



AVISO LEGAL

Capítulo de libro: Modernidad, humanismo, ciencias humanas y sociales

Autor del capítulo: Magallón Anaya, Mario

Título del libro: *El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre*

Autores del libro: Magallón Anaya, Mario; Mateos Castro, José Antonio; Simone Maimone, Miguel Arcángel de; Orozco Reséndiz, Ana Claudia; Silva Razo, Grisel; Vega Salinas, Beatriz Jacqueline; Luna Mora, Rodolfo Daniel; Caldiño Cedillo, Karina; Vargas Hernández, José Leonel; Lima Rocha, Orlando; Hernández Villarreal, Ana Bertha; Salazar Aguilar, Gloria María de Lourdes de; Quiroz Lozano, Sarahy; Luna Espinoza, Tzuara Aidée de; Hernández Jandeth, Joselim; Díaz Somera, Miriam; Guerrero Sotelo, Roxana Nayeli; Magallón Argüelles, Mario; Palacios Contreras, Isaías.

Colaboradores del libro: Magallón Anaya, Mario; Palacios Contreras, Isaías (editores).

ISBN del libro: 978-607-30-9152-7

DOI del libro: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073091527p.2024>

Trabajo realizado con el apoyo del Programa UNAM-PAPIIT-IN400220

Forma sugerida de citar: Magallón, M. (2024). Modernidad, humanismo, ciencias humanas y sociales. En I. Palacios (coord.). *El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre* (31-54). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

© Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgbi.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons

Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

MODERNIDAD, HUMANISMO, CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

Mario Magallón Anaya

HUMANIDADES Y HUMANISMO

La crisis de nuestro tiempo sólo es una muestra de que la humanidad ha vivido, consciente o inconscientemente, épocas de destrucción y muerte, de reconstrucción y renacimiento esperanzador, de hacer y de quehacer humano, urgencia de respuestas a los problemas que obnubilan la conciencia, con aspectos positivos y negativos en el historiar del ser humano y la cultura.

La actual diversidad de análisis sobre el pasado histórico-temporal apunta a las incertidumbres, que no siempre han sido positivas, sobre el mundo pasado y actual. Factores económicos, políticos, sociales, culturales, científicos y tecnológicos son lo que algunos pensadores, sociólogos, historiadores, economistas, científicos, filósofos han llamado crisis de valores, o de espiritualidad. Por ello puede decirse que la crisis contemporánea es esencialmente de orden espiritual, de vaciamiento de la existencia, de la vida toda.

Ante esto, es importante pensar que sólo con medidas y estrategias alternativas nuevas el ser humano podrá alcanzar la recuperación de la conciencia de sí a la de para sí, con nosotros y los otros, de un sujeto social éticamente responsable, solidario y justo.

La filosofía de la modernidad ilustrada y global ha construido, a través del tiempo, figuras de desasosiego y desorientación sobre el mundo de la vida, de las cosmovisiones de mundo, de la construcción de nuevas realidades, de imaginarios sociales, de representaciones ideológicas, ante la virtualización de la existencia por las nuevas tecnologías, las redes de comunicación e información, eso que se ha llamado infodiversidad. Ante esto puede decirse que las filosofías en el mundo y la realidad humana cargan con un catálogo de transformaciones vividas en todos los ámbitos de la vida humana, una autoimagen desgarrada en el orden del pensamiento, en el absurdo principio de pretender cerrar los ojos ante la potenciación y multidimensionalidad del fenómeno de la crisis, del pensamiento y de la filosofía ante los viejos y nuevos conflictos, cierre de algunas perspectivas y expectativas emancipadoras y la apertura de otras, de la modernidad ilustrada global.

Nada tiene de extraño que las ricas vetas y las patologías del mundo hasta hoy hayan sido leídas y reconstruidas desde la óptica filosófica de la metapolítica o, más bien, de la biopolítica, naturaleza multifronte del proyecto moderno, como son el acervo liberal y democrático, los derechos humanos y los límites del individualismo, el legado ético de la Ilustración y la función del mercado, el Estado y el recrudescimiento de los nacionalismos, el progreso y la razón instrumental, las profundas transformaciones en la naturaleza del trabajo y las nuevas tecnologías, la ética y la bioética, el paso de la sociedad industrial compleja a la sociedad del riesgo y muchas, muchas otras más.

A finales del siglo XX, con la caída de las grandes ilusiones y proyectos de lo que se consideró como lo más avanzado en la historia de la humanidad y que se dio en llamar “socialismo real”, o más bien, “socialismo histórico”, encontramos que en la actuali-

dad las esperanzas y realizaciones del hombre nuevo se han resquebrajado para quedar, según el sentir de muchos, en una sola alternativa: la del neoliberalismo capitalista y la supuesta sociedad abierta liberal de Karl Popper.¹ Es la manifestación de un sistema global de dominación donde las grandes organizaciones industriales a escala mundial lo engloban, penetran y obstaculizan todo, inclusive, las verdaderas realizaciones humanas, al mismo tiempo que se marginan las posibilidades del desarrollo de la persona humana, el empleo, el trabajo de las mayorías de nuestra América y del mundo.²

Esta situación de desencanto, como les gustaba llamarla a los posmodernos, nos mueve a pensar sobre el estado en el que se encuentran las humanidades, las ciencias sociales y, por consiguiente, el humanismo, esa preocupación por el ser humano en el mundo de la vida, en el sentido de la existencia históricamente situada, incluso, de los objetos teóricos, epistémicos y las cosas, concebidos como principios de objetivación epistemológica y afirmación en la unidad de la existencia, de la intersubjetividad humana, de la vida y la existencia en el acontecer del tiempo en la realidad.

Empero, en la actualidad ya no parece ser éste el horizonte ontológico fenoménico en el avance y el afincamiento de la era global,³ lo que ha colocado a los seres humanos en una posición muy incierta, de gran fragilidad, a tal grado que, en muchos aspectos y desde una visión unilateral científica y tecnocrática, esta preocupación por el mundo de la vida, de las humanidades, el humanismo y las ciencias sociales, resulta superflua y, por consiguiente, desde la perspectiva del sistema neoliberal globalizado, son campos de conocimiento ociosos, inadecuados y atrasados, por no

¹ Véase Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2010).

² Véase Franz J. Hinkelammert, “La crisis del socialismo y el tercer mundo”, *Tareas*, núm. 78 (1990).

³ Véase Anthony Giddens, *Europa en la era global* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2007).

ser eficaces y eficientes para la producción neocapitalista global, donde el dominio de la ciencia y la tecnología invade todos los ámbitos de la vida humana y la sociedad, tan es así que rige las relaciones de convivencia, de poder, al Estado y a los gobiernos, lo que limita y constriñe la libertad, la justicia y la solidaridad humanas.

Así, los distintos saberes y conocimientos adquieren un valor de cambio y de uso, lo que ha modificado las relaciones de las poblaciones activas de los países altamente industrializados con los emergentes o que están en vías de desarrollo, como los países pobres, lo cual se ha constituido en un obstáculo para su desarrollo humano y crecimiento.

El mundo de hoy es más de perplejidades y de vacilaciones que de certezas y seguridades en cuanto al conocimiento y los saberes sobre el mundo de la vida. Los vertiginosos cambios han afectado las formas de percibir y mirar la realidad; es la virtualización de la experiencia humana y la relación con los otros, con la sociedad, la convivencia y la comunalidad.

El neocapitalismo, la globalización, la sociedad de la información, la crisis económica, los fenómenos sociales y políticos, el desarrollo científico y tecnológico y las formas de intercambio de información a través de las redes sociales han colocado al ser humano en una situación de aislamiento, porque sólo se existe si se está en el ciberespacio, de otro modo, sólo se es un ente anónimo; este sujeto ciberespacial no obstante de estar interconectado y comunicado con una inmensidad de seres en el mundo, se encuentra solo; muy pocas veces, para no decir que nunca, va a conocer sus rostros, son entes anónimos que al igual que él padecen y sufren la ultrainformación a través de las imágenes, signos y símbolos que virulizan la reiteración informativa, para ir más allá de la posverdad, donde ya no hay reglas ni principios que rijan y regulen el medio y lo que por él se transmite.

Ante este panorama tan incierto, de intercambio y de información desmesurada, hablar de filosofía y de filosofar en el tiempo pareciera un despropósito, un fuera de lugar, un destiempo; sin em-

bargo, la realidad es demasiado compleja y opuesta a los determinismos absolutos, aunque no siempre lo hace de manera expresa, el ser humano hace la historia como acto de conciencia de ser y estar en el mundo, esto es, reflexiona sobre los entes históricamente situados con responsabilidad y compromiso ético con la comunidad, con los otros, con la humanidad toda. Esto es encontrar sentido a la existencia y reconocer que servir es ser con los otros, porque “somos lo que somos” sólo en relación con el otro, con cualquier otro en el mundo. Es la entificación histórica en la construcción de la identidad del sujeto en la realidad espacio temporal.

El filosofar y la filosofía son una reflexión problematizadora que se realiza desde una crítica radical de las diversas realidades, ello requiere proponer una nueva forma de enfrentar los problemas que plantea la realidad humana y social nuestroamericana. La filosofía, toda filosofía, está atravesada por la ideología, las fantasías, los mitos y la simbólica, penetrada, permeada por las ciencias sociales, las ciencias naturales y la tecnología.

Por lo tanto, la filosofía no es un pensar puro e incontaminado de la realidad social e histórica, sino que está transida por lo finito, esa finitud histórica que mediatiza pensares y quehaceres teóricos, prácticos, filosóficos, epistemológicos y culturales, de producción de ideas en todos los campos epistémicos, ontológicos y de representaciones del mundo desde un horizonte explicativo de la tradición desde un presente. Se trata de una disquisición y una explicación sobre la tradición que supera y recupera lo esencial de la filosofía mexicana, latinoamericana y mundial.

Esta noción de la tradición en su sentido clásico invita a un cambio de análisis hermenéutico, analógico y simbólico. Es decir, debe ser entendida como aquello que no se reduce solamente a la sustancia metafísica de valor equivocista o cientificista de forma unilineal, unidimensional ni tampoco la de raíz univocista o relativista, es decir, equivocista, esto es, la relación dialéctica entre ambas, en su dialogicidad epistémica. Pero esta relación dialógica y dialéctica conserva la congruencia lógica en la argumentación y la

construcción conceptual y, a la vez, profundiza en los fundamentos que rigen las relaciones humanas y sociales.

Es decir, se trata de un cambio analógico que conserva parte de la tradición y que a la vez se transforma sin cambiar su consistencia teórica, ontológica y epistémica. Cultura y tradición miradas desde la hermenéutica analógica son concebidas como un movimiento cognoscitivo que busca mostrar las propiedades y las características esenciales de los entes y de las cosas como accidentales en su sentido ontológico que, no obstante su fragilidad, son el punto de partida del filosofar sobre lo real. La experiencia interpretativa analógica está inserta en la tradición cultural, pero también implica la superación de ella e ir más allá en el mundo de la vida y la existencia.

Más aún, el filosofar y la filosofía desde nuestra América se realizan desde una construcción analógica de modernidad alternativa radical, múltiple, compleja e histórica de significación y de sentido. La modernidad alternativa de nuestra América es una propuesta teórico-epistemológica abierta a la investigación, a la reflexión y a la producción cultural, simbólica e icónica que logra convertirse en un amplio sentido de polisemia que hermeneutiza toda construcción cultural y filosófica.

Por ello, a diferencia de la modernidad europea, que se caracteriza por ser unitaria, cerrada y excluyente de toda expresión cultural que esté al margen de la cultura y la razón occidental, la modernidad alternativa radical nuestroamericana es una construcción cultural que puede analizarse desde una diversidad de sentidos, de significaciones y de lenguajes, los cuales adquieren y desarrollan su propia semántica y semiótica, de significación y pragmática dentro de la unidad ontoepistémica.

Es decir, nuestra propuesta filosófica analógica se asume allí donde existe una polaridad entre familiaridad y extrañeza, porque en ella se funda la teoría hermenéutica que supera el sentido psicológico, como de aquello que oculta el ámbito y el misterio de la individualidad. Es lo que no es desconocido y que pertene-

ce a los arcanos secretos de la espiritualidad y de la religiosidad humana.

La filosofía y la historia de las ideas mexicanas y latinoamericanas deben ser entendidas desde el sentido hermenéutico, analógico y simbólico, a partir de un lenguaje polisémico, filosófico y cultural, ese que habla de la tradición, allí donde se hacen presentes extrañeza y familiaridad, objetividad y subjetividad, pertenencia y tradición, todo ello analizado dentro de una red compleja de construcción ontoepistémica que considera a la realidad como el referente material de toda actividad humana que interpreta, hermeneutiza y construye realidades filosóficas y culturales, políticas y sociales, ricas y sugerentes; éstos son modos de pensar la realidad filosófica desde el horizonte hermenéutico, analógico y simbólico. Lo cual no es otra cosa que una reflexión filosófica desde el lenguaje que refiere a la tradición, allí donde se hacen presentes extrañeza y familiaridad.

Esto no es:

Si no en el sentido verdaderamente hermenéutico [...] con atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta en una tensión: la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*⁴

La razón europea es esa razón que instrumentaliza los saberes y los entes, tanto de la propia región imperial como de la marginalidad, puestos al servicio del poder económico imperial globalizado. Esta es la razón instrumental que diluye la razón humana como expresión plural de la humanidad que se ha constituido en proyecto, es

⁴ P. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1997), 365. Cursivas en el original.

decir, es un ir en pos de una ilusión de realización de los seres humanos, entes historizados fenoménicamente dentro de la onticidad situada en la temporalidad histórica.

Sin embargo, la filosofía y la cultura situadas desde un horizonte histórico racional fenomenológico buscan alcanzar la universalidad de sus fundamentos por la vía inducción y la deducción, la deducción e inducción, del análisis y la síntesis, de la semántica y la simbólica y la pragmática, de la explicación, la hermenéutica entre la realidad y la ficción. Por ello puede decirse que, por método, la filosofía pone en crisis sus propios principios, porque es antidogmática y es tránsito dialécticamente abierto.

La filosofía es tránsito de una forma constituyente de la disciplina filosófica y del filosofar. Por lo mismo requiere de un análisis riguroso, coherente, sistemático, lo cual obliga a resemantizar contenidos, categorías, conceptos, símbolos, así como del método del pensar filosófico. La filosofía no plantea soluciones inmediatas, sino que su labor es problematizadora y trascendente; no se queda, de ningún modo, en la inmediatez, en la instrumentalidad cosificada que mediatiza el conocimiento, sino que es practicidad reconstructiva del ente, de la existencia situada y en situación que resemantiza ontológica y epistemológicamente los modos de pensar, de analizar, de imaginar y de soñar.

El filosofar y la filosofía en la historia implican una acción creativa de la imaginación y de la razón, desde donde se consideran e incorporan la semántica y la simbólica, la argumentación y la lógica, para plantear una nueva interpretación hermenéutica y simbólica. Es decir, una hermenéutica filosófica y analógica que reinterpretar y explica las diversas realidades: metafísicas, sociales, políticas, históricas, filosóficas, éticas y culturales. En el sentido de que interpretar es ya ubicar algo en un contexto, por lo cual, si no definimos el objeto de estudio problematizador, bien puede llevar al conflicto de las interpretaciones. Es decir, siempre se interpreta,

se analiza y comprende desde un esquema conceptual, en un marco de referencia teórico filosófico y de la tradición.⁵

La razón es una categoría ontológica y epistemológica situada, constituida por las racionalidades humanas en el mundo, desde la reflexión ontológica y fenomenológica, para construir epistemes abiertas a los tiempos y a la historia. De ninguna manera es forma unitaria, unidimensional, cerrada y excluyente de las racionalidades marginales o “bárbaras”, sino incluyentes de la diversidad, sin ser relegadas por el mundo occidental.

Reflexionar sobre la educación requiere reconocer que ésta sólo es medio, pero no fin en sí misma, a menos que la ejerzamos desde la antropoética educativa, donde el horizonte ontológico y fenomenológico esté dirigido u orientado por la filosofía educativa. Su pretensión es la formación del ser humano, es la autoafirmación del ser con el otro, en la alteridad y reconocimiento horizontal, donde juega un papel central la libertad como ejercicio del pensar, decidir y actuar responsablemente en el acontecer de la realidad humana en el mundo de la vida.

Es por ello:

La filosofía es siempre abandonar un camino o abandonar un espacio. Si el mundo de la vida es la esfera en la que se puede vivir y desde la que resulta absolutamente inimaginable que pueda haber una afuera de esa esfera para contemplarla desde allí y para abandonarla hacia allí, entonces el mundo de la vida es esa esfera afilosófica que sólo podemos representarnos como el comienzo del todavía, no de la filosofía. Estamos más allá de ese espacio y de ese camino donde debemos haber abandonado el mundo de la vida, aunque lo concebimos como lo que *en el mundo de la vida* no es imaginable abandonar por propia voluntad. Sólo desde afuera se puede mostrar, por lo tanto, que el motivo para dejarlo puede haber estado en él mismo. Que el

⁵ Véase Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (México: FFyL/DGAPA/UNAM, 1997), 48 y ss.

mundo de la vida sea una esfera para quedarse y para ninguna otra cosa no lo define como Campo Elíseo sino sólo como descarte de todo motivo para abandonarlo.⁶

Esto es una constatación desencantadora en la contemplación externa del ser humano, del mundo de la vida y de la *coseidad*, tanto en la retrospectiva como en la evaluación del expulsado, del ente humano que, por no ser necesario, es prescindible. Es por lo que el afuera del mundo de la vida aparece como una esfera de lúgubres déficits, es una de sus formas imaginadas. Como también es posible que tenga el letárgico aturdimiento del absoluto de la realidad. En este sentido puede decirse que no se trata de un sistema de pensamiento, sino de una mentalidad, de una nueva forma de pensar y entender el mundo, donde coexiste aún la vieja época en la nueva, las que con cierta frecuencia se enfrentan, pero con horizonte de futuro.

Así,

Las ideas clásicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre. Condensan, por lo tanto, lo que podríamos llamar una “figura del mundo”. Una figura del mundo empieza a brotar lentamente, en el seno de la anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego [...] va poco a poco generalizándose hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencias del pasado o de fenómenos disruptivos pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de la figura del mundo.⁷

⁶ Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida* (Buenos Aires: FCE, 2013), 55. *Cursivas en el original.*

⁷ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (México: El Colegio Nacional/FCE, 1994), 8-9.

En la edad posindustrial y posmoderna occidental, la ciencia y la tecnología están reforzadas por los proyectos de productividad de los Estados altamente industrializados, factor que aleja las posibilidades y alternativas de los países en vías de desarrollo y su relación con los altamente tecnificados neocapitalistas.⁸ Los Estados poderosos son los que detentan el control económico-industrial del conocimiento y de los saberes y son los que adquieren un valor central en la competencia mundial por el dominio y el poder económico en la política y la economía global.

Ante esta realidad del mundo de la vida se da un vaciamiento del humanismo, hasta arribar a un antihumanismo ideológico real. Formas extremas de éste se han dado a lo largo de la historia, con prácticas aberrantes y criminales contra el ser humano, lo cual se muestra de forma visible, en la persecución, la tortura, el crimen, el crimen organizado, el nazismo, las dictaduras [...]. Por ello puede decirse que el antihumanismo es tanto teórico como práctico; impregna el sistema económico y social neocapitalista, en el que impera la ley suprema del lucro y la ganancia, en la que el trabajo humano se convierte en mercancía prescindible en el mundo de hoy, donde las relaciones entre los seres humanos se cosifican, es decir, se deshumanizan. Es la impersonalización que se extiende en la esfera del trabajo, de la producción, del consumo e invade todas las relaciones humanas en el mundo de la vida.

En cambio, el humanismo adquiere en el mundo de la vida una actitud solidaria del ser humano y de toda conducta éticamente copartícipe con los otros. Donde el ser humano debe ser tratado como un fin y no como medio o instrumento, esto es, la elevación del ser humano en el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, en libertad creadora, y las relaciones entre los seres humanos donde se afirma su humanidad.

⁸ Véase Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra, 1987).

Pero el humanismo de hoy tiene que dejar una idea central del humanismo de ayer: aquella que viene de la Ilustración y que Descartes formuló categóricamente: la del hombre como dueño y señor de la naturaleza. Una idea que incluso Marx hace suya, aunque poniendo ese dominio al servicio no de una clase, sino de toda la sociedad. Pero hoy sabemos muy bien que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, lejos de servir al hombre, se vuelve contra él al destruir la base natural, indispensable de su existencia. El humanismo hoy exige, por todo ello, no sólo una nueva relación entre los hombres, sino también una nueva relación del hombre con la naturaleza. Ha de ser, por tanto, no sólo social [...], sino también ecológico, o más bien precisamente ecologista.⁹

El humanismo es contrario al antihumanismo, porque este último es la deshumanización del ser humano. Se plantea una forma más estructurada y completa de una misma moneda, al hacer aparecer, saber y poder como las caras de una cuestión idéntica, la de uso y mercantilización que lleva a sobreponer lo científico-tecnológico y por consiguiente informático, a cualquier proyecto que tenga por centro al ser humano. Es la consideración de una historia sin sujeto y la congelación de todo proceso progresivo de transformación social, para reducir a los seres humanos a entes cotidianizados y alienados, regidos por la costumbre, la norma, el hábito y el “éxito”.

Desde esta perspectiva, se busca suprimir los conceptos críticos de las teorías, lo cual bien puede implicar la culminación de éstas, para formar hombres al servicio de las máquinas, capaces de ejercer la técnica y la tecnología, pero incapacitados para entender la teoría que explica el concepto social en que ésta se crea y aplica, al mismo tiempo les es imposible interpretar la teoría epistemológica que subyace en la tecnología. Así, la racionalización de esta teo-

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política* (México: FCE/FFyL-UNAM, 2007), 103.

ría crítica y la simplificación en la caracterización ideológica que oculta y presenta versiones rectificadas y virtualizadas de lo real.

La tecnología se ha convertido de este modo en el soporte epistemológico de una simplificación y de una manipulación generalizada absolutamente entre razón y racionalización. La racionalización es una lógica cerrada y demencial que cree poder aplicarse a esta lógica, se le niega bien o se le introducen *forceps* para que obedezcan, este sistema campo de concentración. La racionalización es demencial, sin embargo, tiene los mismos ingredientes que la razón. La única diferencia es que la razón debe estar abierta y acepta, reconoce en el universo la presencia de lo racionalizable, es decir, la parte de lo desconocido o la parte del misterio [...], creo que la verdadera racionalidad se manifiesta en la lucha contra la racionalización.¹⁰

O sea, el principio que actualmente rige toda “razón” es la razón tecnológica, resultado de un proceso decantado en el que se consideran en un segundo término los valores humanos, a los que se les sobrepone la racionalidad económica, la que modela una nueva forma de organizar el saber y los conocimientos para ser vendidos como productos “enlatados y consumibles”,¹¹ es la organización de la libre empresa y competencia, mercado y consumo, donde ahora ya no existe lo externo, solamente existe lo interno, para ser sólo unos cuantos los productores y generadores de éstos.

En este mundo de gran desarrollo tecnológico, pareciera ser que ya no tienen cabida el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales, porque precisamente ya no es el ser humano el

¹⁰ Edgar Morín, *Ciencia como consciencia* (Barcelona: Editorial del Hombre, 1984), 83.

¹¹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1987). En este texto los autores ya prevenían las consecuencias de la ciencia y tecnología usados como principios de razón, al señalar que “la civilización es aquella victoria de la sociedad sobre la naturaleza, merced a lo cual todo se transforma en mera naturaleza”, 220.

que está como el centro y el objetivo de todo proyecto. El factor humano en la actualidad es reducido por el globalismo neoliberal triunfalista, en una cosa complementaria, no fundamental, porque lo importante para éste es la producción de productos consumibles, de objetos desechables y fácilmente sustituibles en el mercado.

Puede decirse que es la consideración del hombre y lo humano como obstáculos a la “verdadera” realización de los principios de la sociedad “abierta”, la globalización de las factorías tecnológicas desde los enclaves del poder económico mundial, a través de distintos medios como son la transnacionalización y la explotación de capitales por medio de inversiones de tecnologías y de ideologías, sostenidas y promovidas por los sistemas informáticos y de comunicación, los que todo lo penetran e invaden, incluso la vida privada.

Esto nos coloca en una situación bastante difícil para poder sostener la importancia y vigencia de las humanidades, las ciencias sociales y, por consiguiente, del humanismo. Por lo anterior son obligadas las siguientes preguntas: ¿con el triunfo de la tecnocracia y del dominio de la tecnología en todos los campos de la vida social, tiene algún sentido estudiar humanidades? ¿No es, a estas alturas, una actividad ociosa al margen de la realidad social e histórica?

Considero importante definir cuáles son las raíces constituyentes de las humanidades y a partir de aquí intentar dar respuesta a las interrogantes planteadas. Es necesario apuntar que las humanidades están sustentadas en el humanismo, fundado en una concepción del ser humano en la historia. El humanismo clásico griego, por ejemplo, exalta la vida teórico-contemplativa como la verdadera actividad humana y desprecia todo trabajo físico. Es decir, lo humano no tiene un carácter universal porque sólo se da en los supuestos “hombres libres”, ciudadanos de la polis.

La superioridad de lo humano no se basa en los aspectos raciales y biológicos, sino en lo espiritual, que racionalmente se alcanza en la comunidad de la vida política. El cristianismo, tras la caída del mundo antiguo, va a tener por centro a Dios. Así, lo humano

adquiere sentido siempre y cuando su relación se dé a partir de Dios, porque lo propiamente humano sólo conoce la finitud, la desdicha y la imperfección.

Sin embargo, dentro de su dimensión humana alcanza un valor más universal, al considerar a la dignidad humana como común a todos los seres humanos. El humanismo renacentista restablece el equilibrio que la Edad Media¹² había transformado en su preocupación por la eternidad para hacer hincapié en la realización terrenal,¹³ la que sin duda tenía “su faceta espiritual, pero en él se reflejaba una sociedad práctica, parca, consciente de sí misma y ambiciosa”.¹⁴ A diferencia de los modernos, los renacentistas no creyeron que la sociedad pueda mejorarse constantemente inventando nuevos modos de explorar los recursos naturales y organizar economías y gobiernos. Su punto de partida era redescubrir, no inventar; la idea humanista de esta época ordenaba acumular y transmitir conocimientos.¹⁵

La educación adquiere un carácter más utilitario por las necesidades prácticas del comercio y de la industria y se aleja de los estudios teológicos de la Edad Media para concentrarse en la adquisición de

Conocimientos profesionales tanto como actitudes mundanas, y para proporcionarlos se formó el Programa de Estudios Humanísticos, el cual comprendía la lectura de autores antiguos y el estudio de materias como gramática, retórica, historia y filosofía moral, ya en el siglo XV a estos cursos se les dio el nombre *studia humanitatis* o humanidades y quienes se dedicaban a estos estudios fueron conocidos como humanistas.¹⁶

¹² Jacques le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Madrid: Gedisa, 1987).

¹³ Véase Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento* (Barcelona: Ediciones Península, 1980).

¹⁴ John R. Hale *et al.*, *El Renacimiento* (México: Time-Life, 1977), 16.

¹⁵ Véase *ibid.*, 18-24.

¹⁶ Véase Hale, *El Renacimiento...*, 15.

En cambio, el humanismo moderno surge y se desarrolla con lo que se ha dado en llamar sociedad burguesa; coloca al ser humano como centro y fin.¹⁷ Aquí ya lo humano es común a todos los seres humanos por encima de las diferencias raciales, sociales y culturales (por lo menos teóricamente). Se caracteriza por la revolución de las ideas sobre la naturaleza física del hombre y del universo, y los estudios de las ciencias naturales alcanzan un desarrollo inusitado comparado con las épocas precedentes.

Destacan particularmente concepciones en las que se postulan —como bien ha señalado Kant—, que “el hombre debe ser un fin y no un medio”. Dimensión universal abstracta de un “igualitarismo” que no considera las desigualdades reales de la sociedad concreta. Con la Ilustración se reactualiza en muchos sentidos la consigna de Protágoras, al señalar que: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son”.¹⁸ Campea la confianza en el poder de la razón como instrumento de emancipación y de humanización.

Empero, Rousseau ya advertía que la cultura y la técnica pueden volverse contra el ser humano, degradándolo o corrompiéndolo.¹⁹ Su pesimismo se apoya en una posición que en cierto modo puede llamarse antihumanista, pues advierte que la ilustración y el racionalismo encumbrados pueden llevar a un mundo pervertido, a un extravío de la razón, por ello su insistencia en el hombre natural. A partir de esta cuestión “Rousseau da también un grito de alarma, porque la razón puede corromperse y el progreso de la ciencia y la técnica impulsados por ella puede volverse —se ha vuelto ya— contra el género humano”.²⁰

¹⁷ Véase René Descartes, *El discurso del método* (Buenos Aires: Losada, 1970).

¹⁸ Véase Platón, *Protágoras, o los sofistas, Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1972).

¹⁹ Véase J. J. Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres* (México: Grijalbo, 1970).

²⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “Racionalismo tecnológico, ideología y política”, *Dialéctica*, núm. 13 (1983), 12.

La propuesta del ginebrino, lejos de haber quedado sepultada, hoy adquiere un valor incuestionable que alcanza niveles en cierta forma dramáticos, ya que las consecuencias del progreso científico y tecnológico han originado la destrucción ecológica poniendo en riesgo la existencia humana y la vida en general.

Sin duda la absolutización del comportamiento negativo de lo humano como un ser egoísta y agresivo hace imposible la consideración de un humanismo en cualesquiera de los sentidos que se le considere. Esto se podía ya observar en la filosofía política de Hobbes en plena modernidad, al afirmar que “el hombre es un lobo para el hombre”; lo encontramos también en economistas como Adam Smith y David Ricardo, al considerar como natural el egoísmo y por lo tanto universal y ahistórico. Todos ellos tienen sus ojos puestos en la sociedad moderna de su tiempo, cuya inhumanidad la consideran como cínicamente dada y como un rasgo de la naturaleza humana.

Este humanismo larvado de la economía política inglesa pasa, en las primeras décadas del siglo XIX, a la concepción hegeliana de la sociedad civil, campo que Hegel concibe como el área donde se da la batalla entre los individuos y los grupos sociales, y lo propiamente humano se da en el filósofo de Jena, en los seres humanos como miembros de la comunidad política o del Estado. En cambio, para Marx²¹ estas contradicciones efectivamente se dan en la sociedad civil, pero, especialmente, en la sociedad burguesa.

En nuestra época, particularmente en el periodo de la derrota del nazismo con la Segunda Guerra Mundial y como reacción a los crímenes nazis contra la humanidad, se demandó la necesidad de poner atención en los valores y derechos humanos brutalmente negados. El auge del existencialismo de las décadas de 1940 y 1950 es una reacción eminentemente humanista. Encontramos muestra de ella en la obra de J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*,

²¹ Véase Carlos Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (México: Grijalbo, 1968).

en la cual se hace presente una antropología filosófica “doctrina —que según este autor— hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”.²² En cambio, a Heidegger le parece que el humanismo se encuentra en crisis.

La razón es que a éste le preocupa el problema metafísico del ser, su novedad consiste en acercarse ontológicamente al estudio de la existencia, del *Dasein*, desde el único ente que se pregunta por el ser: el ser humano.²³ No obstante ello, lo que caracteriza su filosofía no es el ente, la existencia, sino el ser. Y por lo tanto si, a decir de este filósofo, lo que define al humanismo es poner al hombre como centro, porque hay razones fundadas para hacerlo, de acuerdo con su punto de partida, el humanismo está en crisis, porque no hay humanismo posible si el hombre no ocupa el puesto central. Por lo tanto, desde la concepción de este autor, el humanismo es insostenible porque el hombre no puede apelar a un fundamento intrascendente. Heidegger, ubicándose en la posibilidad límite de la filosofía, nos lleva al “acabamiento” de ésta, al señalar que

El despliegue de la filosofía en ciencias independientes —aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí— es su legítimo acabamiento. La filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad [...], *su rasgo fundamental es su carácter cibernético*, es decir, técnico [...]. El final de la filosofía se muestra como triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y de orden social en consonancia con él.²⁴

²² J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires: Sur, 1978), 11.

²³ Véase Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires: Nova, 1956). Se puede seguir esta tesis del autor desde *El ser y el tiempo* (México: FCE, 1971).

²⁴ Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* (Madrid: Narcea Ediciones, 1980), 101-102.

Esta postura de uno de los más reconocidos filósofos del siglo XX llevará a actitudes que habrán de propiciar posiciones irracionalistas, que en muchos sentidos se muestra en las filosofías posmodernas. En este mundo económico-social en que todos los gatos son pardos, donde renacen tendencias neonazis y de extrema derecha, en muchos aspectos justificadas por los gobiernos de las tecnocracias y donde la tecnología se manifiesta como la expresión “aséptica” que despliega poder y niega el valor humano, ante esto, la situación del humanismo no podría estar peor.

Ante la puesta en marcha de la embestida contra el humanismo y las humanidades, es necesario enfrentarse a las posiciones tecnocráticas que han invertido los valores, en los cuales lo humano se ha convertido en medio y no en fin. Y como atinadamente ya señalara Kant, el progreso tecnológico se vuelve irracional al atentar contra la conservación y afirmación de la vida y el autodesarrollo del individuo y la sociedad.

De esta forma:

El progreso tecnológico entra en contradicción con esos fines últimos en cuanto significa: 1) incremento del desempleo y la miseria entre la población creciente excluida del proceso de producción; 2) desarrollo ilimitado y deformado de las fuerzas productivas, que convierte la transformación de la Naturaleza en una verdadera destrucción de ella; 3) aumento continuo de la enajenación al extenderse el dominio de los productos creados por el hombre —las máquinas automáticas— sobre el hombre mismo; 4) extensión creciente de la brecha entre los países industrializados (avanzados) y los países en vías de desarrollo o subdesarrollados, ya que la dependencia tecnológica aumenta más su atraso y su opresión; 5) dilapidación de los recursos tecnológicos al aplicarse en gran escala a la producción de medios de destrucción.²⁵

²⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, “Racionalismo tecnológico, ideología y política”, *Dialéctica*, núm. 13 (1983), 18-19.

HUMANISMO Y HUMANIDADES

Ante esta panorámica las humanidades no tienen ningún sentido y mucho menos cabida. Desde esta ideología, éstas serían sólo un remanente no necesario al desarrollo y la transformación económica, política y social y, por lo tanto, su valor en muchos aspectos sería superfluo.

Es necesario no perder de vista que el humanismo, las humanidades y las ciencias que se originaron en el Renacimiento, en un primer momento no estuvieron escindidos, porque no tenían que definirse unos ante los otros, ya que tuvieron un mismo origen, pero en la actualidad, con el dominio de la tecnología, pareciera ser que el humanismo y, en consecuencia, las humanidades se encuentran en su “ocaso”. No hay sitio para el humanismo y las humanidades en un orden mundial en que no se establecen diferencias entre medios y fines. Es decir, donde se han sustituido los fines libres de la vida y la existencia humana por una actitud compulsiva y paranoica. Sin embargo, es necesario aclarar que ello no puede entenderse como si la tecnología fuera un mal en sí misma y mucho menos ajena al hombre y a su libertad creadora, lo grave es olvidar que su carácter es meramente instrumental.

El mal, lo negativo, es la totalización de ésta y la pérdida de las dimensiones propiamente humanas, lo lamentable es el precio tan alto que la humanidad ha tenido que pagar por el progreso, la venta de su vida privada, de su propio ser y de su propio hábitat y, consecuentemente, del planeta. Tomar conciencia ecológica podría ser considerado como una dimensión del humanismo y la alternativa será devolverle al hombre el poder sobre su propia creación, de forma que la máquina se ponga al servicio de la vida, recuperando la conciencia de las verdaderas metas de su existencia. La tecnología será así el instrumento que lo apoye para enfrentar al reino de la necesidad y la escasez.

Así, el humanismo adquiere su verdadero valor al considerar al ente, a la existencia y su conducta como fin y no como simple me-

dio o instrumento. Esto lleva a la necesidad de precisar el concepto de humanismo, lo cual implica dar relevancia a lo humano, en la medida que se propicie y potencie el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creativo y las relaciones entre los seres humanos en las que unos y otros se identifiquen y afirmen como seres humanos. Sin embargo, el humanismo no sólo debe buscarse en el comportamiento de los individuos sino también en el de las instituciones, en los sistemas sociales y las relaciones que las hacen posible.

En el entendido de que el ser humano sólo es en la historia, en donde ha jugado un papel relevante la educación, la *paideia* a la manera griega,²⁶ como proceso de formación y desarrollo integral del ser humano. Es volver, en cierto modo, a la adquisición del *humanitas* latino, el ser humano de “carne y hueso”, como bien lo escribiera Miguel de Unamuno,²⁷ el hombre que se hace y forma en la historicidad del mundo de la vida y la existencia, esto es el universo propio del humanismo y de las humanidades, es allí donde lo humano alcanza los más altos vuelos en el despliegue de su ser.

Sin embargo, la vieja concepción de las humanidades como trabajo solitario subjetivizado es falsa, en el sentido de que forma parte de una comunidad cultural, tampoco es meramente erudición, porque es apertura a la comunidad histórica. En consecuencia, el humanismo es una forma esencial de conciencia histórica, es el reconocimiento de las individualidades, las diferencias, la unicidad de la persona humana, de los tiempos y de cada creación. Es a la vez un reconocimiento de la universalidad de lo humano.

²⁶ Véase Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: FCE, 1968). Según este autor “la educación, en este sentido, se distingue de la formación del hombre mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser”, 19.

²⁷ Véase Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Espasa-Calpe, 1967).

De esta forma, el humanismo y las humanidades no se pueden reducir a la visión renacentista, sino son, en un sentido más amplio, la comprensión en que el hombre vuelve siempre sobre su propio ser y acude a la comunidad histórica de la conciencia del ser humano y a las creaciones surgidas de tal autoconciencia.

Es importante considerar que a toda humanización le es inherente la libertad. Entendida ésta como la capacidad que define la razón humana, la cual ha incursionado no sólo en la conquista material e irrefrenable del mundo sino también en el desarrollo del espíritu y la creatividad. Cuando se ha roto el equilibrio entre estas partes se rompe la esencia misma del humanismo. Las humanidades, al igual que las ciencias, son obras de un acto de libertad y por lo tanto son producto de un acto humanista. Esto debe destacarse porque el carácter *humanitas* no se adquiere sólo por el hecho de cultivar las humanidades, sino también por cultivar las ciencias y, en consecuencia, sólo una ciencia alienada, mercantilizada, aliena y esclaviza al ser humano.

Es decir, la ciencia no adquiere valor en la medida de lo que vale en sí, sino por lo que significa para el ser humano desde el humano. Así, la ciencia vista axiológicamente es una realización humana y existencial y, por lo tanto, no es sólo epistemológica y metodológica, sino ontológica. En otros términos, la reflexión humanista como la venimos planteando hace posible reconocer al hombre como productor del acto científico en beneficio de la humanidad. Por lo tanto, las ciencias no constituyen y no son un campo de conocimiento separado del mundo de las humanidades en la medida que tienen un valor y significado de raíz humanista, y esto último es lo que las aproxima y abre una interrelación entre ellas.

Las humanidades en esta vía tienen un amplio espectro, que va del más profundo rigor científico propio de la lógica, la lingüística, la semántica, incluso la misma filosofía, hasta la modalidad de la *sapienti amoralis* o la creación poética. Ciencias y humanidades tienen en común rigor, método y discurso, lo cual la aleja de la arbi-

trariedad y de la improvisación; en el mundo de ambos campos de saberes, como bien apuntara Albert Einstein, se realiza un proceso crítico de análisis y se despliega todo un proceso de la imaginación y de la creatividad desde un mundo sujeto a normas.

La educación humanista debe ser y es un proceso largo, en la que se da no sólo el aprendizaje y la comprensión de contenidos humanísticos, sino también la capacitación y el ejercicio de las facultades para el desarrollo de las capacidades de los sentidos corporales y los internos. El cultivo de las humanidades ha impuesto un orden, condiciones y exigencias no menos rigurosas que las que reclaman los estudios científicos. El análisis de una obra literaria o filosófica, la hermenéutica (interpretación) de los clásicos, la creación o búsqueda de categorías estéticas distintivas y diferenciadas del arte, un ensayo sobre el ser o la existencia en el ser y el tiempo de Heidegger o sobre los fundamentos de la moral, etcétera, todo esto reclama una profunda e intensa formación y ardua disciplina.

Por todo lo que hemos venido reflexionando, considero que es importante reivindicar al humanismo y a las humanidades, y más aún, no debemos dejarnos llevar por el pesimismo y las actitudes tecnocráticas que quieren suprimirlos, porque sería caer en un fatalismo histórico, y es eso lo que precisamente espera el neoliberalismo para la supresión de las humanidades. Debemos estar conscientes de que la historia la hacen los seres humanos y en sus manos está el degradarse o elevarse en ella. Se requiere defender un espacio natural y necesario para la complementariedad de lo humano.

No caigamos en la tentación de creer que el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales están fuera de “moda”, porque no es cuestión de temporada sino algo necesario y fundamental para el ser humano. La tarea vital es reivindicar el sentido humanista para todas las actividades, tanto teóricas como prácticas, y en éstas están incluidas la ciencia y la tecnología, siempre y cuando su acción se adecue a un determinado fin, al servicio y desarrollo de la humanidad. En consecuencia, el humanismo y las humanida-

des no deben ser vistas como si estuvieran en su ocaso, quizá esta forma de considerarlos no es sino el resultado de un eficientísimo cuantitativo, propio de la pragmaticidad de las teorías liberales. Tiene que evitarse por todos los medios caer en esa manera de evaluarlos, debe buscarse no utilizar este tipo de mediciones y valorarlos no en sentido cuantitativo, sino cualitativamente.