

Planetización de la conciencia humana y diversidad cultural*

Jaime R. Duhart**

Introducción

El desafío que se presenta ante nosotros es inmenso, pues la historia ha conocido principalmente las experiencias de, y lealtades a, tribus, culturas, clases y naciones. Con la unificación física del planeta - como consecuencia de la revolución en el transporte y las comunicaciones -, podemos afirmar que recién ahora comienza la historia de la humanidad como un solo pueblo y, con ello, la posibilidad de desarrollar un nuevo tipo de lealtad; pero, carecemos de un lenguaje apropiado para escribirla.

En efecto, y siguiendo a Max-Neef¹ más allá del campo de la economía, si hacemos un análisis de coherencia-incoherencia entre el lenguaje dominante en las ciencias sociales y los conceptos de globalización, mundialización y planetización de los asuntos humanos, vemos que como este lenguaje es funcional a experiencias y lealtades referidas a estadios previos de organización social, y es limitado para percibir y describir un estadio más amplio, y hasta ahora inédito, de dicha realidad. Y esto está produciendo tensiones que ponen en peligro la preservación de la diversidad cultural.

En busca de un lenguaje apropiado

El lenguaje dominante en las ciencias sociales tiene su origen en el surgimiento de la ciencia moderna, en particular la física clásica. Como los actuales cambios paradigmáticos tienen también su origen en esta ciencia, resulta interesante ver los que los físicos contemporáneos piensan respecto del tema del lenguaje. La física cuántica incorpora muchas observaciones, las cuales desde la perspectiva clásica son aparentemente contradictorias: cuando son registradas mediante una técnica en particular, revelan la existencia de una partícula; cuando se cambia el aparato de medición, se detecta una onda. La noción clásica de objetividad, el supuesto de que las características de un objeto son independientes de la forma en que la

* Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Ante los procesos de globalización y cambio: ¿Integración o transformación del conocimiento social? Problemas y Tendencias”, realizado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, del 17 al 20 de marzo de 1997.

** Economista, Presidente de la Universidad Bolivariana (Chile); Representante de la Comunidad Internacional Bahá'í, Oficina de las Naciones Unidas, ante la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL.

¹ En *Crecimiento o Desarrollo, un debate sobre la sustentabilidad de los modelos económicos*, Jacobo Schatan (ed.), CEPAL, Santiago, Chile, 1991.

percibimos, y la idea de que podemos definir un método conceptualmente claro mediante el cual se puede llevar a cabo la investigación científica, son puestos seriamente en duda por estas paradojas de la física cuántica.

Al respecto, Niels Bohr ha dicho: “La insistencia positivista en la claridad conceptual es, por supuesto, algo que acepto completamente, pero su prohibición de cualquier discusión de los temas más amplios, simplemente porque carecemos de suficientes conceptos claros en este dominio, no me parece muy útil, pues esta misma prohibición impediría nuestra comprensión de la teoría cuántica(...). La teoría cuántica nos proporciona así una notable ilustración del hecho que podemos comprender íntegramente una conexión aunque sólo podamos hablar de ella en imágenes y parábolas. En este caso, las imágenes y parábolas son en su mayor parte los conceptos clásicos, es decir, ‘onda’ y ‘corpúsculo’. Ellas no describen completamente el mundo real y, además, en parte son complementarias y, por lo tanto, contradictorias. Por todo eso, como sólo podemos describir los fenómenos naturales con nuestro lenguaje cotidiano, podemos aspirar a comprender los hechos reales mediante estas imágenes. Esto es probablemente verdadero en relación a todos los problemas filosóficos generales y, particularmente, la metafísica. Nos vemos forzados a hablar en imágenes y parábolas que no expresan precisamente lo que queremos decir. Ni tampoco podemos evitar contradicciones ocasionales; no obstante, las imágenes nos ayudan a acercarnos a los hechos reales. Su existencia nadie debe negarla.”²

Como tarde o temprano este nuevo lenguaje llegará a las ciencias sociales - como ocurrió en su oportunidad con el lenguaje de la física clásica – me serviré del lenguaje metafórico para una aproximación al fenómeno de la planetización de la conciencia humana y su relación con la diversidad cultural.

Breve digresión sobre el uso de las metáforas

Siguiendo a John S. Hatcher³, la metáfora es una de varias figuras analógicas que funcionan mas o menos de la misma forma – buscan comparar dos entidades **esencialmente distintas**. Las entidades comparadas pueden ser personas, situaciones, relaciones, abstracciones o algo material, pero siempre hay una afirmación implícita o explícita de similitud entre estas entidades **esencialmente distintas**. He subrayado “esencialmente distintas” porque un error que comúnmente se comete con el uso de figuras analógicas, es olvidar la distinción que existe entre las dos entidades que se comparan, lo que desvirtúa el objetivo de comprender la realidad observada. Sea la figura analógica una metáfora, un símil, una alegoría, un símbolo o

² W. Heisenberg, (1971), *Physics and Beyond*, Londres, George Allen and Unwin.

³ “The Metaphorical Nature of Psysical Reality”, *Bahá'í Studies* Vol.3, November de 1977.

algún otro tipo de figura, contendrá tres elementos básicos: el “tenor”, aquello que está siendo descrito; el “vehículo”, aquello que se compara con el tenor; y el “significado”, aquella área de similitud entre el tenor y el vehículo.

Igualmente, sea la figura utilizada una parábola de una sola palabra o una elaborada metáfora, para que efectivamente funcione debe ocurrir un proceso particularmente interesante. El lector o escucha debe sentirse motivado a usar su creatividad y a pensar, porque es él el que debe completar por sí mismo la parte final y más importante del proceso. El será responsable, en último término, de determinar de qué forma el tenor y el vehículo son similares. Si la metáfora es completamente obvia, entonces la mente puede ir del tenor al significado sin examinar el vehículo. Así, símiles como “tan frío como el hielo” o “duro como una roca”, no requieren una exámen mental del vehículo, porque no hay resistencia y el proceso es “by-paseado”. Ha ocurrido una descripción, pero la figura no ha motivado la participación del lector o escucha.

El valor o función del proceso analógico es enorme, ya que es una manera útil de explicar lo no familiar en términos de lo familiar, lo abstracto en términos de lo concreto. Además, tiene la capacidad de comprimir una gran cantidad de significados en pocas palabras, y debido a que ofrece esta variedad de significados puede llegar a ser una descripción expansiva en lugar de restrictiva. La característica más importante del proceso analógico es su habilidad para educar. Cuando nos vemos forzados a examinar el vehículo para comprender el tenor, estamos ejerciendo una de nuestras capacidades más importantes como seres humanos, como dice Louis Simpson: “La metáfora es un proceso de comparar e identificar una cosa con otra. Entonces, al ver qué cosas tienen en común, vemos el significado general que tienen. Ahora, la habilidad para ver la relación entre una cosa y la otra es casi una definición de inteligencia. Pensar en metáforas ... es una herramienta de la inteligencia. Quizá es la mas importante herramienta.”⁴

Hacia una comprensión de la unidad en la diversidad

Volviendo a nuestro tema propongo el símil citado en “Prosperidad mundial”⁵, donde leemos que “[e]n una carta dirigida hace más de cien años a la reina Victoria y empleando una analogía que apunta al modelo más prometedor para la organización de la sociedad planetaria, Bahá’u’lláh⁶ compara al mundo con

⁴ Louis Simpson (1967) *An Introduction to Poetry*, New York: St. Martin`s Place, pág. 6.

⁵ Presentado por la Comunidad Internacional Bahá’í en la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social, Copenhague, marzo de 1995. La Comunidad Internacional Bahá’í tiene estatus consultivo en el Consejo Económico y Social (ECOSOC), de las Naciones Unidas, y en UNICEF.

⁶ Figura profética (1817- 1892) fundadora de la Fe Bahá’í, religión que cuenta con unos cinco y medio millones de seguidores en 200 países y territorios independientes (1995).

el cuerpo humano.”⁷ Desde luego que la sociedad humana – el tenor de esta metáfora – no se compone meramente de una masa de células diferenciadas como el cuerpo humano – el vehículo de la metáfora – sino que de asociaciones de personas cada una de las cuales está dotada de inteligencia y voluntad. No obstante, si queremos que la analogía funcione debemos detenernos en el vehículo y ver de qué manera los modos de obrar característicos de la biología pueden ilustrar principios fundamentales de la **existencia no biológica**.

He subrayado “existencia no biológica”, porque intentos pasados de establecer analogías entre una cultura o sociedad y un organismo biológico, como los de Spengler⁸ y Toynbee,⁹ en el siglo pasado, y el darwinismo social de Spencer¹⁰ del siglo XIX, son discutibles y portadores de lo que se conoce como “defecto organicista”. Pero, esto fundamentalmente se debió a que estas descripciones analógicas tendieron a fusionar al vehículo con el tenor de la metáfora, con el resultado que a este último se le atribuyeron crudamente las características del primero, como si en sí mismo él también fuese un organismo biológico.

No obstante, uno de los principios que esta analogía nos permite visualizar es el de la unidad en la diversidad. Si observamos detenidamente el vehículo paradójicamente vemos que es la integridad y la complejidad del orden que constituye el cuerpo humano – y la perfecta acomodación en él de sus células –, lo que permite la realización plena de capacidades que son inherentes y características de cada uno de estos elementos constituyentes. En otras palabras, no hay célula que, ya sea por contribuir al funcionamiento del cuerpo o por disfrutar del bienestar del conjunto, pueda desarrollar vida plena como célula humana en forma separada del cuerpo.

Volviendo al “tenor” de esta metáfora podemos apreciar que la plenitud de la vida y de las capacidades de cada ser humano, pueblo y cultura, con toda la diversidad que esto implica, sólo serían posibles si estas variadas entidades se encuentran unidas entre sí. En forma aislada no podrían llegar a realizar en forma plena el potencial humano que cada una de ellas inherentemente posee. Lo interesante de esta analogía es que nos permite apreciar que el bienestar físico que resulta de una vida plena y sana por

⁷ Una metáfora similar es empleada por Erwin Laszlo, miembro del Club de Roma y Asesor Científico de Federico Mayor, Director General de la UNESCO, en la Introducción del libro *The Multicultural Planet*, informe de un grupo internacional de expertos de la UNESCO, Oneworld Publications, Oxford, Inglaterra, 1993, y por el *Manifesto of the Spirit of Planetary Conciousnes,s* firmado en el Club de Budapest por 21 personalidades mundiales del ámbito científico y cultural, en octubre de 1996.

⁸ Autor de *La Decadencia de Occidente*.

⁹ Autor de *El Estudio de la Historia*.

¹⁰ Herbert Spencer consideraba la evolución social como parte de un proceso mas amplio de evolución biológica, sujeto a leyes similares a las de la supervivencia de los mas aptos.

parte de los diversos componentes del cuerpo humano, cumple su propósito al permitir la expresión de la conciencia; así, el propósito del desarrollo biológico trasciende su mera existencia física y permite la manifestación de una entidad distinta a su propia naturaleza.

De esto se desprende que lo que es cierto para la vida individual puede encontrar su correlato en la sociedad humana planetaria. Desde esta perspectiva, el ser humano como especie puede ser considerado como representando la avanzada del proceso evolutivo. Ahora, el hecho de que la conciencia humana opere necesariamente a través de una diversidad de mentes y motivaciones particulares, no menoscaba en lo más mínimo su unidad esencial, ya que es precisamente lo inherente a esa diversidad lo que distingue a la unidad de la homogeneidad o uniformidad. Al respecto, Erwin Laszlo afirma que “un aspecto del desarrollo es vital para el futuro de la humanidad: el equilibrio entre unidad y diversidad (...). Nada puede crecer y desarrollarse sin una medida tanto de unidad como de diversidad (...). Sin diversidad, las partes no podrían formar una entidad capaz de crecimiento, desarrollo, reproducción y creatividad. Sin integración, los diversos elementos no podrían armonizar en una estructura unitaria dinámica (...). Esta interrelación ilumina el problema de la condición humana contemporánea. Hoy día la diversidad de las sociedades está insuficientemente correspondida por su unidad (...). El equilibrio entre unidad y diversidad no sólo debe ser comprendido; también debe ser adoptado en la práctica.”¹¹

Si bien es cierto que tenemos una variedad de posibles futuros ante nosotros, “el desafío que ahora enfrentamos es el desafío de escoger nuestro destino. Nuestra generación, de todas las miles de generaciones antes de nosotros, está llamada a decidir el futuro de la vida en el planeta (...). Lo que sea que hagamos o creará el marco para alcanzar una sociedad global pacífica y cooperativa, continuando así con la gran aventura de la vida, del espíritu y de la conciencia en la Tierra; o pondrá el escenario para la terminación de la actuación de la humanidad en este planeta.”¹²

Planetización de la conciencia humana: nuevas capacidades sociales

Sabemos que hubo un tiempo cuando la organización social humana era extremadamente ruda y limitada, y nuestros antepasados vivían en condiciones que eran muy similares a la de los animales hoy en día, ellos no tenían una conciencia diferenciada de su entorno inmediato. En otras palabras, la especie humana era una con la naturaleza. Desde esa época, la historia ha visto el surgimiento gradual de la familia,

¹¹ Ver nota 8.

¹² Del Manifiesto mencionado en la nota 8.

la tribu, la raza, la ciudad-estado y, finalmente, la nación-estado como formas progresivamente más complejas de organización social.

La transición desde la tribu hacia unidades mayores y más complejas ha sido particularmente interesante, pues parece haber dependido de la adquisición de una capacidad social básica nueva, vale decir, la habilidad para establecer relaciones entre el individuo y el grupo. Todas las formas de organización social en los niveles tribal y pre-tribal – estadios en los que el ser humano ya goza de una experiencia diferenciada de su entorno inmediato, o sea, tiene conciencia de sí mismo (primera expansión de la conciencia) –, están exclusivamente basadas en relaciones entre individuos, en las que cada miembro del grupo conoce personalmente a cada otro miembro de éste, lo que le da un sentido de identidad, de pertenencia y, por lo tanto, de lealtad. Sólo cuando los individuos fueron capaces de vincularse no sólo a otros individuos, sino que también a grupos abstractos de individuos, unidades tales como la nación-estado tuvieron posibilidad de manifestarse, involucrando una segunda expansión de la conciencia humana que permitió las relaciones individuo-grupo y, con ello, el surgimiento de una base adicional para nuevos sentidos de identidad, de pertenencia y de lealtad.

En el estadio actual de evolución humana muchos individuos, habiendo ya forjado ciertos grados de identidad, pertenencia y lealtad - y las capacidades a ellas asociadas - están consciente y deliberadamente buscando la auto-integración mediante una nueva síntesis basada tanto en las distinciones analíticas y críticas experimentadas en el estadio inmediatamente anterior, como en las capacidades diferenciadas así desarrolladas, lo que estaría llevando a una emergente auto-conciencia colectiva.¹³ Si tomamos como ejemplo lo que sucede en la Unión Europea, este fenómeno estaría permitiendo la adquisición de una capacidad social adicional: la capacidad para relaciones entre grupos, lo cual permitiría establecer relaciones armoniosas entre diversos grupos, pueblos y naciones. Se trataría de una tercera expansión de la conciencia que gradualmente nos puede llevar hacia el estadio de la planetización de la conciencia humana, con sentidos adicionales de identidad, pertenencia y lealtad.

Puesto que la relación entre persona y sociedad es recíproca, las transformaciones que están ahora operando en el mundo están teniendo lugar simultáneamente dentro de la conciencia humana y en la estructura de las instituciones sociales, pero ellas no se manifiestan en ambos lugares con la misma intensidad y visibilidad. Los procesos globales más intensos y visibles son los que proyectan la lógica de la dominación inherente a las estructuras sociales del estadio inmediatamente anterior: el estado-nación. Dicho de otra manera, el vacío o la carencia de estructuras sociales democráticas a nivel supranacional – como resultado de la anarquía en las relaciones internacionales y agudizado por la transformación de un mundo bi-

polar en uno uni-polar, está siendo llenado por instituciones vinculadas al comercio mundial, y a los aparatos de dominación de algunos de los pocos estados-naciones más poderosos.

Este hecho sería la manifestación más clara de la tensión existente entre el desafío histórico que debemos enfrentar como humanidad y el lenguaje dominante en el pensamiento contemporáneo. Muchos críticos de las actitudes científicas modernas argumentan que los problemas contemporáneos relacionados con el medio ambiente, la ecología y la división y fragmentación de la sociedad estarían arraigados en una visión del mundo que surgió a comienzos del siglo XVII con los pioneros de la ciencia moderna. No obstante, y de acuerdo a lo que plantea el Dr. Anjam Khurshed en una de sus obras ¹⁴ – de la que extraeré libremente –, la raíz podría estar en la secularización del mundo moderno surgida en los siglos posteriores, pues el impacto de la ciencia moderna en la imagen del sí mismo humano, y su relación con el otro y la naturaleza, es algo que todavía estamos tratando de comprender.

La visión de mundo de Descartes

Fritjof Capra y otros autores señalan que la división entre el sujeto humano y una naturaleza impersonal adquirió una base filosófica en el trabajo de Descartes. Ellos afirman que Descartes, al considerar al ser humano - excepto su alma – como algo mecánico, dividió innecesariamente el universo entre alma y cuerpo. Capra cita a Descartes diciendo que “el concepto de cuerpo no incluye nada que pertenezca a la mente, y el de mente nada que pertenezca al cuerpo” ¹⁵. Pero, Descartes no propone la “doctrina primaria-secundaria” que caracteriza al pensamiento moderno –, según la cual la mente humana es secundaria y las cualidades matemáticas son primarias. El fue un “racionalista”, en el espíritu de Platón o Aristóteles, centrándose en el poder de la mente, especialmente su habilidad para descubrir las cualidades matemáticas de la naturaleza, en contraste a las limitaciones de sólo reunir información mediante los sentidos.

Su búsqueda personal de lo que llamaba la más fundamental de todas las verdades, lo llevaba a concluir que el conocimiento estaba basado en dos verdades fundamentales de nuestra experiencia. La primera era la primacía de la mente: “Pienso, luego existo”, ya que el proceso mismo de dudar sistemáticamente nos conduce a reconocer la existencia del propio pensamiento . La segunda era el concepto de Dios. Descartes enfatizaba la bondad de Dios era el garante del conocimiento, que permitía vincular a la mente con el resto del mundo. La conclusión de la existencia de un mundo mental completamente separado

¹³ Los reunidos en este Seminario serían un buen ejemplo.

¹⁴ *The Universe Within, An Exploration of the Human Spirit*, Oneworld Publications, Oxford, Inglaterra, 1995.

¹⁵ *El Punto Crucial, ciencia, sociedad y cultura naciente*, Integral Editores, Barcelona, 1985.

del resto del cosmos se deriva de una lectura secular del trabajo de Descartes, lectura que minimiza el rol de Dios como componente unificador. En la mente de Descartes el mundo de Dios actuaba como puente entre las mentes humanas y el resto del cosmos. Su filosofía era, por lo tanto, de carácter esencialmente tripartita y no dualista.

Descartes también ha sido acusado de propagar la filosofía del “reduccionismo” matematicista. Pero, él entendió que las matemáticas eran sólo una parte de algo mucho más grande. “Toda la filosofía es como un árbol”, escribió. “Las raíces son metafísicas, el tronco es la física, y las ramas son todas las demás ciencias”¹⁶. Descartes no fue reduccionista; él no trató de explicar la sabiduría humana (la metafísica) en términos de la física, como otros lo intentaron en siglos posteriores, incluidos los economistas. Entre las máximas que presentó antes de sus famosas observaciones filosóficas en el “Discurso del Método”, está la resolución de “conquistarme a mí mismo en lugar de la fortuna, cambiar mis deseos en lugar del orden del mundo”¹⁷.

Esto sugiere que Descartes daba mayor importancia al auto-conocimiento que a la comprensión mecanicista de la naturaleza, que consideraba los valores morales relacionados con la naturaleza espiritual de la humanidad y nuestro propósito en la vida como primordiales, mientras que el conocimiento científico era secundario. La separación entre hechos y valores no existía en el pensamiento de Descartes. Tuvo, por supuesto, grandes esperanzas en la nueva ciencia, pero consideró que ésta era un árbol enraizado en terreno metafísico, en realidad místico. Para él había un equilibrio entre ciencia y religión, equilibrio que ya no existe

La secuencia empiricismo secular, positivismo y pensamiento moderno

El empiricismo secular, surgido en el siglo XVIII, fue la filosofía que extendió el método experimental de Newton a sujetos fuera del dominio de la física; su espíritu ha estado subyacente en gran parte del pensamiento sobre la naturaleza del ser humano en los siglos XIX y XX. Los escritos de David Hume, filósofo e historiador escocés, captaron esta inclinación. El subtítulo de su obra filosofía *Tratado sobre la naturaleza humana* declaró el ambicioso objetivo compartido por muchos pensadores contemporáneos: “Introducir el método experimental de la razón en los sujetos morales”. Hume concibió la mente como una continua corriente de impresiones sensitivas, como distintos y separados átomos de conciencia: “Cuando entro íntimamente en lo que llamo mí mismo, siempre tropiezo en alguna percepción

¹⁶ Citado en “The Universe Within”, ver nota 15.

¹⁷ Ibid, ver nota 15.

particular o en otra, de calor o frío, de luz o sombra”¹⁸ Otra área en la que Hume estableció mucho de lo que caracteriza al pensamiento moderno fue su escepticismo respecto a postular teorías sobre nada que fuese mas allá de los llamados “hechos” observables. Aquí, su escepticismo lo lleva a afirmar no sólo la primacía de los hechos, sino la idea característicamente moderna de que deben ser “hechos crudos”: o sea, hechos sin una racionalidad última o algún propósito detrás de ellos.

La filosofía de Hume sintetiza en lo esencial el cisma entre razón y experiencia, entre razón y fe, entre hecho y valor; y expresa la dominación ideológica del empiricismo científico en la mente moderna. Esta basada en la prioridad de los sentidos, prioridad que ha llegado a caracterizar la forma de vida del mundo contemporáneo tanto en la teoría como en la practica. La influencia de su pensamiento llega hasta nuestros días a través de la filosofía del “positivismo”, término que acuñó el filósofo Auguste Comte (1798-1857) que interpretó el empiricismo en el estilo de Hume como una genuina religión de la ciencia.

Comte distinguía tres etapas en el desarrollo humano a través de la historia. El primero era la teología, la explicación de sucesos en términos de dioses y espíritus. La segunda fase era la metafísica, o la explicación de la naturaleza en términos de causas abstractas no observables. Por ultimo, la tercera y más iluminada etapa del desarrollo humano llegaba cuando las explicaciones de la naturaleza se formulaban en términos de observaciones probadas por los métodos de la ciencia, ésta es la etapa ”positiva” del desarrollo humano era así el desarrollo de la ciencia moderna”.¹⁹ Comte enfatizó el carácter exclusivo de la investigación científica, la cual debía convertirse en el método último para distinguir la verdad de la falsedad, lo que implicaba la abolición de la teología y la metafísica.

Sin embargo, las muchas dificultades e inconsistencias que provienen de prescribir un método lógico para la ciencia – atribuyendo precisión a cierto estilo de discurso filosófico cuando no la hay e insistiendo en que se dé prioridad a la observación empírica independientemente del contexto –, no tienen solución desde la mayoritariamente positivista visión de mundo moderna que tanto influye en los problemas contemporáneos.

El poder de la mente y la búsqueda de un sentido universal

En efecto, una mirada más estrecha al proceso de indagación científica nos permite apreciar que la noción de que la ciencia está principalmente dominada por el descubrimiento de hechos impersonales oculta

¹⁸ Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Middlesex, Penguin Classics, 1984, p. 300.

¹⁹ W.T Stace, *Religion and the Modern World*, p. 173.

un fenómeno que es muy conocido entre los mismos científicos. Para comenzar, existe un número potencialmente infinito de observaciones que un científico puede llevar a cabo, pero sólo unas pocas son relevantes para la investigación que está desarrollando y no existe una manera formal de seleccionarlas. Separar las observaciones relevantes de las irrelevantes implica que el científico debe emitir un juicio basado en su conocimiento y experiencia previa, juicio que necesariamente es personal y subjetivo y que corresponde a un acto creativo. Puesto que los hechos no se registran pasivamente en la mente del científico, sino que son seleccionados por éste, se sigue que ellos inherentemente poseen una carga teórica. Por lo tanto, otro aspecto que destaca la naturaleza de los hechos en la ciencia es su interpretación. Los hechos no sólo están siendo constantemente seleccionados, también están siendo constantemente interpretados. Pero, de nuevo, no existe una manera formal de decidir cómo deben interpretarse los resultados de un experimento.

La discusión acerca de la naturaleza de los hechos como poseedores de una carga teórica ha sido un tema central de la filosofía de la ciencia en este siglo. Pero hay un aspecto de la investigación científica que ha recibido comparativamente menos atención. Se trata del trabajo del filósofo y científico Michael Polanyi cuyo tema principal es el que la ciencia está fundada en una comunidad de investigadores unidos por una fe común en obligaciones y creencias trascendentes, fue por primera vez articulado el año 1946 en su libro *Ciencia, fe y sociedad*. Al traer a la reflexión los roles de la fe, de la verdad y del significado en la investigación científica, el argumento se centra en qué entendemos por objetividad. ¿Tiene algo que ver, como lo sostienen los defensores del positivismo, con suspender las creencias sobre el significado del ser humano en el cosmos?.

Como muchos filósofos lo han señalado, desde Aristóteles a Kant, la mente da un salto intuitivo desde un conjunto de “particulares” a un “universal”, habilidad que ha sido reconocida a través de la historia como el fundamento de todo conocimiento. El acto de llegar a una categoría mental universal es esencialmente un acto holístico. La mente convierte sensaciones finitas en una clase infinita, la que no puede ser reducida a sus partes constitutivas. Un universal es, por lo tanto, de carácter irreducible, holístico e intuitivo, y llegar a formularlo es un acto creativo que no puede ser producido mediante la aplicación de operaciones mecánicas sobre sensaciones percibidas.

Las observaciones, por sí mismas, no constituyen la ciencia ni dicen nada significativo acerca de la naturaleza del universo. Siempre habrá un punto en el que el científico, al concebir su teoría, dará un salto de fe. El éxito de la ciencia depende directamente del grado de fe que los científicos tienen en sus teorías, por lo que el intento positivista de eliminar de la ciencia su elemento de fe tiene origen en una comprensión errónea de la ciencia misma y de la forma en que las mentes humanas piensan. En el pensamiento humano la fe y el

razonamiento deductivo son como dos caras de una misma moneda: sin ciertas creencias básicas, ninguna cadena lógica deductiva puede ser utilizada; y sin cadenas de lógica no se puede llegar a ninguna conclusión. El aspecto particular del rol de la fe en la ciencia, y que es una precondition fundamental para que funcione, es la fe en la inteligibilidad de la naturaleza, en que se puede descubrir un lenguaje adecuado para comprenderla; este lenguaje seria ahora el lenguaje metafórico.

Teóricamente, podemos dudar de la inteligibilidad de la naturaleza, como lo hizo Hume al cuestionar la ley de la causalidad y la existencia de un mundo externo a nuestras mentes, o como ahora lo hace la teoría del caos. Claramente, no hay garantía de que la ciencia descubra verdades genuinas sobre el universo. Pero la fe en la inteligibilidad del universo, en el sentido arriba descrito, nos dice que sí lo hace e infunde de significado al cometido científico, aun cuando ninguna cantidad de descubrimientos pueda verificar estas creencias mas allá de toda duda.

La verdad y el significado en la indagación humana

La verdad es un concepto irreducible para los seres humanos. Todo intento para definirla o negarla emplea inevitablemente alguna noción de verdad. Sin la noción de la verdad no puede haber error. No podemos ser independientes de la noción de verdad, ni objetivos acerca de ella. Nuestra capacidad para razonar está fundada en nuestra capacidad para distinguir la verdad de la falsedad, de tener la noción de verdad en nuestras mentes. La única manera de rechazar la noción de la verdad y su búsqueda es estar inconscientes y responder sólo a los sentidos, pero en tal estado la adquisición de cualquier tipo de conocimiento – científico, religioso, artístico - es imposible. En el preciso momento en que nos permitimos estar conscientes y pensar, aparece la noción de verdad. Esta está íntimamente relacionada a lo que entendemos por significado. No podemos imaginar algo que sea verdad sin asociarla a algún tipo de significado. Así como no podemos rechazar la noción de la verdad, no podemos negar el significado. Cualquier intento para definir o negar el significado inevitablemente empleará alguna noción previa de significado.

Existe también un vínculo entre la verdad y la unidad subyacentes a la iniciativa científica, y que involucra a la naturaleza de los hechos. Los hechos son inseparables del consenso social, por que un hecho es una manera abreviada de referirse a algo que la comunidad ha acordado de manera tácita que es conocimiento cuasi-cierto. Los hechos no son verdades objetivas independientes de un contenido de creencias, sino que descansan sobre creencias compartidas al interior de la sociedad. Sólo cuando un hecho lleva la estampa de propósito y valores humanos, señales de saltos intuitivos de fe, que llega a ser útil para la ciencia. En su forma más esencial, la ciencia en realidad nos involucra en darle sentido a nuestra experiencia.

El espíritu secular en la ciencia y la religión

Desde esta perspectiva, el acto de fe al interior de la ciencia cumple un rol similar al que cumple en la religión. Así, la fe no es sólo un prerequisite espiritual para mover montañas en la religión, sino que es también una precondition para resolver los grandes problemas de la ciencia. También, si las proposiciones fundamentales de la física contemporáneas sólo pueden ser transmitidas en la forma de “imágenes y parábolas”, ellas también tienen mucho en común con las “verdades” en el ámbito de la religión.

Surge así una comparación interesante entre dos formas de concebir la ciencia y dos formas de concebir la religión. De la misma manera que los empiricistas científicos enfatizan el rol primario de los sentidos y lo que es medible y observable, los fundamentalistas religiosos enfatizan la letra de las Escrituras y ciertos códigos específicos de práctica religiosa. Para los fundamentalistas religiosos el significado de las Escrituras se establece como algo auto-evidente; para el positivista científico los hechos de la ciencia son vistos como una guía infalible hacia la verdad. Al igual como los fundamentalistas religiosos condenan todo intento de buscar significados más amplios en las Escrituras, los positivistas científicos rechazan todo esfuerzo por ir más allá de lo que revelan los hechos.

La prueba de verificación de los positivistas es un medio para distinguir la ciencia de la no-ciencia, y puede relacionarse con los artículos de fe que para los fundamentalistas de muchas religiones distinguen al creyente del no-creyente. Así, aplicar pruebas simples para distinguir la verdad de la falsedad requiere de una mentalidad similar a la que hace distinciones blanco o negro, o entre el bien y el mal. La principal característica de este tipo de psicología no es la unidad, sino la división y la fragmentación; no es la universalidad, sino la estrechez de mente y la exclusión; no es lo que se cree, sino lo que se rechaza.

Este paralelo entre ciencia y religión es relevante a la luz de lo que en 1993 planteó el académico norteamericano Samuel Huntington,²⁰ quien visualiza un futuro choque entre siete u ocho civilizaciones del mundo: occidental, confuciana, japonesa, islámica, hindú, eslavo-ortodoxa, iberoamericana y, posiblemente, africana. Huntington afirma que la globalización trae consigo un proceso de transculturización que en cierto grado es aceptable o tolerable, pero que al penetrar en lo que representa el núcleo irrenunciable de cada una de estas culturas, es decir, la religión y las creencias, eventualmente producirá un choque de grandes proporciones. De acuerdo a este autor, los actuales fundamentalismos religiosos serían una avanzada de este proceso.

²⁰ “El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla” revista *Foreign Affairs*. La versión española fue publicada por ABC Cultural en Agosto de 1993. Huntington es director del Instituto Olin de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard.

El lenguaje de los mitos: realidad presente y utopía

En este punto es interesante mencionar el libro *El Tao de la Física*²¹, de Fritjof Capra, donde se postula que la naturaleza del conocimiento y el lenguaje con que este conocimiento es expresado, son similares en la ciencia y en los mitos asociados a la experiencia místico-religiosa oriental. Considera que la firme base que tiene el conocimiento místico en la experiencia personal sugiere un paralelo con la firme base que tiene el conocimiento científico en la experimentación. Este paralelo debe comprenderse en un sentido metafórico, pues la experiencia mística es de carácter esencialmente no sensorial, donde expresiones como ver, mirar y observar enfatizan el carácter empírico que sí tiene este tipo de conocimiento.

En ambos casos las observaciones son interpretadas, y las interpretaciones comunicadas mediante un lenguaje. En la física, las interpretaciones de los experimentos se llaman modelos o teorías; en el misticismo oriental, las afirmaciones de la experiencia mística son revestidas en la forma de mitos y la utilización de metáforas, símbolos, imágenes poéticas, símiles y alegorías. Capra afirma que al igual que los místicos, los físicos cuánticos enfrentan una experiencia no sensorial de la realidad y, como ellos, deben abordar los aspectos paradójales de esta experiencia de una manera creativa. A partir de esta constatación que los modelos e imágenes de la física cuántica han llegado a ser análogos a los del misticismo oriental.

De lo planteado por Huntington y Capra se sigue que como la experiencia mística representa lo esencial de cada religión, si ésta última ha de contribuir a la comprensión del fenómeno de la planetización de la conciencia humana necesariamente deberá superar los fundamentalismos que la aquejan y liberan el poder metafórico-creativo de las enseñanzas espirituales que son su esencia. Pero, el conjunto de principios que se emplea para fundamentar las visiones de cambio tanto en las ciencias sociales como en la religión, a menudo suele ser catalogado como una mera utopía, donde la palabra “utopía” es empleada en sentido crítico. O sea, lo que se describe como utópico es considerado un sueño, una quimera, una cosa sin mas fundamento que el suministrado por la imaginación o la voluntad, pero que no se corresponde ni guarda proporción con la realidad.

Utilizar la palabra “utopía” en el sentido crítico no es algo incorrecto, siempre y cuando la utopía en cuestión sea efectivamente eso. Ocurre, sin embargo que la realidad del presente puede muy bien ser en sí misma utópica, en el sentido negativo de la palabra – una realidad percibida y descrita mediante un lenguaje incoherente con el desafío histórico, y que la supuesta “utopía” sea una realidad futura que tratamos de

²¹ Fritjof Capra (1980), *The Tao of Physics*, Bantam Books, New York, N.Y.

percibir, describir y crear mediante un lenguaje nuevo que está en contradicción con la utopía negativa del presente.

De esta manera, la denuncia del crecimiento no sustentable, del consumismo como modelo económico generalizable, de la explotación salvaje de recursos escasos, de la exclusión social y de la falta de solidaridad, no sería una denuncia de la realidad desnuda, sino que precisamente una denuncia de las condiciones de irrealidad en que se desenvuelve la sociedad presente, es decir, de su utopía, en el sentido negativo de la palabra.

A modo de conclusión

Siguiendo a mi amigo Miguel Gil Santesteban ²², la cualidad por la que algo que parecía imposible de lograr se ha incorporado al acervo común ha sido observada como un fenómeno característico de la evolución de las mentalidades ²³. Esta constatación obliga a su vez a identificar ciertos factores por lo general poco valorados en nuestras visiones contemporáneas, a saber: la voluntad o empeño colectivos como factor movilizador, y las discontinuidades, saltos cualitativos, propiciadas por la renovación generacional y la creación de umbrales materiales y culturales de la conciencia. En otras palabras, no se llega a una situación nueva y mejor de un modo pasivo y meramente voluntarista, sino que gracias a esfuerzos conscientes y titánicos a la vez.

Por otro lado, hemos visto que el proceso de secularización es antiguo y que involucra una pérdida de la experiencia interior y su reemplazo por reglas y leyes externas, un estado psicológico y espiritual cuyos efectos se observan tanto en la ciencia como en la religión. Desde esta perspectiva, los actuales cambios paradigmáticos estarían apuntando hacia la posibilidad de una des-secularización del conocimiento científico y religioso pues, como finaliza el Manifiesto antes mencionado, “la conciencia planetaria es saber y también sentir la interdependencia vital de la unicidad esencial de la humanidad, y la adopción consciente de la ética y el ethos que esto requiere. Su evolución es el nuevo imperativo para la supervivencia humana en este planeta”. Yo agregaría que lo que todo esto implica es una revolución cultural.

²² *Hacia un discurso Bahá'í: elementos para la reflexión*, Editorial Bahá'í de España; Barcelona, 1996.

²³ Cfr. Gastón Bouthoul, *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971.