

MIGUEL GIUSTI / PEPI PATRÓN (editores)

EL FUTURO DE LAS HUMANIDADES

Las humanidades del futuro

Capítulo 7



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El futuro de las humanidades, las humanidades del futuro
Miguel Giusti y Pepi Patrón (editores)

© Miguel Giusti y Pepi Patrón, 2010

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: agosto de 2010

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2010-10828

ISBN: 978-9972-42-936-1

Registro del Proyecto Editorial: 31501361000410

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

HUMANISMO PARA LA ERA PLANETARIA

Nelson Vallejo-Gómez
Responsable de la Cooperación Universitaria, Embajada de Francia en el Perú

Cada hombre lleva la forma entera de la humana condición.
Montaigne

*¿Qué quimera es pues el hombre?
¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos,
qué sujeto de contradicción, qué prodigio?
Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra;
Depositario de lo verdadero,
cloaca de incertidumbre y de error;
gloria y desecho del universo.
¿Quién desenredará este embrollo?*
Pascal

Nuestra herencia no la sustenta ningún testamento.
René Char

*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y,
dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente
los unos con los otros.*

Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo I

Todos los hombres son iguales bajo el cielo.
Proverbio chino

Si nos preguntamos por las «humanidades del futuro», por el tema educativo de la herencia o patrimonio inmaterial de la humanidad, reiteramos entonces la pregunta por el Hombre, en el sentido de una antropología filosófica. De hecho, es una pregunta por el humanismo, cuyo interés plantea los principios educativos de la generación del relevo; en particular aquellos relativos al conocimiento, a la verdad, a la autoridad, al Bien y al Mal, al individuo, a la especie y a la sociedad. Vemos entonces que el tema tiene muchas aristas, entre las que se juega también lo moral, lo estético, lo ético y lo político, es decir, lo referente al manejo del poder y del saber, en cuanto a su interpretación, su práctica, su forma placentera y feliz, su jurídica y su

transmisión. Este tema, se supone, debe estar expuesto con claridad, amén de abiertamente cuestionado, es decir, sin ideología cerrada, en la profesión de fe, misiones y objetivos de todo departamento de Humanidades.

Intuimos que el tema conlleva un cambio de paradigma; es decir, las humanidades del mañana conllevarán un cambio semántico, lógico e ideológico y no enseñarán la misma concepción del hombre tal cual se entiende hoy, en relación con la especie, la sociedad, el individuo, el planeta y el universo. Igual, no la retomarán tal cual del pasado. Toda revolución nos lo recuerda: la copernicana en ciencias, la kantiana en filosofía, la francesa en sociales y política, la genética y numérica del siglo XX. Lo cual implica un tratamiento histórico, literario y filosófico del tema. Pues, ¿qué significa «humanidades» en la era de la ingeniería genética, en la era de la «Guerra Santa» o el atentado S-11 con que debuta el siglo XXI, en la era de la clonación, de la tecnología numérica y del mundo virtual con amoríos, desvaríos e «hipotecas basura» por Internet, en la era del *zapping* de valores y principios o «ética de bolsillo»? En fin: ¿qué significa pues «el futuro de las humanidades y la humanidades del futuro» en la era planetaria? Era en donde el ideal humanista no puede ser únicamente aquel de simples técnicas del conocimiento del yo reducidas al lema delfico «conócete a ti mismo», es decir, al individuo en su laberinto, o a un ideal jurídico, de costumbre o jurisprudencia al servicio de tal o cual comunismo alienador, o un delirio identitario de una especie ideal que busque ligar el hombre a la sangre y a la tierra para forjar una Nación orgullosa de sí misma y presta a levantar armas contra «bárbaros» de ayer o «mestizos» de hoy.

¿Qué significa entonces «humanidades» en una era en donde la humanidad está en rodaje? (la imagen es de Edgar Morin). Es decir, se pregunta el pensador de la Complejidad al terminar el quinto volumen de su obra magna, *El Método*, cuyo tema es la identidad humana: «¿Existe la posibilidad de reprimir la barbarie y civilizar verdaderamente a los humanos? ¿Podrá proseguir la hominización como humanización? ¿Será posible salvar la humanidad realizándola? ¿Nada está seguro, tampoco lo peor?».

Sabemos que el tema del «futuro de las humanidades» tiene que ver no solo con la administración, la economía y la política educativa, es decir, con la planeación rectoral de una universidad, instituto, academia o ministerio. El tema tiene que ver pues con intereses diversos, pero también con algo que, fuente de cuestionamiento del valor de un interés, es como tal desprovisto de interés específico propio; ya que es algo intemporal, ligado con el embrollo de la humana condición, en tanto va de su supervivencia, de la relación que se tiene con el gobierno de sí mismo y de los otros, con el medio ambiente, la vida, la muerte y el amor. En otras palabras, la relación con lo que trasciende la humana condición.

Además, intuimos también que el tema de las «humanidades del futuro» implica una relación a la temporalidad en donde el hombre se juega su mortalidad, su imperfección, su olvido y su memoria, así como su pretensión a construir un avenir que sea mejor que el presente y el pasado. La noción de «progreso humano» o de «mejoramiento» del hombre que se atisba en la sucesión temporal o en el tema de las humanidades vistas desde el futuro —sin caer en «humanidades ficción»—, lo abordaremos en filigrana, como una de las sendas más que buscamos explorar aquí, sin detenernos en los «orejones de los resultados» («*Ne l'attarde pas aux orinières des résultats*», René Char).

Entonces, consideraremos las «humanidades del futuro» confiados en que cada hombre representa a todos los hombres, en el sentido original del verbo en tanto dar respuesta y palabra memoriosa; atentos a que en cada hombre está como encarnada la totalidad de la humana condición, en el sentido clásico grecorromano de que «nada de lo humano me es ajeno», es decir, que en lo humano me siento propio, como lo pensaba Terencio, noble esclavo romano de Cartago, un siglo antes de la era cristiana. Es decir que en el «territorio» de lo humano tengo mis «fronteras», mi sangre y mi identidad, mi familia y mis antepasados; atentos, sin embargo, a no caer en proselitismos para otra iglesia.

Esa «totalidad» no es la de un todo en tanto todo, sino la de una parte que expresa en relación compleja, es decir interrelacionada, la totalidad. Es la totalidad del individuo en tanto ser global y local, ser «glocal». En palabras aristotélico-hegelianas, solo el individuo expresa lo general. Quiere decir que solo en la persona emerge la humanidad de la humana condición contextualizada. Y esa forma o matriz de la humana condición o identidad planetaria, de la totalidad de lo general expresado en lo individual particular de un yo y un tú, en una cara con los ojos vivos, hace también parte del legado evangélico del Nuevo Testamento, y se llama «dignidad humana».

Pero, igual, así el tema humanista por venir conlleve necesariamente una dimensión optimista o de «progreso», se requerirá un estudio sobre qué tipo de progreso y en qué campo, para no caer en la estupidez de creer que el hombre de hoy es «mejor» o «más bueno» que el hombre de ayer. Al respecto no dejaremos de lado ni la sabiduría semita que ya nos prevenía: no aumentarás la talla de un cabello a tu «altura»; ni tampoco la vieja sabiduría popular que le hacía contrapeso a tan generoso optimismo, aquella cristalizada en la sentencia cínica: «cuanto más conozco a los hombres, más amo mi perro».

Pero, de igual manera, el tema está circunscrito a una tradición europea que va del legado grecorromano hasta la Declaración Universal de los Derechos Humanos, retomada en la ONU, al salir de la Segunda Guerra Mundial, considerando que también Oriente, en particular el Budismo, tiene su antropología y su educación humanista.

En la difícil exploración de cómo educan los pueblos a su generación del relevo, habrá que buscar la dimensión metafórico-educativa de escenas rituales en culturas ancestrales como la Azteca, la Mochica, la China o la Hindú, en donde la sabiduría popular saca del animismo lecciones humanistas de carácter tradicional.

Concluiremos en lo filosófico del tema porque las humanidades de ayer, de hoy y de mañana conllevan un «ideal humanista» o, como lo dijera Montaigne en un tono clásico grecorromano: «cada hombre lleva la forma entera de la humana condición». Y esto no solo entendiéndose históricamente en el sentido de que cada hombre, al «ser ciudadano del mundo», lo sea concretamente *in facto* del Imperio romano, ni que Roma-sociedad esté en todas partes donde estén sus ciudadanos-individuos. Se trata de una forma o matriz fundamental en sentido más espiritual que político. Lo que llamaremos en nuestro texto la identidad planetaria de la humana condición, inspirados por el pensamiento complejo de Edgar Morin.

Los apuntes de conclusión conllevaran el planteamiento del pensador Edgar Morin sobre unas humanidades o una educación en base a siete propuestas. Fueron las que elaboramos conjuntamente por pedido de la UNESCO durante 1999 y que llevan por título: «Los siete saberes necesarios a la educación del futuro» Teniendo todo esto por finalidad: contribuir a generar una conciencia humana planetaria, una identidad planetaria, complementaria a la identidad nacional del ciudadano, a la identidad cultural de los pueblos y a la identidad personal del individuo.

Atisbo histórico de la noción de humanismo

Se denomina humanismo, históricamente consensuado, la corriente intelectual europea, complementaria al Renacimiento grecolatino, entre los siglos XV y XVI, repercutiendo en las letras y en las artes primero, en la revolución científica con Copérnico y Galileo, para culminar en el ámbito político al concluirse el siglo XVIII o siglo de la Ilustración, tanto con la Enciclopedia y la Revolución Francesa, como con la máxima kantiana relativa al empleo de la Razón, en tanto arma fundamental para toda revolución, liberación y libertad, a saber: «*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración» (en «*Was ist Aufklärung?*», 1784). Coraje y capacidad de «servirse de su inteligencia sin la guía de otro», «servirse por si mismo de ella sin la tutela de otro». Se trata, por supuesto, de una sugestión, consejo o interjección; como en el caso del lema délfico: «conócete a ti mismo». Igual, queda pendiente las condiciones y contexto de dicho empleo-actitud y, sobre todo, la preparación y manejo pertinente de tan valiosa arma mental. Pues la razón sola produce monstruos —la imagen es el título de una famosa pintura de Goya—. Recuérdese además que el Régimen del Terror, que tan atrocemente subsiguio a la

Revolución Francesa, tuvo a la «Razón» por diosa y soberana. Lo que fue una especie de deformación del Positivismo de Augusto Comte. Igual, la «Razón» enceguecida por maquinaria mental fue lema del Nacionalsocialismo hitleriano.

La corriente humanista buscaba de entrada recuperar la fuente grecolatina de la civilización europea. Un acto de rebeldía contra la glosa escolástica que durante siglos de Medioevo se la había apropiado, interpretado y deformado. Se denominó *humanitas*, a partir del siglo XVII, a los que buscaban liberar las artes y las letras de la tutela teológica y valorar el arte por fuera de las órdenes monásticas. Se presuponía existente también un arte y una sabiduría paganos. El poeta Petrarca (1304-1374) decía buscar en los textos de Cicerón y Séneca la «sabiduría de los paganos». Denominación indebida para estos grandes escritores, educadores y pensadores romanos que nacieron y vivieron un siglo antes del Cristianismo.

Dicho humanismo europeo se fragua cerca de Florencia, donde Marcelo Ficini (1433-1499), sostenido por el mecenazgo genial de Cosme de Médicis, crea una Academia platónica. Allí acoge a sabios emigrados de Constantinopla, antes y después de la toma de la misma en 1453 por los turcos, quienes ponen fin a diez siglos de hegemonía del Imperio Romano en Oriente. Lo cual hizo felices también en Occidente, en Roma sobre todo, algunos conspiradores, hartos que estaban los católicos de ese incongruente bicefalismo. La conquista de Constantinopla y el fin del Imperio Romano en Oriente es un hito histórico tan importante que los historiadores lo tienen en Occidente por el final del Medioevo y, con el Descubrimiento de América años más tarde, en el comienzo de la era moderna.

Erasmus de Róterdam (1467-1536) es otra figura central de la corriente humanista europea. No acepta ni la propuesta de cardenal del Papa León X, ni la de profesor en el *Collège de France* que le hace el Rey gallo Francisco I. Erasmus prefiere consagrarse a sus estudios, en particular a la traducción del griego de una versión del Nuevo Testamento, publicada con el texto original en paralelo, sin ningún comentario escolástico para que «todo el mundo pueda comparar los textos». En otras palabras, para que cada uno, sirviéndose de su propia razón, lea e interprete sin tutela ni guía, es decir sin maestro ni cura. Erasmus, uno de los padres del Humanismo y del Renacimiento europeo, precisa en dicha traducción: «cuando buscamos la verdad no debemos estar bajo la autoridad de alguien».

Tanto la invención de la imprenta como el tema educativo e idiomático segundan la preocupación humanista. El poeta francés Du Bellay dirá que la «imprenta es hermana de las Musas», además de redactar un famoso informe en 1549 sobre la «Defensa e Ilustración del Idioma francés». Se trata de un alegato abierto contra el latín como único idioma del poder y del saber. Descartes escribió su famoso *Discurso del Método* —«para llegar al conocimiento verdadero y encontrar la verdad»— en

idioma vernáculo, el francés, en 1637, siendo el primer texto de relevancia filosófica no escrito en latín, considerado como el primer tratado de filosofía moderna.

Si bien Erasmo prona un humanismo cosmopolita y libre de autoridad real o eclesiástica, Lutero (1483-1546) lo asocia a la Reforma y Melanchthon (1497-1560), llamado el «preceptor germano», lo recupera como base educativa en busca de un identidad alemana liberada de la curia romana. Aparece entonces evidente que el tema en su renacimiento europeo no solo conlleva un pensamiento preocupado por el hombre como fin y valor, sino que también es ideológico.

En el siglo XX, Sartre recupera la dimensión filosófico-jurídica del término, en sentido grecolatino de gobierno de sí mismo, pero también en el sentido kantiano de darse a sí mismo reglas de comportamiento. En su libro *El existencialismo es un humanismo* precisa que habla de «humanismo para recordar al hombre que no hay otro legislador más que él mismo hombre». Otros, como el «filósofo cristiano» Jacques Maritain, consideran que humanismo es la prueba de la encarnación de lo divino en lo humano y que, como tal, el verdadero humanismo es integral, es decir cristiano.

Ya subrayamos que el tema emerge en un conflicto con la autoridad. El humanismo visto tanto como apropiación propia de la esencia humana, es decir, como valor-medida del hombre en tanto hombre, por un lado, y la subordinación de la naturaleza humana a lo divino, por el otro. En sus Ensayo, Montaigne precisa: «oso no solo hablar de mi, sino solamente de mi», es decir, «del hombre únicamente, sin apoyo extranjero, armado de sus propias armas, desprovisto de la gracia y el conocimiento divino, que es todo su honor, fuerza y fundamento de su ser».

Sin embargo, ¿qué es pues ese «hombre» desprovisto de «honor, fuerza y fundamento de su ser», es decir, despojado de divinidad? Es el hombre moderno enfrentado al embrollo paradigmático de su humana condición. Animal conciente de su animalidad y que tiene todo por delante por humanizar. Es decir, el hombre conciente de su determinación en tanto sometido a la ley natural, pero indeterminado en tanto libre de actuar libremente, es decir, legislador moral de su propia condición, educador en el sentido noble del término.

La obertura metafísica al tema de las humanidades del futuro

El siglo XX y XXI nos exponen horrores hasta impensables como los de la «solución final» del nazismo hitleriano y del atentado S-11. ¿Cómo repensar el humanismo en tales condiciones? Heidegger constata la imposibilidad de los tratados de moral, educación y política sobre el mejoramiento de la condición humana. Retoma entonces el antiguo método epistolario de los romanos y del apóstol Pablo. Los nazis buscaron «mejorar» la raza humana de manera racional y genética. En oposición a ese

deliro que pretendía retomar las fuentes de la «nobleza arya» en un Asia idealizado —«Arya» o «nuevo hombre», en sánscrito—, Heidegger escribe la *Carta sobre el humanismo*, en donde recupera los valores de la fuente grecorromana. Se trata de una carta escrita a su amigo francés Jean Beaufret, quien le pregunta al filósofo más importante de aquella entonces, al metafísico por excelencia, autor del monumental *Ser y Tiempo*: ¿cómo volver a creer y darle sentido a la palabra *humanisme*?, ¿cómo reconstruir un ideal humanista, lazos de amistad con valores de belleza, de verdad y de justicia, cuando estos valores yacían sin sentido en los cadáveres cremados de Hoswitz? La palabra «humanismo» debería entonces conservar las comillas antes de pasar por la prueba del ácido para saber si su nuevo significado tiene valor.

Preguntar por el «futuro de las humanidades» pone también el dedo en una crisis de las mismas. Y se espera responder de otra manera que metafórica o profética, sin recurrir a relatos apocalípticos, pues el horror lo tenemos conectado veinticuatro horas al «rosario moderno» que es el control remoto o el «clic».

Heidegger propone en *La carta sobre el humanismo* dejar en suspenso por el momento la pregunta, mientras se retoma la tarea del cuestionar desde la ontología el significado o la palabra (mitos/logos) por venir del *human-ismo*, porque el «ismo» de las *humanitas* se convirtió en una estructura racionalizada pervertida, en vista de que pueblos cultos y civilizados, cuna del Renacimiento humanista, causaran dos Guerras Mundiales atroces. Heidegger compartió sin duda ese Eros con Arendt o viceversa, a saber que el embrollo del mal radicaba en la «ausencia de palabra» o de «pensamiento», como por Levinas, en la ignorancia del rostro del «otro».

Heidegger revisita los tres «ismos terapéuticos» de los que se hecha mano durante la crisis europea de comienzos del siglo XX —el cristianismo, el marxismo, el existencialismo—, considerando que estos «fármacos» eluden la radicalidad última de la pregunta por la esencia del ser del hombre. ¿Y, en qué consiste pues pensar tal esencia? En cambiar el paradigma humanista de la metafísica europea que concibe semántica, lógica e ideológicamente el hombre como un «animal racional».

Heidegger extrapola, al decir que el hombre difiere del animal y del vegetal en modo ontológico, porque tiene mundo habitado de pensamiento, es decir, hablado y recreado por la cultura; pues no toma en cuenta que el hombre es una *Unita Multiplex compleja* —la imagen es de Morin—, que además de palabra y pensamiento, de mente y de cultura, tiene mucho de cerebro, es decir, de química, física y biología. En otras palabras, el hombre es un ser 100% cerebral —física, química y biológicamente— y 100% mental —espiritual, cultural y socialmente—. El conocimiento del hombre de manera transdisciplinaria, interdisciplinaria, transversal y diversa es fundamental para entender las humanidades del futuro.

Heidegger considera que el pensamiento a que apunta el humanismo emergente es tarea del hombre mismo en tanto «pastor del ser». Esto puede parecer bucólico y enigmático. Sin embargo, Heidegger aclara en su *Carta a Beaufret* que lo que importa repensar es el «fundamento» del Humanismo, es decir, el ser del hombre, o lo que se va a transmitir y enseñar en las humanidades para la generación del relevo: «no es el hombre lo esencial, sino el ser como la dimensión de los extático de la existencia», es decir, en términos presocráticos, pues Heidegger evoca a menudo a Heráclito, se trata de repensar lo que permanece y da sustento. El ser del hombre se entiende en sentido de algo más que el individuo o la sociedad; algo más que lo ético y lo moral. Pero ese «algo», sigo en suspenso.

El embrollo paradigmático de la humana condición

Si a un colega del departamento de «ciencias duras» se le ocurriera hablar del «futuro de las ciencias, las ciencias del futuro», le hubiesen pedido *illico presto* proseguir sus elucubraciones proféticas o su literatura de ciencia ficción en el departamento de letras y humanidades. Con lo cual, no solo quiero resaltar que halla en la academia varios espacios, congregaciones y medios en los cuales desarrollar el amplio espectro del conocimiento, sino también recordar una legendaria disputa por el saber y el poder entre ciencia, filosofía y teología.

Los técnicos del tema sacaran *in peto* el tarjetón de la metodología precisando que cada disciplina tiene su propio objeto de estudio y que no se puede confundir especular con experimentar. Sin embargo, siendo claro que las tres —ciencia, filosofía y teología— hacen parte del proceso educativo de Occidente y que el objeto del ideal humanista es el hombre, resulta evidente que hay conflicto de facultades por el estatuto de la verdad, la función de los escalafones, el rango y salario respectivo en los departamentos, centros y facultades que las abrigan. Las facultades de ciencia, filosofía y teología se han librado una terrible batalla, desde la antigüedad occidental, desde que se han institucionalizado en academias platónicas, liceos aristotélicos, conventos religiosos, laboratorios laicos. Y no solo han corrido ríos de tinta y argumentos, sino más grave y triste, ríos de sangre y espadas rotas. Por eso, es una propuesta visionaria del rey galo Francisco I, uno de los padres del Renacimiento humanista, cuando decide crear en 1530 el *Collège de France*. Una institución pública para poder hacer ciencia también en hebreo, griego y matemáticas, con libres pensadores, fuera e independientemente de la teológica y latinista *Sorbonne*.

Positivistas y estructurales pueden seguir taponando burocráticamente certificados y salvoconductos, argumentando que las fronteras y las soberanías conceptuales mantienen los muros disciplinarios por y para el orden y la claridad de los mismos

conocimientos, como diría Descartes, puesto que si bien el objeto puede ser el mismo —el hombre, por ejemplo, su estudio se aborda en diferentes facetas o disciplinas—. Tal ciencia se ocupa de la materia, tal otra del espíritu y, la «reina de todas», se encarga del alma y de dios. Sin embargo, Edgar Morin advierte que: «de este modo, todas las ciencias, todas las artes esclarecen cada una desde su ángulo el hecho humano. Pero estos esclarecimientos son separados por zonas de sombra profundas, y la unidad compleja de nuestra identidad se nos escapa. La necesaria convergencia de las ciencias y las humanidades para restituir la condición humana no se realiza. Ausente de las ciencias del mundo físico (aun cuando también es una maquina térmica), disjunto del mundo viviente (aun cuando también es un animal), el hombre es troceado en fragmentos aislados en las ciencias humanas» (Morin, 2001). Seguimos pues, siendo un misterio para nosotros mismos.

Uno se pregunta ¿por qué no reúnen entonces la diversidad de sus conocimientos respectivos y nos presentan, para bien del individuo y la sociedad, los mejores frutos que nos permitan entender en conjunto lo que es el hombre, de donde viene y a donde va?

La misma crítica heideggeriana a la concepción unidimensional del hombre en occidente como «animal racional», la hace Edgar Morin a lo que nombra el «paradigma de Occidente», es decir, al «principio de reducción y de disyunción» que ha reinado en las ciencias, incluidas las humanas —que de este modo se han vuelto «inhumanas»— y que impide pensar lo *Unita multiplex* de la identidad humana.

La principal razón o manzana de la discordia es que estuvo, está y estará siempre en juego una relación de saber y de poder, mientras no se redefinan en las humanidades del futuro los sentidos de conceptos claves como «ser», «saber», «verdad», «hombre», «sociedad», «mundo». No se puede negar que el saber conlleva y representa poder. Y cuando el saber es justo y verdadero, el poder que tiene es ilustrado. Hay poderes sin saber verdadero, fruto de retórica y simulacro. Quienes lo tienen, lo saben. Convierten su negocio en mercado para ingenuos. Abusan de la inocencia e ignorancia de las gentes. La relación interna y externa entre el poder, el saber y la verdad es muy compleja. La historia occidental entre Atenas, Roma y Jerusalén se puede interpretar desde esta tensa relación, teniendo por corolario la relación entre la teoría del conocimiento —la abstracción, la contemplación— y la práctica del conocimiento —la aplicación, la acción—. Bien sabido es que entre el «científico de laboratorio» y el «filósofo de biblioteca» se atiza la distinción clásica y moderna entre *praxis* y *doxa*.

Uno de los libros de referencia de la cultura occidental greco-hebraica-latina, la Biblia, cuenta el relato del conocimiento como «fruto de poder». Por consiguiente, la relación con él, en nuestro paradigma occidental, es una relación compleja, macerada

de apetito, tentación trasgresión, rapto, caída, reconciliación, ruptura radical y revolución paradigmática. Adán y Eva, arquetipos de la condición humana en la tradición que hemos, como tantas otras, heredado e integrado en nuestra concepción del hombre contemporáneo, no solo fueron expulsados del Jardín del Edén —del primer paraíso, como dijéramos el «primer amor» que nunca se olvida, sino que se aprende a vivir sin él—, por desobediencia, por tentación, por comer del fruto del conocimiento del bien y del mal, por gula y por ambición, por pretensión metafísica, sino que también fueron expulsados porque Yahvé Dios, en un gesto de curiosa prudencia —¿será la marca de posible incertidumbre, de fragilidad, contra lo cual se requiera, protección, ley o prohibición?— se hizo la siguiente reflexión: «No vaya ahora a tender su mano y tome del árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre». Por ello, pues, arrojó al hombre al desierto, fuera del paraíso, y puso delante del Jardín del Edén a los querubines y a la llama de la espada flameante para guardar el camino del árbol de la vida. Acto seguido, los padres del hombre terrenal fueron arrojados a la misma tierra de la que fueran creados. Dicha «expulsión» tenía por finalidad el que, desde ese instante mismo o nacimiento al mundo terrenal de la condición humana, el hombre arrancase de la misma tierra su subsistencia, cultivándola, así como el aprendizaje mismo de la agricultura, y también se percatase de su propia condición como ser cultural.

Que el hombre sea en su nacimiento original, en cuanto a sus raíces, el pastor del ser, un ser arrojado a la tierra, resuena ahí el tono heideggeriano relativo a la esencia del hombre como la de «un ser-en-el-mundo» (*Da-sein* como *A-λήθεια*) con el cual se termina la *Carta sobre el humanismo*. Un ser expuesto, arrojado y arroyado en el aquí y el ahora de su ineluctable e insostenible levedad de temporalidad, y cuya labor es sacar de la tierra, de la oscuridad, el fruto para el alimento del cuerpo y el saber para la luz del pensamiento.

Jesucristo es uno de los modelos o arquetipos del ideal humanista, pues es quien dice ser «el camino, la verdad y la vida». Pilatos, el representante de la norma oficial, señalándole frente a sus pares, lo tildo de *Ecce homo*. Ciertamente puede abrirse un expediente bien complicado con brillantes disputas bizantinas y modernas en cuanto a la naturaleza humana y/o divina del Mesías. Jesucristo es el profeta entre profetas, es decir, gran predicador del humanismo por venir, Nueva Alianza o Nuevo Testamento, y de cuyas parábolas y lecciones se alimentaron durante siglos «contentadores y mejoradores» de hombres, como lo dijera Nietzsche.

Otra vieja querella es la que surge del cuestionamiento del cristianismo como posible decadencia del humanismo greco-romano, o como agonía, es decir, una «lucha», en el sentido griego del verbo agonizar, nos lo recuerda Miguel de Unamuno en su magistral ensayo *La agonía del cristianismo* —escrito en París durante su

exilio, al ver las atrocidades de la Guerra Mundial—. Agoniza solo quien vive. Tal vez por eso, Santa Teresa de Jesús reza: «muero porque no muero». No es una doctrina. Por eso es tan difícil enseñar lo que esos indecibles transmiten, lo que no se aprende en silogismos ni ecuaciones experimentales. Tal vez hubiese sido para nosotros los mortales preferible que nuestro padre Adán comenzara comiéndose y procesando en carne y hueso el fruto de la vida y no empezara por el fruto del conocimiento, así hubiésemos tenido la inmortalidad como base del saber a ciencia cierta lo que de veras es el Bien y el Mal, sin perdernos en interpretaciones y modos históricos. Sin embargo, percibimos en la inclusión temporal la necesaria regulación para la dialógica del principio del Bien y del principio del Mal, las necesarias estaciones y conteos del conocimiento hecho realidad.

Arrojados en la tierra por linaje original, y sin embargo, Jesucristo, portador del renacimiento de la buena noticia, es decir, del *Evangelio*, empieza por decir que «no solo de pan vive el hombre», es decir, el ser humano no solo está enraizado en tierra sino también en cultura. Valga decir, dialogando con Heidegger, que el ser humano es ciertamente arrojado de tierra y pan, pero también recogimiento de espíritu y amor.

Volviendo al tema de la *humanitas*, de la cultura y de la agricultura. Los datos filológicos elementales enseñan que la palabra «cultura» proviene del latín *cultura*, que su aplicación al campo del espíritu o del alma se debe al filósofo Cicerón, ya que existe un texto (*Tusculanes*, II, 13), en donde el educador romano identifica el trabajo o el laborar de la filosofía al cultivo o «cultura del alma» (*cultura anima*). El texto de Cicerón hace la analogía entre el laborar agrícola y el pensar de la cultura, dice: «Llámesse filosofía el cultivo del alma, pues el filosofar extirpa radicalmente, es decir, desde la raíz, los vicios, poniendo así las almas en disposición para acoger las semillas. La filosofía les confía y, por decirlo así, les siembra lo que, al crecer, da cosechas abundantes». Tomando metafóricamente dicha *cultura animica*, la podemos entonces ligar con lo que el mismo Cicerón llama *humanitas* (en *Del Orador*, I, 71, II, 72). Este término tenía en la tradición romana una connotación moralista, en el sentido griego de filantropía, es decir, designaba el acto de «querer al hombre en tanto hombre». Por eso los cínicos de entonces, burlándose del filantropismo griego, decían que efectivamente entre más se conoce al hombre —querer y saber van juntos para un griego clásico— más se quiere a su perro. Lo que un poeta romano, como Cicerón, llamaba *humanitas*, un poeta griego, como Homero, lo llamaba *paideia*. Términos ligados a la manera de instruirse a sí mismo y a los demás, en general a la juventud, para que crezcan y maduren y se conviertan en hombres, es decir, realizarán el ideal humanista en tanto gobierno de sí —control sobre sus propias visiones y pasiones— y el gobierno de los demás —legislar y aplicar la justicia con justicia—.

A veces se dice con desprecio —dicho desde el ágora de la grandiosa civilización griega— que el pueblo romano era un simple montón de campesinos, agricultores-soldados, mientras que el pueblo griego antiguo era una elite de filósofos, sabios, legisladores y poetas. Excesiva y lapidaria apreciación. Pero tal vez es una de las razones por las cuales la palabra «cultura» se forjó en referencia al campo, a la tarea agraria, contrariamente al sentido griego en donde el culto del saber era de entrada algo relacionado con la más noble y difícil tarea que enfrenta un ser humano: filosofar, es decir, como decía Aristóteles, un «diálogo del alma con ella misma», o según Platón, un gozar de la verdad, del bien y de la belleza. La educación griega tenía también una dimensión pragmática. Se trataba de educar para ser buen padre y buen gobernante. Para los griegos de hace veinticuatro siglos, véase la *Politeia* de Aristóteles, el buen gobierno o buen manejo del dinero público empieza, tiene referencia de entrada en el buen manejo de la economía casera. Entre «buen gobernante» y «buen casero», entre el ágora y la cocina, los griegos de entonces no veían una diferencia de cualidad, sino de cantidad.

En los idiomas europeos, degeneración del latín mezclado con lo vernáculo, se tendrá que esperar hasta el siglo XVIII para tener textos en donde la palabra «cultura» tome rango propio, y no aparezca decorando las artes, el paladar y la vanidad, es decir, como algo superficial y, en suma, despreciable, amén de peligroso. Todavía reside en el término «cultura» la idea negativa de vanidad, en el sentido de insumos comparativos para posicionarse como mejor que los otros, en el sentido de un elitismo clasista de burgués de salón, preocupado por el origen de las porcelanas que exhibe, o en el sentido de una postura de dandi de casa de alta costura. Desde la Antigüedad, corría una sospecha sobre esta manera de entender la cultura, y según los israelitas, se tildaba a los que así la ejercían de fariseos y filisteos, es decir, de bárbaros y materialistas.

En *Crisis de la cultura*, Hannah Arendt escribe con humor y cierta tristeza: «el tedio con el filisteo cultivado, no es tanto que leía los clásicos, cuanto que lo hacía impulsado por el motivo secundario de perfección personal, sin tener la más mínima conciencia de que Shakespeare o Platón tengan otras cosas importantes que decir amén de cómo educarse uno a sí mismo». Aquí aparece otra lección, a saber, el ideal humanista en la cultura no puede ser únicamente la pedagogía del yo o autopedagogía. Se presiente que educar implica *Eros*, tanto a sí mismo como al prójimo. Pero, igual, se evidencia que la educación de sí pasa por otros caminos que la tarea pretenciosa o quimérica del «conocerse a sí mismo» o, en otras palabras, que el conocimiento de sí mismo no pasa por sí mismo, pues si así fuera, uno no necesitaría conocerse, pues uno fuera ya conocimiento de por sí, en el mejor de los casos, cuando no se vuelve simplemente una serpiente que se muerde la cola.

Lo interesante aquí no es tanto la figura moral de lo social o la ética individual cuanto la evidente relación de interdependencia entre la moral social y la ética individual, es decir, la relación complementaria y antagonista entre el individuo y la sociedad, la parte y el todo, cuando se trata de entender la nuestra condición humana, en cuanto a cultivarla o mejorarla.

Al absolutizarse la palabra «cultura» en su evolución europea, en particular en la Alemania del siglo XVIII y XIX, como proceso de estudio interno en la configuración disciplinaria de las ciencias sociales, en cuanto a la adquisición de un *corpus* para el mejoramiento del individuo en sí mismo y por sí mismo, independiente del contexto y del aspecto social, se establece entonces una disputa entre los socialistas franceses a la Rousseau, para quienes el verdadero valor de la cultura y del ideal humanista consiste en civilizar al hombre en el seno de la sociedad, es decir, hacer de él un ciudadano civilizado. Ya hoy, en el siglo XXI, aparece caduca la disputa por la oposición franco alemana entre lo que es cultura y lo que es civilización, a saber, la disputa por la preeminencia del individuo sobre la sociedad o viceversa. Ya que, si el objeto de la cultura es el mejoramiento o mantenimiento de las cualidades, artes y técnicas para el buen vivir del individuo, vale evidenciar que dicho proceso emerge en lo plural y lo heterogéneo. Se requiere la relación de alteridad para cultivarse. La figura platónico-aristotélica del saber o del filosofar como la de un «diálogo del alma consigo mismo» conlleva una dimensión metafórica. Es pues necesario en lo social que se culturice lo individual y, a través del comportamiento individual, se pueda ver la evolución o civilización de lo social.

Pensar que existe una relación interactiva, entre el individuo y la sociedad, entre la cultura y la civilización, para beneficio pues del mejoramiento del uno y del otro, es bastante optimista. Pues, si tal proceso busca mostrar por medio de la experiencia que el hombre ha mejorado —y hasta superado su condición animal y bárbara—, basta con dejar sin control la salida de un clásico futbolístico o el terror que genera un terremoto para que se nos desmorone la ilusión de creer que siglos de cultura y civilización han logrado que el hombre ya no sea el más peligroso depredador del planeta. Y, sin embargo, en los momentos de horror y de crisis surge un halo de esperanza en el gesto generoso y en la mirada de ternura de ciertos seres excepcionales que, preocupados por el otro, por el dolor del prójimo, generan energía de otra condición que la material, pero que informa la materia, la modela, la domina y la trasciende. Las acciones de estos hombres deben inspirar de toda evidencia las humanidades del futuro.

El siglo XIX, utilitarista y positivista, se burla del siglo XVIII, metafísico y desinteresado, haciendo de la cultura un motor o dinámica fetiche, una forma de expresión idealizada de los pueblos. Los escritores románticos, pensando que el proceso social

de una cultura civilizada olvidaba y sacrificaba al individuo en su fuero interno, en su genio propio y en su libre albedrío, individualizaron lo cultural y la cultura como la marca propia y propiedad de un pueblo. La cultura se puso entonces al servicio de una nación. Por medio de la cultura se educaba o civilizaba a un pueblo en valores para constituir una nación, alrededor de su idioma, su tierra y la sangre de los héroes muertos por la patria. Algunos pueblos agregaron al componente la palabra «dios». Ya cultura no era tanto, en el sentido grecolatino de humanidades, emancipación o liberación de la condición agria de la naturaleza humana, sino una expresión, forma o valor de tal o tal pueblo, nación o patria. Ya no era pues la idea *a priori* para hacer del hombre un individuo mejor en beneficio de la humanidad. Era la marca depositada de pueblos que han hecho país, que sabido estructurar sus instituciones, mantener, preservar y transmitir su pasado. Así, se hablaba entonces, en el siglo XIX y durante el siglo XX, del valor de la cultura griega, alemana, francesa. Así se llegó hasta a hablar del «genio de un pueblo».

El problema es que no hay pueblo aislado ni puro y que todas las formas culturales —lengua, mitos, creencias, cultos y ritos, artes y técnicas, economía, reglas sociales y familiares—, en una palabra, todo paradigma cultural esta atravesado, se quiera o no, por condición humana que hace que no exista genio sin artificio y que la autenticidad de raíz, la pretensión metafísica del origen sin fundamento, siendo tal origen lo original mismo, cuando de cultura se trata, es una ilusión o la máscara de un poder de clase sobre la ignorancia de algunos.

La globalización muestra hoy como en realidad desde siglos antes, desde que el homínido de las sabanas africanas se diversificara por cambios climáticos, que hay un juego interactivo y constante de formas propias y prestadas, en donde lo que se busca como sustento o trascendencia para un individuo o una sociedad no se reduce a una forma cultural específica. Con gran lucidez intuitiva, Cassirer decía que la primera tarea de la filosofía moderna, prosiguiendo la crítica kantiana de la razón pura, es la «crítica de la cultura».

Hacerle una crítica a la cultura, es decir, mostrar que la cultura está en crisis o que hay una crisis —un «malestar», como decía Freud— es constatar que los valores culturales son confiscados por poderes elitistas, egoístas y excluyentes; constatar que virtudes han sido expoliadas para justificar guerras.

El eslabón faltante de las humanidades del futuro

¿Cuál es pues el sentido, el camino, la verdad, la vida y la belleza del ideal humanista en la cultura que requiere la generación del relevo? La pregunta sigue pendiente, debido a que es una pregunta abierta, expuesta al porvenir. No es una cuestión

cultural. No basta con reunir un grupo de disciplinas sociales o naturales, reunir departamentos y facultades para encontrar la respuesta satisfactoria. Siempre queda un eslabón ausente. Y, sin embargo, se requiere también pasar de la crítica a la práctica, de la razón pura y su juego de antinomias a la razón práctica y sus acciones comprometidas y responsables.

¿Cómo hacer para retomar el ideal humanista en la cultura local, regional y planetaria?, ¿cómo hacer de lo que somos y de lo que tenemos algo que perdure para beneficio de otros por venir?, ¿cómo hacer pues para que, amén de laborar la tierra, ganar el pan honestamente, comer y cuidar el cuerpo de enfermedades, tener amor comprensión, belleza y dignidad?, ¿cómo infundir un ideal humanista en la cultura, es decir, elementos educativos para los manuales escolares de la generación del relevo, si lo que importa en estos es un simple equilibrio de poder entre disciplinas, si lo que en muchos países lo que importa para el poder en plaza es el «genio» o el «mal genio» de un pueblo idealizado, con sus fronteras, sus ricos y sus pobres, sus batallas, victorias y derrotas, en fin, para qué un ideal humanista en época de nacionalismos?

La pregunta la formuló Cristo cuando decía a sus discípulos que el ideal de la nueva alianza no pasaba ya —digamos no únicamente— por las formas o genios de familias, tribus, pueblos o naciones. El Antiguo Testamento es la historia humana de la ley terrenal, la ley de Moisés, arquetipo del príncipe, rey o padre. El ideal humanista que aporta Cristo no está en la idiosincrasia de las familias, tribus y naciones, sino en la dignidad del humilde, del abandonado, del pobre, del que carga con su cruz. Es así como me parece entender la misteriosa negación de la primeras instrucciones que da Cristo a sus discípulos, cuando les dices, según San Mateo (10, 34-36): «No penséis que vine a traer paz sobre la tierra; no vine a traer paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra. Enemigos del hombre, los de su casa». Este mensaje considera al ser humano cosa y casa que requiere protección y salvación.

Humanidades para la era planetaria

El ideal humanista de las culturas en la era planetaria deberá ser el de una educación centrada en la condición humana, pues ya no es la simple supervivencia de una familia, una tribu, un pueblo o una nación lo que está en peligro, sino la vida del hombre mismo y la viabilidad porvenir de la nave espacial, esta Tierra, en el viaje intergaláctico a ninguna parte que nos lleva por el silencio del universo infinito.

Tenemos la suerte extraordinaria, gracias al manejo técnico-matemático he hemos hecho del tiempo, el espacio y la energía, de poder en el lapso sincrónico de un individuo retomar para beneficio del género humano como fin, en progreso constante

hace mejor, mitos, ritos, costumbres, ciencias, técnicas, artes, filosofía y religión, leyes, reglas y jurisprudencia, en fin, culturas diversas para ayudarnos en tan ardua tarea.

En tanto y cuando somos concientes de estar en la era planetaria, nos percatamos de ser a la vez sujetos y objetos de una aventura humana común. El primer desafío es el de reconocernos en dicha matriz e, *illico presto*, reconocer de manera complementaria y no excluyente la diversidad cultural inherente a todo individuo en su contexto local aclimatado. Tener conciencia planetaria es reconocerse a si mismo unidad y alteridad, homogeneidad y diversidad, localidad y globalidad.

Conocer lo humano es, principalmente, evidenciar su dimensión individual y global, contextual, multidimensional y compleja por antonomasia, es decir, es interdependencia o tensión vital constante, en sístole y diástole, con todas sus expresiones, sentimientos y sensaciones.

La primera pregunta que surge en el aprendizaje de las humanidades del futuro o humanidades de la era planetaria interroga nuestra condición en el mundo. ¿Cuál es la condición del ser humano hoy por hoy en el universo? Los últimos estudios de la física, la química, las ciencias de la tierra y del universo, la biología genética, la antropología y la prehistoria han modificado las ideas sobre qué es el universo, la tierra, la vida, el hombre. Estos aportes se han especializado y tecnificado. Tenemos mayor y más preciso conocimiento de lo que es la naturaleza, el hombre y la sociedad. El espectro entre lo micro y lo macro se ha hecho enorme. Y sin embargo, tomados en sus trincheras conceptuales y disciplinarias, esos conocimientos no aportan una visión conjunta, no nos dan la unidad compleja de lo humano. Cada disciplina enseña un dogma o, en el mejor caso, una hipótesis o propuesta. Y siempre queda pendiente el eslabón faltante del conjunto.

Edgar Morin considera que si lo humano es concebido de manera dividida y fragmentada, como un rompecabezas, es porque el tema se aborda con paradigma disyuntivo. De ahí pues la necesidad para las humanidades del futuro o de la era planetaria de establecer una religación de los conocimientos resultantes de las ciencias naturales con el fin de reubicar la condición humana la emergencia del universo y surgimiento de la Tierra, de las resultantes de las ciencias químicas y biológicas con el fin de reubicar al hombre en la historia de la vida en el planeta, de las resultantes de las ciencias humanas y sociales para aclarar la condición integral de la naturaleza humana y la complejidad del hombre en la triada natura-individuo-sociedad.

Las humanidades de la era planetaria deberán tener estudios sobre la condición cósmica del hombre, es decir, sobre el arraigo y desarraigo de la condición humana con respecto a la historia solar del universo. Enseñar esta condición es reconocer que el hombre es un ser que está a la vez dentro y fuera de la naturaleza. Constatemos el doble arraigamiento, tanto en el cosmos físico como en la esfera viviente,

pero también somos por necesidad vital nómadas, errantes, en constante proceso de arraigo y de desarraigo. Nuestra condición humana, cara a la naturaleza, es desarraigo, pero también cara a la tensión individuo-sociedad.

Los estudios recientes de la física cuántica nos muestran que nuestra condición cósmica es la de un universo en perpetua irradiación, en caos, en donde interactúan en alianza obligatoria, en lógicas y tiempos distintos, antagonicos y en el marco de un sistema de complementariedades, siguiendo una triada ilustrada por Edgar Morin de *Orden ↔ Desorden ↔ Organización*. Así pues, ha caducado la imagen de un universo ordenado y perfecto, funcionando como un reloj.

No es fácil enseñar a los niños que nuestra condición humana es la de estar y ser parte de un gigantesco cosmos en expansión, constituido por miles de millones de galaxias y miles de millones de estrellas —muchas de ellas muertas y sin embargo siguen brillando y las seguimos viendo y sintiendo, lo que contradice la experiencia natural de la muerte—. Difícil explicarles que esta tierra es un trompo minúsculo que gira alrededor de un astro errante en la periferia de una pequeña galaxia de suburbio, que las principales partículas de nuestro organismo —el oxígeno y el carbono— habrían aparecido desde los primeros segundos de emergencia del cosmos, hace, según cálculos de complicados logaritmos más de quince millones de años, que nuestros átomos de carbono se formaron en uno o varios soles anteriores al nuestro, que nuestras moléculas se agruparon en los primeros tiempos convulsivos de surgimiento del planeta Tierra, que estas macromoléculas se asociaron en torbellinos de los cuales uno de ellos —¿por qué razón?— cada vez más complejo y diverso en moléculas, se metamorfoseó —como una crisálida se transforma en mariposa— en una organización nueva y diferente de simples choques químicos, en una organización de vida, capaz de auto-organización.

Enseñar la condición humana desde su dimensión cósmica es no solo una lección de modestia, sino también un ejercicio de obertura mental.

Esta época cósmica de la organización, sujeta sin cesar a las fuerzas de desorganización y de dispersión, es también la epopeya de la religación ontológica de las constelaciones y galaxias que generan la posibilidad de interacciones generadoras de sistemas. Lo que impide al cosmos que se dispersara o desvaneciera tan pronto surgió el *bing-bang*.

En el centro de la aventura cósmica, en lo más complejo del desarrollo integrado prodigioso de una rama singular de la *auto↔evolución↔organización* del cosmos viviente, el que escribe o lee es holograma a su modo de tal aventura cósmica.

La condición humana es también la condición de un poco de sustancia física que se organizó en la Tierra de manera termodinámica, a través de un remojo marino, de una mezcla interactiva química, de descargas y choques electro nucleares,

y tomo vida. La vida es pues un componente físico de origen solar. Sus constituyentes han sido forjados en un sol, por un sol y para un sol. Esta transformación, dicen los biofísicos, es un destello fotónico resultante de los resplandecientes torbellinos solares. Somos pues, nuestro ser físico, la materia de la que estamos hechos, es pajilla de la diáspora cósmica, migas de la existencia solar, polvo de estrellas y polvo terrenal.

Igual se requiere enseñar la condición terrenal de la humana condición. Somos seres cósmicos y terrestres. El origen de nuestro sistema solar, el origen de la vida en la Tierra, está cifrado en la composición de nuestro cuerpo.

Las humanidades del futuro requieren también un importante capítulo de antropología. El proceso de hominización de la era de hierro planetaria en la humanidad muestra la cadena tanto continua y discontinua que une a los *homo habilis*, *erectus neandertal*, *sapiens* y, como dice Morin, para que emerja finalmente el *homo sapiens* ↔ *demens* de condición humana, en el cual se entreteje la triada constitutiva individuo ↔ sociedad ↔ especie, mediante el lenguaje, la cultura, el crecimiento del cerebro. Con la complejidad social aparece el lenguaje y se constituye la cultura, soporte de aprendizaje y transmisión de supervivencia primero y de supravivencia luego: mitos, técnicas, creencias, reglas, etcétera.

La hominización desemboca, gracias a la socialización y al lenguaje, en un proceso de emergencia de humanización, pues el homínido *erecto*, *sapiens sapiens*, se humaniza. La condición humana es pues doble: principio biofísico y psico-social-cultural. Entramos al cosmos por la sociedad y a la naturaleza por la cultura, llevamos íntimamente estas dimensiones. Somos 100% cerebro y 100% mente. Por eso nuestra conciencia accede al mundo interior y al exterior. Como si fuéramos un punto hologramático, llevamos en nuestra singularidad toda la condición humana, la cósmica, físico-terrestre y socio-cultural. Llevamos en la misma sangre el misterio de la vida, y en las moléculas de carbono de nuestro ADN, el misterio cosmos.

Siete conocimientos fundamentales deberán constituir el marco del sílabo correspondiente a las humanidades del futuro. Tuvimos el honor de haber participado a su elaboración, en la UNESCO, en París, en 1999. El texto final contó con el acuerdo de Edgar Morin. Estos son, resumidos, los siete ejes propuestos para forjar una generación del relevo en la era planetaria:

Siete conocimientos necesarios para la educación del futuro

Una educación que cure la ceguera del conocimiento

Todo conocimiento conlleva el riesgo del error y de la ilusión. Las humanidades del futuro deben contar siempre con esa posibilidad. El conocimiento humano es frágil y está expuesto a alucinaciones, a errores de percepción o de juicio, a perturbaciones

y ruidos, a la influencia distorsionadora de los afectos, al imprinting de la propia cultura, al conformismo, a la selección meramente sociológica de nuestras ideas, etcétera.

Se podría pensar, por ejemplo, que despojando de afecto todo conocimiento, eliminamos el riesgo de error. Es cierto que el odio, la amistad o el amor pueden enneguercernos, pero también es cierto que el desarrollo de la inteligencia es inseparable del de la afectividad. La afectividad puede oscurecer el conocimiento pero también puede fortalecerlo.

Se podría también creer que el conocimiento científico garantiza la detección de errores y milita contra la ilusión perceptiva. Pero ninguna teoría científica está inmunizada para siempre contra el error. Incluso hay teorías y doctrinas que protegen con apariencia intelectual sus propios errores.

La primera e ineludible tarea de la educación es enseñar un conocimiento capaz de criticar el propio conocimiento. Debemos enseñar a evitar la doble enajenación: la de nuestra mente por sus ideas y la de las propias ideas por nuestra mente. Los dioses se nutren de nuestras ideas sobre Dios, pero se tornan despiadadamente exigentes. Un Dios es insaciable. La búsqueda de la verdad exige reflexibilidad, crítica y corrección de errores. Pero, además, necesitamos una cierta convivencialidad con nuestras ideas y con nuestros mitos. El primer objetivo de la educación del futuro será dotar a los alumnos de la capacidad para detectar y subsanar los errores e ilusiones del conocimiento y, al mismo tiempo, enseñarles a convivir con sus ideas, sin ser destruidos por ellas.

Una educación que garantice el conocimiento pertinente

Ante el aluvión de información es necesario discernir cuáles son las informaciones clave. Ante el número ingente de problemas es necesario diferenciar los que son problemas clave. Pero, ¿cómo seleccionar la información, los problemas y los significados pertinentes? Sin duda, desvelando el contexto, lo global, lo multidimensional y la interacción compleja.

Como consecuencia, la educación debe promover una «inteligencia general» apta para referirse al contexto, a lo global, a lo multidimensional y a la interacción compleja de los elementos. Esta inteligencia general se construye a partir de los conocimientos existentes y de la crítica de los mismos. Su configuración fundamental es la capacidad de plantear y de resolver problemas. Para ello, la inteligencia utiliza y combina todas las habilidades particulares. El conocimiento pertinente es siempre y al mismo tiempo general y particular. En este punto, Morin introduce una «pertinente» distinción entre la racionalización —construcción mental que solo atiende a lo general— y la racionalidad, que atiende simultáneamente a lo general y a lo particular.

Enseñar la condición humana

Una aventura común ha embarcado a todos los humanos de nuestra era. Todos ellos deben reconocerse en su humanidad común y, al mismo tiempo, reconocer la diversidad cultural inherente a todo lo humano. Conocer el ser humano es situarlo en el universo y, al mismo tiempo, separarlo de él. Al igual que cualquier otro conocimiento, el del ser humano también debe ser contextualizado: quiénes somos es una cuestión inseparable de dónde estamos, de dónde venimos y a dónde vamos.

Lo humano es y se desarrolla en bucles:

- a) cerebro↔mente↔cultura;
- b) razón↔afecto↔impulso;
- c) individuo↔sociedad↔especie.

Todo desarrollo humano significa comprender al hombre como conjunto de todos estos bucles y a la humanidad como una y diversa. La unidad y la diversidad son dos perspectivas inseparables que son fundamentos de la educación. La cultura en general no existe sino a través de las culturas. La educación deberá mostrar el destino individual, social, global de todos los humanos y nuestro arraigamiento como ciudadanos de la Tierra. Este será el núcleo esencial formativo del futuro.

Enseñar la identidad terrenal

La historia humana comenzó con una dispersión, una diáspora de todos los humanos hacia regiones que permanecieron durante milenios aisladas, produciendo una enorme diversidad de lenguas, religiones y culturas. En los tiempos modernos se ha producido la revolución tecnológica que permite volver a relacionar estas culturas, volver a unir lo disperso. El europeo medio se encuentra ya en un circuito mundial del confort, circuito que aún está vedado a tres cuartas partes de la humanidad. Es necesario introducir en la educación una noción mundial más poderosa que el desarrollo económico: el desarrollo intelectual, afectivo y moral a escala terrestre.

La perspectiva planetaria es imprescindible en la educación. Pero, no solo para percibir mejor los problemas, sino para elaborar un auténtico sentimiento de pertenencia a nuestra Tierra considerada como última y primera patria. El término patria incluye referencias etimológicas y afectivas tanto paternas como maternas. En esta perspectiva de relación paterno↔materno↔filial es en la que se construirá a escala planetaria una misma conciencia antropológica, ecológica, cívica y espiritual. «Hemos tardado demasiado tiempo en percibir nuestra identidad terrenal», dice Morin citando a Marx —«la historia ha progresado por el lado malo»—, quien también manifestó su esperanza citando en paralelo otra frase, en esta ocasión de Hegel: «La lechuza de la sabiduría siempre emprende su vuelo al atardecer».

Enfrentar las incertidumbres

Todas las sociedades creen que la perpetuación de sus modelos se producirá de forma natural. Los siglos pasados siempre creyeron que el futuro se conformaría de acuerdo con sus creencias e instituciones. El Imperio romano, tan dilatado en el tiempo, es el paradigma de esta seguridad. Sin embargo, cayeron, como todos los imperios anteriores y posteriores, el musulmán, el bizantino, el austrohúngaro y el soviético. La cultura occidental dedicó varios siglos a tratar de explicar la caída de Roma y continuó refiriéndose a la época romana como una época ideal que debíamos recuperar. El siglo XX ha derruido totalmente la predictividad del futuro como extrapolación del presente y ha introducido la incertidumbre sobre nuestro futuro. La educación debe hacer suyo el principio de incertidumbre, tan válido para la evolución social como la formulación del mismo por Heisenberg para la Física. La historia avanza por atajos y desviaciones y, como pasa en la evolución biológica, todo cambio es fruto de una mutación, a veces de civilización y a veces de barbarie. Todo ello obedece en gran medida al azar o a factores impredecibles.

Pero la incertidumbre no versa solo sobre el futuro. Existe también la incertidumbre sobre la validez del conocimiento. Y existe sobre todo la incertidumbre derivada de nuestras propias decisiones. Una vez que tomamos una decisión, empieza a funcionar el concepto ecología de la acción, es decir, se desencadena una serie de acciones y reacciones que afectan al sistema global y que no podemos predecir. Nos hemos educado en un sistema de certezas, pero nuestra educación para la incertidumbre es deficiente. En el coloquio, respondiendo a un educador que pensaba que las certezas son absolutamente necesarias, Morin matiza y reafirma su pensamiento: «existen algunos núcleos de certeza, pero son muy reducidos. Navegamos en un océano de incertidumbres en el que hay algunos archipiélagos de certezas, no viceversa».

Enseñar la comprensión

La comprensión se ha tornado una necesidad crucial para los humanos. Por eso la educación tiene que abordarla de manera directa y en los dos sentidos: a) la comprensión interpersonal e intergrupala y b) la comprensión a escala planetaria. Morin constató que comunicación no implica comprensión. Esta última siempre está amenazada por la incomprensión de los códigos éticos de los demás, de sus ritos y costumbres, de sus opciones políticas. A veces confrontamos cosmovisiones incompatibles. Los grandes enemigos de la comprensión son el egoísmo, el etnocentrismo y el sociocentrismo. Enseñar la comprensión significa enseñar a no reducir el ser humano a una o varias de sus cualidades que son múltiples y complejas. Por ejemplo, impide la comprensión marcar a determinados grupos solo con una etiqueta: sucios,

ladrones, intolerantes. Positivamente, Morin ve las posibilidades de mejorar la comprensión mediante: a) la apertura empática hacia los demás y b) la tolerancia hacia las ideas y formas diferentes, mientras no atenten a la dignidad humana.

La verdadera comprensión exige establecer sociedades democráticas, fuera de las cuales no cabe ni tolerancia ni libertad para salir del cierre etnocéntrico. Por eso, la educación del futuro deberá asumir un compromiso sin fisuras por la democracia, porque no cabe una comprensión a escala planetaria entre pueblos y culturas más que en el marco de una democracia abierta.

La ética del género humano

Además de las éticas particulares, la enseñanza de una ética válida para todo el género humano es una exigencia de nuestro tiempo. Morin volvió a presentar el bucle individuo↔sociedad↔especie como base para enseñar la ética venidera.

En el bucle individuo↔sociedad surge el deber ético de enseñar la democracia. Esta implica consensos y aceptación de reglas democráticas. Pero también necesita diversidades y antagonismos. El contenido ético de la democracia afecta a todos esos niveles. El respeto a la diversidad significa que la democracia no se identifica con la dictadura de la mayoría.

En el bucle individuo↔especie, Morin fundamenta la necesidad de enseñar la ciudadanía terrestre. La humanidad dejó de ser una noción abstracta y lejana para convertirse en algo concreto y cercano con interacciones y compromisos a escala terrestre.

Enseñar estos conocimientos a la generación del relevo, tal nos parece ser la tarea de las humanidades para la era planetaria.