

Integración del conocimiento: ¿problema de la humanidad?

CÉSAR MUREDDU TORRES

Departamento de Política y Cultura, UAM-X

Bajo este título presentamos una ponencia conjunta, en el marco de este evento académico. La pregunta en el título alude a posibles interpretaciones que trataremos de abordar desde diversos ángulos. A mí, en particular, me corresponde presentar a ustedes algunas reflexiones que han venido nutriendo nuestro trabajo de investigación, en el área de Polemología y Hermenéutica, que atañen a los fundamentos teóricos, sobre todo en los campos de la Sociología del Conocimiento, de la Antropología Social y Cultural y de la Filosofía. Sin embargo, al ser tan corto el tiempo de exposición, no puedo extenderme con la proligidad y el detenimiento que requiere un tema tan amplio y complejo. Por tanto, sólo daré los elementos mínimos que permitan delinear algunas conclusiones a las que hemos llegado.

A mis compañeros les corresponde descender a campos específicos, como el análisis del comportamiento de algunas materias, o enfoques en el logro de la esperanza, cuyo renacer parece que es el objetivo de este seminario. En sus aportaciones podrán apreciar

ustedes el papel de la historia, del lenguaje, la conciencia, la psicología, la cultura y la ciencia.

Presento pues, el fruto de estas reflexiones comunes y les pido comprensión, ya que sólo serán algunas pinceladas. Si alguno de ustedes quisiera mayor abundamiento, sólo me resta remitirlo al texto completo de la ponencia, cuyo original está en manos de los organizadores.

Centraremos nuestra atención en este apartado únicamente en el intento de resolver una pregunta, muy simple, pero que resulta capital y enmarca nuestra participación, ¿será verdaderamente un problema para la humanidad del siglo XX la integración del conocimiento? Consideramos que no es posible siquiera hablar de integración del conocimiento, si antes no nos ponemos de acuerdo respecto al sentido de la pregunta enunciada. Remarcaríamos el sentido de totalidad que supondría el sustantivo genérico: humanidad. Entonces quizás podríamos formularla de otra manera, ¿es necesario en el mundo contemporáneo, tender hacia la integración del conocimiento? Bajo esta modalidad cabría entonces hacer algunas precisiones, como por ejemplo,

¿qué es el mundo?, ¿qué función cumple en el conocimiento?, ¿existe alguna relación entre mundo integrado y conocimiento integrado?, ¿en qué consiste el mundo contemporáneo?, ¿qué se quiere decir con esa denominación?, ¿qué se esconde detrás de ello? Estas y otras interrogantes similares vienen de manera espontánea a la mente por el simple hecho de reflexionar un poco sobre el tema de este evento.

A nuestro juicio, lo primero que debemos despejar, es el sentido de *mundo* y su función en la generación del conocimiento, pues de lo contrario, se pueden cometer muchos errores en la apreciación de la necesidad misma. En otro terreno, igualmente importante, el no tener en cuenta lo que implica el uso de un término puede abrir el paso a enmascaramientos y mimetismos que, aunque suelen "sonar" bien, quizás respondan a ilegitimidades teóricas y a generalizaciones, que si no son falsas, por lo menos, carecen de fundamento.

Ya de partida, podemos decir que es muy curioso que en el contexto del pensamiento Occidental europeo, se haya utilizado la palabra *mundo*, o la palabra *kosmos*, en su forma griega. Cuando hablamos del Occidente, que-



remos designar a un área cultural, entre otras cosas, a la que se considera como la heredera de dos grandes corrientes culturales: la greco-romana y la judeocristiana, aunque puedan encontrarse diferencias o variaciones internas entre las diversas razas, pueblos, regiones o naciones modernas que la componen. Es justamente en esta área cultural, donde se acuñan las palabras a las que hicimos referencia y su impacto se puede rastrear hasta nuestros días, sobre todo en las lenguas romances.

Esta constatación nos permite formular las preguntas que guían nuestra reflexión: ¿qué indujo a los latinos a traducir con la palabra *mundo*, lo que los griegos denominaron *kosmos*? E igualmente; ¿qué indujo a los griegos a denominar *kosmos* al conjunto de las entidades naturales? Un brevísimo análisis filológico nos puede poner en una ruta interesante de indagación.

Kosmos, en griego denota orden, decoro, adorno, y se refiere a ese conjunto de elementos múltiples que constituye la totalidad de lo existente, sin la acción humana. En cambio *Mundus*, en latín, significa directamente limpiado, aseado. De inmediato asalta la duda y la sospecha: ¿por qué utilizar, en un caso una palabra que indica algo armónico y ordenado?, y en el otro, ¿por qué utilizar una palabra que implica una acción directa de aseo y limpieza?

Antes que nada debemos aclarar, que el griego y el latín fueron lenguas tan ricas que contaban, en sus formas más antiguas, con las palabras suficientes para nombrar lo existente en el entorno natural donde el ser humano ejerce su acción. Si esto fue así, entonces nuestra duda tiene mayor validez, ¿por qué nombrar a la totalidad de lo existente, con palabras que denotan orden, decoro, adorno; limpieza y pureza?

Si por un momento, ayudados por la Sociología del Conocimiento, nos

remitimos a una posible situación originaria de un grupo humano, cuando éste empieza a consolidarse como tal, encontraremos un primer nivel de respuesta a estas incógnitas.

Partamos de lo conocido por nosotros mismos respecto a nuestro entorno, y quizás ello permita comprender a qué situación nos enfrentamos. Muchos de los que estamos aquí hemos experimentado el embate directo de las fuerzas de la naturaleza. Por ejemplo, quién de nosotros no recuerda la terrífica sensación, eternamente alargada durante minuto y medio, que acompañó al temblor del 19 de septiembre de 1985, aquí en la ciudad de México; o en las costas del Caribe, en 1989, con el paso del huracán Gilberto, *alegremente* animado por vientos de más de 300 kms. por hora; o los más ancianos de nosotros, el bellissimo espectáculo del nacimiento del volcán Parícutín, en 1943; así mismo algunos de nuestros invitados extranjeros del sur de los Estados Unidos, están familiarizados con la bellissima imagen ascensional de los tornados que se introducen al continente por las costas del sureste de ese país.

A esas experiencias límite, que nos ponen en contacto directo con nuestra absoluta dependencia, respecto de las fuerzas de la naturaleza, hace referencia la Sociología del Conocimiento. Cabe añadir, que la intensidad de ellas, no disminuye por el simple hecho de saber que los movimientos telúricos en la ciudad de México dependen de la fricción de las placas tectónicas, debido a la deriva de los continentes; tampoco disminuyen por saber que estamos en una zona volcánica, en la que nuestro querido vecino —el Popocatepetl— es una enorme chimenea de más de 5,000 mts. de altura, por la que se puede verter el magma de las profundidades de la tierra; ni tampoco por saber que el magma, es, simplemente, silicatos de magnesio y de aluminio fundidos a altísimas temperaturas; si un huracán o un tornado irrumpen en los lugares donde vivimos, no disminuye la intensidad de la vivencia, al saber que los vientos se originaron por la diferencia de temperatura en las distintas capas de la atmósfera de nuestro planeta. Lo único que hicimos, según la Sociología del Conocimiento, fue poner **nombres** —que a nuestro parecer— hacen conocidos **nuestros**, o domésticos, los hechos y las cosas del



José Ramírez



entorno natural, pero nada más. Aunque los tratemos de enmarcar en la **teoría del caos** o en los **fractales** no dejarán de ser simplemente un intento de hacer doméstico y cotidiano lo que rebasa, por todos lados, a la capacidad humana.

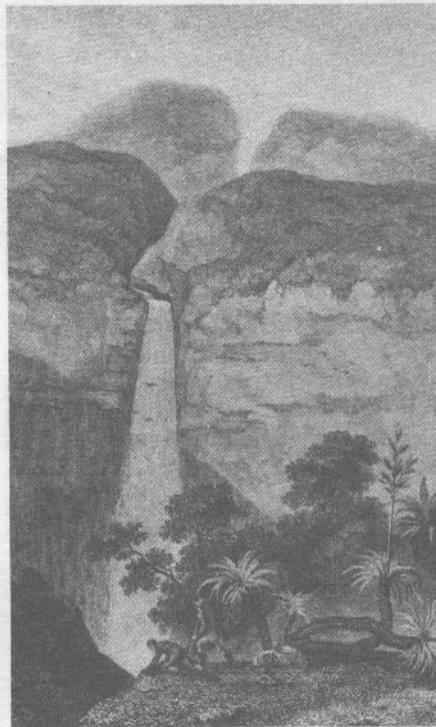
Sin embargo, en esa acción de nombrar, es donde se esconde el secreto que indagamos. Por ello, nos parece lícito formular la pregunta, ahora en forma más completa: ¿por qué los griegos y romanos nombraron al conjunto de cosas y hechos que acaecen en el entorno natural, donde el ser humano desarrolla su vivir, con palabras que denotan algo ordenado, armónico, limpiado y aseado?, ¿por qué remitirnos a algo claro, luminoso, adornado, frente a hechos que nos sobrecogen, llenándonos de miedo en su inconmensurable y terrífico acaecer?

Lo ordenado y decoroso en griego, pasó a ser limpiado y aseado en latín mediante un participio pasivo. Por tanto, se refieren a una acción de limpieza, de la cual quizás resulta el adorno decoroso y armónico. Pero, entonces, ¿quién limpió?, ¿de qué se limpió?, ¿a qué orden se refieren?

Pensamos que justo en este punto, se pueden encontrar los fundamentos del *mundo* concebido en el Occidente, los cuales responden a una determinada forma de interpretar esa experiencia vivencial originaria, a la que hicimos referencia en nuestros ejemplos y que, aún hoy, persiste en esa misma área cultural. Pensamos, además, que esa particular forma de interpretar, se ha pretendido extender a todos los confines del orbe. Veamos brevemente, según el contexto occidental, quién limpia y de qué se limpia, para ver cuál fue el resultado:

Pensadores de una agudísima perspicacia como Schopenhauer, o de una doliente experiencia, como Friedrich Nietzsche, nos ponen en la ruta de captar lo que ocurrió.

Frente a la súbita irrupción de las fuerzas de la naturaleza en el exterior, como en nuestros ejemplos, en el interior de cada quien; cuando emociones, sentimientos y pasiones hacen presa de nosotros, no queda más que constatar su presencia. Pero esa presencia, de suyo es avasalladora, es terrífica, pues nos hace ver que, en primer lugar dependemos totalmente de aquello que nosotros no hicimos y, por ende, no somos sus autores. Seguidamente cap-



Prías/Lines

tamos que algún sentido deben tener para nosotros tales acontecimientos. ¿Qué podemos hacer frente a esta constatación vivencial? ¿Qué hicieron los griegos y los romanos frente a esta experiencia, donde dejaron la huella de su acción en el modo de nombrar?

Nietzsche nos diría que *Apolo-Nous*, sobrepuso su acción a Dyonissos. Es decir, la capacidad racional, mensurante, comparadora, procesual y argumentativa del ser humano, regida por una for-

ma específica de norma lógica, denominada principio de contradicción, sobrepuso a *Kaos* el orden implantado por ella. Esto es, a la avasalladora, enigmática y misteriosa experiencia originaria de dependencia para con la naturaleza, se le encontró un sentido: fue posible que hechos y cosas del entorno, fueran interpretados en una determinada relación significativa para con el ser humano.

Esa relación significativa que obtuvieron las cosas y los hechos del entorno natural con el ser humano en el Occidente, se vio cargada de un sentido determinado, por el cual hechos y cosas pueden ser relacionables de manera mesurada, lógica, predecible. Por ello Nietzsche nos apercibe diciendo que el verdadero autor del Olimpo es Apolo, que como auténtico estratega, no aparece ocupando el primer puesto. Pero una vez que el Olimpo acoge en su seno, ordenadamente, a los dioses que representan a las fuerzas naturales, éstas pierden su carácter amenazador, pues ya sabemos que entre ellas existe un orden. Lo que desaparece de la escena es el autor de ese orden sobrepuesto, que nada tiene que ver con la inocencia y objetividad, que supondría entrar en contacto directo con el entorno natural.

Ahora bien, si *Apolo-Nous* es quien limpia, ¿qué es lo que limpia? Indudablemente lo que se limpió en el caso griego y romano es la experiencia vivencial de la irrupción de Dyonissos y, también, el resultado de ella. En efecto, para la razón mensurante, comparadora, judicativa, que descansa seguramente en el principio que expresa su propio acto, cualquier elemento que quede fuera de su control es turbio, oscuro, perturbador y amenazante. Por ello, la experiencia originaria fue interpretada, enmarcada en un orden presidido por la armonía, en el cual todo está ocupando un lugar perfectamente reconocible, por relación al autor de ese orden, es decir, por relación lógica, predecible y sujeta a las normas de esa misma acción. Lo demás, lo que no



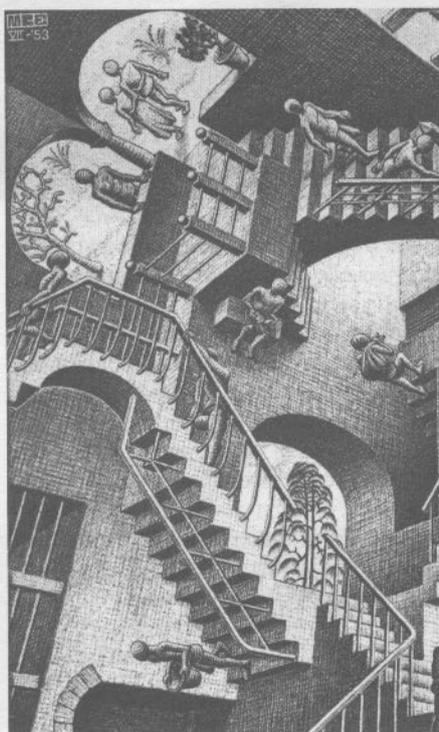
pueda ser enmarcado en esos parámetros simplemente se le predicará negativamente la existencia. Veamos, si no, cómo ha calificado la irrupción dionisíaca el Occidente. En el caso de las irrupciones externas, las ha calificado de desastres, desgracias, o en el mejor de los casos de accidentes naturales. En el caso de las irrupciones internas, que se presentan de dos maneras: o bien como el sentimiento de fusión con el todo, derivado quizás de una intuición indemostrable pero cierta, o bien como el arrebató pasional. En un caso lo califica de error, pues no puede ser demostrado por argumentos, sino por vivencias; en el segundo lo califica siempre como vicio, carencia. En ambos la calificación implica una negación en la existencia, de tal forma que el error o el mal siempre serán ausencia de... para el Occidente.

Por tanto, el entorno, donde transcurre la vida humana deberá ser limpiado de todo lo inhumano, es decir de todo vestigio que, con él, pueda haber dejado la experiencia vivencial originaria. De otra forma a Occidente le parecerá que el entorno es incognoscible. Y lo es, si por conocer queremos reducirnos al acto propio de la razón, es decir al juicio. Y las otras formas de ponernos en contacto con los demás y con el entorno, como la intuición, el sentimiento o la sensación. ¿Qué ocurrirá con ellas en esta modalidad de interpretación? Sólo podrán ser asumidas como válidas, en la medida en que puedan expresarse en el mismo modo y con las mismas reglas que dicta la lógica. Por ello, la justeza de una intuición, o la intensidad de un sentimiento deberán ser argumentadas, aunque para los productos que ellas generan, el argumento no añada absolutamente nada, lo añadirá a la razón, bajo la ilusión de haber introducido en esas irrupciones caóticas, propias de la naturaleza impredecible, el orden y la medida.

Lo que quiere decir que, así como frente a la belleza inconmensurable, impredecible y terrífica de los hechos

naturales, la razón privilegiada por esta interpretación, que el Occidente dio a su experiencia originaria, erige la belleza canónica, sujeta a las normas de lo que se postula como razonablemente bello, frente a las irrupciones dionisíacas en el interior; la razón erigirá el justo medio, como la norma por antonomasia del actuar humano.

Entonces se entiende por qué se le llama *kosmos* o *mundo*, en el contexto



griego y romano al total de las entidades existentes sin la acción humana. Ya está ordenado, ya está limpio de lo que perturba a este modo particular de interpretar el contacto con la misma naturaleza, de la cual somos enigmático fruto, enigmático, antes que nada para nosotros mismos.

Sin embargo, existen muchos ejemplos de otras comunidades humanas, en las que la experiencia vivencial no ha sido necesariamente interpretada bajo la

prevalencia de la razón judicativa por contradicción. Para nuestro propósito bastará citar a la milenaria cultura china. Es proverbial el sentido de totalidad que subyace en el modo de concebir la relación que guarda el ser humano con los hechos y cosas del entorno. Esa totalidad, concebida como *Tao*, es contradictoria en sí misma, como lo es la famosa, enigmática y aparentemente simple representación visual que de él hicieron. Bajo esa interpretación, la naturaleza y el hombre mismo no están constituidos por estados perfecta y claramente discernibles, o contradictorios y excluyentes. En efecto, para este modo de interpretar al ser humano y al entorno, cualquier situación, por clara y precisa que se nos presente, lleva en sí la oscuridad de su contrario. Es decir, el ser que se afirma, que es también, el no-ser que se niega.

Ante esta lógica inclusiva, el Occidente piensa que ha resuelto el problema, porque en el sistema de pensamiento que Occidente ha construido se contempla la contradicción en la lógica dialéctica. Sin embargo, al sistema racional occidental se le escapa que, en el caso de la interpretación china, no se trata únicamente de un postulado lógico, es un modo completo de interpretar la experiencia de vivir, de concebirse en el universo y, por tanto, de pensar. En el pensamiento oriental, la inclusión contradictoria no es un artificio por el que se pretenda dar cuenta de la historia o del modo de producir los satisfactores materiales, es una manera de ubicar al ser humano en y entre las entidades producidas por la naturaleza. Mientras que para Occidente, la lógica dialéctica es un recurso que viene bien para la construcción de un modelo posible de explicación racional.

La lógica dialéctica occidental, a fin de cuentas, es también un producto de la mente humana que previamente ha privilegiado a la argumentación racional, por encima de cualquier otro modo de relacionarse el ser humano consigo y con su entorno. En el caso



oriental, chino o hindú, así como en el caso indoamericano, el modo en que se concibe el ser humano no descansa en un postulado racional, más bien se trata de una intuición por la que el ser humano se integra a la naturaleza, sin establecer con ella un conflicto irresoluble por contradictoriedad.

Al privilegiar Occidente a la función racional, como árbitro único en el otorgamiento de *realidad* a todo aquello que, bajo sus parámetros existe, deja fuera todo lo que el sentimiento o la intuición perciben, tanto del entorno, como del propio ser humano. En esta reducción sensoracionalista, el Occidente basa su eficacia, aunque con ella destruya el entorno y, en última instancia, al mismo ser que realiza la acción judicial. En este mismo principio, el Occidente basó su división de las ciencias y la extendió tanto, que afectó el modo de ver al entorno y al ser humano.

Menos mal que la naturaleza, como la intuición y el sentimiento no han ido a la universidad y, por tanto, el problema de integración del conocimiento, es sólo de aquella forma de interpretar la experiencia originaria que privilegió al análisis mensurante, judicial, de alta predictibilidad y eficacia, que genera compartimentos estancos; pero de la humanidad no, de ella afortunadamente no es problema. ¿Qué diremos entonces? Que resuelva el problema aquél que lo generó. Su solución no pasa por la interdisciplina, pues ésta sigue siendo un recurso racional para encontrar los nexos lógicos entre aquello que anteriormente se separó. La interdisciplina no pasa de ser un anhelo racional de construir sistemas, jamás será la visión complexiva y vivencial de la totalidad.

En esta misma sede universitaria — en Xochimilco — experimentamos, durante años, la integración interdisciplinaria. Después de ello, algunos de nosotros concluimos ahora que una posible solución consista en asumir plenamente



Priss/Lines

al ser humano, con la enorme variación y riqueza de interpretar sus experiencias. Eso significa que no se puede meter en un sólo saco, es decir, bajo una sola interpretación, que en el caso del pensamiento occidental ya no le queda ni a aquel que lo hizo, a toda la riqueza de interpretaciones que el ser humano ha dado al enigma de su existir. ¿Proclamamos, entonces, un relativismo? No, no se trata de eso. Proclamamos, por el contrario, que debemos aceptar simplemente la diferencia del otro. Aunque aceptar lo distinto, como aceptar conscientemente nuestra dependencia con la naturaleza, a veces nos dé miedo.

Concluimos que en el ámbito cosmovisivo-cultural, las comparaciones están fuera de lugar. Ninguna interpretación que el ser humano haya dado de sí mismo a lo largo de la historia de la humanidad, es mejor que otra, simplemente son distintas. Por tanto, no podemos afirmar que estemos en el mejor momento del desarrollo de la humanidad, ni que lo logrado por el pensamiento occidental sea lo único válido y lo mejor para todos los seres humanos. En el caso de la interpretación que Occidente ha dado a la experiencia vivencial, simplemente es un modo, que

como otros muchos, en distintos tiempos y lugares, ha otorgado al ser humano la posibilidad de establecer intencionalidad y direccionalidad a sus actos, que hoy lo lleva a constatar su propia desintegración, así como la desintegración del conocimiento que tiene de sí mismo y del entorno...

■ Bibliografía

-Berger, P., *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu Ed. Buenos Aires, 1970.

-Berger, P. y Th. Luckmann. *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1989, Novena ed.

-Capra, Fritjof. *El Tao de la Física*. Ed., Luis Cárcamo, Madrid, 1987.

-Cassirer, Ernst. *El Problema del Conocimiento*. F.C.E., México, 1979, 4 Vols.

-*Filosofía de las Formas Simbólicas*. F.C.E., México, 1976, 3 Vols.



-Coreth, Emerich. *Metafísica*. Ed., Ariel, Barcelona, 1964.

-*Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*. Ed., Herder, Barcelona, 1972.

-García, Rolando. *Les Chemines de L'integration de la Connaissance*. *Bulletin de Psychologie*, N° 327, Vol XXX, pp.3-9, 1976-1977.

-Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. F.C.E. México, 1980.

-Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Ed., Madrid, 1985.

-Jaeger, Werner. *Paideia*, F.C.E. México, 1971.

-Jung C.G. *Tipos Psicológicos*. Ed., Sudamericana, Buenos Aires, 1972.

-*Los Complejos y el Inconsciente*. Alianza Ed., Madrid, 1972.

-Kirk, G.S. y Raven, J.E. *Los Filósofos Presocráticos*. Ed., Gredos, Madrid, 1981.

-Lao Tsé. *Tao Te King*, Ed., Cuatro Vientos, Santiago, Chile, 1990.

-Levi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. EUDEBA, Buenos Aires, 1970.

-Needham, Joseph. *La Gran Titulación*, Alianza Ed., Madrid, 1977.

-*Dentro de los Cuatro Mares*. El

Diálogo entre Oriente y Occidente. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1975.

-Nietzsche, Friedrich. *El Origen de la Tragedia*. Ed., Espasa-Calpe Collec. Austral, México, 1985.

-Peat, F. David. *Sincronicidad. Puente entre Mente y Materia*. Ed., Kairós, Barcelona, 1989.

-Platón. *Timeo*. Platón, *Los Clásicos*. EDAF, Madrid, 1972.

-Schopenhauer, Arthur. *El mundo como Voluntad y Representación*. Ed. Porrúa, México.

-Zubiri, Xavier. *Sobre la Esencia*. Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.