

Las ciencias humanas: de tiempos de crisis a sentidos de esperanza

The Human Sciences:
from Times of Crisis to
Senses of Hope

As ciências humanas:
dos tempos de crise aos
sentidos da esperança

Juan Carlos Aguirre-García* 

Luis Guillermo Jaramillo-Echeverri** 



Para citar este artículo

Aguirre-García, J. C. y Jaramillo-Echeverri, L. G. (2024). Las ciencias humanas: de tiempos de crisis a sentidos de esperanza. *Folios*, (60), 141-151. <https://doi.org/10.17227/folios.60-19315>

* Doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Docente, Universidad del Cauca.

Correo electrónico: jcaguirre@unicauca.edu.co

** Doctor en Ciencias Humanas y Sociales, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Docente, Universidad del Cauca.

Correo electrónico: jaramillo@unicauca.edu.co

Artículo recibido
19 • 05 • 2023

Artículo aprobado
08 • 02 • 2024

Resumen

Este escrito reflexiona acerca de la enseñanza de las ciencias humanas y su posibilidad emergente de lucidez frente a la incertidumbre de estos tiempos. Para ello, inicialmente exponemos el reto de un pensar en medio de los signos de estos tiempos; luego, reflexionamos en torno a la relación entre las ciencias humanas y los tiempos de esperanza; finalmente, consideramos las implicaciones de investigar en ciencias humanas y su demanda frente a la proliferación de las publicaciones científicas. Nuestra tesis es que las ciencias humanas deben ser capaces de perturbar los tiempos de penuria que nos habitan y ser parte de la vida cuya immanencia es la esperanza; esto, con el fin de avizorar otros caminos posibles.

Palabras clave

educación; futuros; humanidades; investigaciones; modelos de enseñanza

Abstract

This paper reflects on the teaching of the human sciences and its emerging possibility of lucidity in the face of the uncertainty of these times. To do so, we initially expose the challenge of thinking amid the signs of these times; then, we reflect on the relationship between the human sciences and the times of hope; finally, we consider the implications of research in the human sciences and its demand in the face of the proliferation of scientific publications. Our thesis is that the human sciences must be capable of disturbing the times of hardship that inhabit us and be part of the life whose immanence is hope; this, to envision other possible paths.

Keywords

education; futures; humanities; research; teaching models

Resumo

Este artigo reflete sobre o ensino das ciências humanas e a sua possibilidade emergente de lucidez face à incerteza dos tempos que correm. Para tal, começamos por discutir o desafio de pensar no meio dos sinais destes tempos; depois, refletimos sobre a relação entre as ciências humanas e os tempos de esperança; por fim, consideramos as implicações da investigação em ciências humanas e a sua exigência face à proliferação de publicações científicas. A nossa tese é a de que as ciências humanas devem ser capazes de romper com os tempos de penúria que nos habitam e fazer parte da vida cuja imanência é a esperança, de modo a perspectivar outros caminhos possíveis.

Palavras-chave

educação; futuros; humanidades; investigação; educação; modelos de ensino

Introducción. La enseñanza de las humanidades: más allá de la crisis

Desde hace varias décadas se ha venido denunciando que las ciencias humanas están en crisis, debido al predominio que han ido adquiriendo otras disciplinas como la física, las ingenierías o la química; así como también a la emergencia de áreas derivadas de las ciencias sociales como la administración de empresas, los negocios internacionales y las ciencias de la comunicación, entre otras. De hecho, han surgido monográficos que abordan esta crisis, señalando que las instituciones de educación superior relegan las disciplinas humanísticas, considerándolas un obstáculo para la inserción en el mercado laboral —véase, por ejemplo, el número 72 de la *Revista Colombiana de Educación*, cuyas contribuciones versaron sobre “La puesta en vilo de las humanidades”—. Además, se observa una baja demanda e inscripción de estudiantes en programas de Estudios Culturales, Filosofía, Literatura, Geografía, Historia, entre otros, en contraste con programas más competitivos para el ámbito empresarial como profesiones administrativas, tecnologías emergentes, comunicación y relaciones internacionales, entre otros.

Estas reflexiones han sido evidentes, por ejemplo, en autores como Nussbaum (2011) y otros, quienes abogaban por la defensa de las humanidades como un componente fundamental en la formación de profesionales y ciudadanos con capacidad crítica y sensibilidad hacia el sufrimiento de los demás. Desde esta perspectiva, especialmente Nussbaum, se promovía un examen crítico de las tradiciones en las que hemos sido formados, teniendo en cuenta las circunstancias y contextos de los estudiantes, así como fomentar la crítica de las normas existentes a través de una educación inclusiva que trascienda los estereotipos étnicos, sociales y religiosos (Gaitán y Jaramillo, 2022). Para ello, es importante la implementación de currículos universitarios que incorporen pedagogías participativas que estimulen el conocimiento del mundo desde diversas perspectivas culturales y expresiones humanas.

Si bien la crisis se hizo evidente en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, esto no significa que haya desaparecido. Por lo tanto, es importante considerar las humanidades desde perspectivas más esperanzadoras que ofrezcan otras opciones para su enseñanza y consideración itinerante, reflexiones que ya están en curso. Tal es el caso de la investigación realizada por Patiño y otros (2022) sobre “Las concepciones del profesorado sobre la enseñanza de las humanidades en la educación superior”. En este estudio, los autores buscan comprender qué entienden los docentes y estudiantes por humanidades en la universidad, así como implementar procesos curriculares para su enseñanza en distintos campos del conocimiento.

Los esfuerzos por avanzar en los procesos curriculares y su implementación, especialmente en la educación superior, son importantes; sin embargo, es relevante entender las ciencias humanas desde perspectivas esperanzadoras, como capacidad crítica y lucidez frente a la creciente fragmentación disciplinaria, y su vitalidad frente a una producción académica y científica que siempre va rezagada ante los desafíos de estos tiempos (Gaitán y Jaramillo, 2023).

Esto nos permite centrar el debate en torno a un *deseo* del que emanan responsabilidades como manifestación de la humanidad del hombre (Levinas, 1982), superando así las denuncias que resaltan su importancia e inclusión en los currículos universitarios. Con este propósito, el presente escrito se divide en tres apartados: en primer lugar, se realiza una exposición sobre los poetas en tiempos de adversidad, un tema clásico pero siempre relevante; luego, se reflexiona sobre la relación entre las ciencias humanas y los tiempos de esperanza; finalmente, se aborda la creciente demanda respecto a las ciencias humanas y la investigación en este campo. La tesis central de este texto es que las ciencias humanas deben ser capaces de perturbar los tiempos de desesperanza que nos afectan y contribuir a una vida en la que la esperanza sea intrínseca, con el objetivo de vislumbrar otros tiempos y caminos posibles.

“¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?”

En 1946, el filósofo Martin Heidegger publicó un ensayo titulado “¿Y para qué poetas?” Este título es un fragmento de un verso de la elegía de Hölderlin, “Pan y vino” (1800-1801), que completa su contenido con: “... ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?” (citado por Heidegger, 2010, p. 199). El adjetivo alemán *dürftig*, traducido como ‘penuria’, ‘misericordia’ o ‘mezquindad’¹, alude a “escasez, falta de las cosas más precisas o algunas de ellas” (según la definición de *penuria* en el Diccionario de la lengua española). Por su lado, *Zeit* (‘tiempo’ o ‘tiempos’), como señala Heidegger, “se refiere aquí a la era a la que nosotros mismos pertenecemos todavía” (2010, p. 199). La “cosa más precisa” que caracteriza la era del poeta es “la ‘falta de dios’” (p. 199). Incluso, “no solo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad” (p. 199).

Según Heidegger (2010), “con dicha falta, el mundo queda privado del fundamento como aquel que funda” (p. 199), y relaciona esta falta de fundamento con el abismo: “Abismo significa originalmente el suelo y fundamento hacia el que, por estar más abajo, algo se precipita [...] la ausencia total del fundamento” (pp. 199-200). La era se identifica con la noche, con lo oscuro²: “la tarde de esta época del mundo declina hacia su noche” (p. 199) y solo queda “experimentar y soportar el

1 En otra traducción, la expresión *dürftiger Zeit* se traduce como “tiempos de miseria” (Hölderlin, 1995, p. 321). Vivas (2020) la traduce como “tiempos mezquinos” (p. 15).

2 Hannah Arendt también utiliza esta metáfora de lo oscuro y, curiosamente, también es tomada de la poesía. En el prefacio de su libro *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990), afirma: “‘El tiempo histórico’, los ‘tiempos de oscuridad’ mencionados en el título es, según creo, visible en todo el libro. Saqué la frase del famoso poema de Brecht, ‘A la posteridad’, que menciona el desorden y el hambre, las masacres y asesinatos, el ultraje de la injusticia y la desesperación ‘cuando solo existía lo malo y no el ultraje’, el odio legítimo que igual lo hace feo a uno, la ira bien fundamentada que hace que la voz se torne ronca” (pp. 9-10). Más adelante, de modo lapidario, sostiene: “La oscuridad ha llegado cuando esta luz se ha extinguido por ‘lagunas de credibilidad’ y un ‘gobierno invisible’, por un discurso que no revela lo que es sino que lo esconde debajo de un tapete, por medio de exhortaciones (morales y otras) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido” (p. 10).

abismo del mundo” (p. 200). No obstante, “para esto es necesario que algunos alcancen dicho abismo” (p. 200). Entre estos “algunos” se encuentran los poetas que son “aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio” (p. 201).

Lo que inicialmente podría parecer una sobrevaloración del decir poético, como único capaz de seguir las huellas de la divinidad, podría interpretarse como una “huida estética”, por lo que Heidegger (2010) expresa que “habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía [de Hölderlin] por medio de un pensar lúcido” (p. 202), que pueda unir lo poético con la historia del ser, ya que la indigencia quizás provenga del olvido del ser. No se trata solo de un poeta que denuncie la falta de dios y que establezca como consecuencia la caída en el abismo, es decir, el descubrimiento de un tiempo carente de fundamento cuya única salida sería el canto del poeta. Más bien, se trata de un poeta que, a través de un pensar lúcido, experimente, como solo el hombre (*Dasein*) puede experimentar, el olvido del ser.

Con esta inquietud como telón de fondo, Heidegger (2010) se pregunta ahora si otro poeta, Rilke, es poeta para estos tiempos de penuria. De hecho, las características del poeta para estos tiempos deben ser distintas:

Los tiempos no son solo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los humanos son. Son, en la medida en que hay lenguaje. Todavía se demora un canto sobre su tierra de penuria.

[...]

El tiempo es de penuria porque le falta el desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte y el

amor. Es indigente hasta la propia penuria, porque rehúye el ámbito esencial al que pertenecen dolor, muerte y amor [...]. Pero aún queda el canto, que nombra la tierra. (pp. 203-204)

Sin adentrarnos en los complejos análisis heideggerianos sugeridos por algunos poemas de Rilke, nos enfocamos en un modo en que el ser humano se enfrenta a “lo abierto”, una categoría relevante en este ensayo. Nos centramos en esto porque quizás capture también este tiempo, nuestro tiempo:

Según esto, también el humano querer puede ser solo al modo de la autoimposición, si previamente obliga a que entre todo en su reino sin pasarlo por alto. Para este querer todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica.

[...]

No solo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización, sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de la vida como tal, se encuentra en pleno esplendor. En el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica. El hecho de que hoy se pretenda con toda seriedad encontrar en los resultados y en la posición de la física atómica para demostrar la libertad humana e instaurar una nueva doctrina de valores, es señal del dominio de la representación técnica, cuyo despliegue se ha sustraído desde hace tiempo al ámbito de las opiniones y concepciones personales de los individuos singulares. (Heidegger, 2010, p. 215)

La referencia al ensayo de Heidegger no es casual. Reflexionar sobre las ciencias humanas, especialmente en tiempos de crisis y escasez, sugiere actualizar la pregunta de Heidegger, esta vez desde la perspectiva de dichas ciencias: ¿Y para qué ciencias humanas en tiempos de penuria? La conexión entre

la poesía y las ciencias humanas no es necesariamente inapropiada. Heidegger mismo sugiere que el poema debe ir acompañado de un “pensar lúcido”. Además, en su exploración sobre las formas de enunciación de las ciencias humanas, el psicólogo Kenneth Gergen habla del modo ficcionalista. Según Gergen (1997),

los mitos, los cuentos populares, las fábulas y los poemas épicos han sido constitutivos de la tradición occidental [...]. El género de ficción opera inherentemente como un dique frente al discurso dominante del ‘hecho’ y, a la vez, funciona en las ciencias humanas para desdibujar o destruir la distinción binarista entre hecho y ficción. (p. 165)

Mínimamente, las ciencias humanas no están inherentemente distanciadas del lenguaje poético; de hecho, comparten con él la renuencia a ser limitadas por la exigencia de obedecer a los hechos (al menos, de la manera en que lo pretende el fisicalismo).

A pesar del énfasis en la penuria, el ensayo de Heidegger plantea escenarios de salida, que son precisamente los que vislumbra el poeta (y, por extensión, aquellos que se investigan en ciencias humanas). Volvamos a las siguientes expresiones ya citadas: “Aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos el camino hacia el cambio” (Heidegger, 2010, p. 201); “Todavía se demora un canto sobre su tierra de penuria” (p. 203); “Pero aún queda el canto, que nombra la tierra” (p. 204). Cada una de estas ideas resalta un escenario potencial, es decir, ninguna implica un cierre hacia el futuro: en la primera, se alude a un ‘de otro modo’; en la segunda, la demora no implica incumplimiento; en la tercera, la carencia no es total, aún subsiste algo. En otras palabras, los tiempos de penuria también son tiempos de esperanza.

En su poemario *Abismo revelado*, el poeta colombiano Giovanni Quessep (2017) sugiere que, frente a la penuria que provoca la incertidumbre de lo desconocido, es posible sobreponernos con lucidez. Así reza su poema:

Quizá ya descendimos / por escaleras de piedra
húmeda / a donde hay estrellas repitiéndose /
dolorosas de polvo / como en un círculo perpetuo.
El tiempo quema el vuelo / de las hojas que caen y
abren la flor azul. Abismo revelado: nuestro único
don en lo desconocido. (p. 77)

La poesía de Quessep sugiere que, a pesar de encontrarnos en tiempos de penuria, la revelación y la esperanza son posibles. Lo característico de las ciencias humanas radica en pensar con lucidez, señalando caminos incluso cuando “las hojas caen”. Es precisamente a través de la caída (el abismo) donde emerge la posibilidad de que “se abra la flor azul”, revelando así otro modo de existir, otro canto, otra humanidad. El abismo y su revelación permiten apreciar el valor de una vida plena, de su esperanza, y muestran que las ciencias humanas no están limitadas al sistema estatal de turno o a los intereses cognitivos del mercado de capital.

¿Y para qué ciencias humanas en tiempos de esperanza?

La mayoría de las veces pasamos por alto el verdadero significado del término *esperanza*, como ocurre con muchos de los términos que utilizamos a diario. Según el *Diccionario de la lengua española*, la esperanza es el “estado de ánimo que surge cuando se presenta como alcanzable lo que se desea”. Aunque el estado de ánimo es presente, la esperanza implica dos elementos que van más allá de la presencia: algo deseado, es decir, algo que aún no está presente, y un movimiento hacia ese objeto del deseo, lo que implica una dimensión de lo por venir. Generalmente, lo deseado se desea porque se espera algo beneficioso de ello para quien lo desea.

Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías* (2004), afirma que “la *esperanza* se llama así porque viene a ser como el pie para caminar, como si dijéramos ‘es pie’ (*spes*). Su contrario es la desesperación, pues allí donde faltan los pies no hay posibilidad alguna de andar” (p. 679). Aunque en otro contexto, esta vez explicando la acirología, o el uso impropio del lenguaje, Isidoro menciona la palabra en el siguiente ejemplo: “Permítase al temeroso concebir

esperanzas”. En ella indica la impropiedad del uso, pues “es más propio del temeroso echarse a temblar que concebir esperanzas” (p. 317). De acuerdo con esto, la esperanza tiene que ver con salir, caminar tras un deseo. En contraparte, tiene poco que ver con el temor, entendido como: “Pasión del ánimo que hace huir o rehusar aquello que se considera dañoso, arriesgado o peligroso” (RAE). Se agrega, entonces, al estado de ánimo esperanzado, el arrojo.

Por otro lado, el filósofo Jean Grondin nos ofrece una comprensión más existencial de la esperanza. Para él, la esperanza no es un factor externo basado en condiciones de vida satisfactorias que determinan la vida de las personas, ni es un simple bálsamo de optimismo donde se espera que todo salga bien. Según Grondin, la vida por sí misma ya tiene un sentido más allá de las valoraciones que cualquier persona, sistema social o cultura le otorgue. Antes y después de nosotros, la vida ya existe. Ella misma posee un anhelo, un deseo que le es inherente y que podemos llamar *esperanza*. Para Grondin, “no hay sentido para la vida sin esperanza”; es decir, “sin un horizonte que dé sentido a su existencia”. La esperanza está intrínsecamente ligada a la vida y no puede ser medida por condiciones económicas o políticas externas. La esperanza es inmanente a la vida.

En la actualidad, la esperanza tiende a ser equiparada con el optimismo, pero según Eagleton (2015), esto último es simplemente banalidad. Para él, “hay un sentido en el que el optimismo es más un asunto de creencia que de esperanza. Se basa en la opinión de que las cosas tienden a salir bien, no en el agotador (*strenuous*) compromiso que entraña la esperanza” (p. 1). Si esto es así, es claro que estos tiempos son tiempos de optimismo, pero las ciencias humanas cantan y revelan para tiempos de esperanza, con la característica, entre otras, de alimentar la espera, discernir la espera, emprender la salida y comprometerse en el extenuante camino para alcanzar lo deseado. Entre la espera y la esperanza existe una simbiosis donde está implicada la vida. Como lo expresa Grondin (2005):

Siempre me ha llamado la atención el hecho de que en español se utilice el mismo verbo para designar,

a la vez, la espera y la esperanza: “esperar”. Decir “lo espero [*Attends*] a las siete de la tarde” es, en español, lo mismo que “espero [*espère*] que venga a las siete de la tarde” [...] la relación simbiótica entre espera y esperanza me resulta más preciosa que la diferencia, si se quiere poner en claro el sentido de la vida. (2005, p. 80)

Esto coincide con la exigencia de Heidegger al poeta como aquel que, entre otros, señala “el camino hacia el cambio” a partir de una esperanza activa.

Sin embargo, que la esperanza sea un ideal regulador de las ciencias humanas no implica que esto ocurra *de facto*. En 1874, en su libro *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (2010), conocido también como la segunda consideración o meditación intempestiva, Nietzsche reflexiona sobre “el valor o la inutilidad de la historia”, una variante del “para qué” que se está considerando, pero esta vez dirigido hacia una ciencia humana particular: la historia. De manera directa, Nietzsche se pregunta: ¿Y para qué la historia?, apuntando directamente al trasfondo de todo “para qué”, es decir, a su utilidad. Ya la respuesta se insinúa en la frase de Goethe, elegida por Nietzsche como las líneas que abren su libro: “Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato” (Goethe, citado por Nietzsche, 2010, p. 37). Desde el inicio, Nietzsche deja clara su idea:

Necesitamos la historia para la vida y para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesto. Solo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso. (2010, p. 38)

Se infiere de esto que la historia está al servicio tanto de la vida como de la acción; no obstante, vida y acción no son cualquier vida y acción; así mismo, por el solo hecho de pertenecer a un campo o inscribirse

en esta disciplina no se está al servicio de la vida. En esto el autor es explícito: hay modos de practicar la historia (y por extensión cualquier ciencia humana) que contribuyen a que la vida se atrofia y se degenera. En consecuencia, además de inútil, puede ser peligrosa para los intereses de la vida.

En este mismo contexto, pero casi al final del libro, vuelve a aparecer la esperanza, esta vez bajo la figura de la juventud, aunque reuniendo todos los elementos hasta ahora considerados:

¡Al llegar a este punto, pensando en la *juventud*, gritó: ¡tierra!, ¡tierra!... ¡Basta ya de toda esa peregrinación extraviada y de esa búsqueda impetuosa a través de oscuros mares extraños! Ya se divisa en el horizonte una costa. No importa cómo esta sea, pues tenemos que desembarcar. Y el peor puerto será siempre mejor que volver a dar tumbos en esta infinitud escéptica carente de esperanzas. Desembarquemos en tierra firme; ya más tarde encontraremos mejor puerto y facilitaremos el acceso a los que vengan después. (Nietzsche, 2010, p. 129)

La discusión de esas últimas páginas tiene que ver con la manera en que tradicionalmente se enseña la historia; sin embargo, también puede interpretarse como un voto de confianza en la juventud: “Quien por su parte quiera derrumbar esta educación, tendrá que hablar el lenguaje de la juventud, deberá iluminar la inconsciente resistencia de esta con la luminosidad de los conceptos, así como conducirla a una conciencia que hable alto y fuerte” (Nietzsche, 2010, p. 132). Del mismo modo, quizás sin proponérselo, Nietzsche describe el estado natural en el que se cultivan y deben cultivarse las ciencias humanas, yendo en contra de lo que él mismo llama la “enfermedad histórica”:

El signo y garantía de su propia poderosa salud debe ser justamente esto: que ella, esta juventud, para definir su esencia, en efecto, no pueda utilizar ningún concepto, ninguna consigna partidaria de uso que circule como moneda de cambio conceptual del presente, sino que trate de convencerse de ese sentimiento vital cada vez más elevado existente en todas sus horas buenas

y de ese poder que dentro de ella actúa luchando, eliminando y dividiendo. Se puede discutir que esta juventud posea ya tal formación, pero ¿para qué juventud esto sería un reproche? Cabe reprocharla desmesura e inmadurez, pero ella no es aún lo suficientemente vieja y sabia para resignarse. Ella no necesita fingir defender una formación completa, pues disfruta de todos los consuelos y privilegios de la juventud, sobre todo de la valiente y atropellada sinceridad y del apasionado consuelo de la esperanza. (2010, p. 137)

Con Nietzsche, se ha establecido una relación entre ciencia y juventud, donde la juventud se caracteriza por la esperanza. Ciertamente, una de las acepciones de juventud es “energía, vigor, frescura” (RAE), actitudes que hemos asociado a la esperanza. Del mismo modo, una de las obras relevantes de este autor se denomina *La gaya ciencia* ([1882] 2014). La palabra *gaya* es una poco sonora traducción de *fröhliche*, término más asociado con alegría, gozo, juventud. Insistimos en que la ciencia, especialmente la ciencia humana, no se entiende alejada de su carácter jovial, de su juventud.

El filósofo Emmanuel Levinas, en el apartado final “Las ciencias humanas” de su libro *Humanismo de otro hombre*, se refiere a ellas como *la juventud*, no tanto por la denuncia continua que hacen los jóvenes frente a las violencias de un sistema estatal o económico, sino por su autenticidad, su sinceridad, como un compromiso con el otro frente a la vulnerabilidad humana. Según Levinas, “la juventud [es] capaz de descubrir responsabilidades bajo la espesa capa de las literaturas que liberan de ellas [...] para manifestarse como humanidad del hombre” (1982, pp. 96-97).

¿Son posibles las ciencias humanas en tiempos de investigación?

En un texto que retoma justamente la segunda meditación intempestiva, el filósofo Hans-Georg Gadamer (2002) se pregunta: “¿Las ciencias del espíritu satisfacen realmente eso que las hace tan relevantes: el ansia de la verdad del corazón humano?” (p. 44). Nótese que solo unos años

después del ensayo de Heidegger (de 1946 a 1953), vuelve a aparecer la pregunta respecto a la falta del “desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte, el amor” (Heidegger, 2010, p. 204), esta vez bajo la idea de las respuestas que busca auténticamente un ser humano. La pregunta de Heidegger y Gadamer puede reformularse indagando sobre las resonancias que causa el conocimiento forjado en la investigación en ciencias humanas sobre los ‘corazones humanos’. En otras palabras, ¿las ciencias humanas sacian, en alguna medida, las ansias que inquietan al corazón humano?

Una revisión de las publicaciones científicas recientes en el campo de las ciencias humanas, en especial aquellas que aparecen en revistas de alto impacto, nos lleva a concluir que estas no parecen apuntar hacia ese objetivo. En la porosidad de sus fronteras, las ciencias humanas se mueven, siempre se han movido, entre lo que Heidegger llamaba la necesidad de obedecer a los hechos (o lo que Nietzsche llamaría la enfermedad histórica) y la irresponsabilidad ante lo dicho (el “cómodo abandono” o el paliativo “de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonestá”).

En el primer caso, los problemas se traducen en proyectos de investigación y estos, a su vez, diseccionan un sector de la realidad, en aras de su aprehensión —volverlo a la mano, manejable—, por medio de una metodología, por lo regular asumida acríticamente, cuando no tomada prestada de las ciencias sociales (o del anhelo de tomar modelos cuantitativos de las ciencias naturales). No importa si el problema es la obra literaria, filosófica o histórica, o una vivencia íntima o traumática de una persona o grupo de personas. Se espera que estos proyectos produzcan resultados, cuyo canal favorito es el artículo científico, con sus condiciones de brevedad, claridad y apego a las fuentes (que se asimilan a evidencias), a lo que se suma la premura de la publicación, para garantizar la inmediatez del conocimiento, y la consiguiente fugacidad del aporte. El filósofo Santiago Castro-Gómez (2017) ha caracterizado este fenómeno bajo la expresión “la hegemonía del *paper*”. En estas condiciones,

difícilmente el conocimiento “producido” por las ciencias humanas habla directamente al corazón humano. A lo sumo, sirve para alimentar un sistema basado en clasificaciones y estímulos.

En este sentido, predomina más la investigación en las ciencias básicas y tecnológicas, orientadas a la innovación y la reproducción de patentes explotables por la industria y los servicios. Por tanto, en palabras de Gaitán y Jaramillo (2022), “preocupa cómo el conocimiento producido, no solo en el campo de las ciencias básicas, sino también en las ciencias sociales, importa más el prestigio del investigador que el aporte social y pedagógico de su trabajo” (p. 201). No obstante, tal vez el mayor desafío que plantea este tipo de prácticas ya fue advertido por Gadamer (2002), y tiene que ver con el riesgo de sucumbir al poder:

Estas tendencias ponen a las ciencias del espíritu a su servicio y las degradan en instrumentos de poder gracias a los conocimientos que aportan en el plano social, político, religioso, etc. Vienen así a reforzar la presión que el poder ejerce sobre el espíritu. Son, frente a cualquier tipo de terror, incomparablemente más frágiles que las ciencias naturales, porque en ellas no hay criterios para distinguir con la seguridad de estas lo auténtico y correcto de lo deliberadamente encubierto y falaz. (p. 45)

En función de unas ciencias humanas útiles, como útiles son las naturales, los investigadores en ciencias humanas también bailan, bailamos, al son que nos toquen los estrategas o administradores de las políticas científicas, quienes a su vez responden a las estrategias del gobierno de turno.

En el segundo caso, la irresponsabilidad ante lo dicho —aunque también está presente en el caso anterior, a pesar de la aparente rigurosidad y pretendida científicidad que adopta— se manifiesta en la emisión de palabras sin restricción, pero también sin propósito. Este fenómeno ha sido diagnosticado, entre otros, por el filósofo Harry G. Frankfurt (2006), bajo la categoría de *bullshit*, y por el sociólogo Jon Elster (2011), como *obscurantismo*. Consiste en lanzar afirmaciones sin la convicción de

que lo dicho es suscrito auténticamente por quien enuncia o, como lo había enseñado Montaigne (2021) desde la primera línea de sus *Ensayos*, dedicada al lector, sin la “buena fe”. Al carecer de lo que Thomas Kuhn (2002) denominó “paradigma maduro”, las ciencias humanas parecen ser tolerantes al libre juego de interpretaciones, sin compromiso alguno con la verdad. No es extraño que se puedan encontrar vínculos estrechos entre ciertos discursos populares en las ciencias humanas, sobre todo de herencia posmoderna, y fenómenos recientes como la posverdad³.

Ni el primer caso ni el segundo responden a las inquietudes más acuciantes de estos tiempos nuestros. El primero, como ya hemos visto, pone a la investigación en ciencias humanas al servicio de un sistema de producción de conocimiento y de los intereses políticos del momento. La seducción del financiamiento estatal o privado coopta los ideales investigativos, según la temática que interese a los círculos de poder, bajo el sofisma de una investigación pertinente, es decir, que sirva para algo. En última instancia, este sofisma reduce la libertad que debe guiar cualquier acto investigativo. El segundo, que podría ser visto como un antídoto contra un lenguaje científicista, al no reducirse a un razonamiento instrumental, corre el riesgo de lanzar a las ciencias humanas a la vorágine del escepticismo y la irresponsabilidad que todo autor, se supone, debe confrontar, alimentando el cinismo propio de nuestro tiempo.

La situación descrita, sin embargo, no parece esperanzadora para las ciencias humanas; al contrario, refleja la penuria de nuestro tiempo. De ciencia jovial, las ciencias humanas se han contagiado de la enfermedad histórica, es decir, han envejecido, ya no les interesa llegar a ninguna tierra firme, prefieren seguir navegando en esos “oscuros mares extraños”. En síntesis, no están al servicio de la vida y de la

3 Al respecto, el filósofo Maurizio Ferraris (2019) es explícito en sostener que “la posverdad es el fruto, tal vez corrupto, de lo posmoderno; se ha producido un debilitamiento de las ‘grandes narraciones’ que justificaban el saber, el cual hoy se ha convertido en una institución como cualquier otra” (p. 21). Una aproximación a esta discusión en torno a la verdad en las ciencias humanas se encuentra en Aguirre (2021).

acción, por lo que no pueden responder al “ansia de la verdad del corazón humano”.

Pero lo que podría significar el declive de las ciencias humanas, su hundimiento en el abismo, es, al mismo tiempo, la ocasión para ver de frente el carácter minúsculo de sus deseos; *deseo*, en minúscula, hecho a la medida de quien investiga y, en consecuencia, ‘a la mano’. La contemplación aterradora de este espectro descubre, así sea en la conciencia más oculta del investigador, que se refleja solo en esporádicos momentos de lucidez, que el auténtico deseo, el *Deseo* (con mayúscula), es el objetivo hacia donde tienden todos sus esfuerzos; *Deseo* inagotable, inalcanzable, infinito. El filósofo Emmanuel Levinas, en su primera gran obra, *Totalidad e infinito* ([1961] 2000), llamaba a este deseo: *deseo (Désir) metafísico*, y decía al respecto que

es un deseo que no se puede satisfacer. Hablamos a la ligera de deseos satisfechos, o de necesidades sexuales, incluso, de necesidades morales o religiosas. También el amor se toma como la satisfacción de un hambre sublime. Si este lenguaje es posible es porque la mayoría de nuestros deseos y el amor no son demasiado puros. Los deseos que se pueden satisfacer solo se parecen al deseo metafísico en la decepción de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción, siendo esto lo que constituye la voluptuosidad misma. (p. 22)

Lo *deseado (Désiré)* anima la esperanza y asigna una función a las ciencias humanas en tiempos de penuria, es decir, en nuestros tiempos, en este tiempo al que pertenecemos. La esperanza, por tanto, no es pasividad que lleva a un anhelo sin una participación vital. Los pies son como el ansia de la vida; hacen que el camino se mueva al andar. El camino no solo guía nuestros pasos, son nuestros pasos los que posibilitan que otros caminos sean posibles, así haya que des-andar, en algunos tramos, lo ya caminado. Si de esto se trata, la investigación en ciencias humanas, vista como un pensar desde nuestra región, consiste en asumir la responsabilidad de señalar caminos, más que transitar las rutas desgastadas; al mismo tiempo, inventar lenguajes que resuenen en el corazón humano y vuelvan a despertar las ansias represadas que en él se alojan,

mas no usar “ninguna consigna de uso que circule como moneda de cambio conceptual del presente”; finalmente, aventurarse a navegar “oscuros mares extraños”, lo que implica arriesgarse a alcanzar el abismo, pero no quedarse en él, más bien esforzarse por salir, como Abraham, tras una promesa-esperanza en la que quizá no alcancemos a poner un pie en ella. Esta generosidad solo es posible bajo la égida permanente de un espíritu jovial (que no coincide, necesariamente, con la edad cronológica).

¿Y qué concluir en estos tiempos de esperanza?

Consideramos que esta región —que va más allá de un simple espacio geográfico y trasciende a todo un estado de ánimo—, desde la cual pensamos, es un contexto ideal para la esperanza y, por tanto, para el despliegue de unas ciencias humanas responsables con la vida y la acción. La voracidad del conflicto, el silencio que impone y los cuerpos que desgarran; la noche que constantemente nos cubre y desespera; este abismo que cada vez socava algún mojón de tierra firme que parecía sostenernos, no han acallado ni cantos ni voces, y aquí los cuerpos que sobreviven aún bailan. Dispuesto así, la esperanza no puede ser entendida como un término trivial frente al puritanismo de una herencia moderna que pretende. Por consiguiente, las ciencias humanas no pueden ser inferiores a este llamado profundo: tienen que ser capaces de perturbar los tiempos de miseria y juntarse con aquellos que avizoran los tiempos de esperanza.

Referencias

- Aguirre, J. (2021). Ciencias humanas y pluralismo de la verdad. *Revista de Humanidades*, 44, 95-123. <https://revistahumanidades.unab.cl/index.php/revista-de-humanidades/article/view/25/23>
- Aguirre, J. (2023). Humanidades y formación: asuntos críticos. En G. Ríos y N. Cobo (comps.), *Memoria, conflicto y paz. Sinuosidades y sendas de reflexión* (pp. 211-222). Universidad del Cauca.
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.

- Castro-Gómez, S. (20 de octubre de 2017). *La hegemonía del paper y el fracaso de Colciencias* (archivo de vídeo). <https://www.youtube.com/watch?v=BImzcer8xhE>
- Eagleton, T. (2015). *Hope without Optimism*. Yale University Press.
- Elster, J. (2012). Hard and Soft Obscurantism in the Humanities and Social Sciences. *Diogenes*, 58(1-2), 159-170. <https://doi.org/10.1177/039219211244498>
- Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Alianza.
- Frankfurt, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*. Katz.
- Gadamer, H. (2002). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Gaitán, C. y Jaramillo, L. (2022). La universidad y la sociedad de la información: tendencias y retos. *Nómadas*, 56, 193-209. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n56a10>
- Gergen, K. (1997). Who Speaks and Who Replies in Human Science Scholarship? *History of the Human Sciences*, 10(3), 151-173. <https://doi.org/10.1177/095269519701000311>
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida*. Herder.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza.
- Hölderlin, F. (1995). *Hölderlin. Poesía completa. Edición bilingüe*. Ediciones 29.
- Isidoro de Sevilla. (2004). *Etimologías* (ed. bilingüe). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Kuhn, T. (2002). *El camino desde la Estructura*. Paidós.
- Levinas, E. (1982). *Humanismo del otro hombre*. Caparrós.
- Levinas, E. (2000). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic.
- Montaigne, M. (2021). *Ensayos completos* (10.ª ed.). Cátedra.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2014). *La gaya ciencia*. En *Obras completas, volumen III: Obras de madurez I* (pp. 705-905). Tecnos.
- Nussbaum, M. (2011). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Patiño, F. et al. (2022). *Concepciones del profesorado sobre la enseñanza de las humanidades en la educación superior*. USTA.
- Quessep, G. (2017). *Abismo revelado*. Universidad del Cauca.
- Real Academia Española (2021). *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). <https://dle.rae.es>
- Vivas, S. (2020). Pan y vino. Ensayo sobre un poema de Hölderlin. *Leer y releer*, 91. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/13892/4/Leer_y_Releer_91.pdf