

La función social de las humanidades: un antiguo y nuevo desafío¹

Liliana Regalado de Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

Palabras clave: humanismo, humanidades, historia, función social, función social de las humanidades, intelectual comprometido

Resumen:

Partiendo de una breve revisión de las nociones de humanismo y humanidades, se plantea la discusión acerca de la denominada *función social* de estas últimas, aunque el eje de las reflexiones se sitúa en el campo de la disciplina histórica. Tomando en consideración que el conocimiento y las ideas se materializan, es decir, que a la praxis se llega desde la teoría, se advierte que la función social de las humanidades debe ser vista ahora considerando dos cuestiones básicas: ideología e interpretación. La función social de la Historia y de las humanidades, en general, tiene que ver con cuestiones diversas: conocimiento, reconocimiento, identidades, la convivencia y superación de crisis, etc., y obra como criterio de legitimación de la existencia de las diferentes disciplinas que forman el conjunto denominado humanidades.

Siendo la Historia la disciplina que cultivo, las siguientes reflexiones tendrán como principal referencia mis preocupaciones y experiencias en el campo de la Historiografía; intentaré, sin embargo, proyectarlas al conjunto de todas las humanidades.

I. Humanismo ayer y hoy

La noción de humanismo puede considerarse como un cuerpo de conocimientos compuesto por discursos y valores desarrollados a lo largo del tiempo, y a partir de los cuales se elaboran y emplean perspectivas de análisis, valores y comportamientos. Ello nos lleva a considerar que debemos hablar de un humanismo históricamente situado y, por ende, relacionado al pensamiento de Occidente, aunque orientado, implícitamente por definición, al resto de la humanidad. Sin entrar al desarrollo de un asunto tan complejo —que en realidad no me corresponde abordar—, solamente quiero añadir que, a mi juicio, no se trata solamente de situar el cultivo de las humanidades en una perspectiva histórica, sino de considerar que ello supone que, en cada momento, estarán presentes de manera subyacente una o varias ideologías (concordantes o en conflicto). Me refiero aquí a ideologías en el sentido señalado por van Dijk, es decir, a los sistemas básicos de cognición social, representaciones mentales específicas compartidas e inscritas dentro de creencias generales (opiniones, valores y conocimientos) (Dijk, 1999: 92). De ahí que, teóricamente hablando, deberíamos considerar válida la relación entre sociedad, cognición y discurso; y,

en el caso de este último —si bien no es la propuesta de van Dijk—, habría que añadir que no solo remite a lo expresado a través de textos (sean estos orales o escritos), sino a través de todo tipo de representaciones e incluso actitudes.

Como es sabido, desde la Antigüedad clásica el humanismo remitió a las humanidades y ambos se sostuvieron en la noción de que la racionalidad es la esencia universal del hombre. Las “humanidades” —es decir, las ciencias dedicadas al estudio de lo humano— tuvieron su origen en los griegos, vinculadas a una educación integradora y totalizante en el contexto de la relación del hombre con el cosmos (mundo ordenado). A partir de esa herencia, entre los romanos al *homo humanus* se opone el *homo barbarus*. El judeo-cristianismo ofreció también una visión humanista, ya que considerará que la historia de la humanidad se inscribe en la historia de la redención, la salud eterna o la salvación del alma del individuo. Pero no debemos dejar pasar el hecho de que el proyecto salvífico del cristianismo se proyectó con sentido de universalidad, y la distinción humano versus bárbaro será entonces otra: cristiano/pagano. En el Renacimiento, los estudios humanísticos estaban delineados sobre la base de las disciplinas cuyo propósito era la formación integral del sujeto; se enfatizaba así la herencia clásica, pero, en tal integración, estudios como los hechos por Euclides no resultaban tampoco excluidos.² El proyecto humanista de la Ilustración adquirió un carácter hegemónico y liberal-humanista sobre la base de una teoría general acerca del progreso humano y el énfasis en el saber racional. Así, se propugnaba, por ejemplo, que la razón y el progreso únicamente podían generarse desde una mente occidental (Wallia, 2004: 49). Todo ello no hizo sino subrayar el peso de la dicotomía entre el salvaje y el civilizado; se objetivizó toda “realidad”, es decir, se crearon objetos de estudio y saberes específicos que, además, debían ser útiles. Como lo mencionara Horkheimer, la llamada “revolución científico-tecnológica”, en el plano de lo humano, no trajo aparejada la misma cantidad y calidad de progresos que generara en su terreno específico; y hay que notar que, desde mediados del siglo XIX, se renovaron por un lado los esfuerzos del siglo XVIII “de dividir el campo de conocimiento en territorios claramente demarcados y sujetos a distintos criterios de validez”.³ La utilidad se vinculaba ahora con la necesidad de su existencia, una suerte de legitimación de las distintas disciplinas. En ese curso, Marx exigirá que se conozca y reconozca al ser humano en la sociedad (Heidegger, 2000: 4-5) mientras que la Iglesia católica mantendrá, por su parte, una permanente reflexión sobre los tópicos de fe, sociedad, razón y cultura, con evidente sentido teológico-humanista, expresada en numerosas encíclicas y otros documentos en medio del desarrollo industrial y los problemas sociales existentes (considerados, a su vez, no solamente problemas por resolver sino objetos de estudio). Pese a ello, lo cierto es que, finalmente, a fuerza de establecer distinciones y de efectuar objetivaciones, no pocas veces

las propias disciplinas humanísticas, en su moderna vena profesionalizante, han corrido el riesgo de deshumanizar al hombre y a las sociedades, cuando no sucumbieron, efectivamente, ante tal peligro.

Finalmente, todavía hay quien duda acerca de si todavía se sostiene la vieja fundamentación del estudio de las humanidades que se basaba en la comprensión del hombre como abstracción y en la detección de principios básicos, metodológicos, epistemológicos y éticos para el abordaje de la condición humana a los que se accedía a partir de la reflexión sobre las “mayores producciones del espíritu humano” (Culler, 1998: 144). Ahora, cuando la objetivación y las estructuras analíticas y conceptuales de la modernidad se han sometido a severo enjuiciamiento y cuando, pese a ello, se exige todavía a las humanidades —y, valgan verdades, a toda disciplina— que exhiba su carácter funcional o utilitario, no deja de llamar la atención cómo el llamado al diálogo intercultural no nos lleva todavía con claridad a reconocer a otros humanismos que no sean de la medida exacta del humanismo occidental, o a plantearnos que la centralidad del hombre puede muy bien ser considerada y ejercida de manera diferente en el pensamiento y en la práctica en contextos socioculturales diversos.

II. El conocimiento es poder

Este criterio que parece hoy novedoso fruto de las revoluciones tecnológicas, de la globalización y del pensamiento llamado posmoderno es viejo en la cultura occidental. Conocimiento e ideas se materializan, es decir, que se llega desde la teoría a la praxis, sea esta praxis: política, social o económica, y de la ideología a la acción; pero, como ya mencionamos, también al conocimiento y al discurso. Como ha sido dicho más de una vez y de diferente manera en los últimos tiempos: el conocimiento engendra poder y este no se ejerce sin conocimiento (Wallia, 2004: 34).

A la objetivación mencionada arriba, se une en nuestro tiempo el peso aparentemente inconmensurable, no solo de la tecnología y la razón práctica, sino también de los fenómenos comunicacionales y el peso de la opinión pública, la cual —como lo denunciara Heidegger— decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible (o qué es útil o inútil) y, por ende, el lenguaje cae bajo la dictadura de la mencionada opinión pública (Heidegger, 2000: 3). En tales condiciones, y como es natural, dentro y fuera de la academia los nombres van siendo resignificados; esta es también una

de las razones —entre varias— que renueva entre los intelectuales la necesidad de la actividad crítica y la actitud reflexiva.

La negación posmoderna de la inmutabilidad de la interpretación (en tanto no se extreme hasta llegar a un relativismo rampante cuanto absurdo) es ahora un marco rico y provocador para la búsqueda de precisiones renovadas acerca del humanismo y de la que todavía debemos llamar la *función social de las humanidades* a fin de no escapar del contexto que nos ofrece nuestro tiempo presente.

Vuelvo en este punto a los predios de Clío: propongo como ejemplo su relación con tendencias generales de pensamiento y acción, como el caso del llamado *multiculturalismo*. En efecto, en las dos últimas décadas del siglo XX, se debatió acerca del multiculturalismo en el marco de otra discusión que versaba sobre asuntos como cultura, democracia, nación y ciudadanía y del surgimiento de conflictos étnicos que se desarrollaban en distintos lugares del mundo. La discusión sobre el multiculturalismo se hizo desde posturas que han sido llamadas de *izquierda*, *nueva derecha* pero también *liberales*; alcanzaron un eco especial en Latinoamérica, particularmente alrededor de tópicos tan complejos como etnicidad, construcción democrática y ciudadanía; también se ha relacionado con la existencia de movimientos indígenas, quienes además de actores participaron y participan activamente en los debates en países como Ecuador, Bolivia, México y Guatemala. Hay que señalar que la aparición de estos movimientos fue interpretada por el multiculturalismo de izquierda como la vigencia de la utopía de una sociedad diferente, y por el multiculturalismo de derecha como luchas que demandaban inclusión; en este caso, no hago sino mencionar estereotipos empleados con frecuencia (Pajuelo, 2001: 4).⁴

Lo dicho nos permite recordar que el tratamiento de estos temas renueva, reorientando ahora su dirección y sentido, la asociación moderna de la Historiografía con la política y las funciones asignadas en la práctica a nuestras disciplinas, en el sentido de contribuir a rechazar, conservar o transformar a la sociedad.⁵

III. La función social de las humanidades

Las preguntas acerca de la utilidad y la función social de las humanidades —o, para ser más específicos, por ejemplo, de la Historia o la Filosofía, por citar dos disciplinas humanísticas— se han planteado desde temprano en Occidente y de manera recurrente hasta la actualidad. Naturalmente, a lo largo del tiempo se intentaron las consiguientes

respuestas, fueran estas o aquellas formuladas explícita o implícitamente. Preocupación de los estudiosos y demanda del cuerpo social en las distintas épocas, la interrogación encerró siempre cuestiones que comprometieron inicialmente los propósitos del quehacer humanístico en general, o historiográfico, filosófico, literario, etc., en particular y, por último, llevaron a la discusión acerca de la legitimidad de las respectivas disciplinas, medida en función de su rol o utilidad en lo relativo al progreso científico, tecnológico y social, así como del bienestar individual y, finalmente, a la antagónica separación entre ciencias y humanidades. Veamos unos ejemplos.

En el siglo XIX, la Historia era considerada la memoria de la nación y que su cometido era establecer hechos verdaderos ordenados cronológicamente; en adelante, se llegó a considerar que la función social de la Historia tendría que ver necesariamente con la “continuación” o la “interrupción” de la reproducción de la sociedad o de las formaciones sociales tal como se planteaba, por ejemplo, desde el marxismo. Aun en términos de la simple experiencia y creencia personal del hombre común, la Historia parecería resultarle útil (no solamente antes y ahora, sino incluso desde la Antigüedad) en tanto le podía ofrecer la garantía de la permanencia gracias a la fijación del recuerdo y también por la convicción de que otorgaba seguridad, debido a que el soporte del pasado permitiría al individuo y a las sociedades actuar en el presente y delinear el futuro. El otro ejemplo tiene que ver con el hecho de que ya en el XVII se diferenciaba entre el pensamiento práctico y el especulativo; y a fines del XVIII y durante el XIX, las llamadas ciencias básicas y las otras de carácter empírico se estatuyeron como canon para el resto de las disciplinas y la cultura.

Al respecto, ha habido más de un debate, como el ocurrido en el siglo XIX entre Huxley y Arnold y, en la segunda mitad del siglo XX, la polémica entre Snow y Leavis.

El debate entablado entre Thomas Huxley (1825-1895), conocido biólogo y entusiasta defensor y divulgador de la teoría darwiniana, y Matthew Arnold (1822-1888), famoso poeta, crítico literario y autor de *Literatura y ciencia* (1882), tuvo lugar en la década de 1880. Mientras para Arnold la crítica literaria era una doctrina global de la vida, para Huxley el verdadero valor formativo en beneficio del hombre y la sociedad se encontraba en el saber naturalista.

El primero sostenía que no se debía confundir *literatura* con creación literaria o *belles lettres*, pues en la primera debían contarse los escritos que daban cuenta del pensar no solamente humanístico sino científico y, en consecuencia, literatura eran también los *Elementos* de Euclides, los *Principia* de Newton, así como los escritos de Copérnico, de

Galileo o de Darwin. Opinaba que la crítica literaria y el estudio de las lenguas antiguas también debían ser tenidas como ciencias y que el término *científico* no debía tener un empleo restrictivo referido a las ciencias naturales, a la vez que enfatizaba el carácter instrumental del saber emanado de dichas materias. Quizá lo más interesante de su propuesta es que todo ejercicio científico debería implicar una postura crítica sobre la cultura, para una mejor comprensión del hombre y orientación de su actuar.

Huxley argumentaba, en cambio, que la educación tradicional, “principalmente literaria” no resultaba adecuada en la época moderna, cuando se requería cada vez mejor conocimiento de las leyes de la naturaleza. Añadía que el progreso industrial hacía necesario el conocimiento científico (en la acepción que él le confería al concepto) y que el rigor de sus métodos y su búsqueda de veracidad debían ser vistos como muy valiosos en el orden moral e intelectual.

Otra polémica similar ocurrió en el siglo XX entre el ensayista y novelista inglés Charles Snow (quien acuñó en 1959 el concepto de “las dos culturas”) y el crítico literario, también inglés, Frank Leavis. El primero lamentaba el gran desconocimiento de las ciencias por parte de los humanistas y denunciaba que ello los ponía de espaldas a la realidad de su tiempo; argumentaba que, cultivadas de esa manera, las humanidades obstaculizaban el progreso y la solución de problemas mundiales. Leavis contestó al respecto que la mera adquisición de conocimientos no significa realmente cultura, ya que, para ser verdadera, esta debía procurar un enriquecimiento del espíritu.⁶

Como se puede advertir, lo que se sitúa en el centro de las polémicas es la utilidad de las ciencias frente a la inutilidad de las humanidades. En buena cuenta, la función de estas vista desde la perspectiva de la función que va del individuo a la propia sociedad, y ese debate no parece haber concluido en nuestros días. Tomando como referencia el caso de la Historia, su función social, tal y como es considerada en nuestros días —y me atrevo a extender esto a las demás disciplinas—, únicamente puede ser entendida si se considera la manera como se construye el saber, lo que requiere plantearnos varias cuestiones a la luz de diferentes posturas que nos ubican en el terreno de la filosofía, la epistemología y la hermenéutica, según como se abordan y discuten actualmente. Efectivamente, ahora se suele partir de la idea de que el conocimiento proporcionado por la Historia y las humanidades es social en su elaboración, recepción y usos,⁷ para poner una vez más en discusión los usos de tales saberes y lo que se puede lograr con o a partir de ellos, como sabemos, dentro de un contexto marcado por el reconocimiento de la crisis de las ideologías y la validez de la multiplicidad, a pesar del fenómeno de la globalización.

Considerando este escenario, en materia de enfoques y temáticas, hay que señalar el peso adquirido por las relaciones internacionales, los movimientos sociales, el terrorismo y la defensa de los derechos humanos, problemas todos ellos que comprometen, entre otras cosas, el estudio, la detección y la persecución de los crímenes de lesa humanidad. El análisis y comprensión de la existencia y repercusión de movimientos sociales y políticos diversos y de calibre y objetivos también heterogéneos, o la búsqueda y el desarrollo de identidades entre otros que explican cómo, recientemente, por ejemplo, se ha tratado de ubicar a la Historiografía dentro de los llamados *estudios subalternos*, propuestos desde la llamada teoría poscolonial de base neomarxista y gramsciana, así como también está el hecho de que se ha acentuado la importancia de la construcción y difusión de “memorias alternativas” respecto a aquellas relacionadas con discursos emanados desde los centros, y no desde las periferias.

Así, en tales condiciones, vemos cómo se ha transitado a lo largo de varias centurias desde la identificación del humanista como individuo perteneciente a una elite culta y proclive a las abstracciones y elaboraciones teóricas, a la figura —todavía a mi juicio no perfectamente delineada—, del intelectual comprometido que debe revelar su ideología y participar activamente en los quehaceres políticos o en los movimientos sociales o, al menos, intentar no mantenerse al margen de las urgencias de su tiempo.⁸ En suma, compelido a mostrar y cumplir con efectividad la función social que él mismo y la propia sociedad consideran válida. En el caso de las humanidades, contribuye al dibujo de este tipo de perfil el hecho de que el humanista de ahora aparece quizá más como un profesional que como el responsable de la formación integral del ser humano. Con ello vemos que nuevamente es la razón práctica lo que se privilegia. De cualquier manera se pretende mantener vigente la identificación entre labor intelectual y trabajo crítico aun en los casos de quienes hacen hincapié en el compromiso del intelectual, por ejemplo, para cuestiones precisas como denunciar prácticas autoritarias; interpretar y develar vocaciones hegemónicas, sus mitos y estrategias; ofrecer resistencias a las teorías vigentes (evitando su dogmatización) y abrirlas hacia la sociedad, hacia los intereses y las necesidades humanas.⁹

La tarea crítica significará siempre una tensión con la sociedad o su comunidad que, para el caso de la filosofía —como bien lo apuntó Barbosa—, se instaura desde el propio juicio a Sócrates (Barbosa, 1999-2000 [1988]). La manera como la sociedad entiende que las humanidades o la Historia deben cumplir su función resulta, finalmente, una cuestión de discusión ética compleja en sí misma. Veamos algunos casos.

El año 2005 se planteó un serio debate en Francia en torno a un conjunto de leyes que buscaban controlar la memoria. Entre estas se encontraba la promulgada en enero de 2001 que legislaba el “reconocimiento histórico del genocidio contra los armenios en 1915”, o la de febrero de 2005 que establecía el reconocimiento del papel positivo de la colonización francesa en el norte de África, y no solo eso, sino que luego se intentó penalizar la negación del genocidio en Armenia. Otra situación es la aparentemente inocua moción de los legisladores españoles cuando propusieron considerar al año 2006 como el Año de la Memoria Histórica. Sin embargo, el peligro estribaba no en el alcance propiciatorio de la conmemoración citada, sino que vino aparejada con el acto de regular por decreto el contenido y el significado que debían darse a los hechos históricos, pues definía con precisión lo que era memorable señalando la importancia de ciertos acontecimientos y, naturalmente, sus vínculos con otros.

Pero quizá el caso más sobresaliente es el de David Irving, ensayista e historiador inglés que en 1977, luego de una década de investigación, publicó su trabajo titulado *La Guerra de Hitler*. Allí planteaba la teoría, naturalmente impopular para la mayoría (pero no inédita cuando se ha tratado de librar de responsabilidades a los altos jefes comprometidos con hechos luctuosos y reprobables), de que Hitler no sabía acerca del Holocausto y que debía considerársele inocente al respecto. Incluso puso en tela de juicio la existencia del genocidio mencionado, que quedaba solamente referido a hechos específicos, aislados y casuales, y no a una deliberada política estatal (conocida y señalada por el propio dictador de la Alemania nazi). Las polémicas que tales afirmaciones levantaron y el rechazo al autor y a su obra (quien siguió sosteniendo su propuesta en diferentes círculos y por distintos medios) se materializaron finalmente en una orden de captura de un tribunal de Viena, emitida en noviembre de 1989, por el delito de apología del nazismo (conforme a una norma legal conocida como Ley de Prohibición, vigente en Austria desde 1947) por sus disertaciones en círculos neonazis.

Finalmente, Irving fue detenido en noviembre de 2005 en el estado austriaco de Estiria cuando intentaba acudir a una invitación de un grupo estudiantil de extrema derecha para pronunciar un discurso. Fue llevado a juicio en los primeros meses del año siguiente por un delito tipificado como *negacionismo* en el Código Penal austriaco y también fue acusado por falseamiento de la historia.¹⁰ Condenado a tres años de prisión, fue puesto en libertad diez meses después.

En este contexto, las “nuevas funciones” asignadas a la Historia llegan, como en los ejemplos citados, a manifestarse con expresiones de carácter punitivo por parte de la sociedad en su relación con el historiador. Se han renovado antiguas consideraciones, como la idea de la comprensión del presente invocando al pasado, por ejemplo, cuando se considera que la observación y comprensión de los acontecimientos actuales requieren una sólida aprehensión de la historia, o cuando se afirma que no se pueden seguir los debates o tener una inteligente opinión acerca del curso de los hechos sin contar con un conocimiento histórico básico.

IV. Los nuevos desafíos

Debe admitirse que, cuando se trata el asunto de la función social de la Historia, de la Filosofía o del resto de las humanidades, debemos confrontar todavía ideas que le reconocen a nuestras disciplinas algún grado de *no utilidad* en relación con la estructuración y funcionamiento de la sociedad. De hecho, como lo menciona Costa Lima, hablar de función social implica de suyo utilizar el criterio de una racionalidad económica que no se tiene por qué atribuir, por ejemplo, al caso de la Historia (Costa Lima, 2003: 25); y, entonces, añado: se aplica lo mismo al conjunto de las humanidades que, habría que decir, por lo demás, se ha ampliado notablemente, por lo que con frecuencia se habla de *ciencias humanas* o *ciencias humanas y sociales*. En este caso, la indeterminación se explica por la situación de cambio que se atraviesa. La función social de la Historia, y de las humanidades en general, tal como se considera ahora, tiene que ver con cuestiones diversas: conocimiento, reconocimiento, identidades, convivencia y superación de crisis, entre otras.

La función social de la Historia (que ha ido variando a lo largo del tiempo por circunstancias y propósitos particulares) no tiene que considerarse ajena a las posibilidades de cualquier generación para utilizar su pasado y vislumbrar o pensar en la construcción de un futuro mediato o inmediato

Veamos de qué manera nos puede ayudar a esclarecer la cuestión de las funciones de la Historia la noción de *contingencia* de Koselleck. Dice el mencionado autor que la contingencia en la historia se encuentra doblemente amenazada, tanto por la presión de las acciones precedentes como por la constructibilidad del futuro. Considerando que el problema se expresa en el hiato que separa realizaciones y expectativas, buscará hacerle frente a fin de hacer concebible una forma de temporalidad centrada justamente en la idea de contingencia.¹¹

También Paul Ricoeur, en relación con la contingencia, aunque sin mencionarla de esta manera, considera que es función de la Historia no solo describir y explicar los hechos pasados sino también “[...] aventurarse a resucitar y a reanimar las promesas no cumplidas del pasado; se une así al imaginario de los humanos desaparecidos y lo libera de la contingencia de las realizaciones inacabadas para pasarlo a cuenta del imaginario del futuro” (Ricoeur, 1999: 5).

Debe considerarse que la Historiografía no está nunca desvinculada del poder debido a que tiene la posibilidad de convertirse en la memoria dominante e imponer su “verdad” sobre otras (en el mejor sentido de la expresión), por el crédito que le da el carácter científico que ganó en el siglo XIX. Y aunque parezca contradictorio, otra de las funciones sociales de la Historia sería su aporte al desarrollo de la civilidad, no justamente por ser la exclusiva proveedora de íconos y paradigmas sociales y políticos, sino más bien por su facultad para cuestionar el conocimiento alcanzado por ella misma y poner en tela de juicio las evocaciones individuales y de la memoria colectiva, en el sentido general del concepto.

Ello hace que sea necesario que la Historia sirva para transmitir la tradición no tal cual, sino sometida a crítica y que su esfuerzo se oriente a sustituir los mitos, las justificaciones, las pesadillas y los fantasmas históricos por un conocimiento consciente y un pensamiento abierto y creativo (Ricoeur, 1999: 178 y ss.). Ello, a mi parecer, se puede aplicar muy bien al resto de las disciplinas humanísticas.

Se trataría, entonces, de un humanismo no eurocéntrico u occidentalmente hegemónico en el sentido de que constituya un discurso abierto al cambio y a la diferencia, lo que hace necesario que los actores e interlocutores no sean tenidos como esencialmente desiguales. Unas humanidades que, al admitir la especialización académica y profesional, fomenten y practiquen la interdisciplinariedad, asumiendo como base el requisito de que la compartimentación académica se reduzca a lo mínimo necesario para el desarrollo del conocimiento de cada materia. Conservando su identidad, pero abiertas al máximo posible para superar sus diferencias y oposición respecto a las llamadas ciencias exactas y a los saberes técnicos.

Los cambios ocurridos en la esfera del pensamiento y de las ciencias en general pusieron en situación de crisis a los viejos cimientos sobre los que se afirmaban las sociedades más o menos de manera generalizada en el mundo, pero aun así no quedamos

liberados plenamente de la idea de que poseíamos saberes específicos y muy bien delimitados. Acentuada la fragmentación, en medio de la llamada globalización de la sociedad mundial, se pensó que el problema que tal fenómeno planteaba quedaba resuelto con el llamamiento a la interdisciplinariedad y la convicción de que siempre debería asumirse que, siendo la realidad compleja, toda percepción y conocimiento también lo son.

Es cierto que los enfoques interdisciplinarios y el diálogo constituyen siempre una ganancia, pero no debe olvidarse que, en todo caso, bien pueden ser tenidos como el primer paso para algo todavía más fundamental y radical: el necesario diálogo entre paradigmas diversos con ontologías distintas (fuerte y débil) respectivamente. Porque de lo que se trata es de no ser solamente pasivos custodios de saberes específicos y tradición, sino activos constructores de cambio, conocimiento o interpretación.

Tengo para mí que los actuales desafíos para las humanidades en materia de su reclamada función social renuevan y amplían las demandas de antaño o, en todo caso, les dan un énfasis o giro diferente. Pienso entonces en dicha función social como un conjunto de demandas heterogéneas y muchas veces imprecisas, pero que ahora parecen siempre exigir a las humanidades que mantengan un núcleo sólido al entendimiento sobre la base de teorías, métodos, temas y, en suma, saberes propios, pero que rechacen las interpretaciones cerradas y dogmáticas. Lo que, como se ve, no quiere decir conocimiento inamovible y criterios inflexibles. Humanistas que no renuncien en su intento de alcanzar, en lo que les sea posible, el entendimiento y la explicación de la esencialidad del hombre, pero que también estén interesados en las interpretaciones dialógicas o dialógicamente construidas, por consiguiente, no reflejo del poder sino que, más bien, lo enjuicien y reten, conscientes de la ideología que portan y de las estrategias empleadas para su aplicación, sobre todo en el ámbito del pensamiento (ideas y mentalidades), lo que disminuirá, entonces, los riesgos de la coerción. Unas humanidades que acepten los procesos de continuidad y de cambio y las situaciones de diversidad. Intelectuales siempre incómodos y problematizadores aunque solidarios, prestos a introducir dentro y fuera de la academia el principio científico de la incertidumbre, y que cumplan, al final de cuentas, el rol inicial que le correspondió al ser humano en la historia del universo: romper las simetrías... para permanentemente intentar reconstruirlas.

Notas

1. Ponencia presentada en *El futuro de las humanidades las humanidades del futuro*: Coloquio interdisciplinario de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: agosto de 2007.
2. Véanse Heidegger, 2000: 5 y Vita, 2004: 252-253.
3. Cfr. Gossman, 1990: 286. Véase también Barbosa, 1999-2000 [1988].
4. Véase Kymlicka, 1996.
5. Tómese en cuenta como botón de muestra que el conocimiento histórico ha sido usado por los llamados estado-nación, durante el siglo XIX y parte del XX, para construir identidades sobre las ideas centrales de patria, nacionalidad, etc.; en la segunda mitad de la vigésima centuria, se utilizó para explicar y promover procesos revolucionarios y movimientos de transformación política y social y, finalmente, en las últimas décadas se ha considerado su utilidad para diversos fines, particularmente el sustento de identidades diversas (incluidas las etnicidades) que cuestionan el modelo de identidad general promovida por el estado-nación. También son visibles otros propósitos diferentes como podría ser el caso de la defensa de los derechos humanos.
6. Véanse Diéguez, 2000 y Snow, 1977.
7. Véase Regalado, 2007.
8. Actualmente el término *intelectual* se define en español como perteneciente o relativo al entendimiento; también alude a alguien dedicado preferentemente al cultivo de las ciencias y las humanidades. Sin embargo, todos sabemos que usualmente se utilizan ideas variadas acerca del intelectual, que es visto generalmente como un individuo de elite, cuyas características le confieren prestigio o desprestigio según el punto de vista que se emplee para juzgarlo. Se considera que un intelectual es un individuo “cultivado”, un teórico de amplios conocimientos, distanciado de la actividad productiva y, obviamente, poco o nada pragmático.
9. Véase por ejemplo Said, 1992: 242; citado por Wallia, 2004: 84.

10. Durante las audiencias, el inculpado admitió las acusaciones, así como la existencia de cámaras de gas y la masiva eliminación de judíos durante el régimen nazi.
11. Véase Kosselleck, 2001.

Bibliografía

- Barbosa, Susana Raquel, 1999-2000 [1988], "Pedagogía de la función crítica: La tarea social de la filosofía según Max Horkheimer", en *Paideia Archives Social Philosophy*.
- Costa Lima, Luiz, 2003, "La función social de la historia: ¿cómo pensarla?", en *Historia y gráfica*, núm. 21, México, D. F., pp. 19-53.
- Culler, Jonathan, 1998, "El futuro de las humanidades", en Enric Sullà (comp.), *El canon literario*, Madrid, Arco/Libros, pp. 139-160.
- Diéguez Lucena, Antonio, 2000, "¿Hubo siempre dos culturas?", en *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, núm. 5, Málaga, pp. 43-60.
- Dijk, Teun van, 1999, *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa.
- Gossman, Lionel, 1990, *Between History and Literature*, Cambridge, MA., Harvard University Press.
- Heidegger, Martin, 2000, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kosselleck, Reinhart, 2001, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona-Buenos-Aires-México, D. F., Paidós-I.C.E.-U.A.B.
- Kymlicka, Hill, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Pajuelo, Ramón, 2001, "Del 'poscolonialismo' al 'posoccidentalismo: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina'", en *Comentario Internacional*, núm. 2, II semestre, Quito.

Regalado de Hurtado, Liliana, 2007, Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ricoeur, Paul, 1999, "Paul Ricoeur. Respuesta a mis críticos", en *Fractal*, año 4, vol. 4, núm. 13, abril-junio. México, D. F.

Said, Edward W., 1992, *The World, the Text, and the Critic*, Londres, Faber.

Snow, C. P., 1977, *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza Editorial.

Vita Proupech, Sergio Fabián, 2004, "Sobre el problema de la enseñanza de las humanidades en la Educación Secundaria", en *Didáctica (Lengua y Literatura)*, vol. 16, Madrid, pp. 251-269.

Wallia, Shelley, 2004, *Edgard Said y la historiografía*, Barcelona, Gedisa.

Usted puede copiar, distribuir, exhibir y comunicar este trabajo bajo las siguientes condiciones:

Reconocimientos:

Al autor: citar, reconocer y dar crédito al autor original.

A la revista *Summa Humanitatis*: citarla bibliográficamente.

No Comercial. No puede utilizar este trabajo para fines comerciales.

No Derivados. No puede alterar, transformar, o añadir nada a este trabajo.