

DIALÉCTICA EN LAS CIENCIAS HUMANAS: LA RECUPERACIÓN DEL *PATHOS DEL ASOMBRO*

Adriana Añi Montoya

Quisiera plantear a consideración dos autoimágenes que la ciencia del hombre ha formado sobre sí misma. La primera pertenece a la antigua tradición de la filosofía práctica. Aquí la *praxis* científica se rige por el espíritu de la filosofía y se deja conducir por lo que Heidegger denominó el *pathos del asombro*.

La segunda es modelada por la autocomprensión cientifista de la investigación, la cual tiene sus fundamentos en el siglo XVII, a partir del momento en que la filosofía se vuelve *ancilla scientiae* y se autoasigna una tarea exclusivamente epistemológica. La filosofía contribuirá a formar la segunda autoimagen del pensamiento científico en general y de las ciencias humanas en particular. Este paradigma fue marcado por el *pathos de la certeza*. Al parecer, el punto en el cual se encuentra la autocomprensión de las ciencias humanas contemporáneas es crucial, en la medida que vuelven su mirada hacia la concepción filosófica de la investigación e intentan tomar distancia frente a sus propias suposiciones básicas, deudoras del moderno cientifismo. Esta encrucijada promete, por tanto, ser fructífera.

Para distinguir estas dos tradiciones de comprensión del pensamiento científico humanista, es conveniente considerar que la investigación científica en general es una *praxis* y, como tal, está teleológicamente orientada a un fin que articula la elección de su aparato intelectual de conceptos, teorías, metodologías, así como determina su autoimagen y autoconciencia.

La primera autoimagen de la ciencia del hombre pertenece a la tradición antigua de la filosofía práctica. En ella, la *praxis* investigadora puede ser comprendida a partir de su *arché*. Este término denomina aquello que es el principio esencial de algo, tanto en el sentido de impulso originario como en el de principio de movimiento permanente, que acompaña de modo intrínseco el desenvolvimiento de la realidad a la cual dinamiza desde dentro. Asimismo significa también finalidad o *telos*. En este sentido, el *arché* o principio originador del movimiento filosófico en general es, según Heidegger, el *pathos del asombro*. Como la

filosofía práctica asumía a su cargo la investigación de los asuntos humanos, lo hacía dominada por este *pathos*, pues el ser humano era considerado un enigma para sí mismo. El *arché* impulsor de la filosofía práctica era el asombro y el *telos*, el logro de la autoilustración racional.

Ahora bien, el *telos* o finalidad de la *praxis* de la investigación acerca del hombre es peculiar, pues no se entiende, en esta primera tradición, bajo la pretensión de solucionar el enigma humano de modo tal que quede cancelada toda pregunta y suprimido todo misterio. La intención de autoilustración se cumple en la medida en que se es consciente de que la comprensión no solamente no es nunca total sino — además, que toda respuesta es a su vez un nuevo enigma que acrecienta una espiral de interpretaciones. El *telos* del autoesclarecimiento del hombre consiste en dejar abierta la posibilidad de una ulterior re-descripción de la realidad humana, siempre en nuevos términos, con distintas metáforas o lenguajes insospechados. En otras palabras, el *telos* de la filosofía práctica es no cancelar la actitud inquisitiva del investigador, por medio de respuestas satisfactorias que suprimen lo enigmático. El filósofo no percibe la investigación como un camino lineal en el que va acumulando datos que precisan lo que ya conoce. Su finalidad no es alcanzar un dominio tal de la realidad humana, que ella quede subsumida completamente en una teoría acabada para la cual el hombre es una cosa «perfectamente conocida», predecible y controlable. Por ello siempre pregunta lo mismo sobre lo mismo, pues cada respuesta es insatisfactoria y críptica.

El ejemplo más acabado de esta comprensión de la filosofía práctica se encuentra en Aristóteles, y éste nos muestra que este carácter abierto de la investigación humana no obedece a la deficiencia, de facto o de principio, de la racionalidad investigadora, sino a un *desideratum* con respecto al modo como queremos relacionarnos a nuestro saber sobre nosotros mismos.

Aristóteles afirma que la investigación científica de los asuntos humanos no puede ser de la misma clase que la de las ciencias formales exactas, por ejemplo, pues ello no sólo no hace justicia a la especificidad de lo humano sino que la concepción del hombre bajo categorías universales e invariantes como las que usan las matemáticas sería, en el mejor de los casos, inútil y, en el peor, totalmente tiránica, pues colocaría al hombre común bajo el dominio implacable del especialista que conoce terminantemente qué es el hombre.

Traduciendo esta concepción aristotélica a términos contemporáneos, se diría que la investigación humana tal como la plantea esta tradición, quiere

dejar lugar a la libertad que posee el hombre para re-describirse de maneras diferentes y hasta contrarias entre sí, de modo tal que pueda escapar al sino de la *dialéctica de la ilustración*. Este consiste en que las teorías, nacidas con la intención de ilustrar al hombre sobre sí mismo, y autoemanciparlo de la ignorancia y el dominio despótico que ella hace posible, se tornan contra él como mecanismos constrictivos.

Por tanto, el *método* en la tradición de la filosofía práctica armoniza con la intención de acoger el enigma como momento esencial que acompaña la investigación. Es, por tanto, un método que incluye el *escepticismo*, tanto con respecto a la razón investigadora misma como a sus productos, las teorías. La actitud escéptica, entendida como una disciplinada desconfianza e inquietud de la razón, es esencial al camino de la investigación y es la forma como el *pathos del asombro* se incorpora a la praxis científica.

El método escéptico y dubitativo por excelencia es la *dialéctica*. Encontramos una forma ejemplar de ésta en la conversación socrática. Ella es el camino (*methodos*) adecuado para el que aspira a la sabiduría humana. Pero su condición indispensable es el reconocimiento permanente de la ignorancia frente a las respuestas propias y ajenas que surgen en la conversación. Esta ignorancia es más que una terapia preparatoria a la adquisición del saber, pues constituye la esencia de la autocomprensión del saber del hombre sobre sí mismo. Ella sugiere que toda solución propuesta en la conversación es también crítica, y puede mantener vivo el asombro acerca del ser humano. La finalidad es promover la conciencia vigilante y la inquietud escéptica del hombre respecto a su propia autognosis, incitándolo así al diálogo con su propio saber y con el de los otros.

El método de la filosofía práctica es dialógico, y ello responde a la intención teleológica de mantener vivo el *pathos del asombro*. Método es camino de investigación, y las opiniones que concurren a la conversación sobre los asuntos humanos son los múltiples y hasta opuestos caminos de comprensión del ser humano propuestos a la razón inquisitiva, para ser transitados críticamente y aprobados o desaprobados por ella. Lo importante aquí es lo siguiente: El filósofo no descarta *a priori* ninguno de estos caminos, y su rechazo crítico de alguno nunca es definitivo: siempre puede haber dejado de lado un aspecto importante y, por ello, siempre reclama un público de interlocutores dispuestos a refutarlo. El dialogante dialéctico es consciente de la tendencia narcisista del individuo, que por excesivo amor a sus descubrimientos, como afirma Aristóteles, carece de ojos para percibir la realidad misma o es víctima de la tendencia a

autoclausurarse en un *logos idion*. Por ello, recurre al diálogo, que le obliga a la extroversión y le recuerda por medio de la confrontación, que el hombre es un enigma.

La concepción socrática de la autocomprensión humana propone transitar por tantos caminos como sea posible, porque ellos encarnan otras tantas creencias acerca del hombre y su mundo que merecen ser sometidas a consideración. Esto es válido en contra del pensador que se encierra herméticamente en el círculo sin fisuras de su concepción particular o de la comunidad científica que deifica su paradigma colectivo, y se declaran así los administradores de la verdad objetiva. Sin embargo, la reducción del misterio humano a verdades perfectamente conocidas para la razón científica nos colocan, en realidad, en una situación de autoextrañamiento, pues el hombre que pretende que gracias a su ciencia se ha autoclarificado perfectamente, en realidad es un extraño para sí mismo, pues ha cerrado las vías alternativas para escuchar otras voces que también le hablan sobre su propio ser. El supuesto que se esconde bajo este modo de pensar es el de la posibilidad de llegar a una determinación científica definitiva del ser humano y sus obras.

En cambio, el método dialógico en el cual se entrecruzan los caminos de investigación, es capaz de descentrar al investigador con respecto a aquellas interpretaciones, que le han obligado a identificar la racionalidad con sus esquemas conceptuales adquiridos. La meta de una indagación practicada en este espíritu es lo que R. Rorty denomina la *edificación humana*, pues, toda vez que logramos establecer conexiones con voces distintas, exóticas, y hasta inconmensurables con aquellas a las que estamos acostumbrados por nuestro adiestramiento intelectual, ello, afirma Rorty, «...nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos».

De esta manera, la aceptación de la posibilidad de no tener razón abre al investigador a otras vías o métodos, otras tradiciones y voces. Estas encrucijadas son las que en el lenguaje socrático constituyen el diálogo y, en el platónico y aristotélico, la dialéctica.

Aristóteles considera que la dialéctica es el método adecuado al *arché* y *telos* de la filosofía de los asuntos humanos. Ella es fiel al *pathos del asombro*, y se basa en la creencia de que la solución al enigma humano depende precisamente de poder encontrarle nuevas perspectivas y complejidades.

El método dialéctico asume que el punto de partida de la investigación es el pre-saber de los hombres acerca de sí mismos, expresado en las opiniones, sean las comunes y corrientes, o las de los sabios, a saber, los filósofos, los poetas, los médicos. La filosofía práctica es consciente de que estas opiniones no tienen en principio otra garantía que el crédito concedido a las mismas por la comunidad o tradición cuya identidad han contribuido a configurar. Ahora bien, que la base de la investigación sea lo que Aristóteles denomina *endoxa*, a saber, las opiniones probables o verdaderas en virtud de la aprobación consensual de los hombres, no es algo que lamentar. Más bien uno puede preguntarse qué sucedería si el punto de partida fuesen uno o más principios autoevidentes e incontrovertibles. La consecuencia sería, o que son totalmente triviales para el hombre, o que pueden someterlo a una constrictión tiránica, al imponérseles sin consulta, sin necesidad del juicio humano.

Por el contrario, asumir que la base de la praxis de la investigación son opiniones humanas probables y controvertibles supone que lo único invariante en la indagación sobre el hombre es la exigencia de criticar y contraargumentar y, por ello, esto preserva la libertad humana de re-describirse siempre en nuevos términos, a la luz de esquemas conceptuales siempre alternativos a los consagrados por la fuerza de la costumbre o por la fuerza del poder, al que a menudo se asocia lo que pasa por ser «la verdad».

Por esta razón también el camino dialéctico de investigación es explícitamente concebido como *vía*, con lo cual se enfatiza su carácter *esencial* y *permanente* de tránsito y proceso abierto hacia la comprensión, evitando identificarlo con un mero instrumento descartable una vez que se alcanza la meta de la «descripción correcta» de la realidad humana. Aristóteles lo denominaba, por este motivo, un método tentativo (*peirástico*), y lo distingue nítidamente del método analítico demostrativo. Lo importante es entender que su carácter tentativo no lo hace reemplazable por uno más eficaz y concluyente, sino que es el adecuado a la inaprehensible y críptica realidad humana. El método demostrativo, en cambio, sólo tiene sentido como forma de exposición de lo ya conocido a partir de principios perfectamente asumidos como verdades adquiridas e indudables.

La investigación acerca del hombre requiere, según esta línea argumentativa, un camino que haga espacio al escepticismo y la divergencia, al debate y la proliferación de la imaginación, pues se trata de un método heurístico en el cual la invención es otro modo de guardar fidelidad al enigma del ser humano.

La forma de expresión típica del razonamiento dialéctico es por ello la pregunta, sobre todo bajo la forma dilemática. El científico ante el cual se abren dos caminos antitéticos de investigación tiene la oportunidad de explorar con el arma crítica dos posibilidades de comprensión, y no debe rechazar *a priori* ninguna. Por supuesto, este método de investigación no tiene por qué limitarse a explorar analíticamente *dos* caminos de investigación antitéticos. Aunque ello pertenece a la estructura lógica clásica de la argumentación dialéctica, es posible ampliar la experiencia de modo tal que se sometan al análisis todas las vías de investigación interesantes que se le presenten al científico.

La pertinencia del método dialéctico se explica porque, siendo dialógico y abriéndose, por ello, a todas las voces que puedan intervenir en la conversación acerca del hombre, armoniza con este ser enigmático que no deja de poner la pregunta sobre sí mismo. La dialéctica es el proceder que introduce la extrañeza con respecto a la propia creencia, al enfrentarla a las posiciones alternativas o contrarias y se mantiene fiel al *pathos del asombro*.

Ahora bien, parecería necia esta insistencia en lo enigmático del ser humano y este cuidado por un método que preserve esta característica, si no fuera porque en una época de la historia del pensamiento occidental, la concepción de la ciencia se transformó radicalmente originando así la tradición de cual son deudoras las ciencias humanas tal como las conocemos y practicamos. Me refiero a la segunda tradición que ha modelado la autoimagen de la ciencia del hombre, y es la que comienza en el siglo XVII, con la filosofía moderna.

Volviendo a Heidegger, él afirmaba que la modernidad se dejó conducir por el *pathos de la certeza*. El espíritu de las ciencias modernas en general se define por el *telos* del dominio teórico y de la disposición técnica de los objetos.

La pasión por la certeza que tipifica esencialmente a las ciencias moderno-contemporáneas se explica por un cambio radical en el modo de concebir y valorar la ciencia. En la modernidad, la praxis misma de la investigación científica será concebida en sentido instrumental. Esta autocomprensión de la actividad investigadora se concentra en el lema baconiano que establece la ecuación entre saber y poder, verdad y utilidad. Se trata de la alianza entre la razón científica y la tecnológica. El criterio que domina la ciencia será el rendimiento y la funcionalidad en la obtención de conocimientos exactos, incontrovertibles, concluyentes.

Esto acarrea una consecuencia con respecto al método científico pues, concebida en estos términos, la investigación acerca del hombre exige una correlación funcional entre la actividad investigadora y el producto o telos perseguido. La investigación en sí misma es percibida en términos del rendimiento operativo. Ella debe ser eficaz en el logro del fin, a saber, el dominio cognitivo y técnico de la realidad humana.

Por su parte, la filosofía responde a esta orientación instrumentalista del saber, pues lo que se requería era una fundamentación epistemológica que garantizara el buen rendimiento de la praxis científica.

Y la posibilidad de resolver los enigmas del ser humano dependía de poder asegurar absolutamente el proceder científico a partir de principios incontrovertibles que a su vez fuesen el punto de partida de un método infalible en el dominio cognitivo de lo real. Así planteado el problema, las dos grandes actitudes epistémicas enfrentadas entre sí eran el escepticismo ligado al *pathos del asombro*, y la pasión por la certeza, típica de la orientación moderna. La defensa de esta última posición será asumida de modo paradigmático por la filosofía cartesiana.

Esta nueva concepción, en Descartes, está lejos de ser un postulado arbitrario, pues encuentra su fundamentación filosófica en medio de la «gigantomaquia» contra el escepticismo, el cual lanza perpetuamente al pensador al reto de lo que no se deja capturar por categorías exactas, y pretende vencerlo con sus propias armas, es decir, las de la duda. La estrategia cartesiana cifra su eficacia en la radicalización de la duda escéptica, extendiendo su campo hasta hacer pensar en la posibilidad de la disfuncionalidad total de la razón. Esta hipérbole, sin embargo, deja en claro que, lejos de la noche absoluta de la razón, se encuentra la autopoición de la razón subjetiva como el principio absoluto de todo conocimiento.

Ahora bien, la estrategia argumentativa cartesiana deja en claro que la duda es meramente «metódica», que no se le concede la dignidad del método y que más bien su naturaleza es instrumental, provisoria, y prescindible. Es más, ella aparece como factor de perturbación en una praxis científica que quiere rendir consiguiendo verdades exactas. Por tanto, queda absolutamente desterrada de la esencia de la praxis misma de la investigación. Por este motivo, Descartes estaría lejos de identificar sabiduría humana e ignorancia. Por ello, es natural que afirme: «...el que duda de muchas cosas no es más sabio que el que jamás ha pensado en ellas <sino que incluso es menos sabio...>».

Ahora bien, esta eliminación radical del momento escéptico de la investigación científica acarrea graves consecuencias para la autoimagen de las ciencias humanas y de su método propio. Aquí no se trata de algo tan trivial como la constatación psicológica de la presencia de la duda, en la que todo investigador recae, sino de la proscripción total de una actitud epistémica que se efectiviza en métodos concretos, que incorporan como aspectos esenciales la actitud escéptica, y se hacen efectivos en caminos dialógicos de investigación como la conversación socrática o la dialéctica aristotélica.

El método es considerado más bien un instrumento que debe garantizar la homologación total de la razón particular, eliminando las divergencias que tiende a introducir la imaginación científica cuando transita por caminos originales. Como la verdad sólo puede ser exacta, entonces un método dialógico, que incita a la controversia, resulta inadecuado. La ideología cartesiana identifica discusión con confusión y aún, con falsedad total. Al respecto, Descartes afirma que: «...siempre que dos <hombres de talento > pronuncian juicios opuestos sobre un mismo tema, es claro que por lo menos uno se equivoca».

A esta concepción monolítica de la verdad corresponde la idea de una racionalidad unitaria que baña con una misma luz a los objetos más heterogéneos, sometiéndolos a una implacable uniformización. El camino de la investigación es uno, y la ciencia habla con un discurso monológico ante el cual el que discrepa queda excluido de la comunidad racional. Las posibles ramificaciones de las vías de investigación, las voces alternativas, son un signo de impotencia, de extravío y confusión. La pluralidad de voces heterogéneas no aumenta, se supone, sino que anula nuestras posibilidades de entendernos.

A la luz de esta autocomprensión de las ciencias humanas, se sostiene la necesidad de llegar a la determinación de la verdad objetiva en la investigación. Se tiene la esperanza de dar con las descripciones correctas de los hechos, las interpretaciones últimas. Sin embargo, hemos visto que ello responde sobre todo a una preconcepción instrumentalista del conocimiento científico, basada en última instancia en una metafísica de la subjetividad que proclama un modelo monológico de la razón subjetiva como el sujeto supremo de poder cognitivo y técnico. Pero la forma de conocimiento científico que de aquí deriva sólo se satisface cuando ya no encuentra nada impredecible en el ser humano, es decir, cuando el hombre sucumbe ante aquello que denominé al principio, con los términos de la escuela de Frankfurt, como la dialéctica de la Ilustración.

En conclusión, nuestra propuesta se orienta a la recuperación del pathos del asombro, puesto que es más fiel a la tarea de la edificación humana el concebir concebir que la autognosis se logra en cuanto el hombre no se agota a sí mismo en autodescripciones pretendidamente últimas, universales, invariantes, objetivas o como quiera denominárseles. Liberando la praxis de las ciencias humanas de la concepción monológica cartesiana puede evitarse la terrible asociación de verdad y poder, ante la cual los hombres, sin más, tendríamos que callar y obedecer. □