

EDITORIAL.

PENSAMIENTO Y CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO HISTÓRICO UNA EXIGENCIA PARA EL HACER FUTURO.²

THOUGHT AND CONSTRUCTION OF HISTORICAL KNOWLEDGE, A REQUIREMENT TO CONSTRUCT
THE FUTURE.

Recibido: enero 2015 Revisado: abril 2015 Aceptado: mayo 2 2015

Por: Hugo Zemelman Merino.¹

RESUMEN:

Una marcada tendencia en América Latina ha sido la de construir conocimiento sobre la premisa del desarrollo histórico con una dirección más o menos precisa, emancipatoria y valórica. Pero el siglo XX nos legó una historia caprichosa, incierta, fuertemente indeterminada, sin garantía. En este sentido, más que una comprensión pesimista, la historia del siglo XX exige encarnar desafíos sustantivos. Enfrentamos enormes exigencias en lo que se refiere a desarrollar nuestra capacidad de pensar como latinoamericanos; y esto, atañe a la formación de sujetos capaces de ver y pensar realidades inéditas y viables, para lo cual es imprescindible replantear las formas de construir conocimiento; entendiendo que éste debería ser de naturaleza histórica más que teórica de cara a ampliar los límites de lo posible, en perspectiva de futuro.

PALABRAS CLAVE:

Conocimiento histórico, sujeto historizado, memoria y futuro, realidad, totalidad y articulación, utopía y transdisciplinariedad, formación de sujetos.

ABSTRACT:

A marked trend in Latin America has been the one of constructing knowledge on the premise of the historical development with a more or less precise, emancipatory, and valued direction. But the twentieth century gave us a capricious, uncertain, highly indeterminate, and unsecured history. In this sense, rather than a pessimistic understanding, the history of the twentieth century requires embodying substantive challenges. We face enormous demands in regards to developing our ability to think as Latin Americans; and this relates to the formation of subjects able to see and to think new and viable realities, which is essential to rethink the ways to construct knowledge; understanding that this should be historical in nature rather than theoretical in the face to expand limits as possible, in perspective for the future.

KEY WORDS:

Historical knowledge, historiced subject, memory and future, reality, wholeness and articulation, utopia and transdisciplinarity, and training of subjects.

¹Transcripción realizada por Noabi Arbeláez Hernández y editado por Laura García

La falta de continuidad en los proyectos sociales de los países de América Latina, ese destruirse e inventarse constantemente que llamó la atención de Fernand Braudel, plantea una cuestión profunda en relación con las experiencias sociales y políticas en nuestros países. El plano donde se podría aún apreciar cierta continuidad es en algunas formas de creación cultural, como en las literarias, pero no tanto en otros órdenes de la realidad.

¿Por qué se está interrumpiendo constantemente las posibilidades de construir un sentido más profundo de ser en perspectiva de proyecto? ¿Por qué se olvida la memoria en este constante reinventarse? ¿Acaso porque no se tiene interés en construir algún futuro?

Detrás de estos cuestionamientos hay algo que quizás nos cuesta asimilar: si la realidad sociohistórica no se construye, no es nada; si no hay un esfuerzo individual y colectivo, en la dirección valórica que sea, para construir realidades, no hay realidades. De ahí que en el centro de estas preguntas se sitúen otras: ¿cuándo y cuánto nos preguntamos acerca de América Latina?, ¿cómo la pensamos? ¿para qué la pensamos?; ¿desde dónde la pensamos? Lo que está en el trasfondo es todavía más desafiante: ¿Tenemos necesidad de construir algo? ¿Tiene sentido construir algo? ¿Tenemos necesidad de pensar América Latina?

Quiero formular aquí preguntas abiertas. No traigo respuestas, creo que sería un error. Es necesario plantearse preguntas porque estas pueden admitir muchas respuestas, si atendemos a los distintos contextos nacionales. Y eso es lo que, entre otras cosas, necesitamos: preguntas que abran mundos de posibilidades; antes de darles forma en discursos organizados, ya sea en el plano teórico o en el ideológico, asumiendo estas preguntas como lo que son: preguntas que se alzan en el plano valórico de realidades sociales concretas.

No podemos confundir lo que es conocer la teoría, conocer autores, con el *construir* teorías. Lo primero cae en los límites de la información, es decir, en la verificación de que hay tal teoría, tales autores; en saber lo que dicen y poder aplicarlo. Esto lo digo porque muchas veces, en América Latina, se entiende la construcción de la teoría como la aplicación de teorías construidas en otros contextos para otros propósitos.

Así las cosas, comienzan a perfilarse diferentes desafíos: ¿Qué es construir teoría en América Latina? ¿Se construyen teorías en América Latina?

Al analizar una teoría, no podemos dejar de pensar que esta se construye de acuerdo a un contexto histórico cultural, como una forma de dar cuenta de opciones de construcción planteadas desde ese contexto. Pero, ¿puede esa construcción, mecánicamente, trasladarse a otros contextos, como podrían ser los países de América Latina, desconociendo que responden a otras necesidades de construcciones teóricas, a otras opciones que se tienen, por ejemplo, en Alemania o en Italia? Si el ejercicio se hace mecánicamente, ¿las opciones de construcción teórica en Argentina, en Uruguay, en Chile o en México son equivalentes a las opciones que se tienen en Alemania o en Italia? Así planteado, implicaría negarse la propia historia. Y con esto, que quede claro, no estamos diciendo que la teoría que no son producidas en nuestros países carezcan de importancia, afirmar esto sería miope y poco serio.

Lo que más bien quiero decir es que, no es lo mismo reconocer posibilidades de construcción de realidades a partir de *corpora* teóricos propios de contextos que no son los nuestros que “explicar” nuestras realidades desde esas *coporas*.. Cuando el científico social aplica teorías sin más, sin ninguna mediación cultural, en el fondo no construye teorías; lo que hace es atrapar la realidad que pretende comprender o explicar en un conjunto de conceptos que pueden no tener ninguna pertinencia para esa realidad.

Este problema tiene una serie de implicaciones. Cuando nos planteamos la construcción de una teoría, ¿dónde está la cultura? Cuando construimos teoría, ¿está la cultura nuestra en esa construcción teórica? ¿O, más bien, pretendemos que nuestras construcciones teóricas se hagan desde la exigencia de una especie de universalismo o cosmopolitismo, como si la cultura, las estructuras concretas que nos están determinando o condicionando y que fijan nuestros espacios de vida no existieran, llegando al absurdo de reemplazar el contexto histórico cultural por esos grandes constructos teóricos?

Cuando la cultura está fuera del pensar la realidad concreta y su multidimensionalidad, indudablemente lo que impera es una deformación en la intelectualidad, en la inteligencia latinoamericana; como el comenzar a inventar países, inventar realidades en función de ciertas lógicas de carácter universal, en circunstancias donde la tarea del intelectual es precisamente captar los fenómenos que tenemos delante, precisar las problemáticas en lo que tienen de específicas, aunque esa especificidad no calce con ninguna teoría general.

Lo anterior se observa de manera muy clara en algunas disciplinas, en ciencia política y hasta en cierta antropología social; pero, sobre todo, en el discurso económico, altamente abstracto, que inventa países, que los modela en función de exigencias econométricas, donde las dimensiones culturales están completamente desconocidas. De todo lo cual se deriva que, en la medida en que esos modelos económicos, por muy correctos que sean en términos de una lógica formal o econométrica, no tengan en cuenta lo que aquí estamos llamando el *contexto histórico cultural*, están actuando en el vacío.

Aunque esto se relativiza en el hecho de que, detrás de estos esfuerzos de teorizaciones donde no tiene presencia la historia, sí tienen presencia determinados espacios sociales, lo que es parte del debate.

¿Qué quiero decir con esto? Que uno comienza a constatar, por una parte, que la cultura, la memoria de un país, están fuera de los esfuerzos de teorización; por otra, que los analistas, sus instrumentos y modelos, sofisticados muchas veces, carecen de la pertinencia específica para una realidad concreta. Ello no ocurre en los países llamados “desarrollados”, ¿por qué, entonces, lo hacemos en nuestros países?

La pregunta lleva de nuevo a pensar en esas viejas tesis que se habían planteado algunos sociólogos y antropólogos, especialmente mexicanos, cuando, en los años sesenta y setenta del siglo XX, hablaban de un *colonialismo mental*, que es peor que el económico. Hoy ese colonialismo, esa pérdida de capacidad para enfrentarnos con nuestros problemas, nos hace proclives a inventar modelos a partir de los que no podemos entender la realidad, y, lo que es más grave, nos impiden reconocer opciones de construcción social.

Ahora bien, ¿por qué son importantes estas opciones? Porque ocurre que, si hay una herencia que nos está dejando el siglo XX y que hay que asumir en el plano de las ciencias que conciernen al hombre y a la sociedad, es que ya no tenemos garantía ninguna de que la historia contenga, por sí misma, el curso de un sentido. Es decir, la historia, en sí misma, no nos asegura que se está desarrollando en una dirección determinada.

Esto es un gran quiebre de parámetros que ha ocurrido en el mundo intelectual y en el mundo de las ideologías en los últimos quince o veinte años. Hasta hace cierto tiempo, muchos en América Latina construían el conocimiento sobre la premisa de que ese conocimiento tenía sentido en cuanto era parte de un gran metadiscurso que activaba la existencia de un desarrollo histórico con una dirección más o menos precisa, y que además era valórica; la

historia era emancipatoria, conformaba el desenvolvimiento de la sociedad en un sentido positivo, la liberación de los hombres. Pero el siglo XX ha demostrado que no es así.

Por el contrario, nos hemos encontrado con una historia que caprichosa y sobre todo incierta, como lo son los sujetos que la configuran; fuertemente indeterminada, más de lo que se pensaba durante el mismo siglo XX. Hemos constatado que no existe una garantía, un desafío redentor; que la posible salvación social, cultural y psicológica de la especie humana depende del propio esfuerzo de esa especie, o sea del esfuerzo de cada individuo y de los grupos por construir su realidad. Si estos no la construyen, no cabe la queja de que otros impongan su propia concepción.

Más que una interpretación pesimista, la historia del siglo xx exige encarnar un desafío. Y en ese marco hay que ubicar las preguntas sobre América Latina y sobre el papel que cumple el conocimiento social, lo que da para enormes desarrollos. Sin embargo, en esta oportunidad nos limitaremos a señalar problemas, menos en el plano teórico que en el esfuerzo del razonamiento.

Lo que estoy tratando de decir es que en este momento enfrentamos enormes exigencias en lo que se refiere a desarrollar nuestra capacidad de pensar. Es ella justamente la que se está debilitando; la capacidad para ver la realidad es la que se está desquiciado.

En cierta oportunidad, al hablar de la literatura y la poesía, Octavio Paz sostenía que había algunos problemas con relación a la creación poética y literaria, porque el hombre estaba siendo afectado en *la gracia de oír y en la gracia de decir*. Si tomamos este planteamiento de Paz y lo extrapolamos al ámbito de nuestras preocupaciones, tenemos todavía un problema adicional: *estamos perdiendo la gracia de mirar la realidad* en una suerte de correlación negativa, pues mientras más conocemos, mientras más información tenemos, mientras más libros leemos, menos capacidad de pensar tenemos.

¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué la alta inteligencia de América Latina está perdiendo ese potencial de pensar y nos estamos transformando en *sujetos mínimos*?

No hay que llamarse a engaño; un modelo económico tan excluyente y marginalizante, tan empobrecedor como el que ahora enfrentamos en todos los países de América Latina, exige personas conformistas, minimidad del ser humano. Y la conformidad exige que la gente no piense para que no desee, y que no desee para que no demande, y que no demande para que no presione. Y, por lo tanto, que todo se pueda mantener en perfecto equilibrio.

No es un asunto de exquisitez intelectual el preguntarse acerca de lo que pasa en América Latina. Lo que acontece hoy es producto de ir desfigurando y mutilando el pensamiento. En la vieja literatura, se exaltó la razón tecnológica o la razón instrumental o la racionalidad con apego a fines; hoy se fue perdiendo la capacidad de mirar la realidad, de verla. No tenemos capacidad de explicar comprensivamente la realidad, lo cual se agudiza cuando exageramos el interés por explicarla descriptivamente y encerrar su complejidad en una serie de esquemas conceptuales, donde todo se nos presenta perfectamente ordenado y equilibrado. Y, de este modo, se nos coloca – y muchas veces nos colocamos – ante órdenes falaces, porque la realidad no se ajusta a ningún esquema.

Los esquemas teóricos están fuertemente condicionados por las situaciones concretas que enfrentan; o, por decirlo en términos bastante generales, por la historia. Por ello, tenemos que ser capaces de recuperar la historia como el gran desafío de conocimiento, como la gran exigencia que siempre está fuera de cualquier construcción conceptual.

Esta es la gran aportación que nos ha dejado, entre otras, la Escuela de Frankfurt, aún no suficientemente estudiada; relegada, desterrada, a pesar de tener quizás las figuras más prominentes de la segunda mitad de siglo XX, entre ellas Theodor Adorno. Para él, un real desafío del pensamiento está en poder pensar aquello que no ha sido pensado; lo que está fuera de los límites del discurso organizado. Su idea es que la realidad está más allá de cualquier estructura conceptual, inspiración fenomenológica o sistémica, por sutil que ésta sea. El desafío del hombre hoy es enfrentarse a lo inédito, mirar lo desconocido. Y eso es lo que hoy día está ausente en América Latina.

Tal es la tarea que enfrentamos. Si no la asumimos, no hay posibilidad de construir algo. Y si no la hay, entonces la historia como espacio de construcción de sujetos históricos se diluye en la inercia de lo que el orden dominante contruye como única posibilidad; y, en este sentido, podemos estar en presencia del fin de la utopía. Pero, afortunadamente, sí podemos hacerlo; y, de hecho, hay mucha gente que lo está haciendo en América Latina.

Desde luego, lo que estoy señalando puede ser trabajado en muchos ámbitos, en la dimensión filosófica, epistemológica, etc. Pero hay un dominio en el que no se puede dejar de trabajar y éste es el plano de la formación y sus implicaciones.

¿Qué enseñamos? ¿Qué aprendemos? ¿Para qué enseñamos? ¿Para qué aprendemos? ¿Desde dónde enseñamos? ¿Desde dónde aprendemos? Estas no son preguntas de fácil respuesta, porque están más allá del supuesto conocimiento teórico y de las técnicas de investigación. Antes que eso, exigen algo más elemental: *comprender el momento que vivimos*. El hoy, el ahora y el aquí.

Preguntémonos: ¿Sabemos qué pasa hoy? ¿Entendemos qué pasa hoy? ¿Sabemos en qué consiste el actual momento histórico por el que está pasando América Latina?

En lo personal, tengo dudas al respecto. Creo que hay una gran variedad, una gran anticipación de discursos de carácter ideológico-valórico; pero que estos no se están planteando las preguntas centrales, porque no estamos siempre en la disposición de asumirlas: ¿Qué pasa hoy con el momento histórico? ¿Qué pasa en el momento histórico en el cual estamos viviendo, desde y en el cual estamos construyendo teorías y conocimientos? Preguntémonos sobre los grandes discursos de la liberación de hoy. Se han escrito textos y textos y más textos que suman miles de páginas. Los llamados “metadiscursos” de la liberación del individuo en el contexto de la globalización. Pero, ¿qué función cumplen? Dan ganas de decir que, si queremos liberar al hombre, hagamos que el discurso de la liberación sea un discurso que le llegue a la gente, que no sea de especialistas; porque a veces la deformación intelectual lleva a eso, de lo cual se desprende que solamente serán libres los ilustrados, los capaces de entender los discursos de liberación que estos intelectuales plantean. Ello sería un retroceso enorme y una mala concepción de la ilustración.

Tenemos que aproximarnos al hombre concreto. Y decir hombre concreto significa, al menos, dos cuestiones que habrá que entender cabalmente.

La primera, es entender al *sujeto concreto* en los espacios concretos en que vive, trabaja y se desenvuelve; y, desde los cuales busca sentido a su propia vida. Sin lugar a dudas, los espacios de la cotidianidad tienden al olvido en la mayoría de los planteos que realizan en las ciencias sociales.

La segunda implica algo que, aparentemente, es más fácil, pero que tampoco está claramente resuelto: comenzar a establecer relaciones con el sujeto en el conjunto de sus facultades

humanas. No podemos limitar el proceso de formación sólo a determinadas dimensiones, como a la facultad del entendimiento y esta a su vez reducida a la capacidad de hacer.

Ambas cuestiones implican revisar el concepto de sujeto, clara y explícitamente, de acuerdo al modo como está requiriendo ser reformulado en este momento, según las exigencias del momento histórico. No podemos limitarnos a la concepción del *homo sapiens*, como tampoco a la concepción del *homo faber*, que es la que hoy día se está exaltando. Hay otras dimensiones, como esas que hace cuarenta o más años fueron enunciadas por primera vez, con muy pocos seguidores, como la dimensión del *homo ludens* descrita en un texto no muy reciente pero actual [*Homo ludens*, Johan Huizinga, 1938], que dejó planteada una serie de desafíos.

Recuperar la enseñanza de lo que significa conjugar este conjunto de dimensiones en el proceso de crecimiento intelectual, tanto en el plano volitivo-emocional como en el intelectual, es uno de los desafíos. Sin un individuo capaz de armonizar el conjunto de sus facultades no se puede desarrollar la capacidad de mirar la realidad; si no se desarrolla la capacidad de mirar la realidad, no se puede actuar sobre ella; no se pueden reconocer opciones ni se puede construir algo, porque se carece de la capacidad de reconocer sentidos.

En este tipo de argumentaciones, podemos incluso estar recuperando aportaciones que vienen hasta de los griegos, de las cuales podría ser fatal olvidarnos, como lo ha señalado mucha gente. Por ejemplo, revivir esa conjunción, que hasta Platón fue relativamente armónica, entre dos tipos de racionalidades que coexisten en el ser humano: la *razón inerte*, que es la razón del pensamiento analítico, que se comenzó a sobredimensionar desde el Renacimiento, especialmente con la filosofía mecánica del siglo XVII, y esa *otra racionalidad* que quedó desperdigada, separada, disociada, la cual, bien o mal, pretenden recuperar algunos discursos más comprometidos con el sujeto histórico y que los griegos llamaban *razón erótica*, que tiene que ver con el mundo de lo intuitivo, lo emocional, lo volitivo y que hoy en día tienen un mínimo desarrollo.

Una manifestación de por qué no se desarrolla esta *otra razón* es la ausencia cabal, sistemática y creciente en los programas de formación - por ejemplo, en ciencias sociales - de materias tan elementales como la literatura. La literatura no tiene ninguna presencia en la formación de los científicos sociales de hoy. En la formación básica. La reducción comenzó con su ausencia, pero siguió con otras -la filosofía y la historia - para dejar un espacio desmedido solamente a las técnicas.

Lo que hemos llamado la glorificación de la razón instrumental, en la terminología de esta dicotomía, sería de alguna manera la *razón inerte*; lo demás no cuenta, ni siquiera la vida privada o la cotidiana, con lo que estamos mutilando más y más al sujeto.

Este problema ha sido analizando desde hace tiempo y produce pesadumbre que, a pesar de ello, seguimos sin capacidad reactiva al respecto. Los textos de Herbert Marcuse de comienzos de los años sesenta, entre otros, plantean la idea del "hombre unidimensional", que hoy en día está plenamente consolidado. Lo más grave es que esta condición no solamente se apoya en la lógica económica y tecnológica que la está exigiendo sino en la propia dinámica social en su conjunto. En este sentido es preocupante que, lo que consideramos rescate del sujeto, no está repercutiendo en ningún sujeto, pues se busca más bien resarcir pedazos de sujetos, hilachas de sujeto... pobres sujetos que no son sujetos; que son, más bien, consumidores obedientes y conformistas; que han perdido la capacidad de asomarse a la realidad, de verla en lo que tiene de inédito, porque lo inédito es lo propio de la condición humana.

El significado de lo que decimos es que el ser humano siempre está incompleto, que tiene la necesidad de su despliegue para realmente enriquecerse y no quedar atrapado; por eso siempre debería estar rompiendo parámetros. Sin embargo, hoy lo queremos momificar; lo estamos reduciendo, como pretenden algunos teóricos, al transformarlo de sujeto a función. ¿Dónde queda el remanente de lo humano?, cabría preguntarse. ¿Acaso el conjunto de roles hace a un ser humano, o un ser humano es capaz de desplegarse en muchos roles? ¿Cómo nos vamos a plantear el problema? Si me lo planteo en un sentido o en otro, las consecuencias, las teóricas y las prácticas, son enormes. Si vemos al ser humano en el conjunto de roles, por ejemplo, nos quedamos sin ningún remanente de su capacidad de crear cosas distintas a aquellas pautas de roles que lo están conformando.

Lo irrebasable de lo humano se está rebasando. Aquello que en el campo de la educación se ha llamado la tecnologización de la subjetividad consiste en transformarse en buenos portavoces del contexto, sin siquiera construirlo. Somos hombres *de* las circunstancias, pero no somos hombres *frente* a las circunstancias. Estamos determinados por ellas y, en ese sentido, moldeados por ellas; somos expresiones de circunstancias que otros sujetos crean; nos limitamos a ser sus exponentes con una mínima o nula capacidad de crear circunstancias o de colocarnos frente a ellas, frente a los contextos; de verlos desde otra perspectiva.

El desafío es cómo se puede resolver lo que planteamos. Para enfrentar el excesivo dominio de teorías, de sistemas y de conceptos que van para allá y para acá; que incluso traducimos sin mediación de ningún tipo desde la química o la física, de donde sea, tenemos que partir de nuestra conciencia histórica. Los humanos somos seres determinados históricamente; sin embargo, no sabemos lo que es la historia; esto implica que no sabemos colocarnos frente al mundo, no sabemos colocarnos ante la sociedad.

Hasta el siglo XVII, esto lo hacía el hombre de manera más o menos sistemática; incluso en el siglo XIX era difícil encontrar un autor científico que no planteara su constructo desde marcos que eran los de su visión de la realidad.

Por ejemplo, Descartes construye desde una visión que dura todavía hasta el siglo XIX, el cual ha permeado la herencia intelectual cartesiana hasta hoy. Por su parte, en el siglo XX, que es el siglo donde el conocimiento ha alcanzado desarrollos vertiginosos, se han perdido esas visiones de la realidad, se ha perdido la visión del mundo. Es a lo que alude Edmund Husserl en su crítica de la ciencia europea en un texto clásico [*La crisis de las ciencias europeas*, 1936], donde señala que todo ha quedado reducido a una pura tecnología intelectual, perdiendo, por lo tanto, el pensamiento. Es lo que ha pasado en los últimos 60 años.

Con muy pocas excepciones, en este periodo ha ocurrido un predominio avasallador de esta tecnología intelectual, que hoy en día pretende llevarse al plano del sujeto concreto. Ya no se trata de formar sujetos que piensen, sino tecnólogos en la perspectiva de la lógica de los recursos humanos. Aunque no se sepa para qué hay que ser tecnólogos eficientes como ser eficiente. ¿Para qué? ¿Desde dónde? No importa; ese es un problema que no me incumbe.

Pero tampoco se trata de transformar la realidad en un gran objeto que debemos comprender de una vez y para siempre, como fue la pretensión de la filosofía decimonónica. Podemos estar de acuerdo con la crítica que hoy en día se formula sobre esas visiones de la totalidad de la realidad –que es lo que persigue el hombre desde siempre–, pero esto es muy diferente a renunciar al esfuerzo de pensar la realidad como una articulación dinámica, aunque esa articulación nunca llegue a ser el contenido de una formulación. En el fondo, lo que se

busca no es la articulación del mundo, tan compleja y a veces indomable, sino, más bien, la recuperación del sujeto pensante.

Este es un sujeto capaz de pensar, desde lo fragmentario, desde lo parcial, aquello que puede incluir a lo fragmentario y a lo parcial. Ello requiere un sujeto pensante con el conjunto de sus facultades y no solamente con el entendimiento. El mundo científico no se ha planteado este desafío suficientemente y, si se lo ha planteado, no lo ha resuelto. Uno de los indicadores de lo que decimos es que, cuando se trata de cuestiones éticas en relación al conocimiento científico, la mayor parte de los textos provienen de las ciencias naturales más que de las ciencias sociales.

¿Qué pasa con la ética? Esta pregunta es tal vez una manera de tomar conciencia de que estamos sin conciencia, de que hay algo que no funciona. No es extraño, entonces, que la relación entre conocimiento y ética haya surgido precisamente de una de las ramas más desarrolladas de las ciencias, que es la física y, probablemente, desde la biología, por los tremendos experimentos biogénéticos que se están llevando a cabo.

No obstante, no tenemos resuelto el problema de la postura racional, que supone corregir, recuperar la capacidad de mirar el mundo. Lo que antes se resolvía en un sistema filosófico cerrado hoy no se logra del mismo modo; pero se puede desarrollar una capacidad de pensar que no necesariamente es teórica, sino que cumple el papel de colocarnos en la historia.

La realidad siempre está más allá de cualquier teoría y de cualquier límite conceptual; la capacidad del hombre consiste en transgredir esos límites, no solamente en el plano de la gran construcción teórica, sino especialmente en la vida personal, cotidiana de cada uno.

Estos problemas están presentes no sólo en la academia, sino en los sujetos que hacen la realidad todos los días. Si desde la cotidianidad de cada uno no somos capaces de ver más allá de los límites que la conforman, más allá de los parámetros que la definen y la atrapan, entonces no estamos pensando; simplemente estamos siendo sujetos-reflejos de circunstancias, pero no sujetos capaces de colocarse frente a las circunstancias en términos de otras lógicas que muestren diferentes horizontes de vida.

Opción: he ahí un concepto clave de la historia de la humanidad. Si no fuera así, todavía estaríamos en la Edad Media, en la patrística o con Giordano Bruno. Pero no. Estamos mucho más acá, porque *ha sido posible*, y ese es un punto central. Por eso esta discusión tiene que ver con el proceso formativo, con la capacidad del hombre de pensar en contra de su propia razón, lo que lo distingue de cualquier otra especie animal. Es decir, de la capacidad de pensar en contra de sus verdades, de sus certidumbres, como advertía Imre Lakatos.

Lo que decimos nos lleva a una mención con la que quisiera finalizar esta exposición. El gran tema de las ciencias humanas de hoy es resolver la relación entre los discursos disciplinarios y la cuestión de sus límites.

Más que una crisis de paradigma, enfrentamos una crisis de los límites disciplinarios; porque la realidad sociohistórica nos está exigiendo pensar más allá de estos límites. Como decía hace ya tiempo Edgar Morin, hay más realidad entre dos disciplinas que en dos disciplinas aisladas.

¿Cómo poder arreglar la mente, en el caso de los especialistas, para pensar más allá del sistema clasificatorio de las ciencias que heredamos del siglo XIX y que no hemos

modificado? Hay un desafío que no es exclusivamente metodológico o epistémico de los especialistas en la construcción del conocimiento social. Es un problema de formación.

El otro gran problema en el pensamiento clásico de fines de siglo XIX y comienzos del XX, que tampoco está resuelto a pesar de los intentos que se han hecho, es cómo resolver la relación entre *el discurso disciplinario o transdisciplinario*. Y junto al problema de los límites, con un tema que tiene una serie de connotaciones que no terminamos de experimentar, emerge el *problema de la utopía*.

Hoy día se discuten separadamente ciencia y utopía. El problema está en que con esa separación no vamos a resolver el problema ni de la utopía ni de la ciencia; la solución está en la relación de ambas. La cuestión está en cómo se incorpora la utopía en la construcción de un discurso disciplinario riguroso, que tenga sus propias exigencias en términos analíticos, aunada con exigencias que podamos vincular con el concepto de utopía. En otras palabras, cómo está presente la utopía en los distintos discursos disciplinarios.

Diría que vivimos una época en que como nunca se está construyendo un discurso desde la utopía, pero con una diferencia: hoy día la utopía se calla.

La utopía se calla porque el discurso construido desde la utopía tiene actualmente la pretensión desmesurada de identificarse con la realidad. Estamos viviendo un momento en que muchos de los discursos que el hombre maneja, entre ellos el económico, pretenden ontologizarse, esto es, consustanciarse con la realidad, en la medida en que el discurso aparece como real. Por lo cual se percibe como no utópico, que es el punto que hay que discutir, por cuanto la utopía no es ontologización del tiempo futuro, sino la versión de los muchos tiempos futuros.

Así, un país ha tenido muchas historias pasadas; también tiene, como lo ha dicho la Escuela de los Anales, muchos futuros posibles. Eso ha sido siempre así en la historia. Hoy estamos viviendo un momento en que los múltiples futuros posibles se callan y se aplastan por un discurso que pretende haber atrapado la realidad de una vez para siempre y que, por lo tanto, ha resuelto con su propia construcción el problema de la utopía. Esta situación de bloqueo nos deja inermes, absolutamente desconcertados ante el fin de la utopía; significa que no hay más tiempo futuro, que la humanidad llegó, en el sentido hegeliano de la palabra, a la última etapa. Se pretende que vivamos en un presente perpetuo que se autorreproduce eternamente.

Pero hoy día, volvemos a reiterar una situación no de inspiración religiosa pero sí económica: el tiempo futuro nadie lo atrapa, sólo lo puede atrapar el desquiciamiento mismo de las condiciones de reproducción de la humanidad. Si no es posible seguir sosteniendo los múltiples futuros posibles, el problema está en saber reconocer las opciones, y ese es uno de los desafíos más grandes. Es en esa lectura de las opciones donde tiene un papel la utopía, porque no podemos leer las circunstancias que nos están determinando si no lo hacemos desde una exigencia de futuro.

Por lo tanto, la utopía está en todos los espacios del sujeto, no sólo en los grandes espacios de la historia; también en los pequeños espacios en que cada uno de nosotros se desenvuelve y define sus opciones de vida; en las construcciones de vida que cada uno puede reconocer como posibles en determinado momento, ahí también hay utopía, y eso implica rescatar al sujeto.

Estos desafíos no son epistemológicos ni metodológicos ni técnicos; son retos que nos está planteando la necesidad de ver el momento histórico, pero exigen ser traducidos en procesos de formación.

Hay que optar entre ser sujeto constructor de su propia realidad o ser sujeto inerte, -ilustrado, pero inerte-, sometido a las limitaciones de las circunstancias, en una suerte de determinismo mecánico. En este caso, no podemos ser más que un sujeto mínimo, una forma de subalternidad, alimentada en muchos países por los procesos formativos, que omiten a los sujetos pensantes.

Nuestra reflexión puede conducir hacia muchas direcciones; sin embargo, aquí hemos retomado, sin excluir otros, el sentido de la recuperación de la conciencia histórica, que es la capacidad de mirar la realidad y transformarla en la premisa desde la cual se pueda construir conocimiento. Ella supone una capacidad de razonamiento que hay que cultivar, de ahí que esta problemática tenga necesariamente que traducirse en una conexión fecunda entre la ciencia y la pedagogía, en un sentido amplio y creativo; pues si no se traduce en procesos formativos no pasa de ser el discurso entre especialistas que dicen todas estas cosas simplemente para tranquilizar las propias conciencias y después, felices, se van al consumo diario. Cuidado con estas esquizofrenias que son una forma de acomodación frente a las tensiones; un liberarse de todas las amargas y de las pesadumbres, que se transfieren a otro para luego seguir felices. Hay que asumir el problema en términos de los oficios, de las profesiones de cada cual, ya sea que construyan conocimiento, ya sea que enseñen, o que trabajen la conexión entre enseñar y construir conocimiento.

Siempre estamos enfrentados a cuestionamientos esenciales: ¿Qué estoy haciendo? ¿Cómo enfrente el futuro? ¿Qué reconozco como opciones? ¿Cómo vinculo la memoria, tanto colectiva como personal, con la construcción del futuro? ¿Qué necesidad tengo de futuro? ¿Cómo traduzco esa necesidad en acciones constructoras desde lo cotidiano? Todo esto es una pregunta integral que tiene que ver con el papel de los intelectuales, pues no somos ajenos a lo que ha pasado en nuestros países.

Es muy fácil transferir las responsabilidades. No obstante, el problema está en tomar conciencia de qué fue lo que pasó con el pensamiento. ¿Pensamos realmente a nuestros países? ¿Los pensamos como una realidad con todas sus limitaciones o los inventamos? América Latina es un continente plagado de discursos sin sujeto y de muchos sujetos que todavía no encuentran su discurso. Es el punto de partida y de llegada de esta reflexión.

Notas

² Hugo H. Zemelman Merino. Falleció en Pázcuaru, México el 3 Octubre del 2013. Maestro en Sociología. Fundador, Presidente y Director del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, IPECAL. Profesor e investigador del Colegio de México y de varias instituciones tanto mexicanas como latinoamericanas. Mayor información sobre su obra y legado en Ipecal sede México, Cerro de la Carbonera, no. 24, Delegación Coyoacán, México D.F. Tel. (55) 53 36 42 87, secretaria_general@ipecal.edu.mx. El presente artículo es una transcripción de una conferencia dada en Chile durante el año 2000. Esta transcripción fue realizada por Noabi Arbeláez Hernández y su edición por Laura García García de Bogotá, Colombia