

Resquebrajamiento de la relación hombre-mundo: una mirada desde el camino del conocimiento

Édgar Alberto Calderón Sanín* y Fredy Yoverti Álvarez Fonseca**

Resumen

Haciendo un recorrido por la historia de la civilización occidental, este análisis intenta dar cuenta de cuatro momentos importantes en el cambio de la relación del hombre con el mundo. Inicialmente, la Antigüedad se erige como la época en el cual se estructura el pensamiento organizado y causal; la época medieval deviene el escenario en la cual el saber filosófico tiene como fundamento al dogma, es decir, la verdad revelada; seguidamente, la modernidad se muestra como un periodo de abundante producción intelectual que acoge a la ciencia y le permite influenciar las diversas expresiones del arte, la ingeniería, el actuar político, la realidad religiosa y las transformaciones sociales; finalmente, la contemporaneidad se define como un periodo de acercamiento a la ciencia que acompaña la organización de los espacios sociales, y la formación de los estados (en detrimento de antiguas formas de gobierno) y los sistemas económicos.

Palabras clave: mito, cosmos, conocimiento, razón, ciencia, pensamiento occidental, método, orden, transformación.

* Magíster en Educación, especialista en Pedagogía y Didáctica y docente de la Universidad Católica de Oriente.

** Especialista en Gerencia Financiera y Mercados, docente de la Universidad Católica de Oriente.

Abstract

In a journey through the history of Western civilization, this paper intends to examine four main turning points that marked a change in man-world relationship. First, Antiquity rises up as an era when causal and organized thought is structured. Then, Middle Age appears as a scenario grounded on dogma — that is, truth revealed— as a mainstay of philosophical thought. Later, modernity shows up as a period plentiful of intellectual production, giving upmost relevance to science and, thus, making it influence the varied expressions of art, engineering, political action, religious reality and social transformations. Finally, contemporaneity is defined as a period of approximation to science, which plays along with the organization of social spaces and the creation of states (to the disadvantage of old forms of government) and economic systems.

Key words: *myth, cosmos, knowledge, reason, science, Western thinking, method, order, transformation.*

Necesidad de reconocer lo divino y lo natural

Hombre y mundo son dos realidades colectivas. El hombre no sólo ha estado en el mundo, sino con él; de ahí la importancia de su conexión. Su estrecha relación hace que compartan múltiples singularidades; el hombre vive para establecer relaciones con otros seres; el mundo transcurre como el lugar donde se desarrollan esas relaciones; las acciones del hombre cambian el sentido de las relaciones y el sentido de los otros seres; en pocas palabras, el sentido del mundo.

El lazo entre estos dos entes, sin embargo, ha sufrido una notable distorsión a lo largo de la historia. Hombre y mundo se han fragmentado para constituir dos realidades distintas. De compartir el dividendo en la ecuación armónica universal, han pasado a ubicarse en los dos extremos de la igualdad, trayendo consigo la mutua afectación y el desequilibrio propiciado por la independencia del hombre, dado por la extensión de su saber.

La ruta epistemológica trata el cambio de la relación entre las dimensiones hombre-mundo partiendo del momento en que el primero intenta hacer inteligibles los fenómenos de la naturaleza. La apertura de estas dos aristas comienza cuando el hombre siente la necesidad de establecer orden en el conocimiento espontáneo que facilite su establecimiento en la tierra.

Para que el medio natural se vuelva una morada, es necesario que a la primera vista del paisaje inmediato se sustituya una imagen del mundo, es decir, una ordenación del pensamiento. Un estatuto del pensamiento deberá ser elaborado, designando entre la multiplicidad de los aspectos y de los hechos ciertos elementos estables de inteligibilidad (Gusdorf, 1967).

El mito, en su momento fundador del saber, representa el vínculo con lo divino; su presencia proporciona sentido a las experiencias vividas, asegura la inserción de la comunidad en el paisaje y el buen rumbo del universo. Sin embargo, el arbitraje de la razón sustituye su fundamento del conocimiento natural; en adelante, el mundo como entorno del hombre no remite tanto a la creación divina como al hombre mismo y su libertad. La emancipación de la infinitud celeste es el vértice de una fisura que progresivamente se hace más obtusa.

La libertad del hombre en su relación con el mundo se manifiesta en el interés por establecer el origen de los fenómenos naturales y el cosmos. El problema se intenta resolver atribuyendo a las diversas manifestaciones de la naturaleza la causa primera de todo cuanto existe. Agua, aire y fuego dejan de ser elementos para volverse la sustancia creadora (arkhé) de todas las cosas. Toro (2010) destaca la intención de esa filosofía en los siguientes términos:

[...] a los primeros filósofos griegos se les llama con razón cosmológicos, porque se interesaron en averiguar la naturaleza del cosmos, objeto de nuestros conocimientos, y al hombre mismo lo consideraron en su aspecto objetivo, como una porción del cosmos: “el hombre es un microcosmos”.

La fractura de la conciencia mítica ocasionada por la necesidad de afirmar —independientemente de la autoridad de la tradición— una nueva dimensión de lo real imprime un carácter distintivo al modelo de pensamiento occidental. La universalidad en la concepción del hombre en su dimensión ontogenética, la imposición de la razón y de la ciencia sobre la conciencia humana en la explicación de los fenómenos en la realidad, el tomar al individuo como referencia en la construcción de conocimientos, y la necesidad de confrontar y someter los hechos a un arbitraje distinto, el de los sentidos, fundamentan lo que, en palabras de Nietzsche, es una liberación de las ideas y supersticiones religiosas:

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra! (Nietzsche, 1966).

Para entender la relación del hombre y el mundo es necesario sustituir y dar orden a lo que se ha logrado con la percepción; el fin debe ser la consolidación de lo real, la ordenación del pensamiento ayudado por la inteligibilidad.

La filosofía griega es un proceso de racionalización de la concepción religiosa del mundo dada por el mito partiendo de la exterioridad, es decir, la interacción con el mundo hasta llegar a lo esencial, en este caso, el alma.

El mito funda el comportamiento y la conducta ejemplares, proporciona sentido a las experiencias vividas y asegura la inserción de la comunidad en el paisaje y el buen rumbo del universo, pero es necesario darle un sentido concreto, menos

abstracto. Para lograrlo, la reflexión se organiza como explicación de lo natural. La intervención de los poetas y filósofos griegos es crucial en tal sentido. Georges Gusdorf (1997) se refiere a esta intervención en los siguientes términos: “el mérito del pensamiento griego es haber cuestionado las evidencias establecidas por la tradición, sustituyendo al fundamento del mito el arbitraje de la razón”.

Los presocráticos —bien recordados por su búsqueda de la verdad mediante el rastreo de la esencialidad— constituyen un grupo de filósofos, poetas y pensadores que desafían las normas e incitan a la desconfianza general. Ellos alcanzan tal punto de conciencia intelectualista que de manera casi desafiante destacan la importancia de un juicio autónomo sobre las representaciones y la realidad externa, y exhortan al hombre a considerar ese ejercicio como parte de su responsabilidad frente al estado regidor del mundo, en este caso el cielo. Así, “el paso del mito al logos se alcanza gracias a la recuperación y sistematización de las significaciones adormecidas en la inmanencia, y que emergen a la luz de la reflexión” (Gusdorf, 1967).

El problema del hombre no es considerado en un principio por los griegos desde un punto de vista teórico. El estudio de los problemas del mundo exterior (filosofía, medicina, matemática) proporciona los elementos que sirven de modelo para investigar al hombre interior, consagrándose incondicionalmente al conocimiento y la profundización del ser por sí mismo, pensamiento difundido por Sócrates. Esta actitud fija un carácter indiferente hacia otras cosas que para este tiempo ocupan la mente del resto de la humanidad, y dan sentido a la práctica de la filosofía.

El punto de partida de los pensadores llamados naturalistas es el origen (*arkhê*). Su interés es lo que en nuestro lenguaje ordinario denominamos metafísica, la ciencia de la naturaleza nace con ese movimiento (Jaeger, 1980). La experiencia del

conocimiento empírico permite a los filósofos de la naturaleza ver que los fenómenos, entendidos como manifestaciones de la divinidad, pueden ser objetos de estudio, desde la aprehensibilidad de la razón; el filósofo naturalista elimina, entonces, el carácter privado del pensamiento, haciéndolo accesible. El creciente desarrollo de la individualidad de los filósofos griegos se traduce en libertad de expresión e independencia.

Aproximarse a la naturaleza del cosmos, sin embargo, es una tarea que debe emprenderse en compañía de algo que reduzca la incertidumbre propia de los hallazgos empíricos. La matemática y la lógica son acogidas como los medios que permiten establecer las relaciones entre la materia, el espacio y el tiempo; la razón, como forma de llegar a la esencialidad de las cosas, todavía no es contemplada por los pensadores de la realidad, es un movimiento reaccionario encabezado por Sócrates, quien la hace emerger bajo una intención diferente: descubrir la realidad última del hombre.

Sócrates le da la espalda al mundo de la naturaleza, y convierte al individuo en su objeto de estudio y atención. La mayéutica es el método empleado por Sócrates. Éste no significa más que la interrogación sobre sí mismo. Sócrates pregunta. El método de la filosofía consiste en preguntar.

Cuando se trata, para Sócrates de definir, de llegar a la esencia de algún concepto, sale de su casa, se va a la plaza pública de Atenas y a todo el que pasa por delante de él lo llama y le pregunta: ¿Qué es esto? [...] no quedando satisfecho y a fuerza de interrogaciones, hace que una primera definición vaya atravesando por sucesivos mejoramientos, por extensiones, por reducciones, hasta quedar ajustada lo más posible. Nunca hasta llegar a ser perfecta. (García, 1980).

Sócrates aporta al caudal de la filosofía su preocupación por el conocimiento de la verdad. El concepto es uno de tan valiosos aportes,

a él llega por la aplicación a las cuestiones de la vida moral, del método empleado por los geómetras, consistente en la reducción a formas y figuras elementales, aquellas que son propias de la realidad sensible y que gozan de cierto grado de complejidad. Sócrates reduce entonces las acciones, los modos de conducta y propósitos que el hombre tiene a un número de formas particulares, de virtudes o formas primordiales de la vida moral (justicia, valentía, moderación, entre otros), para luego someterlas al juicio mayéutico con el propósito de develar su significado.

El método socrático de la interrogación es utilizado por Platón, su discípulo. Esta forma de llegar a la verdad conserva la idea de la contraposición de una opinión y su crítica a través de la dialéctica. Por medio del acto humano de la conversación, una idea que es intuitiva de manera torpe y precipitada logra depurarse en un esfuerzo sucesivo del espíritu por aproximarse al significado absoluto.

El mito de la caverna es empleado por Platón para expresar su pensamiento frente a la intuición de la idea y muestra cómo a través de la dialéctica se logra depurar esa intuición. Ubicado en el séptimo libro de su obra *La república*, Platón intenta explicar la presencia de dos mundos: el mundo sensible, representado en su historia por una caverna en la cual se encuentran algunos esclavos atados a un muro y cuya única relación con la realidad es la que se da por la proyección de las sombras, y el mundo de las ideas, simbolizado por el exterior de la caverna, lugar en donde se encuentran las verdaderas explicaciones de las cosas (Platón, 1959). Alcanzar el mundo inteligible, el mundo de las ideas, sólo es posible a través de la razón. Lograr este propósito permite al hombre acceder al conocimiento y adquirir una visión filosófica de las ideas.

Aristóteles de Estagira encarna la perspectiva que objeta algunos de los planteamientos de

Platón. Sus reflexiones cuestionan la dualidad del mundo defendida por su maestro. Aristóteles considera que el mundo de las ideas, construido metafísicamente por Platón, es una duplicación innecesaria del mundo de las cosas; su crítica se hace más fuerte cuando expresa que las ideas son trascendentes, es decir, se funden con las cosas reales que pueden ser percibidas a través de la experiencia sensible. Los individuos son los únicos seres que existen; las ideas por tanto son abstracciones, percepciones ficticias del intelecto. Aristóteles considera que el conocimiento parte de la experiencia sensible. A través de los sentidos el individuo realiza una primera aproximación a la esencia de las cosas, una vez captada la información sobre el objeto de conocimiento, la razón lo dirige en la tarea de hacer abstracciones sobre esos datos sensibles; por medio de la lógica, el pensamiento es conducido de proposiciones generales a otras de menor alcance hasta llegar a las más particulares.

Las leyes del silogismo desenvuelven la dialéctica platónica. El método de la filosofía es por tanto la aplicación de las leyes del pensamiento racional que permiten al pensamiento hacer tránsito de lo general a lo particular. Esta concepción de la lógica es heredada tiempo después por los filósofos de la Edad Media, en especial los escolásticos, quienes conciben que “el conocimiento se centra en Dios y encuentran en la teología la forma suprema del saber” (Gusdorf, 1966).

La intención de buscar la particularidad hace que el discípulo de Platón se sienta interesado por conocer la naturaleza, estructura, componentes y principios fundamentales de la realidad. El propósito del filósofo se fija en hallar el camino a la sabiduría, concebida como el conocimiento de los primeros principios o de las primeras causas (*telos*) y la naturaleza de todo cuanto existe. Por medio de la metafísica, Aristóteles logra reflexionar sobre los primeros principios y las causas de las cosas, y traslada sus cuestionamientos a

dimensiones tan complejas como el ser mismo.

Aristóteles definió la metafísica de cuatro maneras diferentes: a) la metafísica “indaga las causas y los principios primeros o supremos”; b) “indaga el ser en cuanto ser”; c) “indaga la substancia”; d) “indaga a Dios y la substancia suprasensible”. Estas cuatro definiciones aristotélicas de la metafísica no sólo se hallan en armonía con la tradición filosófica que precede al Estagirita, sino que están también en perfecta armonía entre sí (Toro, 2010).

Aristóteles reconoce el cambio en las cosas y las realidades. El hombre y el mundo son dimensiones que no se excluyen de esta particularidad. Somos hombres porque hemos vivido un proceso evolutivo que ha puesto distancia entre nuestra especie y las demás presentes en el reino natural; paralelamente, el mundo ha sufrido una serie de transformaciones, algunas ocasionadas por la acción de la naturaleza, otras como reacción al progresivo e irracional dominio del hombre. Para explicar el cambio al que se someten los seres, el filósofo teoriza la transición de un ser en potencia a un ser en acto. El paso de la potencia al acto define el movimiento; todos los seres que se mueven lo hacen de forma natural. De esta forma, el movimiento es un estado intermedio entre la potencia y el acto.

El pensamiento aristotélico permea los movimientos filosóficos siguientes. La lógica aristotélica es recibida por los filósofos de la Edad Media como un legado de rigurosa aplicación. La escolástica, como movimiento filosófico, bajo su más notable representante, santo Tomás de Aquino, toma elementos del pensamiento aristotélico para encontrar las verdades que hacen referencia a Dios, manteniendo una relación armónica entre la teología y la filosofía.

Existen algunas verdades que superan todos los poderes de la razón humana; por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras verdades a las que se puede llegar a través de la razón natural, por ejemplo, que Dios existe, que

Dios es uno, y otras semejantes. (citado por Toro, 2010, 100)

La escolástica “hace de la ciencia la posesión absoluta de la verdad” (Gusdorf, 1966). Entre razón y fe no hay disputa alguna, pues Dios es la fuente de ambos tipos de conocimiento y la verdad es su principal atributo. “El más alto conocimiento corresponde a la realidad suprema, de allí su orden ontológico y teológico”.

El equilibrio aparente entre la filosofía y la teología viene a sufrir un desbalance por cuenta del monje franciscano Guillermo de Ockam. Su crítica a los “intentos forzados por los tomistas y escotistas de utilizar como intermediarios entre la razón y la fe diversos elementos aristotélicos o agustinianos” (Toro, 2010) deriva en la consideración del objeto individual como objeto propio del conocimiento, y prima en él la existencia de los individuos sobre los universales, ya que estos últimos son producto de la abstracción de la mente humana, y por lo tanto inexistentes, pues están fuera de ella.

La consecuencia de esta nueva concepción de la ciencia es la *disolución de la metafísica tradicional*, tan fielmente aceptada por los filósofos medievales. La *navaja de Ockam* perfora la tradición aristotélica y desata revoluciones intelectuales dadas por el planteamiento de nuevos tipos de preguntas y el trazo de líneas diferentes de desarrollo para las ciencias.

El método científico: la observación sobre la lógica

Más adelante, en el siglo XVII, Francis Bacon adopta una postura *contestataria*, al cuestionar con su *Novum Organum* (1620) el método deductivo y los alcances de esta forma de razonamiento, y al criticar duramente a Aristóteles por supeditar la filosofía natural a la lógica, haciendo de aquélla un *campo de mera discusión*. Bacon es enfático al afirmar que la lógica aristotélica ha sido la

perpetuadora de los errores que se dan en las nociones vulgares, y la considera inútil en el avance del conocimiento del mundo, tanto por la ambigüedad en la forma como se analiza la realidad como por la exclusión que hace de la experiencia sensible:

Había comenzado Aristóteles por establecer principios generales, sin consultar la experiencia y fundar legítimamente sobre ella los principios, y después de haber decretado a su antojo las leyes de la naturaleza, hizo de la experiencia la esclava violentada de su sistema; de manera que a este título, merece aún más reproches que sus sectarios modernos (los filósofos escolásticos) que han olvidado la experiencia por completo. (Bacon, 1988)

Bacon reflexiona sobre la necesidad de la inteligencia humana de apropiarse de instrumentos que le permitan ejercer un dominio de la naturaleza. La experimentación es por tanto el medio que permite al espíritu abrir y garantizar un camino nuevo y verificable. En este punto, el papel de los sentidos es esencial toda vez que ellos van a ejercer un arbitraje a la realidad, desmontando los razonamientos de la lógica seguidos por la filosofía empírica y la teología.

La crítica a la filosofía empírica y a su relación con la teología es una crítica al método seguido por éstas. El carácter causal y la tendencia a explicar todo partiendo de premisas generales hace que las conclusiones derivadas de éstas sean fácilmente rechazadas al presentarse situaciones en las que no puedan ser verificables. De ahí que Bacon proponga la “inducción científica”, donde se toman en cuenta los casos negativos: “[...] mientras que la inducción que ha de ser útil para el descubrimiento de las ciencias y las artes, debe analizar la naturaleza por las debidas eliminaciones y exclusiones; y luego, tras un número suficiente de negativas, concluir sobre hechos afirmativos” (Bacon, 1988).

Las ideas de Bacon fundamentan en buena parte el método científico. Las connotaciones de este tratado en el camino del conocimiento son grandes, toda vez que la lógica deja de ser concebida como el único medio para llegar a la verdad. La experiencia y el ordenamiento del pensamiento emergen, y en adelante las teorías científicas no pueden considerarse totalmente verdaderas, sino que deben someterse al arbitraje de la experimentación.

Descartes: la vuelta a la razón

Renato Descartes irrumpe en el curso del pensamiento filosófico occidental generando fisuras y abriendo un nuevo camino hacia la comprensión del mundo. En su reflexión Descartes privilegia el uso de la razón como único medio para llegar a la verdad y cuestiona los resultados alcanzados por la observación y la experimentación.

Las ideas expuestas en su *Discurso del método* (1637/1983) dan cuenta de un espíritu revolucionario que exhorta a la individualidad, y el desapego a los dogmas, y concede especial importancia al método al establecerlo como el elemento vertebral de su filosofía. La inconformidad ante las explicaciones tradicionales recibidas en su formación y el cúmulo de situaciones irresolutas derivan en una corriente de pensamiento que se siente complacida con la certeza matemática, y ve con cierto desdén la teología y la filosofía debido a la susceptibilidad de éstas a lo inverosímil.

La austeridad con la cual se establecen los principios de esta nueva racionalidad se opone a la abundancia de preceptos de la lógica religiosa. El resultado de la reflexión sobre la razón des-

emboca en el establecimiento de los principios del pensamiento cartesiano, directrices que se basan en la no aceptación de todo aquello que suscite algún tipo de duda, y que prestan especial atención al ordenamiento de las ideas y la descomposición de los elementos hasta llegar a sus atributos esenciales.¹

La razón es sin duda alguna el atributo al cual Descartes dirige su atención; ella, su máxima posesión, le provee tranquilidad y seguridad. La transición a un mundo vacilante puede ser más amable si se tiene el poder para usarla correctamente; a través de ella, la mente puede transitar por territorios inexplorados e incluso ensombrecidos por la incertidumbre.

Mediante la razón, Descartes deduce su propia existencia; al dudar de todo cuanto existe, cae en la cuenta de que es necesario que él, quien piensa, sea algo, por tanto, si es algo, existe y si existe puede pensar. En este razonamiento yace el principio básico de su filosofía, un principio que se hace verdad absoluta: “*el hecho de mi pensamiento y mi yo que existe (cogito ergo sum)*” (1983). Para pensar es necesario ser, así también, todo lo que es claro para el espíritu es verdadero. La intención de Descartes es dar a la filosofía un camino y unas estructuras que la dejen al margen de toda duda. Del carácter intuitivo del *cogito ergo sum* advienen los elementos fundamentales de la filosofía cartesiana: el criterio de verdad y el estilo matemático y geométrico.

El pensamiento de Descartes origina todo un movimiento científico y consolida una nueva concepción filosófica del mundo. El despertar cartesiano se opone a la visión metafísica basada en la creencia en los hechos o realidades concretas

1 Estos son los principios del pensamiento cartesiano enunciados por Descartes:

- No aceptar nunca cosa alguna como verdadera que no la conociese evidentemente como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que no tuviese ocasión de ponerlo en duda.
- Dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuera mejor posible y como se requiriese para su mejor resolución.
- Conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos.
- Hacer en todas partes enumeraciones tan completas y revistas tan generales que estuviese seguro de no omitir nada.

accesibles a través de los sentidos. Su instalación en el camino de la ciencia es génesis y caldo de cultivo de corrientes emergentes, caracterizadas por la defensa del monismo metodológico, la autenticidad conferida al conocimiento emanado de la afirmación positiva de las teorías a través del método científico y cuyo desarrollo acompaña los procesos de secularización e industrialismo característicos del movimiento social de la época: el dado por el orden y el progreso.

Sin embargo, esta visión no estaba desligada de los pasos dados por la ciencia. Según George Gusdorf, “el positivismo que se afirma en el siglo XVIII no hace más que extraer las consecuencias del desarrollo de la ciencia experimental, estrechamente asociada a la puesta en obra de la expresión matemática” (1966).

En virtud del orden y el progreso, las corrientes emergentes tienen enorme potencial, en la medida en que permiten profundizar los conocimientos sobre la naturaleza, y posibilitan su manipulación y uso. El conocimiento del universo es sinónimo de dominio. El mundo deja de ser divino para volverse imperfecto y predecible. La naturaleza ya no se contempla, sino que se analiza, se explora y se explota.

Una modernidad positivista: la fe en la ciencia

Desde esta connotación se hace posible reconocer que el desarrollo del pensamiento está enmarcado en las filosofías de la modernidad, que no permiten la lectura de las nuevas realidades sociales. Estas estructuras de pensamiento no construyen lo político, el conocimiento económico y la reflexión sobre un hombre social, sino que centran sus bases en el establecimiento de nuevas culturas que pretenden dar identidad a los Estados, lo que limita la posibilidad de transformación del pensamiento del hombre moderno en la aplicación de ideas revolucionarias para nuevos descubrimientos de la ciencia y para me-

jorar su calidad de vida. Con esto, la humanidad deja de buscar la trascendencia como su fuente de referencia para la vida futura, y pone su fe en los avances científicos como clave para la salvación del género humano. Se puede encontrar que, al finalizar el siglo XIX, el hombre de esta época es ya poseedor de un vasto conocimiento, pero pierde el sentido de su humanidad.

Los avances tecnológicos hacen que el mundo sea más seguro y confortable. Sin embargo, estos alcances no se identifican con el mejoramiento de las condiciones humanas. El entusiasmo de la ciencia moderna da lugar al resquebrajamiento de la relación entre el hombre y el mundo. La suposición del primero sobre la infinita provisión de recursos del segundo se traduce en “una agresión de la cual cualquier indicio de mejora es bastante incierto” (Rifkin, 1990).

La racionalidad no conoce límites. Su capacidad creadora contrasta con su habilidad para deshacer lo construido sabiamente en los procesos evolutivos; su ambigüedad es tal, que es capaz de diferenciar entre lo bueno y lo malo, de humanizar al hombre y violar al mismo tiempo su dignidad. El científicismo moderno homogeneiza la realidad humana y la reduce a la dimensión cartesiana.

Así, el hombre, fuente de la creación se hace un punto en el espacio, un simple dato, una posición en un eje de coordenadas, subyugado en la voluntad individual por la lógica de los axiomas propios del pensamiento científico contemporáneo.

En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo, sino que, y principalmente, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades

inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo. (Juan Pablo II, 1998)

La reflexión sobre la *urgencia de una visión global, comprensiva de la humanidad del hombre* lleva a cuestionar el efecto de la especialización de la ciencia, por cuanto descompone al hombre en partes, olvidándose de la figura humana de cuya configuración se enorgullecía (Gusdorf, 1990). Es necesario que el hombre vuelva sus ojos al conocimiento real de su ser como ente natural, libre de las fronteras deterministas que lo relegan a una realidad cartesiana, susceptible a toda intervención, y sea capaz de reconocer el desarrollo científico y tecnológico no como un único fin, sino como la herramienta del perfeccionamiento humano que permite ubicarlo en un escenario globalizante y lo identifica como portador de diferencia y autenticidad.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1985). *Extractos de metafísica*. Madrid: Sarpe.

Bacon, Francis (1988). *Novum organum*. Madrid: Alianza Editorial.

Descartes, Renato (1983). *Discurso del método*. Barcelona: Orbis.

García, M. (1980). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.

Gusdorf, George (1966). *De la historia de las ciencias a la historia del pensamiento*. París: Payot.

_____ (1967). *El diálogo del mitos y del logos*. París: Payot.

_____ (1990). Los modelos epistemológicos de las ciencias humanas. *Revista Psychologie*, XLIII, 397.

Jaeger, Werner (1980). *El pensamiento filosófico y el descubrimiento del cosmos*. México: Paideia.

Juan Pablo II (1998). *Carta encíclica fides et ratio*. Ciudad del Vaticano: Ciudad del Vaticano.

Nietzsche, Friedrich (1966). *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.

Platón (1959). *La república*. Madrid: Ediciones Ibéricas.

Rifkin, Jeremy (1990). *Entropía, Hacia el mundo invernadero*. Barcelona: Urano.

Toro, I. D. (2010). *Epistemología general y filosofía de las ciencias*. Medellín: Eafit.

