

SOBRE LA INTEGRACION DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE*

ADAM SCHAFF

PRESENTAR el problema del hombre como objeto de reflexiones filosóficas y de investigaciones científicas no es nada nuevo. Tampoco es original lamentarnos de las lagunas existentes en ese tema y de las imperfecciones de nuestra ciencia. Malebranche, que no fue el único ni el primero en señalarlo, escribía:

El más hermoso, lo más agradable y más necesario de nuestros conocimientos, es, sin duda, el conocimiento de nosotros mismos. De todas las ciencias humanas, la ciencia del hombre es la más digna de él: sin embargo tal ciencia no es ni la más cultivada ni la más completa que tenemos: la generalidad de los hombres la olvidan casi totalmente. Incluso entre aquellos que se interesan por las ciencias, hay muy pocos que se dediquen a ella y muchos menos hay que lo hagan con éxito.¹

Y cuando ahora presentamos nuevamente este problema, planteando el problema de la necesaria integración de la ciencia del hombre como medio capaz, entre otros, de acelerar el desarrollo de esta ciencia, evidentemente no estamos llevando a cabo una labor de descubrimiento.

Pero el estado actual de la ciencia en general y de la ciencia del hombre en particular nos permite, indudablemente, plantear ese problema de la integración de la "ciencia" del hombre, no solamente hoy sino esperando poder acercarnos al objeto final, más que por el pasado, por la práctica.

Esta situación es nueva por dos elementos principales:

1. Las ciencias, incluyendo la ciencia del hombre, conocen en relación con el pasado, los desenvolvimientos no solamente cuantitativos, sino también cualitativos.

* Traducido de *Esprit*, marzo 1969.

¹ N. Malebranche: *De la recherche de la vérité*, tomo I, París, 1762, p. 28.

2. Las nuevas condiciones sociales que —como corresponde a toda época de transformaciones revolucionarias de los sistemas sociales y de los sistemas de valores— incitan no sólo a la reflexión sobre el hombre sino también a un desarrollo de la ciencia del hombre.

No voy a detenerme en consideraciones relativas al primer elemento. Únicamente trato de iniciar un debate en el curso del cual los eminentes especialistas de las diferentes disciplinas —que tratan del hombre desde el punto de vista de las ciencias naturales, humanas y sociales— expresen sus opiniones. Me limitaré a repetir aquí la tesis general, indudablemente cierta aunque superficial, de que jamás nuestros conocimientos concretos acerca del hombre han sido más profundos y más avanzados que hoy. Muchos problemas que pertenecieron antes al dominio de los mitos y de las especulaciones de los utopistas, son hoy potencialmente realizables gracias a los procedimientos científicos, o lo serán muy pronto. La ciencia está ya sobre la pista, ha franqueado ya el umbral de muchos de estos *ignorabimus* que todavía parecían impenetrables a finales del siglo pasado. Hemos aprendido a preguntar a la Naturaleza y eso es más importante que los conocimientos que podamos adquirir por las respuestas concretas así obtenidas. Tenemos que transferir los múltiples problemas referentes al hombre, de la mística religiosa a la esfera de la investigación científica, compleja, pero exacta.

Esto se refiere a todos los dominios de la ciencia, tanto a los tradicionales como a los actualmente creados y separados del antiguo tronco común —que se refieren al hombre como elemento de la naturaleza animada y como “ser natural”. Me refiero a la biología y, especialmente, a la genética y la bioquímica, que tan íntimamente están ligadas a él y cuyos extraordinarios progresos anuncian no solamente cambios revolucionarios en nuestro conocimiento del hombre, sino en las posibilidades radicalmente nuevas de influencia práctica sobre la formación y el desarrollo del hombre. Hay dos problemas que me parecen particularmente importantes: la síntesis de la albúmina, que permite adentrarnos en el misterio de la formación de la vida orgánica —que hasta ese momento fue de exclusivo dominio de la mística religiosa—, y descifrar la estructura bioquímica de la célula orgánica, que nos permitiría comprender la formación y el desenvolvimiento físico y psíquico del ser humano.

Otro plano en el que los conocimientos han aumentado considerablemente es el de la fisiología y, en particular, de la fisiología del cerebro y de la parte de la fisiología que está estrechamente ligada a esta última. El desarrollo de la fisiología del cerebro es un gran triun-

fo del siglo xx, aunque sus fundamentos se remontan al siglo xix. Gracias, a ese desarrollo, nuestro conocimiento de varias funciones de la vida psíquica del hombre ha profundizado tanto que ha permitido grandes progresos en la psicología. Esta —de acuerdo con las tradiciones del pasado— se convierte más y más en una ciencia natural, lo que en nada disminuye su contenido humano.

Las ciencias tradicionalmente denominadas humanas o sociales están evidentemente atrasadas en relación con los sectores de las ciencias naturales que nos interesan aquí porque son parte de la ciencia del hombre. No sólo me refiero a su ritmo de evolución, relativamente más lento, o a los matices más o menos subjetivos de lo que, en ese terreno, se llama la verdad científica —por la influencia del factor social sobre la posición adoptada por el investigador—; me refiero también al estado de atraso, en el sentido estricto de esta palabra, que va ligado a su incapacidad de absorber los nuevos elementos de nuestro conocimiento del hombre que aportan las ciencias naturales. De este modo la forma tradicional de las ciencias humanas se hace cada día más anacrónica y más criticable. El realismo del postulado de integración es, para este aspecto de la ciencia del hombre, una cuestión de vida o muerte y, por lo menos, el franqueamiento del obstáculo para llegar a una verdadera innovación.

Esto no quiere decir que en ese aspecto no se haya conseguido un verdadero progreso. Por el contrario, se han desarrollado nuevas disciplinas que demuestran nuevos intereses y nuevas perspectivas científicas —antropología cultural y social. Las disciplinas tradicionales han recibido un gran impulso —por ejemplo, la sociología, la economía y la psicología—. Es notable —al menos en cierta medida— la impetuosa absorción del material aprobado por las ciencias naturales. Esto ha significado una transformación de la forma tradicional de las antiguas disciplinas —por ejemplo, la psicología y, al menos en parte, la lingüística en su forma estructuralista—. El desarrollo de los métodos matemáticos y de la cibernética ha conducido a experiencias en las ciencias sociales con más o menos éxito —con resultados demostrativos en econometría y algo menos constatables en sociología—. Tan solo la filosofía se mantiene dignamente ligada a las posiciones de siglos pasados, en su reflexión antropológica. Salvo ciertos cambios de vocabulario, a manera de disimulo terminológico, repite obstinadamente ideas antiguas, formuladas, en general, de manera más sencilla y más clara que en el pasado.

En suma, que en el amplio e importante dominio de las ciencias del hombre, ha ocurrido también algo en el curso de los últimos decenios. Pero dudo mucho de que se trate de cambios cuantitativos. Los

cambios que no aparecen como esenciales en lo que se refiere a su influjo sobre el hombre —abstracción hecha del cambio cuantitativo de nuestros conocimientos “de hecho”, que se han enriquecido considerablemente, sobre todo si se trata de la historia y de las ciencias comparadas— son los cambios metodológicos y gnoseológicos. Ambos son importantes para el ulterior desenvolvimiento de este tipo de reflexión y de estudios y ambos están ligados a la inspiración marxista por el hecho de que el método marxista ha sido incorporado naturalmente al conjunto de las ciencias humanas y sociales.

En lo relativo a los métodos, el estudio sistemáticamente histórico de los fenómenos sociales se ha completado en los últimos tiempos de una manera armoniosa por la aplicación de los métodos estructuralistas. En lo que concierne al aspecto gnoseológico —que posee también implicaciones metodológicas— creo que se trata de tomar seriamente en consideración la teoría de la verdad; lo que llamamos verdad está condicionado por los factores individuales y sociales que influyen sobre la posición del investigador; luego —salvo en ciertos casos y únicamente si son interpretados de cierta manera— no es posible llegar a la verdad absoluta de una forma científica más que a través de un proceso infinito. Esta tesis es propia de la forma moderada de la sociología del conocimiento y, en el presente, casi generalmente, ha obtenido carta de ciudadanía en el mundo de la ciencia.

Las consideraciones que preceden parecen conducir a la conclusión de que, en el desarrollo de las ciencias del hombre —desarrollo revolucionario en ciertos aspectos; menos impetuoso, pero siempre importante, en otros— hemos llegado a un punto donde se impone la integración de las ciencias, que es necesario, no solamente para facilitar ese mismo desarrollo y vencer a las tradiciones conservadoras, sino para adoptar una posición activa tendente a que se emprenda una acción reflexiva por las diferentes ciencias del hombre.

Como ya he dicho, la última palabra en lo referente al estado de hecho, la apreciación de la situación y las propuestas de solución, incumbe a los especialistas que representan las diferentes disciplinas interesadas. Me he limitado aquí a señalar el problema general.

Quisiera ahora detenerme sobre el segundo de los elementos señalados y aportar algunas reflexiones históricas en el límite de la filosofía y la sociología, que tal vez puedan ayudarnos a apreciar la situación y a deducir conclusiones para la actividad práctica en este aspecto de la ciencia.

La tesis es la siguiente: el desarrollo de la ciencia del hombre, condicionado hoy por su integración, responde no solamente a una necesidad de esta ciencia sino a una necesidad "social" que resulta de ciertas leyes del desenvolvimiento de la sociedad. Si es verdad que las condiciones sociales o bien refrenan o bien aceleran las evoluciones de la ciencia —lo que podría ilustrarse con ejemplos históricos, en ambos casos— parece que nuestra época es particularmente propicia a la intensificación de la reflexión sobre el hombre.

Quisiera presentar estas consideraciones, no sólo para iniciar la discusión sino, en calidad de especialista de un aspecto particular, aunque muy general, de la reflexión sobre el hombre: la antropología filosófica. Mis consideraciones serán, pues, las de un filósofo y de un filósofo que pertenece a una escuela filosófica determinada: la escuela marxista. Yo no creo, por lo que a mí se refiere, en la posibilidad de filosofar "en general", fuera de cualquier escuela; ya que aquel que declare que no pertenece a alguna de las escuelas existentes trata —con mayor o menor éxito— de crear su propia escuela. Creo, pues, que es más juicioso plantear los problemas abiertamente ya que, si las cosas están claras, la discusión es más fácil.

Por tanto, si estas ideas son las de un filósofo que pertenece a una escuela filosófica determinada, creo que mis conclusiones sobre un problema que nos interesa más ampliamente no dejan por eso de ser claras.

Los problemas de la filosofía del hombre y, sobre todo, los problemas de las relaciones del individuo con la sociedad, crecen en importancia a través de la historia en los períodos en que el sistema social establecido se tambalea y con él vacila el sistema de valores socialmente admitidos hasta entonces. Mientras el mecanismo social funcione sin dificultades, mientras reine la armonía entre los factores y los beneficios de la producción —para usar un lenguaje marxista— el individuo formado sobre la base de esas relaciones sociales se inclina a considerarlas como naturales. Igualmente considera como naturales las normas de coexistencia social establecidas que marcan sus propias relaciones con la sociedad. Todo esto ocurre con absoluta normalidad. Generalmente, incluso sin que el individuo se dé cuenta, puesto que ha sido formado en esa sociedad dada y en ese grupo social. La sociedad le dota de un lenguaje, de una cierta manera de ver el mundo y de pensar, de un determinado sistema de valores, de hábitos, de costumbres relacionadas con cierta moral. Se precisa la conmoción de esas relaciones sociales, la acumulación de conflictos objetivos en la base y, por consiguiente, en la superestructura de la sociedad; la sacudida y

la desintegración del sistema de valores tradicionalmente admitidos, para que el individuo empiece a darse bruscamente cuenta de su particularidad y a plantear claramente el problema de sus relaciones con los otros individuos y con la sociedad. "¿Cómo vivir dignamente?", es la pregunta que, de diferentes maneras, se hace siempre el hombre. Pero en los períodos revolucionarios, en los períodos de transición de una formación socio-económica a otra, en los períodos de desintegración de las relaciones existentes, tradicionales, entre el individuo y la sociedad, y de difícil elaboración de nuevas relaciones, este problema se plantea en términos particularmente acuciantes. Es sabido que no se puede y no se quiere vivir ya más como en el pasado, pero todavía no se sabe cómo conviene vivir. Son períodos que incitan a la autorreflexión del individuo sobre su propia situación y sobre su propia suerte, períodos que favorecen el desarrollo de la filosofía del hombre. La historia ha conocido períodos "de explosión" de problemas relativos a la filosofía del hombre, como, por ejemplo, la corriente socrática, que daba como objeto de la filosofía los problemas del hombre mismo y que cobra nueva fuerza en la corriente de la filosofía naturalista de la Democracia, que estudiaba, ante todo, las leyes generales que gobiernan la realidad.

Este papel que desempeñan los conflictos de la época en los conflictos de la conciencia humana y, por consiguiente, de la autorreflexión del individuo, fue captado, tanto en el pasado como en el presente, por aquellos que han hecho de los problemas del hombre el objeto principal de sus estudios.

Hegel fue el autor de la teoría de la conciencia desgraciada, desgarrada. Hoy, en circunstancias nuevas estas ideas han sido replanteadas por Jean Hyppolite:

Pero los períodos críticos en la historia son aquellos que en el viejo orden no subsiste más que aparentemente y el orden nuevo no ha hecho todavía su aparición. Estos períodos de transición que preceden a las revoluciones, son períodos de desgarramiento interior por el espíritu. La dialéctica no llega a la conciencia más que como dialéctica negativa. No se descubre aún en ella la positividad que es el reverso de su negatividad. Se ha insistido mucho, después de Hegel, en las crisis que preceden a los grandes cambios en los valores establecidos. Sin embargo, el análisis de Hegel nos parece muy original para su tiempo.²

² Jean Hyppolite: *Etudes sur Marx et Hegel*, Libr. Marcel Rivière, Paris, 1955, pp 60-61.

En 1845, en la época en que Marx escribía sus obras de juventud, Soeren Kierkegaard anotaba en su diario que en los períodos que preceden a los grandes acontecimientos aparecen hombres que, a modo de ciertas aves que anuncian la lluvia, son capaces de prever la tempestad social.³

Como señala Hans Scheps, he ahí un comentario que podría referirse a numerosos pensadores de esa época —para nosotros se refiere ciertamente también a Marx— que antes que sus contemporáneos han sabido prever la crisis de su tiempo así como la desintegración del sistema de valores establecido.

Estos sentimientos fueron expresados, con una fuerza y una claridad notables, por Tocqueville, en relación con los acontecimientos de que fue contemporáneo:

...Para mí lo que está claro es que ha habido un error desde hace sesenta años al querer señalar el "objetivo" de la revolución... Hoy es evidente que el río sigue corriendo, que el mar crece; que no solamente no hemos visto el fin de la inmensa revolución que comenzó antes que nosotros, sino que el niño que nazca hoy probablemente tampoco la verá. No se trata de una modificación, sino de una transformación del cuerpo social. ¿Para llegar a qué? Francamente, lo ignoro y creo que eso está por encima de la inteligencia de todos nosotros.

Se siente que el viejo mundo se acaba, pero, ¿cuál será el nuevo? Los grandes espíritus de nuestro tiempo no están en mejores condiciones de decirlo de lo que estuvieron los antiguos de prever la abolición de la esclavitud, la sociedad cristiana, la invasión de los bárbaros y todas las grandes cosas que han renovado la faz de la tierra...⁴

Estas afirmaciones de Tocqueville, que datan de 1849, reflejan fielmente el estado de espíritu de los que, en esa época, se interrogaban sobre los problemas del individuo y sus relaciones con la sociedad en impetuosa transformación, y que constituían legión.

Si se considera el medio en que vivió Karl Marx y que, en cierto sentido, formó su espíritu, este problema —bajo el nombre significativo de humanismo— era el predominante. Feuerbach y Moisés Hess, Bruno Bauer y Stirner y tantos otros, se preocuparon, como el joven Marx, por esta pregunta: ¿cómo hacer del hombre, convertido en esclavo de lo que ha creado, un ser dueño de su destino? ¿Cómo asegurarle

³ Soeren Kierkegaard: *Tagebücher*, ed. Th. Haecker, I, p. 326. Citado por Hans Schoeps: *Was ist der Mensch?* Musterschmidt Verlag, Göttingen, 1960, p. 20.

⁴ A. de Hocqueville: *Œuvres*, Tomo V, "Correspondence et œuvres posthumes" París, 1866, pp. 461-462. Cartas del 28 de abril de 1850 a Eugène Staffels.

el pleno y libre desarrollo de su personalidad? ¿Cómo crear las condiciones más ventajosas para la felicidad humana a fin de hacer la existencia del hombre conforme a su ideal, a su "ser" —para emplear el lenguaje de la época— transformando así al hombre real en hombre verdadero.

Al estudiar los problemas a que se adscriben los representantes de las tendencias humanistas de la época, nos damos cuenta de su gran actualidad para nosotros. He ahí al hombre frente a un mundo extraño, ajeno, en el cual lo que crea —sea en lo económico, en lo político o en lo ideológico, religioso o social-familiar—, se independiza, se aparta del poder y de la voluntad del individuo y, aún más, comienza a someter a éste a su merced, a subyugarlo. El hombre se encuentra en la misma situación del aprendiz de brujo. Ha desencadenado las fuerzas que no puede conjurar. La tarea que se impone es la siguiente: transformar este mundo inhumano, dominado por las cosas, en un mundo de hombres libres, dueños de su destino y para quienes el bien supremo es el hombre. Así entendido, el humanismo es, en cierta manera, una teoría de la felicidad, cuyo objetivo principal es que los hombres sean dichosos, que *puedan* ser dichosos.

Al abordar ese problema, Marx no era original, no estaba solo en sus meditaciones. Por el contrario —como muy bien ha dicho Lenin— se encuentra en el camino de los problemas y reflexiones de su tiempo. Eso es lo que le da actualidad para nosotros, entre otras cosas, por la forma de plantear el problema, que nos es tan familiar.

Porque si los problemas que han preocupado al joven Marx y a sus contemporáneos existieron mucho antes en el curso de la historia, alcanzaron una especial importancia en el siglo XIX. Evidentemente —el recuerdo de la Revolución Francesa era el símbolo sangrante— el viejo mundo caminaba hacia su fin. El mundo nuevo empezaba a situarse, agravando las contradicciones fundamentales de la sociedad al mostrarlas al desnudo. El antiguo sistema de valores caía convertido en ruinas. El nuevo se hallaba aún en gestación, provocando oposiciones y conflictos. El problema de individuo, desamparado y ávido de estabilidad, oprimido y ansioso de libertad, explotado y deseoso de vivir verdaderamente, desgarrado y soñando con la felicidad, se planteaba con más violencia que nunca. Se convirtió en el problema de la época ya que se trataba de una época de transformaciones y de revolución.

Ahí reside precisamente la actualidad de esos problemas, en una situación diferente pero semejante, en una época de contradicciones y conflictos incomparablemente más agudos, pero, sin embargo, análogos a los de aquella época.

Marx y sus contemporáneos —entre ellos Kierkegaard— plantearon los problemas de la existencia humana, formularon programas de distintas clases de humanismo, porque esa existencia estaba claramente amenazada, porque había una evidente necesidad social de responder a preguntas precisas. Hegel afirmó un día que ninguna filosofía excede su tiempo. Es posible dar una forma positiva a ese mismo pensamiento.—cada filosofía y, sin duda, cada filosofía que tenga repercusión, constituye una respuesta a preguntas y problemas actuales. Ese es precisamente el porqué también nosotros, hoy, bajo diferentes aspectos filosóficos, abordamos los problemas de la humana existencia; y ese es el porqué los problemas del joven Marx nos parecen tan cercanos a nosotros.

Si los problemas antropológicos dominan en la filosofía contemporánea, hay que hallar las respuestas relativas a la existencia, en una época en que dicha existencia está amenazada y en que, en el período de transición entre dos formaciones, los sistemas de valores tradicionalmente admitidos se tambalean. Los investigadores que, por otra parte, mantienen posiciones filosóficas muy diferentes y virtualmente opuestas, coinciden en este diagnóstico.

He aquí cómo ve el problema un comunista, Roger Garaudy:

Las dos guerras mundiales han ejercido una influencia determinante sobre la formación y el desenvolvimiento de las filosofías de la existencia. Comenzando por el hecho de que han contribuido ampliamente a obligar a todas las filosofías, existencialismo ateo, filosofías cristianas, marxismo, a ser filosofías de la existencia, porque los fundamentos de la existencia humana están emplazados y la respuesta es inaplazable. No hay filosofía contemporánea vigente que no traduzca esta situación del hombre, de todos los hombres, inmersos en los conflictos universales; en destinos desconocidos y, ante la amenaza permanente de la muerte, en una angustia generalizada en proporción a los acontecimientos que la provocan.⁵

Al otro extremo del reino de la filosofía, se encuentra Martin Buber, que ha efectuado —a mi juicio— uno de los análisis más interesantes del problema que nos preocupa, tanto más interesante cuanto que es anterior a la segunda guerra mundial. Ese análisis ha sido, pues, elaborado por un autor que todavía no había conocido las consecuencias que dicha guerra entrañaría para el hombre en el mundo actual.

⁵ Roger Garaudy: *Perspectives de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 8.

En su libro *El problema del hombre*.⁶ Buber distingue los períodos de flujo y reflujo de la ola de las ideas antropológicas, que hace depender de los sentimientos de soledad del hombre. Si se añade simplemente una explicación sobre el origen de este sentimiento de soledad, o sea que el hombre se siente "sin fuego ni lugar" en un mundo en plena transformación violenta, en el que las relaciones humanas y los sistemas de valores sobre los que se basan sufren modificaciones revolucionarias, podríamos suscribir plenamente este diagnóstico.

Sin embargo, según Buber, el problema antropológico ha llegado realmente a su madurez en nuestro tiempo. Buber explica esto por dos factores, además del desarrollo y la madurez del pensamiento filosófico en sí.

El primer factor es el sociológico, es decir, la desintegración de las formas tradicionales de la coexistencia humana, tales como la familia, la comunidad rural, urbana, etc., como consecuencia de la revolución burguesa.

El segundo factor —y aquí creo que encontramos el aspecto más interesante de la tesis de Buber— es el hecho de que el hombre pierde el control del mundo que ha creado; se trata, pues, del fenómeno que Marx, siguiendo de Hegel, llamó una vez la "alienación".

Esto se refiere a la conexión del hombre con las cosas y las relaciones nuevas, nacidas por obra suya o con su cooperación. El hombre se deja alejar por sus propias obras: y así deseo llamar a esta singularidad de la crisis moderna. El hombre ya no es capaz de vencer al mundo nacido por su propia acción; ese mundo se hace más fuerte que él, se libera de él, se enfrenta con él en una elemental independencia, y el hombre ha olvidado la palabra que conjura a ese Golem que coló y que le detendría su ataque.⁷

Así se expresó Buber, en otros términos, de los mismos fenómenos en que se concentraba la atención del joven Marx y de sus contemporáneos cuando analizan el "status" del individuo sobre el fondo de las transformaciones de la época. Habla de ellos cuando menciona, después, la técnica, la economía y la política como campos donde se nota más el dominio del hombre por las cosas y las relaciones creadas con su concurso.

Este problema adquiere una importancia especial para Buber en el terreno de la política, teniendo como fondo los acontecimientos de la primera guerra mundial. Recordemos que en lo que dice, en general,

⁶ Martin Buber: *Le problème de l'homme*, Aubier, Paris, 1962, p. 19.

⁷ Martin Buber: *Op. cit.*, p. 60.

no tiene en cuenta las terribles experiencias de la segunda guerra y sus consecuencias ni la espada de Dámocles de la destrucción atómica suspendida sobre la humanidad.

Así se encuentra el hombre ante el hecho espantoso de que ha engendrado demonios a los que no puede dominar. ¿Qué sentido puede tener entonces esa potencia que es impotencia al mismo tiempo? El problema desembocaba en el de la misma naturaleza del hombre que recibía una nueva significación, inmensamente práctica.⁸

He ahí, indudablemente, dónde reside lo esencial del problema: en nuestro tiempo las cuestiones de la antropología filosófica han cobrado para los hombres una significación práctica. Eso es lo que explica el "flujo" de estos problemas después de la primera y, sobre todo, después de la segunda guerra mundial, y Buber y Garaudy están de acuerdo en ver en este "flujo" un fenómeno socio-psicológico interesante.

Martin Heidegger, en los años veinte, señaló algo que constituye una generalización:

En ninguna época el conocimiento del hombre ha sido más vasto y diverso que hoy...

Pero nunca ha sido más pequeño que hoy. En ningún momento el hombre ha sido sometido a tantos interrogantes como en la actualidad.⁹

Indudablemente los fenómenos de alienación hace mucho que aparecieron en la sociedad —sin duda durante toda la vida social de los hombres— pero nunca habían adoptado una forma tan violenta y poderosa como hoy. Y esto en todos los aspectos: económico, político, social e ideológico.

En todas las épocas de la historia de la humanidad ha habido momentos en que la existencia humana ha estado amenazada, pero jamás esta amenaza ha revestido un carácter tan absoluto como el presente, tan horrible en sus consecuencias para la existencia humana. Claro está que ha habido en el pasado momentos en que el sistema de valores se puso en duda. Pero nunca como ahora se habían generalizado estos fenómenos ni se habían hecho tan profundos, cuando en una parte del mundo se impone la convicción de que el antiguo sistema de valores ha sido superado —y se alardea de ello— que ya no es válido, mien-

⁸ *Op. cit.*, p. 61.

⁹ Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag Fr. Cohen, Bonn, p. 200.

tras que en la otra parte el sistema de valores no está aún suficientemente formado y arraigado y no sirve todavía convenientemente.

¿Qué tiene, pues, de extraño que el individuo se sienta amenazado, inseguro, temeroso, si no se siente ligado orgánicamente a la sociedad y si, por consiguiente, experimenta un sentimiento de soledad y de aislamiento? Ese es un fenómeno normal en los períodos de revolución y de desintegración de las relaciones humanas. Pero también es natural que esas etapas sean propicias a la meditación del hombre acerca de sí mismo y de los problemas que pasan generalmente inadvertidos, que esas épocas vean crecer la importancia y el papel de la antropología filosófica. Como bien ha dicho Buber:

Distingo en la historia del espíritu humano entre las épocas en que el hombre posee su morada o las épocas en que carece de ella. En las primeras habita el mundo como quien vive en una casa; en las otras vive como en pleno campo y no posee ni siquiera los cuatro postes que se necesitan para levantar una tienda de campaña. En las primeras, el pensamiento antropológico sólo existe como una parte del pensamiento cosmológico; en las segundas el pensamiento antropológico gana en profundidad y, con ella, en independencia.¹⁰

Nuestro mundo vive precisamente ahora una época en que el hombre no vive en la sociedad como quien vive en una casa, sino como si viviera en pleno campo, para usar la metáfora de Buber. Sobre todo después de la segunda guerra mundial y del comienzo de la era atómica.

* * *

Volviendo al problema general de la integración de las ciencias del hombre, hay que subrayar que este problema es interesante, sobre todo por su carácter activo. Si consideramos como admitido que los representantes de las diferentes disciplinas de la ciencia del hombre reconocerán como necesaria la integración de nuestros conocimientos del hombre, ya no se tratará de saber "si" esta integración es útil y justa, sino "cómo" llevarla a cabo. O dicho de otra manera: ¿Cómo poder lograr la integración de la ciencia del hombre sin lesionar la especialización de las diversas disciplinas?

La especialización, históricamente, es un fenómeno necesario y un factor de progreso. No se trata de rechazarla sino de superar la desintegración a que está ligada.

¹⁰ Martin Buber, *op. cit.*, p. 19.

Pero ¿qué quiere decir eso?

Me parece que, ante todo, conviene encontrar los puntos de contacto entre las disciplinas particulares que estudian los diferentes aspectos de un mismo tema, los puntos de contacto, en el doble sentido de esa palabra.

Hay que encontrar una problemática común, tratada en las diferentes disciplinas bajo aspectos diferentes y partiendo, en principio, de un material diferente. Por ejemplo: el problema de la personalidad interesa tradicionalmente al psicólogo y al pedagogo, pero —y esto es relativamente nuevo— interesa también a los representantes de la antropología cultural y se encuentra ahora en el centro de la atención del bioquímico. Se deriva de él una necesidad simple y fundamental; es preciso que ninguno de nuestros especialistas aborde el problema de la personalidad sin conocer los estudios de dicho problema por las disciplinas vecinas y los resultados obtenidos por ellas en ese terreno.

Hay que subrayar, primeramente, la doble restricción contenida en esta idea. No se trata, evidentemente, de que los especialistas de una disciplina conozcan también a fondo las disciplinas conexas. Esto significaría el fin de la especialización y en estos momentos esto es físicamente imposible —es cierto que la memoria electrónica auxiliar es ya un dominio de posibilidades técnicas, pero aún no es un hecho real en la vida científica corriente—. Se trata solamente de que los especialistas conozcan el modo en que las otras disciplinas enfocan el problema "concreto" que estudian y los resultados obtenidos por esas disciplinas en ese terreno. Esta exigencia, aparentemente elemental está todavía lejos de lograrse en la práctica científica. En suma, se trata únicamente de una finalidad "informativa" y "didáctica", lo que constituye la segunda restricción a la idea antes apuntada. Su importancia es, por tanto, grande para el progreso de la ciencia ya que esto remediaría la ignorancia interdisciplinaria siempre frecuente.

Por otra parte, poner de manifiesto los puntos de contacto puede tener también un resultado "heurístico", en razón de la influencia estimulante de la problemática de las disciplinas conexas y de los resultados obtenidos por ellas. Sobre esta base pueden aparecer síntesis parciales que, a su vez, pueden revestir una importancia heurística.

Cuando hablamos de integración de la ciencia del hombre queremos "hallar los puntos de contacto" en los dos sentidos de la palabra. Esta tarea, aparentemente modesta, es tan difícil de realizar como fecunda en consecuencias potenciales.

Puesto que, como hemos dicho, no se trata tan solo de plantear un postulado, sino de encontrar los caminos de su realización.

Empecemos por lo más elemental: el aspecto informativo y didác.

tico. Una tarea relativamente sencilla será la de establecer una lista de problemas "colindantes" a partir de la presentación, lo más detallada posible, del estado de las investigaciones en las disciplinas particulares y de las reflexiones de sus representantes sobre la necesidad de cooperar con los especialistas vecinos. Método primitivo pero bastante prometedor, para empezar, pero que no ha sido ensayado hasta ahora. Sería mucho más fácil porque su realización —al menos al principio— es relativamente simple. Se podría pensar en diálogos bien preparados entre los especialistas de las diversas disciplinas, a nivel nacional e internacional.

El trabajo relativo al segundo punto —heurístico— exige, por el contrario, una organización bastante compleja. Se trataría primeramente de suscitar y organizar las investigaciones apropiadas, transplantando los problemas y asimismo, indudablemente transplantando más de una vez, los resultados obtenidos de una disciplina a otra, después de haber hecho las necesarias modificaciones.

El común estudio de los mismos problemas, por disciplinas diferentes con ayuda de métodos diferentes, debería considerarse como un grado superior. Esto no daría resultado si no está todo cuidadosamente pensado, planificado y coordinado.

Harían falta para eso Institutos de la Ciencia del Hombre, con planes precisos de investigación, que dispongan de cuadros científicos y de medios materiales adecuados. Los institutos de ese tipo podrían tener carácter nacional. Pero sería necesario también un instituto análogo de carácter internacional. Una iniciativa así debería ser —a mi juicio— uno de los objetivos de nuestra reunión.

La ventaja de un instituto internacional consistiría en la mejor utilización, en escala mundial, de los cuadros bastante modestos de que disponen las disciplinas particulares. Además —y sobre todo— un instituto internacional permitiría tomar en consideración las distintas escuelas científicas, que muy a menudo responden a una distribución geográfica y, por consiguiente, presentan tendencias aislacionistas. Nuestra experiencia en el Centro Europeo de Ciencias Sociales demuestra el hecho de que, desde el punto de vista de la organización, un instituto internacional plantea, en ciertos aspectos, menos problemas que la creación de un instituto nacional.

Esta idea es tanto más digna de atención cuanto que, según todas las posibilidades, se podrá contar con el apoyo activo de la UNESCO, que en su conferencia general de 1964 decidió concentrar sus actividades en el terreno de las ciencias sociales y humanas en torno a los problemas de la "Ciencia del Hombre", lo que debe interpretarse como la creación de un solo Departamento de la "Ciencia del Hombre". De

acuerdo con la idea del Sr. René Maheu, Director General de la UNESCO —idea que comparto totalmente—, se trata de transformar la UNESCO, que en el campo de las Ciencias Sociales era hasta ahora el administrador enciclopédico de *todas* las disciplinas posibles, en un centro de estímulo y organización del progreso científico en sus puntos neurálgicos. La "integración de la conciencia del hombre" es, sin duda, uno de esos puntos. El proyecto que me permito someter como uno de los elementos de nuestra discusión sobrepasa el cuadro de las ciencias sociales porque sin las ciencias naturales la integración de la ciencia del hombre es en estos momentos imposible. Tengo la creencia de que este proyecto corresponde al espíritu de las tendencias de la UNESCO y que, por tanto, podrá encontrar el apoyo de esta organización si logramos delinear los caminos de su realización concreta.