, G. ([1954] 1994). *La hojarasca*. Barcelona: Plaza & Janés.
- González García, A. (2012). «La paideia y la construcción de la República platónica», *Historia Autónoma*, n.º 1: 21-36, setiembre.
- Gramsci, A. (1985). *Selection from Cultural Writings*. David Forgacs y Geoffrey Nowell Smith (eds.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hall, S. (2010). «El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las Humanidades», en Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Víctor (eds.). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima-Quito-Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Peruanos- Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hoggart, R. (2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Kagan, J. (2009). *The Three Cultures. Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st C.*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lechner, N. (1988). *Un desencanto llamado posmoderno*. Documento de Trabajo n.º 369. Santiago de Chile: Flacso.

- Lienhard, M. (2000). «Voces marginadas y poder discursivo en América Latina», *Revista Iberoamericana*, LXVI, n.º 193: 785-798, octubre-diciembre.
- Losada, A. (1977). «Discursos críticos y proyectos sociales en América Latina», *Ideologies and Literature*, vol. 1, n.º 2: 71-75, febrero-abril.
- Martí, J. ([1891] 1978). «Nuestra América», en *Sus mejores páginas*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Mazzucchelli, A. (2013). «El pecado original de las humanidades», *Revista Chilena de Literatura* n.º 84, setiembre: 37-55, publicado en 2012 como «¿Hay futuro para las humanidades?», *Henciclopedia*. Disponible en: <<http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Mazzucchelli/Humanidades1.htm>>.
- Mendieta, E. (2006). «Ni orientalismo, ni occidentalismo: Said y el latinoamericanismo», *Tabula Rasa*, 5: 67-83, julio-diciembre.
- Mignolo, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento/Gedisa.
- Monné, M. (2012). «Vigencia del humanismo clásico. Entrevista a Juan Introini», *La Diaria*, 19 de octubre.
- Nussbaum, M. (1997). *Cultivating Humanity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- París de Oddone, B. (coord.) (1995). *Historia y memoria: Medio siglo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (1945-1995)*. Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- Pereira, G. (2010). *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría de la justicia*. Montevideo: Editorial Proteus-CSIC, Universidad de la República.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Remedi, G. (2005). «Las bases estéticas de la ciudadanía», *Aisthesis* 38: 57-72.
- (2008). «¿Esqueletos en el ropero? Los derechos humanos desde la cultura», *Cuadernos del CLAEH*, vol. 1-2, n.º 96-97 2a: 41-67.
- (2011). *Vista desde el Norte. Sinopsis de los estudios latinoamericanos en Estados Unidos hasta la década de 1980*. Montevideo: Zona Editorial-FHCE, Universidad de la República.
- Rodó, J. E. ([1900] 1983). *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*. Ciudad de México: Porrúa.
- Said, E. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. Nueva York: Columbia U. Press.
- Thompson, E. P. ([1963] 1989). «Prefacio» a *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica/Grijalbo.
- Trigo, A. (2010). «Las humanidades en la encrucijada de la globalización», en González Arana, R. y Mason, Ann (eds.) *Colombia y el hemisferio frente al nuevo orden global*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Ul Haq, M. (s/f). «The Human Development Concept», página oficial del Informe de Desarrollo Humano del PNUD. Disponible en <<http://hdr.undp.org/es/content/sobre-el-desarrollo-humano>> (última consulta: mayo de 2014).
- Vidal, H. (1994). *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos. Cuestión teórica*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta.
- (2004). *La literatura en la historia de las emancipaciones latinoamericanas*. Santiago de Chile: Mosquito Editores-Biblioteca Setenta&3.

Humanismos y humanidades: diferencias plurales y nuevas preguntas por lo humano¹

MARÍA CECILIA SÁNCHEZ G.²

Resumen

A partir de la brecha entre lo condicionado y lo incondicionado, este artículo aborda los humanismos y las humanidades en el contexto de las nuevas solicitudes y exigencias de un mundo que valida la pluralidad, las diferencias culturales y las sexuales. Para desarrollar el tema comienzo por mencionar algunos de los avatares y significados establecidos por los humanismos clásicos y modernos y las críticas de Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Simone de Beauvoir y Hannah Arendt al subjetivismo cientificista, a las abstracciones asexuadas del Hombre como concepto y al dominio técnico que convierte lo humano en una mutación biológica. Desde Latinoamérica, considero las apreciaciones sobre la cultura y el arte de Rubén Darío y de José Enrique Rodó a propósito de las tensiones de fin del siglo XIX entre positivismo y modernismo. Con relación a Rodó, se considera la relectura de este autor que hace Grínor Rojo en el contexto de la crisis de las humanidades que experimentan actualmente las sociedades e instituciones culturales contemporáneas.

- 1 Este artículo se realizó bajo algunas de las premisas del proyecto FONDECYT n.º 1130252: «El cuerpo, las pasiones y la política. Una lectura de la pluralidad y la intersubjetividad en Hannah Arendt y Luce Irigaray».
- 2 Es Doctora en Filosofía por la Universidad París 8 y en Literatura por la Universidad Católica. Se desempeña actualmente como profesora e investigadora de la Universidad de Humanismo Cristiano y como docente en el Magíster de Estudios de Género en la Universidad de Chile. Su libro más reciente es *El conflicto de la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano América y América Latina* (Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2013).

Introducción

Si prestamos atención a lo que en el presente se entiende por válido y por inválido en las diferentes esferas del saber y de la acción humana, apreciamos y, por sobre todo, padecemos vivir en la época de los grandes números, de la población anónima dominada por el esquema de los medios y los fines que sostiene la máquina comercial y el hacer humano en general. Por el contrario, desde su inicio las humanidades han puesto el acento en el cultivo de una sensibilidad no utilitaria, de la dignidad no sujeta a la medida del número. Puesta así la cuestión de las humanidades y del humanismo, me interesa explorar algunos de sus significados para evaluar sus giros y cambios de significado en un mundo encerrado en una sociedad sin pluralidad, regida por criterios técnico-matemáticos, que opone cultura y trabajo. Aun cuando en el presente se menciona la palabra *humano*, el término aparece vulgarizando o se celebra de modo reduccionista. No pretendo defender de modo ingenuo a las humanidades y sus variantes humanistas debido a que no puede desconocerse que la palabra *hombre* ha encubierto la servidumbre del esclavo, ha silenciado la voz de las mujeres y excluido a todo *otro* que, por sus diferencias, aparece como no- humano. Asimismo, el radio del significado de lo humano en Occidente escasamente incluyó a las culturas prehispánicas y a otras culturas a causa de las jerarquías entre razas bárbaras y civilizadas, degeneradas y puras, según las demarcaciones establecidas por los colonizadores y por las elites latinoamericanas del siglo XIX. Incluso, en la época de la promoción de las libertades —y aun hoy—, las virtudes femeninas basadas en el servicio desmienten la dignidad de la libertad y la autonomía humana defendida por filósofos modernos como Kant y Hegel.

De acuerdo con lo dicho, para explorar algunos de los momentos más significativos del itinerario del o de los humanismos y de su cultivo comenzaré por referir la relación entre lo que se entendió por sensibilidad y por ideales humanistas. En seguida, desarrollo el conflicto entre el utilitarismo como modelo de vida y el ejercicio de la cultura desinteresada defendida por los modernistas latinoamericanos a fines del siglo XIX. En virtud del itinerario señalado es posible plantear el porqué de la crisis del humanismo derivado del sujeto clásico y la posibilidad de practicar un humanismo plural y una filosofía abierta a lo posible.

La sensibilidad humanista y la sociedad cultivada

Bien se sabe que las humanidades son un legado romano cuya concepción de la cultura se orienta al ejercicio de la sensibilidad en relación con el mundo. Por este motivo, cabría diferenciar las humanidades del simple contemplar o admirar filosófico. A juicio de Hannah Arendt, el cultivo del gusto y el aprecio por las

cualidades de las cosas podrían considerarse un acto político porque son actividades que, al juzgar, no se rigen por el criterio del medio para un fin útil y porque dicho cultivo es un fenómeno público que requiere de un mundo común (Arendt, 1996). Desde este punto de vista, el humanismo se relaciona con capacidades políticas que comprometen a las personas en su integridad, desligadas de las coacciones impuestas por las especialidades profesionales, los intereses comerciales y los procedimientos técnicos. De acuerdo con lo dicho, ¿se puede ser humanista hoy?

Desde la modernidad temprana, las humanidades y las ciencias naturales han seguido un itinerario dicotómico que se expresa en la división laboral del talento. Desde esta binariedad, las actitudes que sirven para el conocimiento científico, orientado a la búsqueda de regularidades, excluyen las cualidades exigidas para la experiencia del mundo desde la historia, la literatura, la estética o la filosofía. ¿A qué se debe tal escisión? Desde el punto de vista de Hans-Georg Gadamer (1988), la disensión entre ciencias naturales y ciencias del espíritu depende del ideal metódico y del concepto de inducción que empieza dominar con la nueva ciencia de Galileo y en las teorizaciones cartesianas. De modo equivalente, Kant establece demarcaciones entre los imperativos morales de la humanidad y las causalidades del mundo natural (Kant, 1968).

En el marco de la oposición señalada, el humanismo y el romanticismo europeo del siglo XVIII se centran en la «formación» vinculada a la educación humana. Un ejemplo elocuente de la formación de lo humano, en quien deben enlazarse el sentir y el pensar, es la carta que Schiller titula «Cartas sobre la educación estética del hombre». Es importante señalar que los autores vinculados a este tema disputan acerca de la diferencia entre cultura, formación y *bildung*. Según Gadamer, esta última palabra es tomada en cuenta por Herder (1988). Kant hablará de «cultura» a propósito de las disposiciones naturales de los individuos, cuyos actos son libres. En el caso de Hegel (2006), la formación es apreciada como una condición de la existencia humana, debido a que a todo ser humano se le exige modificar su relación con la inmediatez natural para ascender, desde el sentimiento pasional, a la generalidad racional que lo convierte en una corporización espiritualizada. Vamos así de lo natural a lo extraño y de lo extraño a lo propio o interiorizado, tal como ocurre con la adquisición del lenguaje.

Por cierto, el tránsito de la animalidad a la espiritualidad ha sido comentado por innumerables autores y filósofos humanistas. También se ha prestado para enfatizar la excepcionalidad humana que hoy se reexamina. Lo que me interesa destacar de los supuestos que conlleva este tránsito es el momento en que el discernimiento asociado al juicio o gusto sensible forma parte del ideal de la formación social o sociedad cultivada. Según Gadamer (1988: 67), el contexto histórico del surgimiento de esta «buena sociedad» coincide con el período en que la comunidad de juicios reemplaza a la comunidad que validó la herencia del rango. Cabe precisar que, más que una preferencia privada, el gusto tiene un carácter social, pese a que carece de un conocimiento razonado porque es un tipo de sensibilidad

a medio camino entre instinto y libertad espiritual. Bajo estas coordenadas, la sociabilidad del cortesano humanista le arrebató credibilidad a la aristocracia tradicional, debido a que es portador de una personalidad cultivada. En comparación con el burgués que depende de lo que produce, quien posee una personalidad cultivada lo que muestra en público es un diseño de sí mismo. Jürgen Habermas (1994) hará notar la contradicción entre estas dos figuras citando de Goethe la segunda versión de la obra *Wilhelm Meister*, en donde el burgués carece de personalidad porque carece de tiempo para cultivarla y porque su actividad es privada. En ese período, la personalidad se cultiva al modo del neohumanismo sobre la base de conocimientos y gustos.

La promesa de totalidad del humanismo se contradice con la imposición de las fuerzas impersonales de la moderna división del trabajo. El culto humanista de la personalidad se fragmenta cuando se debe elegir entre una profesión y las libertades culturales de la sensibilidad, anticipando lo que más tarde Marx entiende por alienación. El costo de adquirir una especialidad es la renuncia al propio temperamento y al sereno cultivo de la personalidad del sujeto clásico. Un ejemplo paradigmático de esta situación se encuentra en la obra de Friedrich Nietzsche. Peter Sloterdijk (2009: 30) examina la escritura del autor alemán y su forma de implicación en los temas del mundo clásico en el contexto desgarrado de esta transmutación cultural, cuyas exigencias de especialismo nunca logró cumplir. Como señala Sloterdijk: «La miseria de Nietzsche comienza y finaliza en su incapacidad de conformarse con hacer una y única cosa según las reglas de una técnica». En efecto, sus variadas dotes lo hicieron sospechoso de dispersión y su implicación en los temas que lo motivaron evidenció su desprecio por la neutralidad valorativa exigida por el saber científico a quien investiga metódicamente. En el nuevo período se celebra el dominio de la razón por sobre los gustos e ideales, situación que conduce a una parcelación de la subjetividad para adaptarse técnicamente a la racionalización de la sociedad. Algo similar ocurre con la política. Precisamente, en *La política como profesión*, Max Weber (1992: 145) le atribuye un sentido profesional a la política cuando pasa a ser ejecutada desde una actitud distanciada.

Los ideales del espíritu y la crítica al utilitarismo en Latinoamérica

En Latinoamérica, Andrés Bello es uno de los fieles representantes de los ideales del humanismo, dado que una de las características de su pensamiento es la compatibilidad entre las ciencias y las letras. Al comentar a Bello, Julio Ramos (2000) dirá que la falta de fragmentación del saber en su forma de organizar las facultades de la Universidad de Chile responde al modelo de la república de las letras o *universitas literarum*. En este contexto, su ideal de educación tiene como fundamento a la elocuencia, dado que pule las costumbres y el lenguaje.

A diferencia de las opciones culturales de Bello, en la escritura de Rubén Darío se vuelven legibles la división del trabajo, los fraccionamientos derivados de la sociedad industrial y los consiguientes efectos que tienen las nuevas condiciones tecnológicas en la práctica de la poesía y de la escritura en general. Darío escribe en el poema «El poeta y las musas» (publicado en 1887) acerca de la dificultad de la labor de las musas y del arte en un siglo en que predomina la tiranía científica (Darío, 1949: 88). En el ámbito de la formación educativa, emerge el «hombre lógico», denominado en estos términos por Julio Ramos porque abandona la indiferenciación del saber al momento de adscribir a un método pedagógico cuyos emblemas son los intereses materiales de la modernización.

¿Por qué se produce este desgarramiento? En la Europa del siglo XIX, lo que se entendía por espíritu cambia de estatus. Por lo general, el pensamiento científico y la economía comienzan a apreciarse como lo «otro» del espíritu (Gadamer, 1998). Hegel y Goethe, tal como Bello en Hispanoamérica, son los fervientes representantes del siglo XVIII, ya que en ese período la naturaleza es la que representa lo *otro*. A fines del siglo XIX, la realidad social decimonónica comienza a mostrar su facticidad incomprensible en las relaciones productivas y tecnológicas.

En el contexto del conflicto entre el utilitarismo y la cultura desinteresada en Latinoamérica, José Enrique Rodó es uno de los célebres defensores de las humanidades y un severo crítico del utilitarismo de comienzos del siglo XX. *Ariel* es el curioso libro (publicado en 1900) en el que la voz protagonista de un maestro les hace saber a sus discípulos que la cultura es un «impulso sin objeto», de acuerdo a cómo nace en Grecia (Rodó, 1979: 39-40).³ En cambio, los fines utilitarios, asociados a los bienes materiales, a la ciencia y a la democracia del número, son simbolizados por el grosero Calibán, quien se define por buscar de modo ciego la sensualidad (Fernández Retamar, 1973).⁴ El personaje al que alude Rodó es una cita del *Calibán* de Ernest Renan, escrito en 1878, quien retoma al salvaje primitivo de *La Tempestad* de Shakespeare para representar a las clases populares de su época, cuyos apetitos son corporales y corresponden al estrato del alma apetitiva descrita por Platón en su *República*. A diferencia de Renan, el Calibán de Rodó es un comerciante que prepara el advenimiento de los «espíritus estrechos», abiertamente orientados al «*negotium*» (Rodó, 1979: 18-20). La crítica la dirige especialmente a los principios que rigen a los Estados Unidos, y establece diferencias con el utilitarismo inglés. La diferencia entre el utilitarismo inglés y el norteamericano la hace notar Rodó al emplear una crítica que Herbert Spencer le hace a los norteamericanos cuando señala que «es menester predicarles a los estadounidenses el evangelio al descanso o recreo» (: 28).

3 Sapiña caracteriza a Rodó como un espiritualista hispánico que hace en prosa lo que hizo Darío en poesía. Por su parte, Juan Ramón Jiménez lo ve como un paseante de altos niveles clásicos. Véase *Ariel*, de José Enrique Rodó.

4 Cabe advertir que el Calibán de la obra de Shakespeare y de Renan cambia su simbolismo en Latinoamérica. Si el Calibán partió siendo el habitante salvaje del Nuevo Mundo, a fines del siglo XIX quien lo encarna es el comerciante estadounidense.

En Latinoamérica, el doble inverso de Calibán es Ariel. En el libro de Rodó, es un friso que encarna las actitudes espirituales de la humanidad: es la «pureza alada» abstraída de los intereses mezquinos. El simbolismo también apunta a que es un genio del aire que «representa la parte noble y alada del espíritu»: mezcla de «razón y sentimiento» que domina por «sobre los bajos estímulos de la irracionalidad» (Rodó, 1979: 49). Dos años antes de la publicación de Rodó, Darío emparentó a los Estados Unidos con una «gran bestia», cuyos ideales provienen de Darwin y Spencer, y contrastan con los principios latinos de quienes conservan algo de la «leche de la loba» de la Roma republicana. Para defenderse del invasor y de sus intereses, el texto de Darío emplea términos alusivos a lo que él denomina *raza latina*, y adhiere a los principios culturales de la «vieja madre Roma», expresando su adhesión por una nueva «unión latina» que profesa una comunidad de espíritus o de «raza sentimental». Asimismo, Darío sostiene que, desde «Méjico [sic] hasta la Tierra del Fuego», al continente le llega «un vasto soplo cosmopolita» que lo vigoriza. Sin embargo, desde «el Norte» se interpone el progreso industrial. El escrito del poeta nicaragüense finaliza con claras alusiones a los personajes de *La tempestad* de Shakespeare. Al respecto señala: «¡Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedras, de hierro, deoros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán!» (Darío, 1998: 455).

Por su parte, Grínor Rojo, el crítico literario chileno defensor de las humanidades, aborda el libro *Ariel* explicitando las deudas de Rodó con el neokantismo de la utopía estética de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller. Al respecto señala: «Rodó parafrasea el texto de Schiller». En especial, lo que parafrasea es la consideración según la cual la experiencia estética es desinteresada porque se desentiende de todo cálculo y de los mezquinos intereses cotidianos. Por defender la actividad no utilitaria, Rojo aprecia en el gesto de Rodó una incipiente crítica a la modernidad capitalista, algunos de cuyos argumentos permiten enfrentar en la actualidad un fenómeno similar al denunciado por el autor uruguayo (Rojo, 2008). Si Rodó se propuso combatir los poderes del cientifismo y del mercantilismo, reivindicando el valor del arte y las humanidades, hoy cabe preocuparse por el extremo menoscabo de las humanidades en la enseñanza escolar y universitaria. El juicio de Rojo es categórico: sin el apoyo que las humanidades le brindan a la crítica y a la creación lo que se pone en riesgo es la libertad. Para este autor:

La mayor libertad, que no es la electoral sino la del espíritu humano para concebir alternativas inéditas de experiencia (y, por consiguiente, de existencia), se restringe en nuestro tiempo, algunas veces de derecho, otras veces por medio de un aparato coercitivo que bloquea la crítica y la creación por la fuerza, pero preferentemente a través de un proceso distorsionador de carácter ideologizante que es y será siempre más eficaz de lo que pueden ser la ley y la violencia juntas y cuyos métodos favoritos son la farandulización del trabajo cultural por la doble vía del instrumentalismo tecnocrático y del burocratismo (Rojo, 2008: 22).

El fin del sujeto clásico: humanismo y existencia

¿En qué tipo de humanismo nos encontramos? Para responder esta pregunta es forzoso adentrarse en algunos de los momentos de la discusión que interpeló al humanismo moderno que gira en torno de sus propias representaciones o «imágenes» (Heidegger: 1956). En el período de la posguerra, las principales observaciones y críticas las instalaron Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger en el siglo xx. Pese a que discreparon en aspectos fundamentales, con sus planteamientos se alejan de las formulaciones del sujeto clásico: introdujeron una suerte de temporalización e historicidad del sujeto o «ahí» *ex-tático* y un cuestionamiento a los determinismos de la ciencia y la técnica, ya adelantado por Husserl. En primer lugar, Sartre da a conocer sus opiniones anticartesianas y su impugnación a la visión técnica del mundo en el controvertido texto titulado *El existencialismo es un humanismo* (1946). El contexto que moviliza este escrito es la interpelación en Francia al existencialismo desde dos flancos. Por un lado, desde el punto de vista del marxismo se lo acusa de quietista. Por otro, desde el cristianismo se lo culpa de suprimir a Dios y los valores eternos, pese a que cultores de la talla de Karl Jaspers y Gabriel Marcel se proclaman existencialistas. A estas recriminaciones —entre otras— responde Sartre, y asume la defensa de lo que denomina «realidad humana» (a modo de traducción del *dasein* heideggeriano), cuyo significado examina en su escrito. En relación con el concepto de hombre, la realidad humana es «existencia», diferenciada del sustancialismo técnico, abstracto o religioso. Lo humano es, así, lo indefinible, pues «elige» y «se elige» sin poder dejar de hacerlo. Si el hombre es un ser en el cual la «esencia» está precedida por la «existencia», lo decisivo de su ser es la carencia de naturaleza humana. El humano «se hace»; existe lanzado a un porvenir como un proyecto que no coincide necesariamente con el querer de la voluntad consciente. Bajo tales condiciones, cualquier determinismo será una elección o invención del hombre de «mala fe» (Sartre, 1980). En su propuesta humanista, Sartre se cuida de diferenciarse de Kant para quien el hombre es un fin en sí mismo. Al respecto señala: «el existencialismo no tomará jamás al hombre como fin porque siempre está por realizarse». También se desmarca de Auguste Comte al señalar que «el culto de la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí»; «es un humanismo que no queremos», agrega (Sartre, 1980: 65). Por el contrario, el hombre existe al proyectarse fuera de sí, perdiéndose y trascendiendo la contingencia que se le opone.

En su *Carta sobre el humanismo* (texto publicado en Suiza en 1947), Heidegger descarga fuertes críticas hacia el modo en que Sartre concibe la noción de «existencia», pues la aprecia como simple inversión de la metafísica que se instaura desde Platón (Heidegger, 1956). El formato de este escrito tiene una razón de ser, porque fue modelado en respuesta a las preguntas que Jean Beaufret le dirige en 1946. Pero como todo lo que hace Heidegger es en grande, esta carta es una respuesta monumental referida a la historia de la metafísica de Occidente. Desde este

esquema, es crítico del humanismo antropológico que, desde los griegos, romanos, cristianos y hasta ese momento (incluido Marx, que convierte al hombre en un ser social), ha movilizado a Europa y luego a América bajo las premisas de lo viviente o lo racional. No debe obviarse que, en el momento de escribir la carta, Heidegger vivía en una Alemania ocupada por los franceses y, como señala Carla Cordua (1999) en su comentario a este escrito, se encontraba «bajo prohibición de publicar, enseñar y de ser mencionado en la prensa alemana».

Sin embargo, la crítica de Heidegger al humanismo como parte de los «ismos» que forman parte del mercado de la opinión pública —como bien advierte Jacques Derrida (1989:166)— «sigue siendo un pensamiento del hombre». Heidegger revaloriza la esencia y dignidad del hombre como «ek-sistente» y su verdad como instancia «ex-tática» del ser, en vez de como «persona [...] ser espiritual dotado de un alma y un cuerpo». Se quiere revalorizar la dignidad del hombre amenazada por la proyección metafísica que encarna la concepción de la técnica al servicio del hacer y del ejecutar. A la inversa de Sartre, Heidegger quiere sustraer este pensamiento respecto de la oposición esencia/existencia. Que el hombre «ex-ista» no resuelve el problema de la esencia, de la verdad del ser. La metáfora fenomenológica en la que insiste Heidegger para hablar del ser es la del «claro», apertura o espaciamento incondicionado. De acuerdo a la lectura de Habermas acerca de la obra de Heidegger, en *Carta sobre el humanismo*, entre otros escritos que constituyen la fase demarcadora de su apoyo a Hitler, el «giro» que asume su pensamiento le permitió incluir de modo crítico al fascismo que, junto con el americanismo y el comunismo, son expresiones de la dominación metafísica ejercida por la técnica (Habermas, 1993).

En su comentario al existencialismo francés, Arendt quiere subrayar que la palabra «existencia» proviene de la filosofía alemana. Para los franceses, el acento se puso en la «rebelión»: ir contra el mundo natural o predestinado y, por extensión, contra el padre, el marido, el académico. Al comienzo de su caracterización de Sartre, Arendt toma en cuenta la imagen que proyectó el existencialismo francés —sin siquiera mencionar a Simone de Beauvoir en este escrito— en donde el filósofo se tornó periodista, autor dramático y novelista. Por un lado, hizo desaparecer al académico y, por otro, exaltó al «saltimbanqui» que habita en hoteles y circula por cafés (Arendt, 2002). Bajo estos parámetros, se puede decir que Sartre y De Beauvoir tomaron sus vidas como parte de una saga autobiográfica: *Las palabras*, en el caso de Sartre, y *Memorias de una joven formal* o *La vejez*, en el caso de la autora francesa. El ejercicio de la escritura autobiográfica permite afirmar que los autores mencionados hicieron del existente concreto su problema y pudieron contradecir la metafísica del yo puro. De acuerdo a las opciones filosóficas asumidas, en todo momento buscaron ser individuos excepcionales mediante sus elecciones y no vivir el anonimato del individuo absorbido por el aparato social.

El humanismo y el problema de la diferencia sexual o feminismo

Además de la excepcionalidad del existente, también formó parte de las preocupaciones de Simone de Beauvoir el reconocerse como mujer en situaciones concretas. La autora francesa asegura haber escrito *El segundo sexo* sin una idea preconcebida: lo escribe porque su situación era la de ser una mujer. Por este motivo, le interesa precisar que no había un movimiento feminista en Francia en esa época. Según comenta en una de sus entrevistas, al escribir el libro se volvió feminista. Desde este nuevo marco de reconocimiento de lo humano, De Beauvoir dirá que el *eterno femenino* es un conjunto de condicionamientos económicos, sociales e históricos que han condenado a la mujer a ser una eterna niña. Algo semejante ocurre con los obreros, los esclavos y los indígenas, quienes deben aceptar verdades de otros. A las mujeres el mundo se les aparece como «resistencia» y no como «conjunto de utensilios» que son, según Heidegger, los que mediatizan la voluntad y los fines.

En el contexto de estos condicionamientos, la filósofa francesa es muy crítica de los humanismos tradicionales, dado que el Hombre ha tomado la palabra en nombre de los dos sexos, en representación de una humanidad asexual. Bajo este esquema, el nombre *anthropos* ha tenido como beneficiario al hombre con minúscula: su homónimo empírico. En el ámbito del poder se advierte con mucha claridad que los hombres gozan de los derechos que les brinda el doble código cultural y lingüístico «suerte de doble cuerpo» del singular *vir* asimilado bajo la acepción genérica de *homo* que rige la semántica del humanismo. Las escenas institucionales en las que aparece el cuerpo de este Hombre asexual son los espacios de la circulación de la palabra y de las decisiones públicas válidas para todos (para los dos sexos). Circula a menudo, como si fuera un lugar a la medida, en escenarios tales como tribunales de justicia, espacios económicos, congresos, lugares laborales y universidades. Asimismo, este concepto universal de Hombre predomina en disciplinas como la antropología, el psicoanálisis, la filosofía, la historia, como un sujeto incuestionable que contiene a toda la humanidad e imposibilita plantearse el asunto como un problema de género o diferencia sexual. La arquitectura y diseño de tales espacios apelan visualmente a la universalidad del pensamiento mediante pomposos decorados e iconografías que se pretenden asexuadas. Es común encontrar en estos lugares imponentes galerías de retratos: de próceres, políticos o rectores que exhiben al Gran Hombre (Sánchez, 2005). Como señala Cristina Molina, «la voz de la mujer, para ser escuchada y aceptada, ha de sonar en la misma onda que la voz de una sociedad estructurada de modo patriarcal» (Molina, 1994). Cuando no es así, las mujeres forman parte de un *otro* sin voz. En este caso, el humanismo es la representación de la comunidad de hombres.

Para revertir esta exclusión, el humanismo debe hacerse plural en desmedro de su vocación de unidad establecida por el antropologismo empírico y trascendental que Derrida designa de modo crítico como el «nosotros-hombres» o la «unidad del *anthropos*» (Derrida, 1989). ¿Se debe decretar el fin del humanismo? En ningún caso, aunque el humanismo ya no deba limitarse a una toma de conciencia, a la humanización o a la interioridad de un yo idéntico a sí mismo. Desde el período de la crítica al sujeto clásico todo lo humano es exterior. Según Emmanuel Lévinas, el humanismo no es una construcción de filósofos, es «la irreal realidad de hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, cuya dignidad y sentido la metafísica no ha retenido jamás y sobre la cual los filósofos se tapan la cara» (Lévinas, 2001: 132).⁵

En la actualidad, la posibilidad de poder articular el humanismo con las diferencias de género o feminismos y con las diferencias de culturas antes encerradas en alteridades no humanas requiere de espacios «inter-medios» que inscriban las diferencias culturales y los nuevos sentidos que conlleva. En este punto, cabe citar a Hannah Arendt y a Homi K. Bhabha, quienes definen el «entre» como «inter-est»: vale decir, serían los intereses los que relacionan a las personas que requieren de espacios intermediadores o «en medio de» para generar sus «tramas» humanas, de este modo escapan de la causalidad social (Arendt, 1993: 206-207; Bhabha, 2002: 230).

Humanismos y ciencias humanas

En el contexto de la oposición entre de las ciencias naturales y el de las ciencias humanas, incluidas las ciencias sociales, el grave problema que se suscita actualmente es el triunfo de las naturales sobre las otras. Esto equivale a decir que se trata a los humanos como seres naturales, cuyos procesos de vida pueden manipularse del mismo modo que los procesos biológicos y mecánicos. Este es el contexto en el que cabe leer el examen de Michel Foucault de la importancia política de las determinaciones de los «régimenes de veridicción» de las ciencias humanas. El dominio de los criterios deterministas se puede advertir en la forma en que se consideran los procesos de trabajo en la sociología, la educación, la salud, la psicología, las ciencias políticas, las ciencias jurídicas, entre otras disciplinas. Desde el punto de vista de Arendt, es mediante la tecnología que se rompe la frontera entre los conceptos de la naturaleza y los de la historia. Ambas se vinculan o cruzan mediante el concepto de «proceso», derivado genealógico del «progreso» y el «desarrollo» (Arendt, 1996: 70). Pensar en los términos de la biología y de la geología supone el olvido de lo singular y de los acontecimiento individuales porque

5 Emmanuel Lévinas desarrolla en *Humanismo del otro hombre* algunos aspectos del nuevo humanismo.

condiciona los actos humanos. El monopolio del concepto de proceso se sostiene en una vida organizada que solo da sentido a los productos finales.

El mismo Max Horkheimer dirá que, bajo los supuestos prácticos de las disciplinas exactas, es difícil superar el ideal de precisión de las ciencias naturales en el dominio de la naturaleza. Tal vez por este motivo, la filosofía convertida en positivismo asume nuevamente un papel «ancilar». Según el filósofo alemán, si la filosofía otrora fue «*ancilla theologicque*», hoy se empeña en presentarse como «*ancilla scientiae*». Según acota irónicamente, el problema es que aun así la ciencia abriga dudas sobre su criada (Horkheimer, 1970). En este sentido, habría que decir que, por su método, las ciencias dependen de la división social del trabajo, a diferencia de la autonomía en la que buscan reconocerse algunas de las disciplinas humanistas, sobre todo la filosofía que intenta ejercer lo que Kant llamó adultez: hoy le llamaríamos pensamiento crítico. Pero hay que ser cuidadosos, este humanismo no es el humanismo cuya voluntad de significación busca sentido en la interioridad o en la experiencia de sí mismos. También hay que cuidarse de los humanismos que profesan conocimientos verificables, dado que lo que se llama dato no sería más que una interpretación o punto de vista.

Lo que cabe lamentar hoy es que lo humano es una sobrevida ultrarracionalizada. Por este motivo, urge reivindicar la apertura del sentido que va más allá de la vida biológica y del ideal de transparencia de las ciencias sociales que imitan a la ciencia. Para enfrentar los supuestos del presente, Jean-François Lyotard recupera el viejo tema del humanismo que gira en torno de la palabra *formación* o *bildung* anteriormente mencionada. A esta palabra hoy le llamamos *pedagogía*, y su preocupación es reformar la mente dada. A diferencia de la pedagogía tradicional, la formación debería consistir en «ayudar a la mente posible». ¿Acaso es posible que sea el educador el que la cambie? En modo alguno, ya que desde la más antigua filosofía, filosofar es una «autodidáctica» y no un amaestramiento (Lyotard, 1999).⁶ En este sentido, habría que enseñar a desaprender, ya que un saber no puede transmitirse. Por el contrario, una lectura filosófica lo es siempre que sea autodidáctica y examine los supuestos y sobreentendidos de un texto sin importar el tema. Así pues, no hay un deber leer, hay un tránsito que va de lo pensado a lo impensado, puesto que no leemos lo propio del pensamiento, ni su eficacia, sino lo posible. Una disciplina, así planteada, permite enfrentar el mundo de los hechos y el intercambio económico como supuestos, introduciendo turbaciones que irrumpen en lo que los griegos llamaron el *ágora*. El peligro de este estilo de pensamiento es que termine como una disciplina optativa en los colegios y en las universidades que imparten cursos generales de filosofía. Así ocurre hoy en Chile con la enseñanza de la filosofía en los colegios, es una opción entre cursos que buscan desarrollar habilidades útiles para adaptarse a la vida económica y al mundo de los supuestos actuales.

6 Jean-François Lyotard desarrolla el concepto autodidacta de la formación.

Para terminar, opino que lo que debe importarle a los nuevos humanismos es aprender a singularizarse, como exige Arendt, en la educación para defenderse de los totalitarismos grupales, sociales y científicos; también a moverse entre relatos plurales sobre los hechos. Entender que son interpretaciones y que podemos emanciparnos del mundo unitario y determinista en el que nos coloca el conjunto de los medios de comunicación globales y las ciencias naturales y sociales de corte positivista. Una de las disciplinas que se requiere y que el cartesianismo había erradicado es la retórica, porque permite leer modelos retóricos allí donde aparece el ideal de la transparencia del modelo único, en cuyo lenguaje figuran metáforas, metonimias y personificaciones ideológicas que van más allá de los argumentos empleados en el plano del significado. La realidad del mundo es, así, contextual, retórica y nos expone a narrativas plurales antes que a hechos objetivos.

Bibliografía consultada

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós, trad. Ramón Gil Novalis.
- (1996). «La crisis de la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- (2002). *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*. París: Edition Payor & Rivages.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cordua, C. (1999). «La carta sobre el humanismo», en *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello.
- Darío, R. (1949). «El poeta y las musas», en *Obras completas*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.
- (1998). «“El triunfo de Calibán”. 1889-1998. Balance de un siglo», *Revista Iberoamericana*, LXIV: 184-185. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- Derrida, J. (1989). «Los fines del hombre», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Fernández Retamar, R. (1973), *Calibán, apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Gadamer, H.-G. (1988). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1998). «Los fundamentos del siglo xx», en Gianni Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, trad. Manuel Jiménez Redondo.
- (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación de la vida pública*. Ciudad de México: Gustavo Gili.
- Hegel, G. W. (2006). *Fenomenología del espíritu*, edición y traducción de Manuel Jimenez Redondo. Valencia: Pre-textos.
- Heidegger, M. (1956). *Carta sobre el humanismo*. Colección Tradición y Tarea, trad. Alberto Wagner de Reyna. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Horkheimer, M. (1970). «La filosofía de Kant y el iluminismo», en *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- Kant, I. (1968). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, trad. J. Rovira Armengol.
- Lévinas, E. (2001). *Humanismo del otro hombre*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Liotard, J.-F. (1999). «Memorial a propósito del curso filosófico», en *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Molina, C. (1994). *Dialéctica feminista de la ilustración*. Barcelona: Anthropos.
- Ramos, J. (2000). «Saber decir: lengua y política en Bello», en *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Rodó, J. E. (1979). *Ariel*. Buenos Aires: Clásicos de ayer y hoy (АН). Edición con comentario crítico.
- Rojó, G. (2008). «Kant, Schiller, Rodó y la educación estética del hombre», en *Las armas de las letras. Ensayos neoaristotélicos*. Santiago de Chile: Lom. Sartre, Jean-Paul (1980). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur, trad Victoria Prati de Fernández.
- Sloterdijk, P. (2009). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- Weber, M. (1992). *La política como profesión*. Madrid: Espasa Calpe.



**páginas
recuperadas**

La contienda por la democracia¹

LUCÍA SALA²

Algunas consideraciones introductorias

Existe hoy en día a disposición del latinoamericanista una abundante y valiosa producción en ciencias sociales y humanas, expuesta en revistas especializadas impresas o virtuales, en libros, en ponencias presentadas en encuentros académicos nacionales e internacionales, en tesis doctorales o de maestría, que recoge investigaciones sobre algunos viejos temas y sobre otros poco o nada transitados con anterioridad. Dichas investigaciones provienen del desarrollo de otras ramas disciplinarias, de nuevas metodologías y, en el caso particular de la Historia, se han publicado algunas grandes colecciones redactadas por especialistas.

Una de las mayores limitaciones de las ciencias sociales y humanas latinoamericanas radica, no obstante, en la dificultad de avanzar en lo que podríamos llamar una visión más abarcativa de grandes temas del pasado y el presente, que

1 «La contienda por la democracia», fue presentada como ponencia al *VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* realizado en Montevideo los días 11 al 13 de marzo de 2004. El trabajo fue publicado en José de la Fuente y Yamandú Acosta (coordinadores académicos), *Sociedad Civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del IV Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Cardenal Silva Henríquez, 2005, pp. 409-418. No obstante, este artículo es poco conocido en Uruguay, razón por la que se lo reproduce en este apartado de *Humanidades*.

2 (Montevideo, 1925-2006) Historiadora, docente e investigadora de la Facultad de Humanidades y Ciencias (actual Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). Sus aportes a la historiografía uruguaya y latinoamericana recorren un amplio arco temático. El equipo que constituyó con Julio Rodríguez, Nelson de la Torre y más tarde con Rosa Alonso aportó, desde una perspectiva marxista, al conocimiento sobre el proceso formativo del latifundio colonial y la irrupción del programa agrario de la revolución artiguista, entre otros trabajos.

Luego de transitar por varios temas y problemas del siglo XIX latinoamericano, ingresó como investigadora a la UNAM, cuando por el golpe de estado cívico-militar de 1973, debió exiliarse en México. A partir de la apertura democrática y del reingreso a la Universidad de la República en 1985, se desempeñó como directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la FHCE. Nuevos temas la convocaron entonces: dictaduras y transiciones democráticas en Brasil y en los países del cono sur; procesos de integración regional, políticas liberalizadoras, reestructura del mercado laboral y respuestas de los trabajadores.

En la última década de su trabajo académico, la investigación y reflexión se centraron en las luchas y desencuentros entre los pueblos latinoamericanos y la democracia. Dejó dos libros finalizados y otros dos sin concluir, que recogen su trabajo intelectual final. El texto reproducido en esta sección forma parte de esa extensa obra aún inédita.

requeriría un enfoque realmente interdisciplinario, una vinculación mayor entre teoría e investigación y que, al decir de Atilio Borón en la reciente reunión de Clacso realizada en La Habana, se oriente interpretar los impactantes cambios actuales desde una perspectiva popular.

En los ochenta Agustín Cueva (1990) denunciaba los avances del pensamiento conservador en los llamados países desarrollados a partir de que se hicieran sentir los efectos de la crisis de 1973. El pensamiento crítico se encuentra además ante la crisis de los paradigmas elaborados durante el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX y todavía tiene dificultades muy severas para superar los efectos de los sacudimientos que podrían considerarse telúricos.

Lo que comúnmente se denomina *neoliberalismo*, ideología del capitalismo globalizado, con el predominio del capital financiero transnacional en un mundo monopolar, ha ido acompañado por un discurso descarnado y fundamentalista o por otros más moderados y presentados con mayor sofisticación. La versión neoliberal de la economía fue transformada en ciencia y sentido común, y se difundió un lenguaje mercadocrático también en otras ciencias sociales. Fue proclamado el fin de la historia como conflicto, negada la diferencia entre el pensamiento de izquierda y de derecha y suprimida toda referencia al Tercer Mundo. El discurso neoliberal no solo buscó legitimar políticas económicas y sociales cuyos efectos negativos son evidentes, sino que, convertido en paradigma teórico, ha introducido un lenguaje mercadocrático en las ciencias sociales. El capitalismo fue transformado en economía de mercado, el ser humano en capital social, la contienda electoral en venta de candidatos y candidaturas. Entre otras muchas cosas, se generaliza el uso acrítico e impreciso del término *terrorismo*.

El pensamiento no suele adelantarse a los procesos sociales pero su desarrollo es necesario como crítica, proposiciones a corto plazo, como utopía concebida como objetivo a alcanzar en un futuro aunque sea lejano, proposiciones que podrán ser descartadas y sustituidas posteriormente.

La democracia en construcción

Puede considerarse que, a lo largo de la historia, ha habido lo que podría llamarse una contienda por la democracia. Con la sola excepción tal vez de la antigua Grecia, el término siempre tuvo más de un sentido y fue empleado con una fuerte carga ideológica por movimientos, líderes, estudiosos, desde posiciones distintas y a menudo enfrentadas. Esto ha sucedido también en la que recién a partir de mediados del siglo XIX comenzaría a ser conocida como América Latina, donde *democracia*, casi sin excepción adjetivada, ha referido no solo a tipos de gobierno y sistemas políticos, sino a estructuras sociales y culturales. Desde luego, no es posible abordar en unas pocas líneas lo que en rigor constituye solo un aspecto, una cara de los procesos históricos, de la relación entre elites, vanguardias,

líderes y sus posturas diversas y el pueblo según el lenguaje tradicional republicano —o masas, multitudes, gentes, en una terminología a la moda— compuestas por clases, fracciones, grupos, categorías, géneros, etnias, culturas, con sus propias especificidades.

Durante la revolución de independencia, en el marco de la oposición entre facciones, *democracia* fue asimilada en sentido despectivo a jacobinismo, roussonianismo, además de soberanía popular, mito legitimador de la independencia y de la construcción de los nuevos estados y, en algunos casos, utilizada como federalismo. Los conservadores, desde los primeros años posindependentistas en que comenzó la construcción de los nuevos estados, justificaron los gobiernos fuertes, centralizados e incluso el mantenimiento de fueros y privilegios, en la desigualdad natural entre los hombres estatuida por Dios y en la ignorancia y falta de virtudes de las mayorías. Democracia y federalismo fueron a veces empleados sin embargo de manera demagógica por dictaduras que combinaron represión con apoyo popular (Sala de Tourón, 2001; 2004).

Hacia mediados del siglo XIX, algo antes y también algo después de las revoluciones europeas del 48, jóvenes liberales que aspiraban a encabezar el proceso de cambios aludieron a *democracia* como sistema institucional republicano, sin fueros ni corporaciones, con propiedad privada consolidada —que mayoritariamente estimaron sería pequeña—, vigencia de libertades y derechos individuales. Según tuvieran la capacidad o esperanza de controlar a los sectores populares, pudieron propugnar el sufragio «universal» masculino o la exclusión temporal de las mayorías de la ciudadanía activa postergada al acceso a la educación, el desarrollo de las artes y las ciencias y la economía. Hacia mediados del siglo XIX en Colombia se caracterizaron como *sociedades democráticas* organizaciones de artesanos que en 1854 proclamaron el derecho al trabajo consagrado con la Revolución de Febrero en Francia. Como los jóvenes liberales artesanos, estuvieron influidos por el utopismo socialista y el democratismo radical (Sala de Tourón, s/d).

En la segunda mitad del siglo XIX pueden distinguirse por lo menos las siguientes versiones sobre la democracia «desde arriba» en América Latina. Bartolomé Mitre, como gobernador de Buenos Aires y desde la presidencia de la nación una vez derrotada la Confederación Argentina, opuso la democracia radical —propia de las masas exageradamente igualitarias y los caudillos— o democracia semibárbara al partido liberal que encabezó, al que declaró heredero de la tradición democrática de la Revolución de Mayo. Juan Bautista Alberdi, por su parte, diferenció entre democracia en las leyes y en la realidad. Partidario de un Ejecutivo fuerte, en 1852 propugnó una confederación de provincias que en la mayoría de los casos eran gobernadas según las pautas de un sistema caudillista-clientelar, con el dominio de una aristocracia liberal radicada en Buenos Aires. La democracia —como soberanía popular y sufragio extendido— debía ser, en su perspectiva, el fruto de la educación científica y con objetivos prácticos y sobre

todo de la inmigración preferentemente anglosajona capaz de transformar la composición misma de la población.

Coincidente en muchos aspectos con esta versión, sería la de los «científicos» mexicanos, entre ellos, Justo Sierra, historiador, ministro de Porfirio Díaz y creador de la Universidad Autónoma de México. Desde una perspectiva organicista spenceriana denominó «democracia orgánica» al gobierno porfiriano, que había logrado imponer la paz, la consolidación de la precaria independencia nacional y la conformación de una burguesía emprendedora, agente del progreso, que permitiría más tarde la vigencia de una democracia al estilo propuesto por los liberales. El jurista y en su hora gobernador de Oaxaca Emilio Rabassa, de manera más contundente, opuso a la democracia roussoniana y jacobina el gobierno del pueblo concebido como el de las gentes cultas, a quienes distinguió del «populacho» (Sala de Tourón, s/d).

No sería incorrecto considerar que supusieron demandas democratizadoras «desde abajo» las provenientes de sectores populares muy heterogéneos e incapaces de formular proyectos que los articularan. Las revueltas de los esclavos por su libertad, las de los pueblos campesinos en elevada proporción indígenas en el macizo andino y México, fueron formas de resistencia a gobiernos oligárquicos, ya fueren dictaduras o se sucedieran los gobernantes, a un sistema de explotación que combinó relaciones propias del capitalismo salvaje y precapitalistas en una América Latina crecientemente dependiente. Dicho de otro modo, las transformaciones de la segunda mitad del siglo XIX enmarcadas en una mayor inserción en el mercado mundial de mercancías y capitales, afectaron negativamente a las mayorías, sobre todo mediante la propiedad privada de la tierra que se fue imponiendo a comunidades indígenas y poseedores, la retención forzada o la expulsión de la fuerza de trabajo y la combinación de relaciones precapitalistas con otras propias del capitalismo «salvaje». Solo por la vía de la violencia pudieron ser acalladas oposiciones que tomaron a veces la forma de revueltas y rebeliones de los campesinos o en que se aliaron temporalmente con una de las facciones de las elites enfrentadas.

Presentaron características nuevas los conflictos políticos y sociales que se suceden desde las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. En primer lugar, habían adquirido un papel mayor las clases o sectores medios de los que provinieron direcciones de nuevos y viejos partidos refuncionalizados. Al mismo tiempo, se produjeron en las formaciones sociales más desarrolladas desde el punto de vista capitalista luchas obreras a la vez que nacen organizaciones que evolucionaron desde las mutualidades artesanas a las sociedades de resistencia y sindicatos, las federaciones y centrales en cuya formación inciden anarquistas, socialistas y más tarde comunistas.

Tal vez tres ejemplos de las versiones sobre la democracia en este período pueden resultar esclarecedores. En el caso de Chile, expresada en las demandas de tres organizaciones partidarias. El Partido Democrático, fundado en 1889, vinculado

sobre todo inicialmente a las luchas obreras y populares en un sentido más amplio, incluyó todo un programa de democratización política, medidas ampliatorias de la educación, de mejoramiento social, de atención al inquilino rural. En 1913, en plena disputa con el Partido Obrero Socialista, en su programa sostenía que los medios de producción y la riqueza eran patrimonio de la humanidad y que la democracia debía tener como principal objetivo la emancipación económica, dado que la concentración de la riqueza era la base para todos los tipos de opresión y dominación. Cuando ya se habían desarrollado algunas grandes huelgas, en 1896 Valentín Letelier, destacado político e intelectual de la vertiente avanzada del Partido Radical, sometía a dura crítica al liberalismo económico, denunciaba que el tratamiento igual a los desiguales suponía desigualdad y propugnaba la aprobación de medidas de tipo laboral y social, que permitieran además prevenir, con una política reformista, los avances del socialismo y de la lucha de clases. Por su parte, el Partido Obrero Socialista, fundado en 1911 por Luis Emilio Recabarren, escindido del Partido Demócrata, sostenía que la doctrina socialista era más completa que la demócrata porque aspiraba a la supresión de la explotación mediante la conquista del poder político. Presentaba un minucioso programa de democratización del sistema político, la extensión de la enseñanza laica, obligatoria y gratuita, disposiciones en materia económica, de tipo laboral con atención especial a las formas más duras de explotación. De todas maneras, en Chile se mantuvo un parlamentarismo excluyente hasta 1920 y durante esa década reformas políticas y laborales se abrieron paso en el marco de fuertes confrontaciones y la irrupción militar (Ortiz Letelier, 1985).

En el caso de México, también se perfilan diferentes versiones sobre la democracia en las primeras décadas del siglo xx antes y después del inicio en 1910 de la Revolución. Francisco I. Madero, heredero del liberalismo que plasmara en la Constitución de 1857, convertido en opositor al porfiriato asimilaba *democracia* a *república institucional secularizada*, con sucesión de gobiernos electos sin violencia ni fraude y sin reelección presidencial. Según Madero, aun el pueblo analfabeto estaba en condiciones de incidir políticamente mediante el voto canalizado por los partidos políticos. En el plano social habían sido más avanzados los liberales democráticos y sociales que en 1856 en la Asamblea Constituyente habían señalado la incompatibilidad de la democracia con la extrema miseria y la fuerte concentración de la propiedad de la tierra. A fines del siglo xix el jurista jalisciense Winstano Orozco había planteado la incompatibilidad entre democracia y el «feudalismo» de la gran propiedad. Durante la Revolución Mexicana, Emiliano Zapata, líder agrario de Morelos, negó la importancia de la democracia con sus poderes y tribunales; para el zapatismo la democracia era, en cambio, el gobierno civil por parte de las autoridades de los pueblos, que mediante la lucha armada recuperaban las tierras que les habían sido arrebatadas. Para el gobierno constitucionalista, y en particular en la versión de Venustiano Carranza, la democracia era sobre todo un sistema capaz de conciliar intereses de distintas clases mediante

la acción de un Estado fuerte y en particular con un Ejecutivo con grandes poderes. Los representantes que aprobaron la Constitución de 1917 avanzarían sobre la propuesta carrancista. Constituyeron temas innovadores la total separación de la Iglesia del Estado laicizado, la nacionalización del suelo y el subsuelo, la incorporación al texto constitucional de la reforma agraria y una muy amplia legislación laboral (Córdova, 1992).

Aunque el término *democracia* no fue empleado con la generosidad con que lo sería posteriormente, sí adquirió en el Uruguay, en las primeras décadas del siglo xx, un sentido más amplio que el que tuviera con anterioridad. *Democracia* fue asimilada a régimen político representativo y de ejercicio directo de la soberanía mediante el referéndum, o sufragio universal masculino con voto secreto y garantías contra el fraude. Se refuncionalizó el sistema bipartidista —aunque existieran otros partidos legales— y se impuso la coparticipación incluso a nivel de uno de los órganos del Poder Ejecutivo: el Consejo Nacional de Administración. Coexistieron la participación partidaria desde la base, con nuevas y viejas formas de clientelismo. Fueron legales las huelgas y las organizaciones sindicales dentro de ciertos límites y fue aprobada una amplia legislación laboral y sobre seguridad social. Estos constituyen aspectos de la democratización social incluso anterior a la aprobación de la nueva constitución en 1917, que se tradujo en la extensión de la educación, de asistencia a la salud, como también lo son la legalización del divorcio y el reconocimiento de derechos a los hijos habidos fuera del matrimonio, aunque la mujer no adquirió plenos derechos civiles ni políticos. El Estado, a la vez mostrado como equidistante entre todas las clases y reparador de las injusticias, adquirió un papel muy importante en la economía y esencialmente en la creación de un espacio para el capital nacional (Barrán y Nahúm, 1985; Caetano, 1992).

Como en el resto de América Latina, en la mayor parte de la cual las reformas, cuando se realizaron, fueron más limitadas, *democracia* supuso la sustitución o ampliación significativa del orden oligárquico, tanto por la extensión de la ciudadanía y las garantías del sufragio en un Estado de derecho, como por la eliminación o limitación de relaciones precapitalistas y las más primitivas del capitalismo.

De todas maneras, la democracia fue un producto escaso en América Latina, donde los propios procesos internos estaban estrechamente vinculados con las condiciones de su inserción dependiente a nivel internacional. En la década del treinta las dictaduras se extendieron sobre la mayoría de los estados y los habitantes, en el marco de la agudización de todas las contradicciones, a partir de la crisis mundial (Sala, 1992). Excepcionalmente prestigiada durante la segunda guerra mundial, cuando los Cuatro Grandes la proclamaban como su objetivo junto al prometido «mundo mejor». Habiendo constituido en América un elemento ideológico del agrupamiento tras Estados Unidos, la democracia fue invocada por las fuerzas y movimientos que participaron o buscaron canalizar la sustitución de

dictaduras en los años 1944 y 1945, cuando desapareció o fue maquillada la mayor parte de los diez gobiernos dictatoriales de 1943.

El punto era y es complejo en la medida en que en algunos casos, como sucedió en Brasil, el golpe militar con un ala civil en nombre de la democracia interrumpió la apertura política del varguismo, la política del nuevo gobierno limitó el parco reformismo social y mantuvo medidas de contralor sobre los sectores populares y en particular obreros.

Como en el pasado, no existe en la actualidad una versión única sobre la democracia. Ha quedado atrás la polémica en torno a la dicotomía entre democracia formal y real propia de la Guerra Fría y también la contraposición entre democracia formal y revolución propia de los sesenta y primeros años de los setenta, en el marco de una crisis estructural de América Latina. La Revolución Cubana, precedida por la caída o transición desde las dictaduras en Perú, Colombia y Venezuela, durante una etapa abrió un camino para una salida revolucionaria, no solo de las dictaduras sino para la crisis de los reformismos moderadamente nacionalistas de la inmediata posguerra. Recordemos el artículo en el que el *Che* Guevara explicaba que la dirigencia cubana había buscado huir de los «lugares comunes de la democracia burguesa, trasplantados a la sociedad en formación» (Guevara, 1967). La democracia como elemento ideológico había justificado y justificaba la subordinación al imperialismo norteamericano, se mostraba incapaz de resolver los agudos problemas sociales y se desgastaba por la corrupción. Que la revolución era prestigiosa, cualquiera fuere su significado, se expresa, por ejemplo, en la revolución en libertad que planteó como alternativa la Alianza para el Progreso y muy especialmente la Democracia Cristiana chilena. Tanto o más ilustrativo del clima de época resulta que el onганиato argentino sostenía que su dictadura suponía una revolución y una democracia verdadera, orgánica, no bastardeada por parlamentos y partidos (Sala, 2002).

En la actualidad la democracia no es cuestionada, pero sí existe una polémica sobre su carácter. Son discutidas por amplios sectores sociales y estudiosos las versiones politicistas y procedimentales que predominaron luego del gran escarmiento realizado por las dictaduras de seguridad nacional, cuya limitación y riesgos para su supervivencia solo formaban parte de un discurso minoritario (Sala, 2000). De todas maneras, aunque en retroceso, perdura un discurso conservador que sostiene que la democracia debe limitarse a la participación ciudadana en el acto electoral, escogiendo entre candidatos partidarios y que algunos de sus sostenedores contraponen a una versión de populismo como demagogia y liderazgos carismáticos, y califican duramente a otras formas de expresión popular (Mas, 2004).

Son formuladas por movimientos y partidos progresistas y son elaboradas por intelectuales críticos, pero también por funcionarios de organismos internacionales, propuestas más limitadas o amplias que en todo caso, como componente o como condición de la democracia, incluyen mayor participación y mayores

requerimientos para la construcción de una ciudadanía capaz de autodeterminarse. Incorporan a la representación modalidades de ejercicio directo y con mucha mayor participación de la ciudadanía ejercida en forma individual o colectiva. Son formuladas propuestas de democracia pluri o multiétnica, que supongan la participación de todos en la resolución de los problemas nacionales. En algunos casos, movimientos con fuerte componente indígena proponen la extensión de valores y formas de ejercicio no compulsivo del poder, manteniendo las modalidades de autogobierno de las comunidades campesinas e indígenas (EZLN, 1997). Adquiere fuerza la exigencia ética y resultan particularmente atractivos los planteos que propugnan la democracia en las relaciones entre los estados y los pueblos en sustitución de intervenciones y guerra sin fin.

Sin duda, las democracias pueden resultar utópicas ante las realidades en América Latina y las condiciones actuales en el mundo. Resultan frágiles en nuestro subcontinente donde la polarización de la riqueza es mayor que en ninguna otra parte del mundo. Abundan las cifras sobre ampliación de la proporción de pobres, desocupados, marginados a la vez que sobre la concentración del capital y la riqueza, que no son fenómenos exclusivos de América Latina y que resultan más inadmisibles dado el crecimiento exponencial de la posibilidad de crear bienes y servicios. Es impactante la información diaria sobre guerras, limpiezas étnicas, genocidios y proporción de muertes por hambre y por enfermedades controlables. Son aterradores los peligros denunciados por movimientos ecológicos, por reuniones internacionales a nivel estatal y también por científicos, sobre los daños en gran medida irreversibles de nuestro hábitat.

Tal vez solo la profundización de la democracia en todos los planos sea la única posibilidad de supervivencia de la vida en este pequeño planeta azul.

Bibliografía consultada

- Amorín, C. (2003). «Debemos construir una alternariva para todos», entrevista con Leonel Cerruto, *Brecha*. Montevideo, 21, XI-2003.
- Barrán, J. P. y Nahum, B. (1985). Benjamín. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*, tomo VI. Montevideo: Ediciones de Banda Oriental.
- Caetano, G. (1992). *La República conservadora*, Montevideo: Fin de Siglo.
- Córdova, A. (1992). *La ideología de la Revolución Mexicana*. Ciudad de México: Era-Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Cueva, A. (1990). *Democracias restringidas*, Quito: Planeta.
- EZLN (1997). *Documentos y comunicados*. tomo III. Ciudad de México: Editorial Era, Colección Problemas de México, prólogo de Antonio García Granados.
- Guevara, E. (1967). «Cuba, ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?», *Revista Casa de las Américas*, 134. La Habana.
- Mas, L. (2004). «Sanguinetti: el mundo en mil palabras», *Brecha*. Montevideo, 16-I.
- Ortiz Letelier, F. (1985). *El movimiento obrero en Chile. 1891-1919*. Madrid: Ediciones Michay.
- Sala de Tourón, L. (1992). «El impacto de la crisis del 29 y los reformismos y aperturas políticas desde mediados de la década del 30», *Revista Encuentros*, 1. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria-FHCE, Universidad de la República.
- (2000). «Repensar la democracia», en Rico, Álvaro y Acosta, Yamandú (comps.). *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- (2001). «La democracia en los nuevos estados: Chile y el Río de la Plata», *Revista Encuentros*, 9. Montevideo.
- (2002). «Una mirada desde America Latina sobre la controversia en relación a la democracia», en Achugar, Hugo y D'Alessandro, Sonia (comps.). *Global/Local: democracia, memoria, identidades*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- (2004). «Jacobinismo, democracia y federalismo», en: Ansaldi, Waldo (coord.). *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel.
- (s/d). *La democracia esquivada en América Latina. Un largo camino de un difícil proceso* (inédito).



página polêmicas

El sabio y el artesano. Algunos apuntes acerca del debate público reciente sobre las humanidades en Uruguay

ANÍBAL CORTI¹

Resumen

Una columna de opinión publicada en un periódico en 2012 desencadenó en Uruguay un inesperado debate público sobre el valor de las humanidades. La primera y la segunda sección de este trabajo se ocuparán del contexto de ese debate. La tercera, de presentar el debate en sí mismo. La cuarta y última, de identificar y de discutir las premisas que (aparentemente) operaron como presupuestos ocultos en ese intercambio.

I

La izquierda uruguaya tuvo durante buena parte del siglo xx una relación muy estrecha con los intelectuales, esto es, con los creadores de cultura. En un sentido restringido, el concepto de *intelectual* refiere al artista, escritor o representante de la cultura humanística que opina sobre temas de interés público, generalmente con intención crítica o de denuncia, y muchas veces mediante textos que exhiben pretensiones estéticas o estilísticas propias de la producción literaria. El término se usa aquí no en ese sentido restringido sino en uno más amplio. En ese sentido más amplio, el concepto de *intelectual* refiere al creador de cultura, esto es, a la persona que ofrece una contribución original ya sea al universo de las ciencias, las técnicas y las tecnologías o al de las humanidades y las artes. Serán considerados intelectuales, en consecuencia, todos aquellos que ejercen la investigación o la experimentación en el sentido más amplio de estas palabras, es decir, todos aquellos que, mediante la búsqueda de nuevos procedimientos, técnicas o instrumentos, llevan un poco más allá los límites de lo conocido, lo asentado por la costumbre o lo establecido en los marcos institucionales.

¹ Fue ayudante del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República (2004-2011). En la actualidad es asistente del Núcleo Interdisciplinario de Lógica, Espacio Interdisciplinario, Universidad de la República y profesor de Filosofía de las Ciencias en el Instituto de Profesores Artigas.

Como se dijo, la izquierda uruguaya tuvo durante buena parte del siglo xx una relación muy estrecha con los intelectuales. Es notorio, sin embargo, que hoy en día el presidente José Mujica es bastante hostil con ellos, en particular con los universitarios. No solo con aquellos que cultivan disciplinas humanísticas —contra los que el presidente despotrica cada vez que puede—, sino también con aquellos que cultivan disciplinas científicas —cuyos aportes a la sociedad también están permanentemente bajo sospecha de irrelevancia—. Los intelectuales uruguayos, en la óptica del presidente Mujica, deben estar todo el tiempo dando pruebas de que sirven para algo, de que no son una carga inútil en los hombros del Uruguay productivo. El presidente Mujica tiene una obsesión con lo práctico y un hondo desprecio por todo lo que considera inútil. Su pensamiento a este respecto ha quedado plasmado muchas veces en infinidad de discursos. Como se dijo ya, la sospecha de inutilidad social se extiende también a la actividad de investigación científica. En una de las tantas oportunidades en que Mujica se refirió al tema, dijo lo siguiente:

En todo esfuerzo productivo tiene que haber ciencia investigando, tiene que haber tecnología y tiene que haber gente que se esté formando. De aquí que no podemos hablar de un país productivo que no avance junto al país tecnológico y al país científico, pero que lo tecnológico y lo científico estén muy unidos a las necesidades concretas que en cada uno de los territorios se nos presentan. No podemos gastar plata en ciencia que poco vamos a usar, tenemos sí que hacer un esfuerzo muy grande ligado a los problemas concretos y sobre todo a las posibilidades de futuro que se nos vayan planteando (Mujica, 2012).

Estas palabras del presidente expresan en forma cabal la opinión de muchas personas que, en Uruguay, piensan que la investigación científica es un adorno lujoso que un país pobre no se puede permitir, salvo que sea posible determinar de antemano que los resultados de esa investigación impactarán significativamente sobre su estructura productiva. Esta posición es profundamente equivocada por al menos tres razones.

En primer lugar, porque científicos que investigan cuestiones muy alejadas de todo interés productivo inmediato entrenan a otros científicos que posiblemente sí llegarán a interesarse por cuestiones prácticas. Lo importante es tener buenos científicos, competentes y calificados. Los investigadores de primer nivel participan (como parte de sus actividades académicas normales) en la formación de nuevos investigadores, que bien pueden interesarse por cuestiones aplicadas aunque sus mentores no lo hayan hecho. Los grandes investigadores son una mezcla compleja de talento y de circunstancias ambientales favorables. No crecen en los árboles. Los países que aprecian y valoran la ciencia valoran a sus investigadores y no les imponen a la fuerza temas de investigación.

En segundo lugar, porque siempre vamos a necesitar comprar tecnología en el exterior (en mayor o menor cantidad) y es necesario tener especialistas locales que conozcan esas tecnologías, aunque no seamos capaces de producirlas, para

que puedan controlar su calidad y evaluar los peligros de su aplicación. Hasta para comprar tecnología, entonces, necesitamos buenos científicos locales.

En tercer lugar, porque no es fácil saber de antemano qué resultados de la investigación científica van a ser útiles en la práctica productiva y qué resultados no. Hacer teoría de números (el estudio de las propiedades de los números, sobre todo de los enteros) era la cosa más abstracta, más despegada de la vida cotidiana y más inútil del mundo, hasta que las tarjetas de crédito, las comunicaciones y las ciencias de la computación convirtieron a los matemáticos que se dedicaban a esas disquisiciones formales en las personas que hacen la ciencia más aplicada del mundo. Hay que estar muy seguro de uno mismo para arrogarse la capacidad premonitoria de saber qué cosas van a ser útiles dentro de diez, quince, veinte o cincuenta años.

Pero la defensa anterior (al menos en una primera instancia) no es efectiva contra los ataques a las disciplinas humanísticas. Es posible admitir que la investigación científica, incluso la más abstracta y menos aplicada, no supone después de todo un esfuerzo inútil (por los argumentos señalados), pero considerar, de todos modos, que el cultivo y la enseñanza de las disciplinas humanísticas (cuya conexión con la estructura productiva del país es mucho más débil) resultan sí empresas vanas cuyos resultados carecen de todo interés práctico. Más adelante se presentarán argumentos para rebatir este punto de vista. En la sección siguiente, sin embargo, se hará una pequeña digresión para discutir la aparente paradoja que supone el hecho de que Mujica, aunque la emprenda todo el tiempo contra los intelectuales en general y contra los intelectuales humanísticos en particular, puede ser considerado él mismo, desde cierto punto de vista, un representante (incluso un representante insigne) de esta última categoría.

II

En efecto, el presidente Mujica puede ser considerado él mismo un intelectual. No ciertamente un científico o un técnico, tampoco un académico o un investigador en el campo de las humanidades, pero sí una variedad específica de intelectual humanístico: el intelectual público. Es decir, un hombre que, muchas veces mediante el uso seductor y persuasivo de las palabras, denuncia abusos e injusticias, desnuda la podredumbre de la sociedad en que vive y opina sobre asuntos de interés general. En suma, un hombre ilustrado que funciona como una especie de conciencia crítica de su tiempo.

El término *intelligentsia* (que todavía se usa en ocasiones para referir a los intelectuales y que puede considerarse un antecedente de esa expresión) se aplicó por primera vez en la Rusia de mediados del siglo XIX para designar al conjunto de personas que teniendo alguna formación cultural (en general escritores, artistas y profesores) no integraban los sectores más acomodados de la sociedad y

que —quizás por ello— expresaban un fuerte descontento con el entorno social y político en que vivían. La palabra hizo su camino desde Rusia hasta la Europa occidental y en 1898, en Francia, en el contexto del caso Dreyfus, un conjunto de hombres de letras (entre ellos Émile Zola, Anatole France, Marcel Proust y León Blum) se autoidentificaron como *intelectuales* al firmar el famoso «Manifeste des intellectuels».

Con esa actitud y esa disposición (aunque sin autoidentificarse como *intelectual*) se presentó Mujica, por ejemplo, ante la Conferencia de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas que tuvo lugar en Río de Janeiro en 2012, en donde pronunció un discurso muy festejado que tuvo las típicas características de crítica y de denuncia social ya mencionadas. Como un intelectual público lo considera también el historiador Aldo Marchesi en una columna de prensa. Dice Marchesi al respecto:

Mujica tiene la capacidad de tomar distancia de su actividad como gobernante para darle una mirada crítica a su accionar y al de su fuerza política [...]. Es un ávido lector, un observador atento de los procesos presentes y pasados y un constante provocador del sentido común instalado, que ha interpelado varias de las ortodoxias que conviven dentro de la izquierda. Lee, estudia, opina críticamente, y no pocas veces intervino lúcidamente en la esfera pública nacional e internacional. Es decir: Mujica hace varias de las cosas que hace un intelectual. Tal vez pueda ser considerado uno de nuestros más influyentes intelectuales públicos. Sin embargo, parece no gustarle que otros se dediquen de manera sistemática o profesional a hacer lo que él hace (Marchesi, 2013).

La columna de Marchesi tenía una justificación coyuntural: recientemente había ocurrido una de las periódicas intervenciones públicas en las que Mujica ataca a las personas con educación superior que se ocupan de tareas que no son manuales (en un sentido obvio) o productivas (en un sentido inmediato).

La semana pasada el presidente retomó sus cíclicas diatribas generalizantes y ambiguas contra los «intelectuales»: «Nada puede igualar en nocividad a los pequeños burgueses acomodados profesionalmente en el oficio de criticar todo lo que se hace». En este caso su cuestionamiento abarcó desde los escribanos y abogados «que defienden a los ricos» hasta aquellos de izquierda que «no están para nada». Para él, todos son profundamente individualistas, hipócritas y no se comprometen con ningún proyecto colectivo. Los caricaturiza diciendo que «ni se les pasa por la cabeza comprar medio kilo de chorizos para compartir con los que necesitan» y que «empiezan haciendo vacaciones en Punta del Diablo, o lugares parecidos, recalcan en Florianópolis y al final hacen algún viajecito a Miami». [...] Ya nos estamos acostumbrando a estas frecuentes intervenciones, en las que el presidente pone muchos gatos en la misma bolsa. Seguramente, si Mujica afinara la mirada, la conversación podría ser más productiva. Se podría discutir abiertamente sobre aspectos de la vida universitaria como la relación entre conocimiento y gestión o lo que ha pasado con las ideas de izquierda en el mundo académico, entre otras cosas. Pero las generalidades del presidente cancelan todo diálogo razonable (Marchesi, 2013).

Marchesi identifica correctamente dos características típicas del discurso de Mujica contra los intelectuales: su carácter generalizante —el presidente ataca a los intelectuales como si fueran «todos iguales» y, podría agregarse, como si ninguno sirviera para nada— y la ambigüedad (o la imprecisión) de sus acusaciones —es fácil advertir que a Mujica no le gustan los intelectuales, no es fácil en cambio entender por qué—. El repaso que el historiador hace de los vínculos que el actual presidente y el resto de los principales dirigentes del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T) entablaron en el pasado con los intelectuales, sin embargo, ya es algo más discutible.

Si repasamos su historia personal y la de la organización política que él ayudó a construir, sus planteos resultan algo extraños. Mujica ha tenido una larga preocupación por la formación intelectual y, como él lo ha testimoniado, la experiencia académica lo impactó fuertemente a fines de los 50. Por aquellos tiempos Mujica tomaba cursos en la Facultad de Humanidades y según cuenta disfrutaba muchísimo las tertulias que se ambientaban entre estudiantes y profesores. En múltiples discursos el presidente ha mencionado al escritor Paco Espínola, al español José Bergamín, al antropólogo brasileño Darcy Ribeiro y a varios compañeros de estudio, como los antropólogos Renzo Pi Ugarte y el escritor Alejandro Paternain, entre otros.

En los 60 los tiempos de la política se volvieron más urgentes y Mujica abandonó la educación formal, pero su interés por las ideas continuó. Mujica está muy consustanciado de los debates del revisionismo histórico, de la llamada izquierda nacional en Argentina, así como de los infinitos debates académicos y políticos que se dieron dentro de la izquierda latinoamericana. En aquel momento, militante e intelectual no resultaban figuras contradictorias. La política era un espacio de formación intelectual.

Por otra parte el MLN-T, que Mujica ayudó a construir, estuvo muy cercano a la vida académica y universitaria. Múltiples ejemplos lo atestiguan. Raúl Sendic, su principal líder, fue un estudiante de Derecho que a fines de los 50 promovió la organización de los trabajadores rurales con el apoyo de la Juventud Socialista y las redes que había construido en el Centro de Estudiantes de Derecho. Lucía Topolansky integró una agrupación estudiantil de la Facultad de Arquitectura que a fines de los 60 terminó en el MLN-T. En 1968 los tupamaros reconocían en un documento que los estudiantes secundarios y universitarios serían un actor central en la construcción de un movimiento revolucionario. De hecho, dicho aluvión estudiantil sería lo que terminó de transformar a los tupamaros en una fuerza política protagonista del período (Marchesi, 2013).

En efecto, algunos cientos (quizás algunos miles) de uruguayos, nacidos sobre todo entre 1945 y 1950, se convencieron a finales de los años sesenta, cuando tenían en su mayoría entre 20 y 25 años, de que las armas de la crítica, en cuyo manejo se habían destacado algunos uruguayos de la generación de sus padres, debían ceder su lugar a la crítica de las armas. En su mayoría eran estudiantes universitarios, pero los había de toda extracción y encuadramiento social. Los

animaba la convicción de que la política electoral y parlamentaria era un fraude, un callejón sin salida. También la convicción de que la política extraparlamentaria debía incorporar, necesariamente, una dimensión militar. Algunos de esos uruguayos que irrumpieron violentamente en la escena política a fines de los años sesenta creían que el mero accionar del foco guerrillero generaría paulatinamente las condiciones políticas para el cambio revolucionario. Esa era la posición del MLN-T. Otros creían que la mera acción militar no podía hacer tal cosa y que debía estar rigurosamente subordinada a la acción sindical y a la política de masas. Esa era la posición de otros grupos de la izquierda revolucionaria de la época. Todos estaban convencidos, no obstante sus diferencias, de que se avecinaba un tiempo nuevo.

Compartían esa convicción incluso con un grupo más numeroso —muchísimo más numeroso— de militantes de izquierda que no creían que la acción militar tuviera necesariamente que jugar un papel importante en la política del Uruguay de la época. Esa era por ejemplo la posición de los comunistas. Las polémicas entre los representantes de estas posturas no eran para nada amables, como sabe cualquiera que haya leído algún viejo documento del período. Pero, aunque las polémicas eran duras, en un cierto sentido no se discutía sino que simplemente se combatía a los que pensaban distinto. Desde el inicio de su accionar, el MLN-T había dictaminado que no había nada genuino que discutir en el seno de la izquierda y que solo cabía transitar la senda revolucionaria que había sido trazada con antelación en países como Cuba o Argelia. «Los principios básicos de una revolución socialista están dados y experimentados en países como Cuba y no hay más que discutir. Basta adherir a esos principios y señalar con hechos el camino insurreccional para lograr su aplicación», dice un pasaje bien conocido del documento «Treinta preguntas a un tupamaro» (Harari, 1986: 211-220).

Dentro de esa generación, Mujica era un «viejo», ya que había nacido en 1935. Había transitado por la política tradicional, electoral y parlamentaria y había llegado a desencantarse de ella. Ese desencanto lo había convertido en un guerrillero. Por lo demás, pese a su edad, participaba de la idea de que ya no había nada que discutir: la idea de que el tiempo de los debates estériles había terminado y había llegado la hora de la acción, la hora de ponerle carne a las ideas. Mujica se había convencido a principios de los años sesenta de que la dialéctica de las palabras era inútil y de que debía ser sustituida por la dialéctica de las armas. Él y muchos de sus compañeros del MLN-T pueden ser considerados intelectuales, pero no ciertamente personas que hayan tenido en alta estima ni las razones ni el intercambio de ideas. Los debates ideológicos —pensaban— eran para aquellos que se quedaban en la pura teoría revolucionaria, los hombres de acción como ellos no podían darse ese lujo.

Es justo admitir, sin embargo, que Marchesi acepta esto último, al menos en una cierta medida. Reconoce que los últimos años de la década del sesenta marcaron un viraje en la visión que una parte de la izquierda tenía del mundo

académico. «Una suerte de antiintelectualismo de izquierda comenzó a impactar sobre la izquierda más radical. Se creía que la revolución estaba “a la vuelta de la esquina” y que el trabajo académico debía ser sacrificado en pos de la lucha revolucionaria», explica. Y concluye:

La revolución ya no está a la vuelta de la esquina; Mujica recupera la forma sin el contenido de aquel discurso. Tal vez por eso mismo es que el presidente opta por inventar un conflicto con un supuesto enemigo que no es tal. La política muchas veces requiere construir un antagonista. Pero en estas circunstancias de crecimiento e inversión extranjera —aquello que en su tiempo se llamaba el «enemigo de clase»— los antagonistas tradicionales de las políticas de izquierda son un bien a preservar. Frente a esto el presidente opta por dar una «lucha de clase decorativa». Parece mucho más fácil destilar veneno contra aquellos que no tienen poder que contra los que sí lo tienen (Marchesi, 2013).

En síntesis, Mujica ya se había convencido cuando contribuyó a fundar el MLN-T (a principios de los años sesenta) de que las palabras no servían para mucho y de que las ideas solo tenían valor en la exacta medida de sus consecuencias prácticas. Mujica dejó de pensar hace mucho tiempo que la dialéctica de las ideas debe ser sustituida por la dialéctica de las armas, pero sigue pensando (como pensaba en los años sesenta) que la mera teoría es inútil e incapaz de transformar la realidad. El pensamiento de Mujica acerca de la relación entre las ideas y la acción solo tendría un interés folclórico si no ocurriera —como ya hemos visto que ocurre en el caso de la investigación científica y su relación con la actividad productiva— que muchos uruguayos piensan como él. Hay un marco general de hostilidad en la cultura contemporánea hacia todo lo que no es práctico en un sentido obvio, inmediato y de muy corto plazo. Mujica lleva esa hostilidad en sus genes políticos, la arrastra desde los años sesenta. El resto de la sociedad ha desarrollado una hostilidad similar con el correr de los años. El origen de esa hostilidad hacia las ideas es consecuencia de vaya uno a saber qué. El autor de estas líneas ciertamente no lo sabe ni pretende especular al respecto. Pero es un fenómeno que actúa como un trasfondo evidente en los debates públicos que se llevan a cabo en el país. Y como trasfondo omnipresente que es, debe ser integrado al análisis de los debates que han tenido lugar en tiempos recientes acerca del papel de las humanidades en la cultura y en la educación.

III

El historiador Nicolás Duffau publicó el 18 de setiembre de 2012 en el periódico *La Diaria* una columna de opinión que desencadenó un debate inesperado sobre el valor de las humanidades. En su columna, Duffau reflexionaba sobre la recurrente oposición entre formación técnica y formación humanística que el presidente instaló en el debate público, incluso antes de haber asumido el mando.

El detonador coyuntural de la columna fue la sustitución en la presidencia del Consejo Directivo Central de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP) de José Seoane (un exdecano y profesor universitario) por Wilson Netto (un hombre vinculado a la gestión de la educación técnica). Duffau señalaba que, mientras desde el discurso oficial las formaciones técnicas eran valoradas por su contribución al desarrollo económico del país (ya que proveen mano de obra calificada), las formaciones humanísticas eran despreciadas como inútiles e incluso quizás parasitarias de la actividad productiva. Decía Duffau: «Hoy en día las humanidades gozan de mala fama, y quienes las practican son considerados un grupo de diletantes amantes de la retórica». Pero las humanidades, argumentaba, son otra cosa: un instrumento para el desarrollo de las capacidades críticas y reflexivas de las personas, una herramienta para el incentivo de la disposición a cuestionar la realidad e, incluso, de la disposición a transformarla.

Lo técnico y lo humanístico no están en extremos opuestos; por el contrario, lo importante sería sumar en lugar de restar un tipo de formación a favor de otra. Seguramente esta visión que prioriza lo técnico genere utilidades y rentas, pero al mismo tiempo construirá ciudadanías con un conocimiento procedimental. [...] Por supuesto que ello no implica que las humanidades tengan el monopolio del pensamiento crítico o de la formación para el ejercicio de la crítica, pero sirven para elevar el foco de mira [y] pensar más allá de lo conocido. [...] Un hipotético país poblado de politécnicos [...] seguramente permitirá capacitar a cada vez más jóvenes y cumplir con las demandas del mercado, lo que redundará en un beneficio económico. Pero ese país de técnicos que se forman como enemigos de las humanidades será pobre desde el punto de vista cultural y, lo que es más preocupante, probablemente la que verdaderamente pierda sea la vida democrática (Duffau, 2012a).

Pocos días más tarde, el 26 de setiembre, el ingeniero Alejandro Pareja respondió a los argumentos de Duffau desde otra columna de opinión en las páginas del mismo periódico. *«Entiendo que las ideas allí expresadas constituyen un reflejo actual del romanticismo decimonónico, el cual, viene bien recordarlo, nació como reacción a una revolución industrial (la de la máquina de vapor y el telar mecánico)», sostuvo el crítico. Pareja interpretó (con razón o sin ella) que Duffau planteaba una oposición o un enfrentamiento entre las formaciones humanísticas y las formaciones técnicas.*

Vale la pena transcribir los prejuicios sobre los cuales se sostiene esa visión humanista: los ingenieros, tecnólogos u obreros especializados no somos «personas críticas y reflexivas», somos ciudadanos con «conocimiento procedimental» y nos está vedada la capacidad de «cuestionar la realidad e incluso de transformarla». Si por ser incapaces de «elevar la mira» nos fuera mal, acabaríamos acudiendo a las humanidades que son las que pueden «discernir y argumentar» y, por lo tanto, las que en última instancia nos salvarían.

El victimismo humanista alcanza tonos de catastrofismo cuando se afirma que avanzar en tecnología comportará un retroceso democrático, afirmación que

equivale a decir que los países tecnológicamente más avanzados, que no son otros que los que más han invertido en ciencia y tecnología, es decir, en educación en ciencia y tecnología, son los menos democráticos.

Estos planteos siguen una línea tan antigua que puede rastrearse hasta Platón con su execración de todo aquel que se ganara la vida con sus manos. Más cerca en tiempo y espacio, esa línea pasa, entre otros, por José Enrique Rodó, que fantaseaba con trasplantar a América Latina la Grecia antigua de estetas y filósofos, dando así clara señal de su perplejidad ante el mundo real; Miguel de Unamuno y su garrafal disparate «que inventen ellos» con el que orgullosamente desdeñó a esa actividad inferior llamada desarrollo tecnológico, indigna de España; y, cómo no, José Ortega y Gasset, el hombre-élite que despreciaba a todo aquel que no practicara su filosofía (Pareja, 2012).

Pareja pudo haber rechazado perfectamente la existencia de esa supuesta oposición, de ese supuesto enfrentamiento entre las humanidades y las técnicas. Lo interesante del caso es que ni siquiera intentó hacerlo. En lugar de repudiarlo por falso, espurio, estéril, vano, arbitrario o inexistente, en lugar de presentar ese conflicto como algo puramente aparente, Pareja lo aceptó y se dispuso a defender a las disciplinas técnicas de sus enemigos humanísticos.

Este país fue históricamente rentístico (debido a la maldición de la pradera natural, como la llamó José Pedro Barrán) y esa cultura rentística siempre fue muy bien con las humanidades o el afrancesamiento cultural. Había que laburar poco y entonces los nenes bien se dedicaban a filosofar, al periodismo, a la literatura, al empleo público y, fundamentalmente, a viajar a París para codearse con *les humanistes*. Las vacas, al pasar por la aduana, dejaban la plata con la que comíamos todos. Pero esos tiempos se fueron alejando (puede que la minería los vuelva a traer), la revolución verde hizo que la dependencia de los alimentos uruguayos haya descendido y nos vimos obligados a pensar en laburar, en producir, en algo que nos dé de comer y, si sobra tiempo, podremos dedicarnos a la filosofía o a la microhistoria.

Estos humanistas deberían en algún momento leer a Varela. Les recomiendo especialmente en *La legislación escolar* (un librazo) la respuesta de Herbert Spencer a planteos similares al del artículo. Lean también la crítica ácida a la universidad (humanista). Y vean el acento que pone Varela en formar ciudadanos hábiles para la producción, para el trabajo, para la vida real en primer término y en segundo plano para la «cultura liberal» (Pareja, 2012).

Al día siguiente, Duffau respondió con una columna de título unamuniano: «Venceréis pero no convenceréis». «No se trata de victimizar[se], sino de romper con cierto sentido común, que campea en la respuesta de Pareja, de que las humanidades están plagadas de diletantes, de “nenes bien” que piensan o se granjean un empleo público y se dedican a la filosofía», sostuvo el historiador. Y agregó:

Ya lo dije con anterioridad, no se trata de que [las humanidades] tengan el monopolio del pensamiento reflexivo, se trata de que puedan aportar elementos para la crítica, que colaboren en la vida cultural del país. [...] Tampoco es

productivo discutir la política de ciencia y tecnología del Uruguay actual escudándose en ataques de Platón o Unamuno a la «técnica». Puede que Unamuno lo haya hecho, puede que no. Realmente no lo sé. Pero sí conozco su férrea defensa de la intelectualidad en general, de técnicos y humanistas, cuando, rodeado por nacionalistas, el 12 de octubre de 1936 respondió a los gritos del general José Millán Astray de «Viva la muerte» y «Abajo la inteligencia» defendiendo la ciencia y la democracia con una frase inmortal: «Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta: la razón y derecho en la lucha» (Duffau, 2012b).

Pocos días más tarde, el 1 de octubre, el biólogo, músico y escritor Guillermo Lamolle intervino en el debate. Uno de los aciertos del texto de Lamolle fue identificar la tensión subyacente en el intercambio entre Duffau y Pareja como algo más amplio que el mero enfrentamiento entre el mundo de las técnicas y el mundo de las disciplinas humanísticas. «La discusión planteada (tecnologías vs. humanidades) tiene sus correlatos en distintos planos de la cultura: ciencia aplicada vs. ciencia básica, UTU vs. Secundaria, trabajo manual vs. trabajo intelectual (sea este humanístico o científico), música popular “comprometida” vs. “músicas raras”», sostuvo. El corazón de su columna era el siguiente:

Pero el tema central es si el Estado debe invertir en ciertas formas de conocimiento. Bien, imaginemos lo contrario. Si solo hubiera gente que se dedica a producir cosas evidentemente útiles, podría haber deportes (algo saludable), pero no deportistas profesionales para ir a ver los domingos. Podría haber personas capaces de amenizar una reunión tocando «Zamba de mi esperanza», pero «Zamba de mi esperanza» no existiría, porque nadie la habría compuesto, y además tampoco existiría el La mayor. Podría haber médicos, pero no remedios, ya que la misma ciencia dejaría de avanzar: un altísimo porcentaje de inventos prácticos se basa en principios que cuando se descubrieron no servían para nada. Los microscopios y telescopios, por ejemplo, no existirían, porque nadie habría perdido tiempo estudiando las leyes de la óptica. Creeríamos que el Sol gira alrededor de la Tierra. Podría haber informativos televisivos, pero claro, como nadie se habría puesto a entender por qué cuando frotamos una regla y después la pasamos sobre unos papelitos estos tienden a pegársele, no conoceríamos la electricidad, así que tampoco habría informativos televisivos. Sí, ya sé, en este caso estaríamos ante una clara ganancia, pero por el mismo motivo no habría cine para ir a pasar el rato. Pero tampoco teatro, ya que no habría actores ni dramaturgos. Y no tendríamos un presidente que planta flores.

Lo inútil es libre, incondicionado, osado y creativo. Lo útil es útil, pero surge de lo inútil. Lo inútil es impredecible e imprescindible. El manzano no sirve para nada hasta que da manzanas. Los humanos somos humanos gracias a lo inútil (Lamolle, 2012).

Dos días después, el decano de la Facultad de Ciencias, Juan Cristina, publicó en el mismo periódico un texto ecuménico en el que afirmaba que la ciencia puede contribuir al desarrollo de las humanidades y viceversa.

La ciencia y las humanidades no han sido ajenas la una de la otra desde el nacimiento mismo de la ciencia en la antigua Grecia. Como nos cuenta Erwin Schrödinger en su excelente libro *La ciencia y los griegos*, si miramos desde una perspectiva histórica la relación entre ambas desde el nacimiento de la ciencia, podríamos imaginar un alumno de la escuela de Atenas visitando a Demócrito en Abdera e interrogarlo sobre los átomos, la forma de la Tierra, la conducta moral o la inmortalidad del alma, sin ser censurado en ninguna de estas cuestiones. [...] Desde los «padres fundadores» griegos hasta el presente, la historia de la ciencia es también la historia de una liberación del hombre mediante el conocimiento (tanto de sus condiciones como de la ignorancia). Esta búsqueda puede, debe y es compartida con el conocimiento filosófico, humanístico en su más amplia extensión. La ciencia no está ausente del conjunto de valores de una sociedad. ¿Puede contribuir la ciencia a crear ciudadanía? Sí, puede. Enseñamos a conocer, a pensar, a tener espíritu crítico. [...] Por último, ¿pueden las humanidades contribuir con la ciencia? Por supuesto que pueden y de hecho lo hacen. Ramas enteras de la filosofía, como la bioética, tienen una enorme importancia en la reflexión y la búsqueda de un conocimiento genuino en la interacción entre los valores de una sociedad y las ciencias biológicas en general (Cristina, 2012).

Otro texto ecuménico fue publicado por el filósofo Gustavo Pereira en el semanario *Brecha*. Pereira sostuvo que, aunque la oposición entre las humanidades y las técnicas resulta imposible de defender, la certeza de que deben ser concebidas como elementos complementarios de la cultura tiende a volverse problemática y a oscurecerse cuando se atiende al sistema de creencias predominante en las sociedades actuales. Según Pereira, en las sociedades contemporáneas, debido al éxito de las disciplinas técnicas para solucionar problemas que afectan la calidad de vida de las personas y expandir nuestra libertad real, existe una especie de sentido común positivista que toma el criterio de la intervención exitosa en el mundo (la eficacia práctica característica de toda técnica) como patrón para ordenar la relevancia que los conocimientos tienen para la sociedad. Esta concepción no es, a su juicio, el resultado de un proceso de reflexión profunda en el que se aclaren las diferencias de estatus y el alcance de los conceptos en juego, sino simplemente de un sentido común compartido y poco reflexivo, que opera como trasfondo de la mayoría de las evaluaciones que los ciudadanos hacemos en general. Según Pereira, esta jerarquización de los conocimientos tiene al menos dos consecuencias:

La primera [...] es que todo el conocimiento que se aleje del criterio de la eficacia de la intervención técnica tiende a ser considerado como poco sólido, pobremente articulado o débil en términos de racionalidad, y por ello probablemente se convierta hasta en un obstáculo para alcanzar el conocimiento que cumple con el canon. Las humanidades, para este sentido común, serían de este último tipo de conocimiento, ya que no son claramente traducibles en intervenciones en el mundo equiparables con el criterio que impone la técnica. Es decir, el desarrollo de una técnica que abarata y mejora la eficiencia térmica en las construcciones no es equiparable en términos de eficacia al conocimiento

que la población tenga de la historia reciente, y esto hace que de estos ejemplos se considere que la mejora técnica tiene mayor impacto para la sociedad que el conocimiento histórico.

La segunda consecuencia es que la razón técnica utilizada como canon no tiene cómo justificar racionalmente fines, y por lo tanto esos fines tienen que apelar a otro tipo de criterio para la toma de decisiones. El contar con la adecuada capacidad para intervenir en el mundo y transformarlo nada nos dice acerca de qué fin debería orientar esa intervención. ¿Qué significa la posibilidad de llevar a cabo una amniocentesis? ¿Para qué sirve? ¿Para simplemente conocer las características del niño por nacer o para practicar un aborto en el caso de detectarse una anomalía? La técnica es ciega y muda; nada nos dice al respecto. La expansión de la libertad, la garantía del bienestar, el incremento de la protección sanitaria son todos conceptos que necesitan recurrir a conceptos normativos presentes en las humanidades, en este caso particular en la ética y la filosofía. [...] Probablemente el sentido común positivista no vea la necesidad de esta alianza [entre las humanidades y la técnica] y confíe en que la técnica pueda resolver también el problema de la elección de los mejores fines, y aquí es donde fallan sistemáticamente nuestras sociedades contemporáneas (Pereira, 2012).

IV

Discutir se parece en algunos aspectos a manejar un vehículo. Para manejar correctamente y evitar accidentes hay que respetar las reglas y atender a las señales de tránsito. Algunas señales establecen directivas que el conductor deberá respetar en forma obligatoria. Por ejemplo, ordenan detener completamente el vehículo, ceder el paso, no doblar o no adelantar. Otras señales, en cambio, transmiten advertencias. Por ejemplo, indican al conductor que debe estar alerta porque hay en el camino una curva pronunciada o una pendiente peligrosa, porque transita una carretera resbaladiza o una zona de tráfico pesado, o porque la ruta puede ser invadida por animales. Esas señales no ordenan cumplir reglas o directivas específicas, sino que indican peligros que el conductor deberá tomar en cuenta al manejar. Algo análogo ocurre en las discusiones. Existen las reglas formales y taxativas de la lógica, pero también existen advertencias más vagas aunque igualmente importantes.

Carlos Vaz Ferreira sostuvo en su *Lógica viva* (1910) que las personas que se han acostumbrado a tener en cuenta los peligros de la argumentación —mediante la exposición repetida a ejemplos prácticos y su análisis crítico— desarrollan la capacidad de pensar mejor. Uno de los ejemplos típicos de error argumental al que se llega por apresuramiento y falta de prudencia, es decir, por no tomar en cuenta las advertencias correspondientes, es la falsa oposición. No incurrir en falsa oposición es una de las advertencias típicas de Vaz Ferreira. En palabras que no son las del autor, podría formularse así: Tenga cuidado, a veces en el curso de las

discusiones se toman (en general en forma implícita y en el fragor de la disputa) cuestiones complementarias por antagónicas y se malgasta tiempo y esfuerzo en discutir entre alternativas que se tratan como excluyentes, cuando en realidad no lo son.

Un argumento que contiene una falsa oposición es un argumento correcto (un argumento deductivamente válido), pero incluso así es un mal argumento, puesto que incluye una premisa que difícilmente estaríamos dispuestos a aceptar. Esa premisa, sin embargo, no ha sido enunciada explícitamente, con lo cual el argumento gana una cierta apariencia de solidez que está en el centro mismo de su carácter falaz. La falta de solidez del argumento puede pasar inadvertida si la premisa problemática no es adecuadamente identificada y puesta a la luz.

Es habitual usar, quizás inadvertidamente, la falacia de falsa oposición como un recurso retórico. Por ejemplo, si uno quiere decir que una cierta solución a un problema le parece mejor que otra u otras soluciones posibles, durante el fragor de la discusión puede uno sentirse tentado a exagerar un poco las cosas y concluir que la solución que ha ofrecido es la única solución al problema (con lo cual ha supuesto implícitamente que no puede haber otras). Del mismo modo, si uno cree que la causa principal de un fenómeno es tal o cual, puede uno sentirse tentado a concluir que se trata de la única causa del fenómeno (con lo cual ha supuesto implícitamente que el fenómeno tiene una sola causa).

Así puestas las cosas, una falacia de falsa oposición es un argumento deductivamente válido. El argumento no es malo porque las premisas no respalden la conclusión, cosa que de hecho hacen, sino porque supone un estado de confusión conceptual en el proponente (y quizás también en los destinatarios del argumento) que lleva a aceptar implícitamente, es decir, sin discusión y sin reflexión, en forma no discursiva (o *subdiscursiva*) una premisa falsa o al menos problemática. Alguien que no note este hecho seguramente no podrá darse cuenta de qué es lo que anda mal con el argumento, sobre todo si el proponente, por razones retóricas, invierte la presentación de las afirmaciones: primero anuncia que su solución es la única buena y luego fundamenta el por qué es buena (pero no el por qué es la única buena), con lo que puede llegar a confundir a su auditorio a ese respecto. Alguien que no se dé cuenta del error puede pensar que, en efecto, el proponente ha mostrado lo que se proponía, a saber, que su solución es la única buena, cuando solo ha mostrado que es buena sin más.

La idea de Vaz Ferreira es que, por lo general, detrás de los malos razonamientos —en la práctica, no en la pura teoría— hay formas de pensar equivocadas, hay estados mentales confusos, pero que no se hacen explícita o discursivamente confusos, sino que afectan implícita o *subdiscursivamente* a los argumentos que se manejan en el discurso público. En esos casos, el crítico deberá inferir, a partir de la evidencia lingüística (es decir, a partir de lo que está dicho explícitamente, ya sea de forma oral o de forma escrita), cuáles son los posibles estados mentales confusos que están haciendo desbarrancar la argumentación. La operación

supone un cierto riesgo, desde luego, puesto que consiste en ir de lo público (de algo perfectamente accesible: el discurso oral o escrito) a lo no público (a algo parcialmente inaccesible: los estados mentales de las personas), es decir, ir de los malos razonamientos en el plano discursivo a los errores o a las confusiones mentales que los originan. Esa operación solo podrá hacerse de forma tentativa e hipotética y tomando para ello los mayores recaudos.

En su artículo, Pereira identifica una posible premisa que opera (quizás) como presupuesto oculto en los razonamientos de quienes sostienen que las humanidades no son útiles, a diferencia de las técnicas. Esa premisa, que, como el propio Pereira advierte, no es fruto de un proceso de reflexión profunda sino más bien una especie de sentido común implícito, es la que afirma que solo los conocimientos que tienen consecuencias prácticas inmediatas son valiosos. De los demás saberes (los que resultan poco o nada valiosos según la aplicación de ese criterio) se supone, como también señala Pereira, que constituyen un obstáculo para el desarrollo de aquellos conocimientos que sí tienen provecho y utilidad social.

Sin pretensión en absoluto de anular o de invalidar el análisis de Pereira, se considerará a continuación otro posible presupuesto subdiscursivo presente (quizás) en los argumentos que han sido esgrimidos en tiempos recientes contra las humanidades, en particular en el debate reseñado (pero no exclusivamente allí). Esa premisa es la que afirma que solo las herramientas (entendidas como objetos materiales) tienen la capacidad de transformar la realidad, mientras que las ideas sirven para representarla e interpretarla (para conocerla) pero no para intervenir en ella.

Esta premisa está, se sugiere, en la base misma de la vieja oposición, siempre estéril, entre trabajo intelectual y trabajo manual. Es decir, entre el trabajo del sabio letrado que custodia, reproduce y expande una cultura libresca —por una parte— y el trabajo del artesano que forja herramientas y transforma la materia —por otra—. Esta premisa está supuesta implícitamente, se sugiere también, no solo en los planteos de quienes exaltan el trabajo manual (en detrimento del trabajo intelectual), sino también en los planteos de quienes exaltan el trabajo intelectual (en detrimento del trabajo manual). Por un lado, la cultura libresca ha estado siempre bajo sospecha de vacuidad, de mero engaño o superchería: ha sido rechazada desde tiempos inmemoriales por los hombres de espíritu práctico y de pronta disposición a la acción. Por otro lado, la cultura artesanal ha estado siempre bajo sospecha de no trascender el carácter de mero instrumento para fines utilitarios inmediatos: ha sido rechazada desde tiempos inmemoriales por los hombres de espíritu contemplativo, reacios a la búsqueda de la utilidad inmediata y deseosos de alcanzar verdades eternas y universales. Ni unos ni otros tienen razón. En la base de todas esas oposiciones falsamente excluyentes entre teoría y práctica, entre formación libresca y formación técnica, entre valores espirituales (como la verdad y la belleza) y valores materiales (como la utilidad y la

eficacia) está siempre, se sugiere, la oposición entre conceptos y herramientas, es decir, entre mecanismos de representación e interpretación de la realidad —por una parte— y meros instrumentos —por otra—. Pero basta considerar cualquier situación real mínimamente compleja para que la distinción misma entre conceptos y herramientas colapse y se vuelva arbitraria o imposible de sostener.

La oposición entre conceptos y herramientas se revela obsoleta si observamos, por ejemplo, la historia de la especie humana como una lucha de organismos que han sido dotados por el proceso evolutivo de un conjunto de herramientas naturales para resolver los problemas generados en su interacción con el entorno. Así, los conceptos que forja la mente pueden ser vistos no meramente como mecanismos de representación e interpretación del mundo, sino también como instrumentos más o menos adecuados para la resolución de problemas prácticos específicos. Como los bisturíes, como las llaves de tuercas, como los marcapasos, como los transistores o los circuitos integrados, los conceptos que forja el trabajo intelectual en sus más variadas modalidades pueden ser vistos también como instrumentos que nos ayudan a hacer frente a los desafíos del mundo, que nos asisten en la prosecución de nuestras metas e intereses, que nos acercan, en suma, a nuestros objetivos vitales.

En este sentido, ha de admitirse entonces que las ideas pueden cambiar el mundo. Algunas ideas cambian el mundo al convertirse en objetos, a través de la mediación de las técnicas o las tecnologías. Eso es lo que ocurre, en general, con las ideas y los conceptos de las ciencias llamadas «duras». Pero las ideas y los conceptos del campo de las humanidades (y en general de las ciencias llamadas «blandas») también ayudan a cambiar el mundo. No exactamente a cambiar el mundo del modo en que lo han cambiado los sextantes y las brújulas, las máquinas de vapor, los rayos láser o los dispositivos GPS. Hay dos formas en las que se puede cambiar el mundo: una «dura» y otra «blanda». Las técnicas modifican el mundo de forma «dura», cambian las cosas (los objetos); incluso crean cosas (nuevos objetos, como los láseres o las computadoras). Las ideas humanísticas, en cambio, modifican el mundo de forma «blanda», cambian a las personas; incluso crean personas (no en el sentido trivialmente falso de crear cuerpos, sino en el sentido de crear personalidades, formas de ser).²

Existe una fascinación —un cierto fetichismo de los objetos, quizás— por las modificaciones «duras» del mundo y frecuentemente se olvidan o no se repara en las modificaciones «blandas». Ideas como la de democracia, la de igualdad, la de derechos humanos, entre muchas otras, han transformado radicalmente el mundo. Mientras que a nadie se le ocurriría decir que las técnicas que nos han dado los rayos láser, las computadoras y los dispositivos GPS son «inútiles», ya que esos instrumentos evidentemente transforman la realidad, muchos dudarían

2 El tema de la creación de personas ha sido trabajado ampliamente en la filosofía contemporánea por el filósofo canadiense Ian Hacking. Su libro *Historical Ontology* (Hacking, 2002) compila buena parte de sus trabajos en ese sentido y textos conexos.

de la utilidad de las ideas humanísticas. Pero la idea de democracia nos ha traído (aunque imperfecta) la democracia, la idea de igualdad nos ha traído (aunque imperfecta) la igualdad y la idea de derechos humanos nos ha traído (aunque imperfectos) los derechos humanos. La realización de todas esas ideas es imperfecta, desde luego, pero nada puede ser la realización perfecta de una idea de esa naturaleza. Un rayo láser se puede realizar en forma perfecta, no así la igualdad entre los hombres. Ello no quiere decir en modo alguno que las ideas no transformen la realidad. Este fetichismo de los objetos lleva a menospreciar la capacidad transformadora de las ideas que impactan sobre todo en la subjetividad de los individuos y no en las cosas. Del mismo modo, mientras que se advierten con claridad y con preocupación los peligros de las técnicas y de las tecnologías que permiten hacer modificaciones «duras» de la realidad (las bombas atómicas, los transgénicos, por mencionar un par de ejemplos), no siempre se advierten adecuadamente los peligros de las ideas que inciden sobre las transformaciones «blandas» del mundo (el racismo, el sexismo, entre otras muchas).

Es muy inconveniente (en términos puramente prácticos) reducir de forma arbitraria, por prejuicios, por mera incompreensión o por la razón que sea, el repertorio de herramientas intelectuales o materiales que está a disposición de las nuevas generaciones. Lo que la educación debería asegurar, más allá de dónde estén puestos los énfasis, es la disponibilidad y el acceso lo más amplio posible a las distintas herramientas que la humanidad trabajosamente ha forjado a través de miles de años de evolución de la cultura. Mientras tanto, en cada contexto específico en que aparezca (debates sobre educación, sobre políticas científico-tecnológicas, sobre desarrollo productivo, sobre desarrollo humano), la vieja oposición entre conceptos y herramientas (entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre actividad contemplativa y actividad productiva, entre pensamiento y acción, entre sabios y artesanos) se convierte siempre en un falso atajo para pensar los problemas reales, en un camino que no lleva a ninguna parte.

Muchos de los debates que se han dado en el país en los últimos lustros (sobre todo en el terreno de la educación) están viciados por esa falsa oposición. Sin ir más lejos, la idea (muy extendida) de que la educación de hoy está llena de materias «inútiles», «de relleno», que no sirven en absoluto para eso que algunos llaman «la vida» y otros «el trabajo» o la «inserción social» es solo uno de los polos de una falsa oposición que en el otro extremo tiene a la idea (también muy extendida) de que alguien que solo ha adquirido competencias prácticas más o menos especializadas no ha recibido propiamente educación, sino alguna otra cosa (capacitación, adiestramiento, entrenamiento, preparación para el mercado o para el trabajo, o como sea que se la quiera llamar).

Ese debate está instalado en Uruguay desde que el autor de estas líneas tiene uso de razón y es simplemente un callejón sin salida en que unos desprecian los saberes instrumentales (por un prejuicio intelectualista) y otros desprecian los saberes teóricos (por un prejuicio simétrico, de carácter utilitarista). En cualquiera

de los dos casos el absurdo tiene su origen en no reconocer el carácter instrumental de los conceptos: el hecho de que han sido forjados lenta y trabajosamente para facilitar ciertas tareas y resolver problemas, como cualquier otra herramienta.

Debería ser bastante obvio que lo importante no es cuán práctica o aplicada (por oposición a teórica y libresca) sea la formación que ha recibido una persona, sino más bien cuán amplia y variada sea la gama de herramientas que ha aprendido a usar. Y también cuál es el grado de destreza que ha alcanzado en su manejo. Es una verdad de Perogrullo que nadie puede llegar a manejar en forma competente todas, ni siquiera la mayoría, de las múltiples herramientas (manuales e intelectuales) que la humanidad ha forjado a lo largo de miles de años de evolución cultural. Pero la enseñanza debe contemplarlas en su conjunto: todas deben estar disponibles.

Es inconducente discutir, en uno de los extremos de la falsa oposición que se viene considerando, acerca de la mayor o menor utilidad práctica de actividades como resolver ecuaciones diferenciales, analizar textos literarios, reparar motores, hacer cirugías cerebrales, crear algoritmos, cocinar, buscar y analizar documentos históricos, fabricar marcapasos, detectar y analizar falacias en los discursos públicos, fabricar vacunas, probar la resistencia de materiales, mejorar plantas y animales, modelar la estructura tridimensional de las proteínas y un sinfín de etcéteras. Ninguna de esas actividades es ociosa o inútil. Todas ellas, por su parte, suponen el uso de herramientas, a veces muy complejas.

En el otro extremo de esa falsa oposición, discernir si alguien que, pongamos por caso, se ocupa de secuenciar cadenas de ácidos nucleicos ha recibido una verdadera educación integral y crítica, que lo haya formado para el ejercicio creativo de su profesión y la participación lúcida y responsable en la discusión de los asuntos públicos (en oposición a una mera capacitación o adiestramiento para la ejecución quizás rutinaria de tareas específicas) es algo que resulta imposible. Desde luego que hay personas incapaces de tomar un mínimo distanciamiento crítico y reflexionar sobre su propia práctica y sobre su lugar en el mundo, pero ese déficit, desgraciadamente, no se soluciona con ninguna receta que sea conocida. Lo máximo que puede hacerse es tratar de dar a las personas una educación tan rica como sea posible y tratar de fomentar ese espíritu crítico a cada paso.

Hoy en día muchos uruguayos reciben una educación muy pobre, que los hace incapaces de manejar en forma mínimamente competente siquiera las herramientas más básicas y universales: las que ofrece su propia lengua materna. Mientras otros uruguayos, que se supone han aprendido a manejar esas y otras herramientas con destreza, sigan discutiendo los problemas de la educación, de la investigación y de la cultura en general sobre la base de oposiciones estériles, las cosas no van a mejorar mucho en el futuro próximo.

Bibliografía consultada

- Cristina, J. (2012). «¿Puede la ciencia contribuir al desarrollo humanístico?». Columna de opinión, *La Diaria*, 3 de octubre.
- Duffau, N. (2012a). «Disparen contra las humanidades». Columna de opinión, *La Diaria*, 18 de setiembre.
- (2012b). «Venceréis pero no convenceréis». Columna de opinión, *La Diaria*, 27 de setiembre.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harari, J. (1986). *Contribución a la historia del ideario del MLN-Tupamaros*, tomo 2. Montevideo: Mario Zanolchi Editor.
- Lamolle, G. (2012). «Lo inútil». Columna de opinión, *La Diaria*, 1.º de octubre.
- Marchesi, A. (2013). «Mujica, el intelectual». Columna de opinión, *La Diaria*, 13 de noviembre.
- Mujica, J. (2012). Columna radiofónica, emisora *M24*, 14 de diciembre.
- Pareja, A. (2012). «El miedo a la tecnología». Columna de opinión, *La Diaria*, 26 de setiembre.
- Pereira, G. (2012). «Humanidades y técnica para la autonomía y la libertad». *Brecha*, 1.º de noviembre.
- Vaz Ferreira, C. (1957 [1910]). *Lógica viva*. Edición Homenaje de la Cámara de Representantes. Montevideo: Impresora Uruguaya.



páginas bibliográficas

Revistas que publica la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, 2014

Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay

Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay es una publicación del Instituto de Antropología

Es una publicación abierta a investigadores uruguayos, residentes en el país y en el exterior, así como a extranjeros que hayan dictado cursos, conferencias, o realicen estudios antropológicos *en y sobre* el Uruguay. Se aceptan investigadores extranjeros que aborden temas con interés teórico, metodológico y de actualidad.

Inició su publicación en el año 2000; y actualmente se encuentra en proceso la edición de 2014. Desde 2010 ajustó requisitos para publicaciones científicas, (consejo de redacción, evaluación externa, responsable de edición); ingresó en LATINDEX y fue aceptada por *scielo uruguay* (no disponible en portal por falta de *markup*).

Secciones:

- *Editorial*
- *Estudios y ensayos*: artículos arbitrados por pares.
- *Avances de investigación*: resultados de proyectos en curso (ya evaluados).
- *Dossier*: resultados de jornadas académicas con alcance de masa crítica.
- *Notas, noticias, eventos*.

Cada año se elige uno o más temas que armonicen y articulen contenidos de las diferentes secciones.

El consejo de redacción está integrado por calificados especialistas nacionales (cuatro) y extranjeros (cinco). Actúa desde 2011 con rol consultivo y propositivo.

En soporte papel lleva una cubierta a color que reproduce una obra de un artista plástico invitado. La versión electrónica se publica entera en sitio de Unesco-Montevideo. Desde 2012 el Anuario cuenta con la licencia de Creative Commons (BY).

Editora: Sonia Romero Gorski; *Asistente de Edición*: Marcelo Rossal

Contacto: <anuarioantropologia@gmail.com>

Anuario de Arqueología

El *Anuario de Arqueología* es una publicación del Departamento de Arqueología, Instituto de Ciencias Antropológicas. Está enfocada en el campo de la arqueología y áreas conexas. Desde sus orígenes, en el año 2011, su objetivo es contar con un espacio de continuo debate y difusión, con rigurosidad científica, de los esfuerzos que hacen los investigadores del Departamento de Arqueología (FHCE) y la comunidad profesional toda en dicho campo. Está destinada a la comunidad profesional local, regional y extrarregional.

El Anuario comprende tres grandes secciones:

- Informe detallado de las investigaciones desarrolladas durante el año por los docentes del Departamento de Arqueología en sus distintas áreas. Se propone la difusión de los avances finales o parciales de los proyectos en curso a nivel de borrador de trabajo, que reúna los resultados alcanzados durante dicho período.
- Publicación de trabajos originales de investigadores locales, regionales o extrarregionales sobre temas de arqueología en general o afines a dicho campo. En función del nivel académico perseguido, se entiende que dentro de esta sección, los autores o coautores deben haber alcanzado, al menos, formación de grado, sin perjuicio de reunir dentro del equipo de investigación responsable del trabajo, estudiantes o colaboradores en un sentido amplio. Tales trabajos son sometidos a los arbitrajes internos y externos, acordes con los estándares académicos perseguidos.
- Una reseña amplia (de hasta 30 páginas) de los trabajos monográficos presentados durante el año por los estudiantes que hayan aprobado el curso de Técnicas de la Investigación Arqueológica y el de Taller II de Arqueología, con una calificación superior a *bueno*.
- En cada Anuario se incluye una sección en la que se da difusión a noticias relacionadas con la temática, eventos, reseñas de nuevas publicaciones, etcétera.

Editor responsable: Leonel Cabrera Pérez.

Sitio web: <<http://anuarioarqueologia.fhuce.edu.uy/>>.

Encuentros Latinoamericanos

Encuentros Latinoamericanos es una publicación electrónica semestral, especializada en América Latina. Está editada por el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos Prof.^a Lucía Sala (CEIL) con frecuencia semestral (se publica en junio y diciembre de cada año).

Iniició su trayectoria en 2007 y reconoce su origen en la revista *Encuentros* —coeditada con el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU)—, que se publicó en soporte papel entre 1991 y 2006.

Encuentros Latinoamericanos es una revista que cumple con los requisitos de las revistas científicas. Alterna sucesivamente cuatro perfiles que corresponden a las principales líneas de investigación del CEIL: Pensamiento, sociedad y democracia; Inmigración, artesanos, empresarios y empresas; Estudios de género; Estudios agrarios.

La estructura de la revista comprende secciones estables en todos los números:

- *Dossier* que, en algunos números, se desagrega en distintos ejes temáticos
- Sección documental
- Reseñas bibliográficas.

A su vez, habilita otras secciones que no son permanentes: reseñas sobre proyectos de investigación, tesis de posgrado, informes, problemas y temas pendientes, entre otras, que pueden consolidarse como secciones permanentes en el futuro.

Director: Yamandú Acosta.

Comité Ejecutivo Editor: Yamandú Acosta, Alcides Beretta Curi, Susana Dominzaín, Marisa Ruiz, Marcelo Rossal, Mariana Viera y Susana Rostagnol. La edición está a cargo del secretario del CEIL, Daniel Michelazzo.

Contacto: <ceil@fhuce.edu.uy>

Sitio web: <<http://enlat.fhuce.edu.uy/>>

Encuentros uruguayos

Encuentros uruguayos es una publicación del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU) que se edita desde el año 2008 en versión digital, con una frecuencia de uno o dos números por año.

En 2012 inició el proceso de inclusión en LATINDEX, formalizando los mecanismos de evaluación de sus artículos de acuerdo a las normas que allí se establecen.

De carácter interdisciplinario, cada edición reúne artículos de investigadores nacionales pertenecientes al campo de las ciencias sociales y de las humanidades en general, sobre cualquier tema y objeto de investigación. También incluye artículos de investigadores extranjeros del mismo campo que tengan por objeto nuestra comunidad nacional o sus relaciones con otras comunidades, ya sean o no del área geobiopolítica. Asimismo, se publican trabajos de investigación teórica con aportes que se entiendan relevantes y relacionados con tales disciplinas. Ha sido política de la revista tender a especializar y profundizar las secciones existentes, así como a ampliar las temáticas que la integran.

De esta forma se reúne en cada edición un repertorio variado de temáticas y de análisis, además de reseñas bibliográficas, junto con la edición de algunos trabajos relevantes y poco conocidos en el ámbito académico.

Sus secciones (no permanentes) incluyen entre otras:

- Interdisciplina
- Política y sociedad
- Políticas culturales
- Historia reciente
- Universidad y políticas educativas

La dirección está a cargo de Carlos Demasi, la secretaría de redacción la desempeña Eduardo Piazza y la edición está a cargo de Sandra Pintos Llovet. El Comité Editorial está integrado por: Carlos Demasi, Eduardo Piazza, Aldo Marchesi, Álvaro Rico, Graciela Sapriza y Mauricio Bruno.

Contacto: <ceiu@fhuce.edu.uy>; <ceiuhumanidades@gmail.com>

Sitio web: <<http://www.encuru.fhuce.edu.uy/>>

Actio

Actio es una revista electrónica que depende del Departamento de Filosofía de la Práctica, Instituto de Filosofía. Se publica desde marzo de 2002. Inicialmente fue semestral, ahora se edita anualmente.

Hasta la fecha han sido editados quince números dedicados a cuestiones de ética, filosofía política, filosofía de la acción y aspectos teóricos de las ciencias sociales. La mayoría de los números presenta artículos varios en estos campos, pero también se han publicado ediciones monográficas sobre el significado en filosofía del libro *El Manifiesto del Partido Comunista*, considerado desde la actualidad, estudios sobre la fenomenología del espíritu, la cuestión del valor de la solidaridad, y el último número del año 2013 sobre cuestiones de bioética.

Es la única revista uruguaya dedicada exclusivamente a la vasta temática de los aspectos normativos de la práctica. En ella han publicado filósofos y científicos sociales uruguayos, argentinos, mexicanos, brasileños, españoles y estadounidenses. El comité editorial está actualmente integrado por Yamandú Acosta, Miguel Andreoli, Juan Flo y Gustavo Pereira. El número 16 de *Actio*, correspondiente al año 2014, se publicará en el mes de julio.

Fermentario

Fermentario es una revista digital arbitrada del Departamento de Historia y Filosofía de la Educación, Instituto de Educación (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay) y del Departamento de Filosofía e História da Educação (Universidade Estadual de Campinas, Brasil).

La revista ha sido evaluada por LATINDEX y está en proceso de ser evaluada por la CAPES-Brasil.

Fermentario comenzó a publicarse en 2007 y hasta 2012 fue un anuario. A partir de su séptimo número (2013) la revista aparece en su formato binacional y con una frecuencia de dos números por año (mayo y octubre respectivamente). Gracias a la profundización de la investigación entre ambos países y a partir de un proyecto de investigación e intercambio académico financiado por la Capes y la Udelar, la revista pasa a ser una revista binacional que trata de concentrar el desarrollo de investigación de ambos países y de profundizar su apertura y relacionamiento con el exterior.

Su nombre, *Fermentario*, evoca el espíritu de incitación y búsqueda que hay que preservar en cuanto a buena tradición uruguaya y brasileña y al que nos sumamos no repetitivamente sino creativamente. Como es sabido, su nombre alude, en Vaz Ferreira, principal filósofo de Uruguay, concretamente al título de uno de sus libros y se extiende a la recepción de propuestas de ideas en proceso, a la incitación a pensar y a mostrar lo pensado en su movilidad e incluso en su accidentalidad.

La participación que se busca con la revista es amplia pero a la vez rigurosa. Si bien implica una supervisión previa de la calidad de cada artículo por evaluadores pares «ciegos», pueden publicar tanto profesores e investigadores como egresados y estudiantes.

En cada número abordamos un tema monográfico, y se reserva para misceláneos la recepción de artículos de los temas más variados dentro del campo de estudio, además de reseñar libros e incorporar traducciones de autores que estemos trabajando. Es de nuestro interés —en tiempos tan dados a sobrevalorar lo pragmático, lo funcional— recuperar el valor del pensamiento en relación con la educación. Trabajamos con ideas, y esto no implica aceptar la falsa oposición entre pensamiento y realidad, sino resaltar el valor de las ideas por sí mismas, es decir, como fines y también como medios para una mejor manera de «aumentar nuestra potencia de actuar».

Fermentario (ISSN 1688-6151) cuenta con la licencia de Creative Commons (BY).

Directores responsables: Andrea Díaz Genis (Udelar) y Silvio Gallo (Unicamp)

Contacto: <revistafermentario@gmail.com>

Sitio web: <<http://www.fermentario.fhuce.edu.uy>>

Pedagógica

Pedagógica es la revista académica del Departamento de Pedagogía, Política y Sociedad, Instituto de Educación. Nació en el año 2011 con la vocación de difundir trabajos académicos que aborden de forma rigurosa y fundamentada temáticas vinculadas al campo problemático de la educación en su articulación con

prácticas sociales y políticas, en el entendido de que la producción sistemática de conocimiento resulta fundamental para una mejor comprensión del vasto y complejo conjunto de problemas que configuran las realidades educativas.

Para ello se convoca a diversas perspectivas teóricas y disciplinarias, renunciando a la búsqueda de explicaciones finalistas o modelos conceptuales que pretendan presentarse como absolutos.

La revista se propone como un medio para la difusión de los procesos de construcción de conocimiento en los que el departamento está involucrado, así como para el acercamiento al trabajo de colegas del país y de la región.

Cada edición de *Pedagógica* contiene tres secciones:

- un *dossier* en el cual se incorporan textos referidos a un área temática común, buscando conjugar la excelencia en la producción académica con la diversidad de enfoques y perspectivas conceptuales;
- una sección en que se publican artículos sin establecer una limitación temática *a priori*;
- una sección en la que se incluyen reseñas de textos producto de investigaciones en educación de reciente publicación.

En esta etapa de la revista, todos los artículos recibidos para cada una de las secciones son sometidos al arbitraje del Consejo Académico.

Pedagógica se publica electrónicamente en el sitio <www.pedagogica.fhuce.edu.uy>. Se han publicado dos números y el tercero se encuentra en la etapa final del proceso de edición. Cuenta con la licencia de Creative Commons (BY NC SA).

Director: Pablo Martinis. *Editor:* Raumar Rodríguez.

