

Modernidad, educación y valores.

Héber Antonio García Valero
Magister en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar
Universidad Católica Andrés Bello. Escuela de Filosofía
prof.heber@gmail.com

Resumen:

En este trabajo hacemos una aproximación a la Modernidad o Ilustración. Sostenemos que el proyecto ilustrado en su conjunto es un valor que debe ser reivindicado y promovido a través de la educación. Igualmente, presentamos algunos de sus rasgos más característicos: centralidad de la razón, antropocentrismo, ciencia y tecnología y énfasis en la democracia y una ética universal. Finalmente, realizamos una valoración crítica de la Modernidad. Destacamos los elementos que deben ser promovidos a través de la educación en la universidad y aquellos que requieren ser atenuados.

Palabras clave: Modernidad, razón, ciencia, democracia, educación.

Modernity, Education and Values.

Abstract:

In this work we make an approximation to Modernity or Enlightenment. We maintain that the enlightened project is a value that must be claimed and promoted through education. Similarly, we present some of its most characteristic features: centrality of reason, anthropocentrism, science and technology and emphasis on democracy and universal ethics. Finally, we make a critical assessment of Modernity. We highlight the elements that need to be promoted through university education and those that need to be toned down.

Key words: Modernity, reason, science, democracy, education.

Modernité, éducation et valeurs.

Résumé :

Dans ce document, nous adoptons une approche de la modernité ou des Lumières. Nous soutenons que le projet des Lumières dans son ensemble est une valeur qui devrait être défendue et promue par l'éducation. Nous présentons également certains de ses traits les plus caractéristiques : la centralité de la raison, l'anthropocentrisme, la science et la technologie, et l'accent mis sur la démocratie et l'éthique universelle. Enfin, nous procédons à une évaluation critique de la modernité. Nous soulignons les éléments qui devraient être promus par l'enseignement universitaire et ceux qui doivent être atténués.

Mots clés : Modernité, raison, science, démocratie, éducation.

Modernidade, educação e valores.

Resumo:

Neste artigo, fazemos uma abordagem à Modernidade ou ao Iluminismo. Defendemos que o projeto iluminista, no seu conjunto, é um valor que deve ser reivindicado e promovido através da educação. Apresentamos também alguns dos seus traços mais característicos: a centralidade da razão, o antropocentrismo, a ciência e a tecnologia, e a ênfase na democracia e na ética universal. Por fim, fazemos um balanço crítico da Modernidade. Destacamos os elementos que devem ser promovidos através do ensino universitário e os que precisam de ser atenuados.

Palavras-chave: Modernidade, razão, ciência, democracia, educação.

La Modernidad. Importancia

Podemos ilustrar la relevancia que tiene la Modernidad de diversas formas. Pongamos de ejemplo la educación y, más específicamente, la universidad. Nuestras

universidades están basadas en lo que podemos llamar una “modernidad educativa”. El sistema universitario está hecho para realizar y desarrollar el principio fundamental de la Modernidad: la razón. Es la confianza y el optimismo en ella lo que la define. La creencia de que el mundo puede ser organizado de forma racional, científica. Si los individuos se guían por la razón –pensaban los filósofos modernos partidarios de la Ilustración- podrán alcanzar su emancipación, esto es, liberarse de todos aquellos males o fuerzas oscuras – ignorancia, pobreza, superstición- que impiden su marcha hacia el progreso. El individuo para estos filósofos ilustrados puede hacerse libre, conquistar por sí mismo su independencia, su autonomía y tiene dentro de sí el mejor instrumento para hacerlo: la razón.

Libertad y razón son los dos elementos esenciales e inseparables de la Modernidad o Ilustración. Para sus partidarios, el ejercicio libre de la razón conduce cada día a la conquista de mayores libertades. Igualmente, solo en un “clima de libertad”, esto es, en una sociedad libre y con un Estado democrático donde se garanticen las diversas libertades básicas, los derechos humanos y entre estos, la libertad de expresión, estarán dadas las condiciones para que florezca y se potencie el uso de la razón y de sus productos. Sin embargo, el proyecto ilustrado con sus fundamentos se encuentra sometido a diversas amenazas que van desde un ataque a la ciencia hasta un rechazo a la democracia y los derechos humanos.

2.- ¿Qué es la Modernidad?

La expresión “modernidad” y otras afines como “moderno”, “modernización”, “modernizar”, etc., pueden tener diversos sentidos. Sin embargo, con relación al término “modernidad”, nos interesa destacar dos significados relevantes.

Con esta palabra se puede hacer referencia a un período histórico que se considera inicia en el siglo XV y se prolonga hasta el siglo XVIII. Diversos textos sobre historia establecen esta época histórica como sucesora de la Edad Media y del Renacimiento. Se señala la caída del Imperio romano en Oriente, Constantinopla, hacia 1453, o el

Descubrimiento de América, hacia 1492, como los hechos que inician la Edad Moderna. Igualmente, se coloca la Revolución francesa y la caída de los regímenes absolutistas, como los hechos que cierran tal periodo histórico. No es nuestra intención discutir en estas páginas, si estos límites y los criterios para “periodizar” la historia y tal etapa son pertinentes. Sencillamente, queremos establecer que con la expresión “modernidad” en este primer sentido, que podemos llamar “histórico”, se hace referencia a una época, la Edad Moderna. Un periodo de la historia que ha tenido un principio y un final. A la Edad Moderna le ha sucedido la Edad Contemporánea. Ahora bien, no es este el sentido que nos interesa, sino otro muy distinto.

En otro sentido, que podríamos denominar “filosófico”,¹ el término “modernidad” sirve para designar un proyecto cultural, civilizatorio, que hunde sus raíces en el Renacimiento y prosigue su desarrollo durante los siglos siguientes en países como Inglaterra, Francia y Alemania. De allí se extiende al resto de Europa, América y el mundo. Este proyecto sería una creación de lo que podríamos llamar el “mundo occidental” y consistiría en la gestación de una nueva cosmovisión, científica, racional, que se forjó durante un largo periodo y generó una revolución en el ámbito social, económico, político y cultural. Aportó una nueva manera de concebir la producción y la distribución de los bienes, de organizar la convivencia social, de ejercer el poder, de abordar las relaciones entre la Iglesia y la sociedad, de comprender el papel del hombre en el mundo, de entender la historia, de concebir el ejercicio de la racionalidad, de hacer filosofía, ciencia y arte, entre otras cosas.

La Modernidad así entendida es un proyecto contrario al proyecto de la cristiandad que dominó durante toda la Edad Media. Mientras este fue un proyecto cultural de origen clerical, centrado en valores religiosos, particulares, excluyentes, promovido e impuesto por la Iglesia en Europa y otras partes del mundo; la Modernidad es un proyecto civilizatorio laico, que pretende apoyarse en valores racionales, universales y extenderse con el apoyo de las universidades, academias, publicaciones, entre otras formas de difusión. La

¹ Para muchos es Jean Francois Lyotard, quien, con su obra, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1983), elevó la cuestión de la Modernidad a problema filosófico.

Modernidad concebida de esta manera implica una crítica y un rechazo al mundo medieval y a la cristiandad. Su influencia no se circunscribe al periodo histórico comprendido entre el siglo XV y el siglo XVIII, sino que lo trasciende hasta llegar a nuestros días, siglo XXI. De allí que actualmente se debate si estamos todavía en la Modernidad, es decir, si todavía vivimos y nos movemos dentro de este proyecto civilizatorio, dentro de sus valores e ideas, o si, por el contrario, este ha quedado atrás.

Podemos observar, que cuando autores como Jürgen Habermas, Jean Francois Lyotard, Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Alex Callinicos, discuten sobre la Modernidad, se refieren al segundo sentido que hemos distinguido. Por lo general, el debate acerca de esta cuestión se recoge en los ámbitos filosóficos bajo la expresión “postmodernidad”, en el cual los autores señalados, unos a favor, intentan justificar la permanencia de este proyecto; y otros, en contra, mostrar su inviabilidad y necesario abandono.²

3.- Rasgos básicos del proyecto de la Modernidad

3.1.- Centralidad de la razón

Diversos filósofos en Inglaterra, Francia y Alemania como Locke, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Wolff, Lessing, etc., desarrollaron los rasgos fundamentales del proyecto ilustrado. Su mayor influencia fue en el siglo XVIII, denominado Edad de la Razón, Edad de la Ilustración o Edad de las luces.³ Ellos consideraron que el rasgo central de la Modernidad es la razón. Uno de los filósofos ilustrados más representativos –si no el más sobresaliente- que abordó el problema de qué es la Ilustración es Immanuel Kant. Para

² Entre los autores más sobresalientes en esta discusión nos permitimos señalar a Jean-Francois Lyotard y Jürgen Habermas. Lyotard en *La postmodernidad explicada a los niños* sostiene: “Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, ‘liquidado’. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolo de ello. ‘Auschwitz’ puede ser tomado como un nombre paradigmático para la ‘no realización’ trágica de la modernidad.” (p.30). Por otra parte, Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, si bien revisa y valora las principales críticas al proyecto de la Modernidad, considera que tal discurso crítico, contrailustrado, es inmanente a tal proyecto y sigue siendo prisionero de sus principales paradigmas. Para él la Modernidad es proyecto inacabado y que puede ser rehabilitado desde el paradigma de la razón comunicativa.

³ Véase, Ted Honderich, *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (Madrid: Tecnos, 2001): 531-532.

este la Modernidad o Ilustración se resume en “vivir según la razón”. Nos dice:

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él, sin la guía de otro. Sapere aude! “¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!”, he aquí el lema de la Ilustración.

La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena (*naturaliter majorenes*); y por eso es tan fácil para otros el erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea.⁴

Para Kant, lo que define la Modernidad es la relevancia y centralidad que tiene la razón en esta. Considera que ha llegado el momento para la humanidad, de que los individuos salgan de su “minoría de edad”, dependencia, heteronomía o estado de sumisión y ciega obediencia a lo que establece tal ministro del clero, tal político, tal institución eclesial o el Estado. Según Kant la Modernidad tiene como principio fundamental exhortar a los hombres a usar y guiarse por la razón o “luz natural” para avanzar hacia su emancipación. Tanto Descartes como él, entre otros filósofos modernos, pensaban que el hombre tenía una “naturaleza humana”, una característica “esencial” que lo diferenciaba de los demás animales. Ese rasgo distintivo de la humanidad es la razón. Ambos pensaban que, si el hombre usa apropiadamente la razón podía liberarse de todos aquellos males, errores, supersticiones, esto es, podía apartar toda aquella “oscuridad”, irracionalidad, que había envuelto a la humanidad durante la Edad Media en la cual se había impedido el

⁴ Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita* (Madrid: Cátedra, 2005): 21.

progreso de la humanidad. Igualmente, si estudiaba la razón, si la sometía a un examen, a una crítica, podía darse cuenta de sus límites y posibilidades.

René Descartes, es quizá el primer filósofo moderno que señala la relevancia de la razón como rasgo esencial de la naturaleza humana. Al principio del *Discurso del Método* (1637), nos dice:

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aún los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino más bien esto demuestra que *la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres*; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas. No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien.⁵ (Las cursivas son nuestras)

Y más adelante, a propósito de la razón, vuelve agregar:

... en lo que toca a la razón o al sentido, siendo como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales, quiero creer que está entera en cada uno de nosotros y seguir en esto la común opinión de los filósofos, que dicen que el más o el menos es solo de los *accidentes*, más no de las *formas* o naturalezas de los *individuos* de una misma *especie*.⁶ (Las primeras cursivas son nuestras)

Para Descartes y Kant, la naturaleza humana tiene un rasgo fundamental: la razón. Esa capacidad exclusivamente humana que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, y podemos agregar, lo correcto de lo incorrecto. De la universalidad de la razón y su

⁵ René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Madrid: Boreal, 1998): 13.

⁶ René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Madrid: Boreal, 1998): 13.

centralidad en la Modernidad, se siguen varias consecuencias relevantes a destacar.

En primer lugar, si la razón es la misma y está por igual en todos los hombres, ello significa que la verdad está al alcance de todas las personas. Razón y verdad son universales. No son patrimonio exclusivo de una elite o institución que los demás debamos seguir y obedecer. Para los modernos, todos podemos alcanzar la verdad pues todos estamos dotados de esa “luz natural” que es el principal instrumento que nos ha dado la naturaleza para llegar a ella. Probablemente necesitamos, como pensaba Descartes, hallar un método que nos permita conducir bien la razón para evitar el error y llegar a la verdad.

Sin embargo, la razón tiene límites como lo mostrará Kant. En la *Crítica de la razón pura*,⁷ nos explica cuáles son las condiciones que hacen posible los juicios que constituyen conocimiento tanto en las matemáticas como en la física. El conocimiento en estas disciplinas científicas se expresa en “juicios sintéticos a priori”. Un ejemplo de tal tipo de juicio en la matemática es “la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos” y en la física, “en todo movimiento que se trasmite de un cuerpo a otro la acción es igual a la reacción”. Estos juicios, son verdaderos, constituyen saber, aportan información acerca de sus respectivos objetos de que tratan. Ahora bien, Kant también se preguntó si eran posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica, si era posible la ciencia acerca del alma, de Dios, etc. En esta indagación, halló que los juicios sintéticos a priori en la matemática y en la física son posibles debido a las formas a priori de la sensibilidad humana, espacio y tiempo y a las categorías innatas del entendimiento humano. Igualmente, concluye que los juicios sintéticos a priori en la metafísica no son posibles, porque no hay intuición sensible acerca de estos objetos. No tenemos ninguna percepción o dato sensible acerca del alma o Dios que podamos situar en un espacio y un tiempo determinado. Ellos no son objeto de nuestra experiencia posible. Por lo tanto, la metafísica – entendida como metafísica especial que pretendía estudiar a Dios, el alma, la libertad, etc.- y la teología no son viables como ciencias empíricas. Son empresas imposibles.

⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 1978).

Estas conclusiones a las que llegó Kant en la *Crítica de la razón pura* recogen muy bien por qué para los modernos la razón no puede acceder a una verdad absoluta, principio y fundamento de todas las demás cosas y creencias. A partir de David Hume e Immanuel Kant, la ciencia y la filosofía tienen tareas más modestas. Sin embargo, ello no impidió que algunos filósofos modernos se lanzaran a la búsqueda racional del absoluto o se dieran a la tarea de ensayar una vía distinta para llegar a él o a lo que ellos creían que era tal cosa. Bien sea de una u otra forma, establecieron algún principio como absoluto. Por ejemplo, la voluntad en Schopenhauer o el espíritu absoluto en Hegel. No obstante, tales intentos fracasaron.

Los filósofos modernos, progresivamente fueron obligados a abandonar este empeño. Las verdades que están a nuestro alcance son aquellas creencias verdaderas y justificadas que nos proporcionan la ciencia y la filosofía, las cuales pueden ser cuestionadas y sometidas a prueba, pero mientras no sean falseadas, no dejan de ser verdades, objetivas, universales. Vale decir, no dejan de ser creencias más sólidas, mejor justificadas, con más evidencia a su favor que otras creencias que son sencillamente falsas, infundadas o provienen de fuentes no fiables. Asimismo, estas verdades están al alcance de todos. Cualquier individuo puede acceder a ellas a través de la razón o de procedimientos racionales. De forma que razón y verdad son universales.

En segundo lugar, otra consecuencia de la centralidad y universalidad de la razón en la Modernidad es convertir a la razón en el tribunal supremo de la verdad. Para los modernos ninguna creencia está inmune al examen crítico de la razón. Crece la convicción de que la única fuerza ante la cual nos debemos doblegar los seres humanos es ante la fuerza de las razones, de los argumentos, pero no ante el argumento de la fuerza, del terror, de la violencia. El hombre moderno entiende que solo puede ceder, ser persuadido, mediante el uso de la razón. Si otro individuo nos muestra que no tenemos buenos argumentos, es decir, argumentos racionales, válidos, para sostener tal o cual posición, por ejemplo, defender la esclavitud, la discriminación de las mujeres, etc., entonces tenemos que abandonar nuestra posición o creencia.

En tercer lugar, la centralidad de la razón conduce a afirmar la igualdad de las personas. Si todos poseemos la misma razón, si esta es igual en todos, entonces todos somos iguales y libres. No hay individuos más racionales que otros. En la medida que avanza la Modernidad, una de sus consecuencias va a consistir en la tendencia a ir legislando acerca de la igualdad entre todas las personas, ricos y pobres, negros y blancos, hombres y mujeres, cristianos y no cristianos, etc. La esclavitud y la segregación por motivos religiosos, raciales, entre otros, serán hechos cada vez más criticados en la Modernidad y con su avance tales fenómenos se van a ir atenuando y desapareciendo. ¿Podría haber razones válidas que permitan justificar la esclavitud, la discriminación de las mujeres, de los negros, de los homosexuales, de los judíos? ¿Se puede fundamentar racionalmente la superioridad de los blancos sobre los negros e indios, de los hombres sobre las mujeres, de la heterosexualidad sobre la homosexualidad?

Nuestra respuesta es negativa. Es la razón y su expresión más acabada, la ciencia moderna -y en parte la filosofía-, quien mejor ha contribuido a mostrar que tales formas de discriminación no tienen ningún apoyo racional. La ciencia, más específicamente la biología, ha terminado por establecer que no hay evidencias que avalen tales prácticas discriminatorias. Muchas aún persisten, pero se apoyan en prejuicios religiosos, étnicos, culturales o estudios seudocientíficos.⁸ Por ello, donde avanza la Modernidad, donde se ejercita la razón y la discusión argumentada de nuestras creencias, el individuo se reconoce y es reconocido como libre e igual a los otros.

3.2.- Antropocentrismo

Con la Modernidad, Dios deja de ser progresivamente el centro de la reflexión en la filosofía y en otros ámbitos. Su lugar lo ocupará el hombre. Pasamos de un teocentrismo en la cristiandad a un antropocentrismo en la Modernidad; del predominio de los valores religiosos, “espirituales”, a un predominio de valores más sociales, económicos,

⁸ Véase, Richard Charles Lewontin, Steven Rose y Leon Judah Kamin, *No está en los genes. Racismo, Genética e Ideología* (Barcelona: Crítica, 1987).

“terrenales”. La teología cede su lugar a la ciencia y la filosofía.

El principal objeto de estudio tanto de la filosofía como de las ciencias modernas pasa a ser el hombre, lo que este puede saber, su naturaleza, sus circunstancias, la legitimidad de sus instituciones políticas, el origen de la humanidad, su historia y su futuro. Si bien la filosofía moderna, que se inicia a partir de Descartes y prosigue con autores como Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, etc., se centró en el problema del saber, en la pregunta por su posibilidad; no obstante, esta cuestión en muchos de ellos estuvo ligada a la pregunta por la naturaleza humana,⁹ por los límites de lo que el hombre puede saber como ya lo hemos mencionado. Quizás sea Kant nuevamente, el que mejor describa este giro antropológico de la reflexión filosófica moderna.

Nos recuerda Martin Buber¹⁰ que en el *Manual* que recoge sus cursos de lógica, Kant sostiene que hay cuatro preguntas que aborda la razón o filosofía especulativa: ¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?, y, ¿qué es el hombre? Ahora bien, para Buber, el mérito de Kant no está en haber planteado estas cuatro cuestiones, sino en insistir en la centralidad que debía tener la cuarta pregunta dentro de la filosofía. Esta debía de ser la más relevante de todas. ¿Por qué?

En parte porque la respuesta a esta pregunta es el fundamento de las otras. Ella nos permitirá comprender y responder mejor a todas las anteriores. Al saber qué es el hombre, en cierta medida podríamos tener más elementos para responder a las otras preguntas, para saber qué puede conocer, qué puede esperar y qué debe hacer el hombre en cuanto hombre. El hombre se había interesado por muchas cosas durante mucho tiempo; sin embargo, había abandonado lo que ha debido ser su principal tema de interés: la pregunta por sí mismo, por su naturaleza. De manera que fue Kant quien mejor recogió y expresó el deseo de que toda la filosofía en la Modernidad se volcara a estudiar al hombre; de que la antropología filosófica se convirtiera en la principal disciplina filosófica o en la filosofía primera.

⁹ Recordemos que la obra más relevante de Hume se titula, *Tratado de la naturaleza humana*.

¹⁰ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: FCE, 1984): 12-13.

Este desplazamiento de la filosofía moderna hacia la filosofía del hombre, lo encontramos en Carlos Marx. Podemos decir que su filosofía social y política se basa en una filosofía del hombre. Su proyecto comunista, de una sociedad sin clases sociales, está dirigido a resolver un problema antropológico: la enajenación o deshumanización del hombre que acontece dentro del sistema capitalista como lo señala en sus *Manuscritos de Economía y Filosofía*.¹¹

También en las ciencias, el hombre fue ocupando el centro de la reflexión. En la Modernidad se desarrollan la mayoría de las llamadas “ciencias humanas” como la psicología, la sociología, la historia, la economía, la antropología, la pedagogía, etc. Todas ellas dirigidas a estudiar distintas parcelas del ser humano: la mente, los fenómenos sociales, lo que el hombre produce, cómo produce y cómo lo distribuye, la educación, entre otros aspectos.

Todas estas disciplinas, si bien tenían precedentes, con la llegada de la Modernidad fueron adoptando un perfil científico, estrictamente racional, desarrollaron sus aproximaciones al ser humano con base en metodologías objetivas, empíricas, que les permitieran ofrecer un mejor fundamento a sus resultados. De forma que aquellos procedimientos subjetivos, arbitrarios, poco racionales, que caracterizaron a algunas de estas disciplinas por algún tiempo, se fueron cuestionando y abandonando. También algunas ciencias naturales como la física, la biología, hicieron su contribución a lo que hemos llamado el antropocentrismo de la Modernidad.

En el caso de la biología, los estudios de Charles Darwin lo condujeron a la formulación de la teoría de la evolución. Quedaba establecido que todas las especies y, entre estas, la especie humana, eran producto de un proceso evolutivo dirigido por la selección natural. De esta forma, se demostraba que el hombre no procedía de la divinidad ni tenía parentesco divino, sino más bien animal. El ser humano es una especie de la familia de los primates que descienden de un tronco común.

¹¹ Carlos Marx, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* (México: Grijalbo, 1968).

Tanto la ciencia como la filosofía que se desarrollan en la Modernidad tienen al hombre como centro de su reflexión. Una consecuencia de ello es la “muerte de Dios” como señalara Nietzsche. Este, en una de sus más importantes obras nos describe esta situación a partir de un diálogo entre Zaratustra y un anciano santo. A continuación, reproducimos parte de este diálogo:

“¿Y qué hace el santo en el bosque?”, preguntó Zaratustra.

El santo respondió: Hago canciones y las canto, y, al hacerlas, río, lloro y gruño: así alabo a Dios.

Cantando, llorando, riendo y gruñendo alabo a Dios que es mi Dios.

Más, ¿qué regalo es el que tú nos traes?

Cuando Zaratustra hubo oído estas palabras saludó al santo y le dijo:

“¿Qué podría yo daros a vosotros! ¡Pero déjame irme aprisa, para que no os quite nada!” – Y así se separaron, el anciano y el hombre, riendo como ríen los niños.

Más cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: “¿Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*”¹²

En la Modernidad, Dios se va dejando de lado en la medida que avanza la reflexión científica y filosófica. Si bien muchos filósofos abordan el problema de Dios, en algunos casos lo hacen desde una perspectiva atea, racional, antropológica, para mostrar que Dios es el producto de un hombre enajenado económicamente como en Feuerbach y Marx, o producto de instintos reprimidos como en Freud. Ello conduce a un progresivo ateísmo en el pensamiento filosófico moderno que tiene en Marx, Nietzsche y Freud sus máximos representantes. No hay lugar para Dios desde el punto de vista de la razón. Estos filósofos se interesan en el tema religioso con el propósito de hallar las causas psicológicas, sociológicas, antropológicas por las cuales las personas sostienen creencias religiosas. Con ello creen haber “demostrado” racionalmente la no existencia de Dios. Sin embargo, tales enfoques son falaces, equivocados. No prueban que Dios no exista. Algunos filósofos modernos como Pascal, Kierkegaard, mostrarán que la existencia de Dios es un asunto que

¹² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1975): 33-34.

está más allá de la razón, de la ciencia, que requiere un “salto de fe”. Como diría Kant: «Tuve que poner límites al saber para dar paso a la fe».¹³

3.3.- Ciencia y tecnología. Las vías hacia el progreso y la utopía

La ciencia y la tecnología van a ocupar un lugar privilegiado en la Modernidad. La ciencia dotó al hombre del poder y los medios para dominar la naturaleza.

Para el hombre moderno, tanto los fenómenos naturales como los fenómenos sociales son racionales. Vale decir, el comportamiento de los diversos estados de cosas en la naturaleza y en la sociedad obedece a una serie de regularidades, de leyes que nuestra razón puede descubrir y formular con precisión. De esta forma podremos develar sus misterios y entender su curso. Tal saber hará posible que conozcamos las causas de las enfermedades, de la pobreza y que erradiquemos todos aquellos males que han aquejado al hombre a lo largo de su historia.

Así, de la mano de la ciencia, el mundo y la vida social del hombre podrán ser organizados de manera racional. El avance de la ciencia y la tecnología conducirá a la humanidad a un progreso continuo, que nos permitirá alcanzar en algún momento de la historia un estadio social perfecto, una sociedad ideal, justa y bien ordenada. En pocas palabras: la utopía. Para los modernos la utopía estaba a la vuelta de la esquina, pero esta vez no de la mano de la religión y la fe en Dios, sino de la razón y la ciencia. El pensamiento utópico no es propio de la Modernidad, este ha sido una constante en el desarrollo de la humanidad. A lo largo de la historia, los seres humanos siempre han soñado con una sociedad ideal en la cual desaparezca la miseria, las injusticias, la explotación de los hombres entre sí y toda forma de dominación. Algunas de estas utopías provienen de la religión y otras de la filosofía.

En la Antigüedad, Platón en *La República* desarrolló la primera utopía de la cual

¹³ Carlos Goñi, *Las narices de los filósofos* (Barcelona: Ariel, 2010): 137.

tengamos conocimiento. Posteriormente, en el Renacimiento, Tomás Moro con *Utopía* (1515-1516) y Tommaso Campanella, con *La ciudad del Sol* (1623) hasta llegar a los socialistas utópicos del siglo XIX, como Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen, prosiguieron el desarrollo del pensamiento utópico. Sin embargo, lo propio de la Modernidad es la convicción de que la utopía, venía de la mano de la ciencia y la tecnología. Uno de los mejores ejemplos de esta visión lo constituye el “socialismo científico” propugnado por Engels y Marx. Creadores de uno de los “grandes relatos” de la modernidad en palabras de Lyotard.

Para la mayoría de los modernos la historia sigue un curso lineal que ha de tener un fin. En el caso de Hegel, la historia ya había llegado a su final y su expresión era el Estado, y más específicamente, la monarquía prusiana. En el caso de Marx, tal final de la historia no había ocurrido, pero estaba cerca. Según su visión, catalogada por él y sus seguidores de “científica”, el desarrollo incesante de las fuerzas productivas conduciría al final de la historia: el comunismo.

Para Marx las fuerzas productivas son el motor de la historia. Creía que en el mundo moderno el desarrollo de las fuerzas productivas de la mano de la ciencia y de la tecnología llevaría a todas las sociedades en un respectivo momento a una acelerada industrialización - tal como estaba ocurriendo en Inglaterra con el desarrollo de la Revolución industrial- y creación de abundante riqueza. Ello acentuaría las contradicciones entre las nuevas clases sociales - la clase burguesa o capitalista que concentraba la riqueza y la clase obrera o proletaria-, lo cual estimularía su lucha e inevitablemente daría lugar a la revolución del proletariado y al advenimiento del socialismo como etapa de transición hacia el comunismo.

De esta forma, con el triunfo de la revolución bajo la guía del proletariado, se crearían las condiciones para la abolición de las clases sociales y el nacimiento de un hombre nuevo y de una sociedad nueva. La humanidad habría llegado al final de la historia. Todos los hombres vivirían felices, libres e iguales. El hombre retornaría al jardín del Edén, al paraíso del cual había sido expulsado, el comunismo.

Otra versión atractiva de la utopía en la Modernidad ha sido desarrollada por el liberalismo económico o capitalismo. Este también consideraba que la historia tendría un final feliz. En términos generales, los economistas que preconizaban esta visión consideraban que en la naturaleza se daba un equilibrio, una armonía natural entre los intereses egoístas de los individuos y su tendencia a la cooperación. Para ellos, la actividad económica sigue sus propias leyes, su propio orden. Es una actividad racional. Por tanto, lo que debemos hacer es usar nuestra razón para descubrir y formular los principios que gobiernan la economía.

Los padres del liberalismo económico consideraban que los individuos, dejados a su libre iniciativa y afán de lucro, centrados en la búsqueda de su propio interés y sometidos al libre juego de la oferta y la demanda, se involucrarían en un proceso de competencia y productividad que redundaría en la generación de riqueza y la mayor felicidad colectiva. Por tanto, el Estado no debía intervenir en la actividad económica de las personas ni hacer nada que impidiera la libre empresa y circulación de bienes. Sencillamente, la “mano invisible” del mercado se encargaría de armonizar los distintos intereses individuales y el resultado sería el mayor bienestar colectivo posible.

La figura que mejor representa al hombre moderno es Prometeo,¹⁴ aquel personaje mitológico que robó el fuego a los dioses y lo dio a los hombres, lo cual les permitió inventar las artes y sobrevivir. Al igual que este, el hombre moderno se ve a sí mismo en posesión del “fuego” o “luz”, es decir, la razón, la capacidad para innovar, inventar y fabricar las herramientas necesarias para dominar e imponerse a la naturaleza. Esta sigue un conjunto de regularidades, de relaciones causa-efecto, que con nuestra razón podemos descubrir y luego formular en forma de leyes tal como lo han hecho algunas teorías de la física, de la biología, de la economía, etc. Ejemplo de esto lo constituye en la física la teoría de la gravitación universal de Isaac Newton; en la economía la teoría sobre el origen de la riqueza en las naciones desarrollada por Adam Smith; en biología la teoría de la evolución,

¹⁴ Véase este mito sobre Prometeo y Epimeteo en Platón, *Diálogos*, Tomo I, (Madrid: Gredos, 1985): 524-527.

etc. Todos estos estudios comparten la creencia moderna de que, si hacemos uso de la razón, podemos conocer y dominar la naturaleza con el propósito de ponerla al servicio del progreso y la felicidad colectiva.

3.4.- Democracia y ética universal

La democracia como la conocemos hoy y la cultura de los derechos humanos, son en gran medida hijas de la Modernidad. Durante la Antigüedad y la Edad Media, por lo general el gobierno de una ciudad, territorio o región en Europa y otras partes del mundo, estaba en manos de una sola persona, en este caso un faraón, rey o emperador, quien detentaba todo el poder y lo ejercía de manera absoluta. Vale decir, no había ninguna institución u órgano jurídico dentro de su territorio –salvo algunas excepciones- que pudiese establecer límites a sus ambiciones, deseos o intereses. El rey era el soberano, concentraba todo el poder en su persona y no tenía que responder de su ejercicio ante nadie.¹⁵ Estas monarquías eran absolutas y hereditarias, de manera que el faraón, rey o emperador solo cedía su poder a sus hijos, príncipes, una vez muerto.

Los individuos que formaban parte de un determinado reino debían total obediencia al rey, y en algunas ocasiones, como los emperadores romanos, venerarlos como dioses. Asimismo, debían financiar con sus impuestos las luchas que este emprendía. El rey o emperador junto con su corte eran dueños de sus vidas, de sus tierras, de sus hijos.

Durante la Antigüedad y la Edad Media, el imperio más poderoso, grande y duradero fue el romano. Este en el siglo IV se dividió en dos: Oriente y Occidente. En el

¹⁵ A propósito de este poder absoluto de los reyes, es interesante lo que nos señala Isaiah Berlin en su diálogo con Magee: “Hacia el final del siglo XVII, un escritor francés se preguntaba qué pensarían algunos súbditos del rey de Francia de la transferencia de sus derechos, en caso de que este deseara cedérselos al rey de Inglaterra, y su respuesta fue, en efecto, que nada tenían que pensar; solo tenían que obedecer, pues eran súbditos, y el rey tenía perfecto derecho a hacer con sus súbditos lo que se le antojara; la idea misma de que pudiese permitírseles pensar en las decisiones del rey, o siquiera cuestionarlas, rayaba en la blasfemia. Ahora, rechazamos esto; pero, lo aceptó mucha gente que creía en la jerarquía monárquica; que el mundo espiritual, así como el físico, era una estructura lineal. Todo ser humano tenía su lugar propio en esta totalidad jerárquica, y debía realizar las funciones que su posición en la gran pirámide social requería que ejerciera. Fue algo en lo que la gente creyó durante cientos de años”. Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas* (México: FCE, 2008): 7.

Occidente con Ravena como centro del poder sucumbió en el siglo V, debilitado ante el avance de los hunos y germanos, pero permaneció hasta el siglo XV en el Oriente, teniendo como capital Constantinopla. Durante los tres primeros siglos de nuestra era, el Imperio romano persiguió y sacrificó a miembros de un pequeño grupo que se denominaban “cristianos”. Sin embargo, en el siglo IV, el emperador Constantino vio en esta religión, en su fuerza espiritual, en su carisma, la vía idónea para mantener unido al Imperio que se estaba resquebrajando, y tras la visión de una cruz que anunciaba su victoria en la batalla de Puente Milvio, se convierte al cristianismo en el año 312. De esta forma comenzó una larga alianza entre la religión cristiana y el poder político; entre el emperador y el Papa que, con muchas pugnas entre sí, permaneció por muchos siglos hasta entrada la Edad Moderna.

De esta manera, el cristianismo fue adoptado como la religión oficial del Imperio y proporcionó a este cierta “teología política” que sirvió de legitimación del poder de los emperadores. Estos estaban ahí colocados por Dios para gobernar a su pueblo. Todos los individuos debían someterse a ellos y obedecer sus leyes. Asimismo, cualquier acto de rebeldía o desobediencia por cualquier súbdito contra el emperador era interpretado como un acto de rebeldía hacia Dios de quien emanaba tal autoridad.¹⁶ En el siglo XV el Imperio romano llegó a su fin, con la caída de Constantinopla en 1453 a manos de los turcos. Sin embargo, los nuevos reinos o monarquías que aparecieron siguieron acudiendo al llamado “derecho divino de los reyes” para su legitimación. Finalmente, con el avance de la Modernidad, los grandes imperios van a ir desapareciendo para dar lugar al nacimiento de estructuras políticas más pequeñas como los modernos Estado-Nación y a nuevas instituciones políticas, como las constituciones, los parlamentos, que van a ir limitando el poder de los reyes o gobernantes en favor de los individuos. De forma que la concepción del poder, de su ejercicio, de sus fundamentos y la unidad entre religión y política, van a cambiar radicalmente.

Como ya hemos señalado, el centro de la Modernidad es la razón. Por tanto, desde

¹⁶ Sin embargo, es pertinente destacar que según algunos teólogos el poder viene de Dios, pero el ejercicio arbitrario, contra el bien común, va contra la voluntad de Dios. De modo que en algunos casos es justificable asesinar al rey si se convierte en tirano, como reporta Santo Tomás y después sostendrán Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.

allí se va a cuestionar y a socavar los fundamentos religiosos del poder que ejercen los reyes. Diversos filósofos modernos como Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant, Mill, fueron contribuyendo a sentar las bases de un nuevo pensamiento político, liberal, democrático. Ellos establecieron los fundamentos de un Estado democrático, con división del poder público en ejecutivo, legislativo y judicial. Tal división del poder con la creación de los distintos parlamentos contribuyó a limitar las funciones de los reyes y a reconocer al individuo como sujeto de una serie de derechos fundamentales inviolables, como el derecho a la vida, a la integridad personal, a la propiedad, a la libertad de pensamiento, entre otros.

Asimismo, muchos de estos pensadores modernos fueron defensores de un Estado laico, no confesional, tolerante, que debía ser el garante de la libertad religiosa y de pensamiento. Para ellos no es competencia del Estado y del gobierno promover ninguna religión ni involucrarse en la organización de las distintas iglesias; así como tampoco es potestad de estas sancionar leyes o imponer las autoridades políticas. De esta forma el matrimonio entre la religión y la política, entre el Estado y la Iglesia, entre el rey y el Papa, llegó a su fin. La religión quedó reducida a la esfera privada de las personas. Uno de los autores más influyentes de este nuevo pensamiento político fue Jean Jacques Rousseau.

Su principal escrito político es *El contrato social* (1762).¹⁷ El objetivo de este es establecer un nuevo fundamento del poder político: el contrato o pacto entre ciudadanos concebidos como libres e iguales. La obligación de obedecer una autoridad y una ley estriba en que ella es expresión de la voluntad general de todos los ciudadanos. Este nuevo fundamento del poder político propuesto por Rousseau sirvió de inspiración a movimientos reformistas y revolucionarios que mediante la vía de la fuerza o la violencia terminaron por ponerle fin a los regímenes monárquicos y absolutistas de Europa. Ejemplo de ello fue la Revolución francesa de 1789 que acabó con el régimen absolutista, monárquico y estableció una república. Un gobierno donde "el poder reside en el pueblo", en el conjunto de ciudadanos, que es el soberano. Este lo cede temporalmente en sus gobernantes, a

¹⁷ Jean Jacques Rousseau, *Obras selectas* (Madrid : Edimat, 2004)

quienes puede retirárselo cuando no cumplan con sus funciones.

Con la Modernidad cambió la forma de concebir la política y nació la democracia: una nueva forma de gobierno basada en el reconocimiento de la igual libertad e igualdad de las personas, en la alternabilidad del poder, en el ejercicio del sufragio, en el respeto a unos derechos fundamentales y a un Estado de derecho.

Ahora bien, con la Ilustración no solo tuvo lugar el divorcio entre la religión y la política, sino también entre la religión y la ética. En la Modernidad se plantea con toda su profundidad el problema de la fundamentación de la moral. La forma tradicional de justificar la moral, a partir de alguna determinada confesión religiosa o tradición entró en crisis, se puso en evidencia sus limitaciones. Pudiéramos decir que se comenzaron a tener visiones diversas con relación a la justificación de la moralidad. En algunas reflexiones filosóficas como la desarrollada por Nietzsche y cierto existencialismo como el preconizado por Sartre, el prescindir de un fundamento religioso para la moral, permitía augurar un estado de plena libertad para el hombre, para su autorrealización. Había llegado el momento de que el hombre se liberara del “rebaño”, de su estado de alienación, del sometimiento a una moralidad o al menos de lo que entendían por tal, que terminaba por convertirse en imposiciones, deberes, que controlaban su libertad. Quizás una de las expresiones que mejor recoge esta visión es: “si Dios no existe, todo está permitido”.

Para estos filósofos, no había un fundamento último que determinara qué es bueno o qué es malo, justo e injusto, debido e indebido. De forma que el hombre era la fuente de todo valor, de toda bondad o maldad. Este tipo de posición derivó en cierta medida hacia un subjetivismo en el ámbito de la moral que resulta inviable en la práctica, ya que hace imposible el diálogo y consenso sobre la objetividad de ciertos principios éticos.

Sin embargo, para otros filósofos como Kant, opuesto a estas tendencias, los principios de la moral son universales, objetivos. Él los llamó “imperativos categóricos”. Ejemplo de ellos son no robar, no matar, no mentir, etc. Estos constituyen leyes morales que los hombres en la medida en que somos racionales, podemos extraer de nuestra razón.

Ahora bien, aunque el intento de Kant de fundamentar una moral universal haya sido objeto de diversas críticas, su teoría ética nos dejó grandes aportes. Entre los más relevantes está el haber resaltado como ningún otro el carácter autónomo y universal de la norma moral. La norma moral es universal o no puede llamarse tal. Asimismo, establece que la persona tiene una dignidad humana, en virtud de la cual debe ser tratada como un fin en sí misma y nunca solo como un medio o instrumento para otra cosa. Con ello la ética kantiana se muestra como una ética que sirve de fundamento a la democracia y a la cultura de los derechos humanos.

Diversos autores como Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Ernst Tugendhat, John Rawls, han reivindicado la ética de Kant. Asimismo, tras sus huellas han ideado diversos procedimientos mediante los cuales las personas podemos ser sujetos autónomos de la moral y construir normas morales, universales, intersubjetivas. Para finalizar, consideramos que la mejor expresión de la Modernidad y del carácter universal de la moral es la carta de los derechos humanos que constituye el principal código de ética de nuestro tiempo como lo destaca Victoria Camps.¹⁸

4.- El valor de la Modernidad y la universidad

Consideramos que el proyecto ilustrado en su conjunto es un valor. Igualmente, creemos que dio lugar al desarrollo de una serie de valores como la ciencia y la democracia modernas junto a una ética cívica que la universidad debe favorecer. No obstante, nos permitimos algunos comentarios.

En primer lugar, la universidad en general y, la universidad católica como institución debe reivindicar la Modernidad y promover sus principales logros. No limitarse a exponer sus carencias.¹⁹ Durante mucho tiempo la Iglesia -salvo algunas excepciones-, a

¹⁸ Véase, Victoria Camps, *La voluntad de vivir* (Barcelona: Ariel, 2005): 39.

¹⁹ Por ejemplo, llama la atención que, en el documento de la AUSJAL de 1996, *Desafíos de América Latina y Propuesta Educativa*, cuando se aborda la relación entre la modernidad y la universidad, se alerta contra “las

través de diversos documentos la rechazó y la combatió. Asimismo, varios filósofos y científicos modernos, se vieron expuestos a juicios ante tribunales eclesiásticos, que en algunos casos terminaron en la condena de sus escritos, y en otras, con sus vidas. Por ejemplo, Giordano Bruno y Galileo Galilei. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II de 1962, la Iglesia católica inició un proceso de valoración crítica de la Modernidad, en el cual ha asumido sus diversos aportes al desarrollo de la humanidad. Igualmente, manifiesta su preocupación ante algunos excesos de este proyecto, derivados de un énfasis excesivo en la ciencia y la tecnología que tiene expresión en posiciones como el cientificismo y ciertas versiones del transhumanismo, entre otras.

En esta dirección, la universidad católica es un lugar privilegiado para el diálogo y la síntesis entre la fe y la razón. Propósito que persiguió Andrés Bello. En su discurso inaugural con motivo de la fundación de la Universidad en Chile en 1843 de la cual fue su primer rector, establecía que “todas las verdades se tocan”. Decía:

Todas las verdades se tocan; y yo extendiendo esta aserción al dogma religioso, a la verdad teológica. Calumnian, no sé si diga a la religión o a las letras, los que imaginan que pueda haber una antipatía secreta entre aquélla y estas. Yo creo, por el contrario, que existe, que no puede menos de existir, una alianza estrecha, entre la revelación positiva y esa otra revelación universal que habla a todos los hombres en el libro de la naturaleza²⁰

Bello defiende en su discurso una tesis en cuanto al saber en general: su unidad. La unidad de la ciencia y la religión, de la razón y de la fe. La universidad debe aspirar a promover este ideal humanista, integral del saber. Valorar la razón y promover sus principales expresiones: la ciencia, la tecnología y la filosofía. Sin embargo, ha de ser crítica frente a sus alcances e iluminar desde la fe cristiana sus proyectos y realizaciones. De manera que la ciencia y la tecnología tengan al hombre como centro y estén al servicio de su humanización.

trampas y ambigüedades de la modernidad...” (pp. 23-27). Sin embargo, no hay ninguna apreciación de sus aportes.

²⁰ Germán Arciniegas, *El pensamiento de Andrés Bello* (Colombia: Plaza & Janes, 1981): 145.

En segundo lugar, la ciencia es un valor, un bien estimable que a su vez promueve una serie de valores epistémicos como la búsqueda de la verdad, la objetividad, la coherencia, la simplicidad, entre otros. Debemos entender que la ciencia no es una perspectiva como cualquier otra acerca del mundo y de la vida. La ciencia es un saber privilegiado, que posee rigor, objetividad y eficacia al abordar los problemas que le competen. Sin embargo, en este clima cultural que es la postmodernidad avanza cierta “cultura anticiencia”²¹ que va teniendo una acogida peligrosa en nuestras universidades y es promovida por algunos profesores. Antoni Doménech, nos ofrece en el siguiente caso, un diálogo entre un profesor y un alumno en una institución universitaria que ilustra muy bien la situación que planteamos:

Profesor: En sociología todas las opiniones valen lo mismo, y todos llevamos un sociólogo dentro, porque todo es subjetivo. La pretensión de convertir a la sociología en una ciencia objetiva es una tentación científicista totalitaria que hay que combatir.

Alumno: El que todas las opiniones valgan lo mismo en sociología me parece muy democrático y a mí personalmente me resulta muy gratificante. También me parece muy simpático y original que usted no prepare ninguna clase magistral y convierta todas las clases en diálogos entre los alumnos. Pero tengo mis dudas: si todas las opiniones sociológicas valen lo mismo, si todo es subjetivo, ¿cómo se convirtió usted en funcionario público? Quiero decir: en las oposiciones a profesor titular, ¿con qué criterios le juzgo a usted el tribunal? ¿Cómo le pudo preferir a usted frente a otro opositando? ¿No valía su ejercicio lo mismo que cualquier otro? Y cuando usted mismo nos juzga a nosotros, ¿no merecemos todos, por lo mismo un excelente?²²

En esta narrativa anti-ciencia, expresada en este caso por un profesor de Sociología se tiende a mostrar que la ciencia es una perspectiva acerca de la realidad igual a cualquier

²¹ Véase el interesante trabajo del filósofo de la ciencia, Gerald Holton, *Ciencia y anticiencia* (España: Nivola, 2003), entre otros. Holton denuncia en ellos el avance de este fenómeno de la anticiencia.

²² Véase el Prólogo escrito por Antoni Doménech a la obra de John Searle, *La construcción de la realidad social* (Barcelona: Paidós, 1997): 14-15.

otra: astrología, magia, creacionismo, numerología, etc. La ciencia no tendría ningún estatus privilegiado. “Todo vale”.²³ Expresión que recoge una tendencia al subjetivismo epistémico de raíces protagoreanas que socava no solo la posibilidad de la ciencia, sino de la misma universidad, como bien le hace ver el estudiante al profesor en el anterior diálogo. Igualmente, es expresión de esta cultura anti-ciencia, ciertos discursos provenientes de algunos campos de las humanidades (filosofía, psicología, sociología, etc.) que, basados en la hermenéutica u otras metodologías, niegan algunos elementos fundamentales de la visión ilustrada acerca del conocimiento como la tesis del realismo ontológico externo, es decir, la existencia de una realidad independiente de nuestras representaciones y la tesis epistémica de la verdad como correspondencia. Por tanto, si no hay realidad independiente, si la realidad no existe, sino que es creada por cada discurso, entonces cualquier discurso está en igualdad de condiciones que la ciencia. La realidad y la verdad serían relativas a cada discurso. La ciencia no sería una perspectiva privilegiada sobre la realidad. No hay diferencia entre las ciencias y las humanidades. Todas las perspectivas son iguales. El filósofo John Searle, en unas de sus obras, nos presenta una lista de algunas de las más importantes versiones anti ilustradas, diversas formas de relativismo postmoderno, que él denomina, perspectivismo.²⁴ Acerca de este nos dice:

El perspectivismo es la idea de que nuestro conocimiento de la realidad nunca es “inmediato”, que siempre está mediado por un punto de vista, un particular conjunto de predilecciones o, peor aún, por siniestros motivos políticos, como la adhesión a un grupo o ideología política. Y como nunca podemos tener conocimiento inmediato del mundo, quizá no exista el mundo real, o quizá sea inútil incluso hablar de él, o quizá ni siquiera sea interesante. Por tanto, el antirrealismo de finales del siglo XX es un tanto “vergonzante” y “evasivo”.²⁵

²³ Algunos autores postmodernos creen haber encontrado en las obras de Thomas Kűng, *La estructura de las revoluciones científicas* y de Paul Feyerabend, *Contra el método*, una base desde la cual minimizar la ciencia y la Modernidad.

²⁴ Véase, John Searle, *Mente, lenguaje y sociedad* (Madrid: Alianza, 2001), 13-43. Igualmente, véase su obra, *La Universidad desafiada: el ataque posmodernista en las Humanidades y las Ciencias Sociales* (Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores, 2003).

²⁵ John Searle, *Mente, lenguaje y sociedad* (Madrid: Alianza, 2001): 27-28.

Y más adelante, Searle nos comenta algunas de las motivaciones que a su parecer pueden estar detrás de todas estas versiones de relativismo postmoderno que terminan por negar el realismo ontológico externo. Nos dice:

... la motivación para negar el realismo es una especie de voluntad de poder que se manifiesta de diversas formas. En las universidades, y de forma muy destacada en diversas disciplinas humanísticas, se supone que si no existe un mundo real, las humanidades pueden tratar a la ciencia en pie de igualdad. Ambos tratan con constructos sociales, no con realidades independientes. Partiendo de este supuesto se desarrollan con facilidad formas de postmodernismo, deconstrucción, etc., formas que se han desligado completamente de las fatigosas amarras y restricciones de la obligación de contrastarse con el mundo real. Si el mundo real no es más que una invención -un constructo social ideado para oprimir a los elementos marginales de la sociedad-, deshagámonos del mundo real y construyamos el mundo que deseamos. Esa, creo, es la auténtica fuerza psicológica impulsora que subyace al antirrealismo a finales del siglo XX.²⁶

Esta forma de relativismo que nos comenta Searle, se hace evidente en algunas explicaciones de carácter filosófico, psicológico, sociológico de diversos autores postmodernos que condimentadas con algunos términos científicos sacados de las ciencias naturales o las matemáticas y formuladas en una jerga oscura pretenden posicionarse como iguales a la ciencia. Sin embargo, a partir del “escándalo Sokal” han sido desenmascaradas como expresión de pseudociencia.²⁷

La ciencia es un valor, un bien y promueve una serie de valores epistémicos y de otro tipo, éticos, democráticos. Esto no significa desconocer que la investigación científica tanto pública como privada pueda estar guiada en cierta medida o casos por intereses económicos y políticos que son censurables, contrarios a la ética, a la democracia. Igualmente, no podemos desconocer que diversos científicos han incurrido en conductas fraudulentas, sexistas, etc., que son incorrectas moralmente. Sin embargo, la justificación y

²⁶ John Searle, *Mente, lenguaje y sociedad* (Madrid: Alianza, 2001): 28-29.

²⁷ Véase, Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós, 1999).

evaluación de una teoría científica, su establecimiento como tal, no depende de estos determinados intereses sociales, políticos y de conductas particulares. Eso sería confundir el contexto de descubrimiento con el contexto de justificación dentro de la ciencia.²⁸ La teoría atómica de la materia y la teoría de la evolución, dos de las teorías científicas más sólidas dentro de la ciencia, con más evidencia acumulada a su favor, se han establecido y han logrado perdurar en el tiempo, porque se apoyan en valores epistémicos y no en ideologías políticas, determinados intereses económicos, etc.

Durante mucho tiempo, intelectuales tanto de derecha como de izquierda vieron en la ciencia una vía para el cambio y la transformación social. Por ejemplo, Marx. Sin embargo, en esta cultura anticencia, postmoderna, llama la atención que cierta izquierda, pretenda impulsar diversas transformaciones sociales socavando o destruyendo la ciencia. Se tiende a ver en la ciencia, una ciencia burguesa, una institución que sustenta la hegemonía del sistema capitalista y sus intereses. No obstante, consideramos este enfoque equivocado y perjudicial. Como hemos dicho, confunden el contexto de descubrimiento con el contexto de justificación, confunden ciencia con pseudociencia y con ideología. Olvida esta cierta izquierda que es precisamente dentro del comunismo donde se han presentado episodios lamentables de pseudociencia, de intentos de utilizar la ciencia para apuntalar un régimen totalitario como el soviético y una ideología como el comunismo. Este fue el famoso episodio protagonizado por Trofim D. Lysenko entre 1930 y 1960 en la Unión Soviética. Situación en la cual Lysenko con el apoyo del Stalin quiso desarrollar una biología no burguesa, una biología afín al comunismo, que condujo a la persecución de todos aquellos biólogos críticos de Lysenko y al estancamiento agrícola de la Unión Soviética. Igualmente, olvida esta izquierda, heredera de Marx, que si hay una teoría que ha servido para justificar regímenes totalitarios es precisamente el marxismo. Si bien este se

²⁸ La distinción entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento fue planteada de forma explícita por el filósofo Hans Reichenbach en 1938 en su obra *Experiencia y predicción*. Durante mucho tiempo se aceptó como un presupuesto dentro del programa de investigación del positivismo lógico. Sin embargo, con la revuelta historicista, sociológica, iniciada por Kuhn, Feyerabend a partir de los años sesenta, se empezó a cuestionar su pertinencia. No obstante, como señala Javier Echeverría, tales críticas junto a otras habría que verlas como intentos de mejorar y enriquecer la distinción planteada por Reichenbach con la inclusión de otros contextos dentro de la actividad científica. De hecho, nos recuerda Echeverría que importantes filósofos de la ciencia como Larry Laudan, Ronald Giere entre otros, la consideran válida. Véase su obra, Javier Echeverría, *Filosofía de la ciencia* (Madrid: Akal, 1995): 51-66.

presentó como una ciencia, autores como Karl Popper la han considerado como pseudociencia, pues a pesar de los repetidos fracasos históricos en su aplicación, sus defensores siempre encuentran formas *ad hoc* para exonerarla. Si lo que caracteriza a la ciencia según Popper es la falsación, entonces el marxismo es imposible de falsar en la práctica. No es ciencia.

La existencia de la universidad depende de la existencia y promoción de la ciencia, de la defensa de la verdad y de otros valores epistémicos que esta promueve. Igualmente, la ciencia es un ámbito para promover la cultura democrática, pues estimula la discusión razonada, el debate de las ideas, la presentación e intercambio de pruebas, etc. Propicia el desarrollo de virtudes cívicas necesarias para la permanencia de la democracia. Consideramos que sin la ciencia y la tecnología, las democracias modernas, de Europa, Norteamérica, América Latina, etc., no podrían permanecer en el tiempo ante el empuje y la amenaza representada por regímenes antidemocráticos como el de Rusia, China, Cuba, Corea del Norte, entre otros, que mediante diversas estrategias y recursos intentan destruirlas. Por ello consideramos que la universidad debe promover el valor de la ciencia y sus valores.

En tercer lugar, como universidad y como sociedad debemos apostar por la universalidad de la ética. Muchos de los problemas del mundo de hoy son comunes y requieren de políticas comunes para su solución. Por ejemplo, lo relacionado con el cambio climático, el narcotráfico, el tráfico de personas, el lavado de dinero, la crisis económica, el fundamentalismo, etc., requiere de medidas, normas, principios o leyes universales que sean elaboradas mediante el diálogo y el concurso de todos los Estados e instituciones involucradas en su solución. Para ello es menester dejar atrás posiciones como el escepticismo y el subjetivismo éticos que hacen inviable avanzar soluciones a estos problemas prácticos. Asimismo, requiere que la universidad estimule en sus diversas actividades una ética cívica, universal, que tiene como uno de sus pilares fundamentales, la cultura de los derechos humanos.

Finalmente, la universidad debe promover el valor de la democracia y sus valores

frente a sus enemigos. Diversos países no democráticos, caracterizados bien sea por la dictadura o el totalitarismo como Rusia, China, Cuba, Corea del Norte, entre otros, ven en la democracia un peligro, una amenaza a combatir. A través del patrocinio de organizaciones antidemocráticas, comunistas radicales, entre otras estrategias, intentan minarla, erosionarla. La democracia no es solo una forma de gobierno, sino una forma de vida. La primera no puede existir sin la segunda. La universidad debe ser un espacio para fomentar la democracia y una ética democrática. Sin embargo, es impresionante y preocupante ver cómo en nuestras universidades latinoamericanas, venezolanas, se ha cobijado y reproducido el germen antidemocrático. La mejor expresión de ello es aquel Manifiesto publicado en el diario *El Nacional* de Venezuela el 01 de febrero de 1989 en el que 911 representantes de la cultura venezolana, entre ellos, muchos intelectuales y profesores con importantes cargos académicos en nuestras mejores universidades públicas, elogiaban la figura del Fidel Castro y la Revolución cubana.²⁹ Siempre ha habido intelectuales filotiranos, por ejemplo, Heidegger o Sartre en Europa o Pablo Neruda y Gabriel García Márquez en América Latina. No obstante, lo alarmante de este Manifiesto, “donde no están todos los que son ni son todos los que están”, es el ser expresión de la visión política que tenía una gran parte de la clase o estamento cultural que caracterizaba a la Venezuela de 1989. Después de 30 años de la Revolución cubana, de conocidas sus atrocidades, se hacía una apología de esta dictadura y se enaltecía su tirano. Hacía tiempo que el germen antidemocrático se había incubado y había colonizado espacios importantes dentro de nuestras instituciones culturales y de la universidad. ¿Es la situación distinta hoy en día? ¿Podríamos afirmar que las universidades latinoamericanas han dejado atrás este idilio por regímenes antidemocráticos como el cubano? ¿Caracteriza tal actitud antidemocrática solo a algunos profesores y alumnos de nuestras universidades, a una minoría, pero no a su mayoría? Esperemos que así sea.

La democracia es una gran construcción social como ya lo señalara John Rawls en su obra, *Una teoría de la justicia* de 1971.³⁰ Sin embargo, su permanencia en este siglo

²⁹ Véase, el Manifiesto publicado por el diario *El Nacional* de Venezuela, 1 febrero de 1989, C/9, en homenaje a Fidel Castro, quien asistía a la toma de posesión del presidente electo, Carlos Andrés Pérez.

³⁰ John Rawls, *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1995)

XXI no está asegurada al igual que la cultura de los derechos humanos. Es menester cultivarla, fortalecerla. Amartya Sen, filósofo y Premio Nobel de Economía en 1998, consultado a finales del siglo XX sobre cuál consideraba el hecho más relevante de este siglo que terminaba, señaló sin dudas: el ascenso de la democracia.³¹ La democracia es un valor. ¿Por qué es buena la democracia? Podemos dar muchas razones, como que son sociedades libres, caracterizadas por la tolerancia, etc. No obstante, queremos resaltar y comentar dos. La primera, si bien no hay un vínculo necesario entre democracia y bienestar económico, Amartya Sen en sus estudios sobre las hambrunas, fenómeno al cual le ha dedicado tiempo,³² observó que ninguna hambruna se ha dado en un país democrático. Por el contrario, todas sin excepción (Rusia, China, Etiopía, Corea del Norte, etc.) se han dado en países que no son democráticos. ¿Por qué? ¿Qué caracteriza a las democracias que ha impedido en ellas las hambrunas? Las democracias se caracterizan por una serie de virtudes, bienes, entre ellos, una prensa libre que sirve de contención a este lamentable hecho. Al respecto, Sen nos señala:

Ha habido hambrunas en antiguos reinos y en sociedades autoritarias modernas, en comunidades tribales primitivas y en dictaduras tecnocráticas modernas, en economías coloniales gobernadas por imperialistas del Norte y en países recién independizados del Sur gobernados por déspotas dirigentes nacionales o partidos únicos intolerantes. *Pero nunca ha habido hambrunas en ningún país independiente, que celebrara elecciones con regularidad, que tuviera partidos de oposición para expresar las críticas y que permitiera que la prensa libre informara libremente y pusiera en cuestión el acierto de las medidas de los gobiernos sin una censura general.*³³ (Las cursivas son nuestras)

Una segunda razón, nos la ofrece Rawls. Las democracias son regímenes pacíficos. Ninguna democracia ha ido a una guerra contra otra democracia. Cuando una democracia ha ido a una guerra, por ejemplo, Ucrania contra Rusia, lo ha hecho para defenderse de la agresión por parte de un país no democrático. Las democracias no van a una guerra entre

³¹ Amartya Sen, *El valor de la democracia* (España: El viejo Topo, 2005): 53-91

³² Véase, el capítulo 7, "Las hambrunas y otras crisis" en: Amartya Sen, *Desarrollo y libertad* (Buenos Aires: Planeta, 2000): 199-231

³³ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad* (Buenos Aires: Planeta, 2000): 191.

ellas, pues tienen mecanismos pacíficos para resolver sus diferencias. Las democracias son sociedades de paz.

Como sociedad y como universidad, nuestra apuesta debe ser por la democracia y por el fortalecimiento de sus instituciones fundamentales frente al surgimiento de nuevas formas de gobierno y organizaciones hostiles a la democracia. Fernando Savater, en su obra, *El valor de educar*, cuando reflexiona acerca de cuál debe ser el fin que la educación debiera promover en este siglo XXI nos dice:

En distintas épocas y latitudes se han propugnado ideales educativos que considero indeseables para la generación que ha de inaugurar el siglo XXI: el servicio a una divinidad celosa cuyos mandamientos han de guiar a los humanos, la integración en el espíritu de una nación o de una etnia como forma de plenitud personal, la adopción de un método sociopolítico único capaz de responder a todas las perplejidades humanas, sea desde la abolición colectivista de la propiedad privada o desde la potenciación de esta en una maximización de acumulación y consumo que se confunde con la bienaventuranza. Los convencidos de que tales proyectos son los más estimables que puede proponerse transmitir la enseñanza considerarán inútiles o irritantes las restantes páginas de este capítulo porque verán sus ideales arrinconados con escaso debate. Lo que sigue se dirige a quienes, como yo, están convencidos de la deseabilidad social de formar individuos autónomos capaces de participar en comunidades que sepan transformarse sin renegar de sí mismas, que se abran y se ensanchen sin perecer, que se ocupen más del desvalimiento común de los humanos que de la diversidad intrigante de formas de vivirlo o de los oropeles cosificados que lo enmascaran. Gente en fin convencida de que el principal bien que hemos de producir y aumentar es la humanidad compartida, semejante en lo fundamental a despecho de las tribus y privilegios con que también muy humanamente nos identificamos. De acuerdo con este planteamiento, me parece que el ideal básico que la educación actual debe conservar y promocionar es *la universalidad democrática*.³⁴

³⁴ Fernando Savater, *El valor de educar* (Barcelona: Ariel, 1997): 66

Estas reflexiones que nos aporta Fernando Savater son parte de una Filosofía de la Educación que desarrolla este filósofo en esta obra como nos lo señala al final de su primer capítulo. La Filosofía de la Educación tiene entre algunas de sus tareas o funciones, reflexionar acerca de cuál es el fin o *telos* hacia el cual se debe dirigir la educación. Pues bien, estamos de acuerdo con Fernando Savater que la educación, y especialmente, la universidad tiene como fin “conservar y promocionar la universalidad democrática”. La democracia es un bien, es un valor. Su permanencia no está asegurada, sino por el contrario, amenazada. De allí que la universidad debe ser un espacio privilegiado para fortalecer la cultura política de la democracia y sus valores.

Referencias Bibliográficas.

- Arciniegas, Germán. *El pensamiento de Andrés Bello*. (Colombia: Plaza & Janes, 1981).
- Audi, Robert. *Diccionario Akal de Filosofía*. (Madrid: Akal, 2004).
- AUSJAL. *Desafíos de América Latina y Propuesta Educativa*. (Caracas: Publicaciones UCAB, 1996).
- Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* (México: FCE, 1984).
- Camps, Victoria. *La voluntad de vivir*. (Barcelona: Ariel, 2005).
- Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. (Madrid: Boreal, 1998).
- Echeverría, Javier. *Filosofía de la ciencia*. (Madrid: Akal, 1995).
- Feyerabend, Paul K. *Tratado contra el método*. (Madrid: Tecnos, 1981).
- Goñi, Carlos. *Las narices de los filósofos*. (Barcelona: Ariel, 2010).
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. (Madrid: Taurus, 1993).
- Holton, Gerald. *Ciencia y anticiencia*. (España: Nivola, 2003).
- Honderich, Ted. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. (Madrid: Tecnos, 2001).
- Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. (Madrid: Tecnos, 1992).
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. (Madrid: Alfaguara, 1978).
- Kant, Immanuel. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. (Madrid: Cátedra, 2005).
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. (México: FCE, 1998).
- Küng, Hans. *La Iglesia católica*. (Caracas: Melvin, 2005).
- Lewontin, Richard Charles, Steven Rose y Leon Judah Kamin. *No está en los genes. Racismo, Genética e Ideología*. (Barcelona: Crítica, 1987).
- Liotard, Jean F. *La condición postmoderna*. (Madrid: Cátedra, 1983).
- Liotard, Jean F. *La postmodernidad (explicada a los niños)*. /Barcelona: Gedisa, 1992).
- Magee, Bryan. *Los grandes filósofos*. (Madrid: Cátedra, 2001).
- Marx, Carlos. *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. (México: Grijalbo, 1968).
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. (Madrid: Alianza, 1975).
- Platón. *Diálogos*. (Madrid: Gredos, Tomo I, 1985).
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. (México: FCE, 1995).

- Rousseau, Jean Jacques. *Obras selectas*. (Madrid: Edimat, 2004).
- Searle, John. *La construcción de la realidad social*. (Barcelona: Paidós, 1997).
- Searle, John. *Mente, lenguaje y sociedad*. (Madrid: Alianza, 2001).
- Searle, John. *La Universidad desafiada: el ataque posmodernista en las Humanidades y las Ciencias Sociales*. (Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores, 2003).
- Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. (Buenos Aires: Planeta, 2000).
- Sen, Amartya. *El valor de la democracia*. (España: El viejo Topo, 2005).
- Sokal, Alan y Jean Bricmont. *Imposturas intelectuales*. (Barcelona: Paidós, 1999).