

# IMPLICACIONES PARA LA ETICA DEL NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

## I

### SOBRE EL NACIMIENTO, NATURALEZA Y DESARROLLO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

#### 1. EL PROBLEMA

El problema que me propongo estudiar es el de si entre ciencias del nombre y ética cabe señalar zonas de fricción, incluso de antagonismo; o si más bien debe hablarse de concurrencia, complementariedad, implicación o de alguna otra cosa parecida. Introdutoriamente, qué sean las ciencias del hombre y cómo han venido a constituirse.

Entendiendo por ciencia cualquier forma de saber razonado, y por hombre el campo de su naturaleza y el despliegue de su acción tal y como aparecen a la experiencia, una ciencia del hombre es tan antigua como el hombre mismo o, al menos, tan antigua como los intereses por obtener explicaciones reflejas sobre su realidad. Ciencias del hombre, incluso principalmente del hombre, se han dado en todas las culturas. Para la occidental, y desde Grecia, las historias señalan uno de sus períodos, el que arranca de Sócrates en debate con los sofistas, como antropológico. Asuntos como los psíquico-sociales y ético-políticos atraen preferente atención en los clásicos de ese pensamiento<sup>1</sup>. Ello vale con mayor fuerza en relación —dentro de la tradi-

<sup>1</sup> «El interés científico por las cuestiones sociales y políticas no es menos antiguo que el interés científico por la cosmología y la física; y hubo períodos en la antigüedad (estoy pensando en la teoría política de Platón y en la colección de constituciones de Aristóteles) en los que podía parecer que la ciencia de la sociedad iba a avanzar más que la ciencia de la naturaleza» (K. Popper, *La miseria del historicismo*, tr. Pedro Schwartz, Madrid 1973, 15). Desde Galileo el concepto de ciencia cambia y, con arreglo a ese nuevo concepto de ciencia, es la física la que hace “avances inesperados”; desde Pasteur, «el Galileo de la biología, las ciencias biológicas han avanzado casi tanto. Pero las ciencias sociales no parecen haber encontrado aún su Galileo» (*Ibid*). Ello quiere decir, por una parte, que un modo de ciencias del hombre es tan antiguo como lo es el interés humano por conocer; por otra, que el conocimiento en el caso tiene un cuestionable estatuto de ciencia. Ello es que, si desde Descartes, las cuestiones del hombre, tal y como eran estudiadas por la antigua filosofía, presuponian capacidades “más que de hombre” (*Discurso del método* I, Descartes habla en concreto de las cuestiones debatidas por los teólogos), Sócrates pensaba que esas cuestiones eran las únicas a medida humana, y que las cuestiones de cosmología y de física, y “sin intención de menospreciar tal ciencia”, sólo están al alcance de “sabios con una sabiduría sobrehumana”, al menos él no se creen en posesión de ella. De lo que él se ocupa es de “examinarse a sí mismo y a los demás”, interesándose por el alma y la virtud (*Apología*, 20 e, 30 a; cf. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, tr. José Vives, Madrid 1965, 213).

ción bíblica— con el cristianismo, donde creación y redención están polarizadas hacia el hombre, y donde dos cosas, como puntualiza san Agustín, interesan ante todo: “Dios y el alma”.

Dentro de una concepción genérica de la moral, una cosa como la ética es ineliminable de las preocupaciones cultas. La necesidad de conseguir para el hombre una existencia digna, y la preocupación por el sentido de la vida son cosas también relevantes en cualquier etapa histórica.

Pero aquí no se trata de esa consideración genérica. El problema se plantea por el hecho de producirse unos saberes sobre el hombre que ostentan el significado riguroso de científicos, o aspiran a ello. Se trata de saberes desvinculados de todo tipo de visión metafísica o teológica del hombre, que se sustentan en sí mismos y quieren reflejar las exigencias con que la mentalidad moderna distingue al saber científico. Unos saberes emancipados de aquellos sistemas teológicos y metafísicos y constituidos en disciplinas particulares que, en común, tienen los rasgos de partir de la experiencia y validarse ante ella, se establecen mediante métodos de verificación rigurosa y pretenden resultados sometidos a un control exacto o al menos experimental de prueba, y se desentienden de toda referencia no sólo a lo gratuito sino a lo especulativo. De la aplicación de estos criterios al estudio del hombre, y en cuanto métodos y resultados se ajustan a ellos, brota el mundo de disciplinas que se conocen como *ciencias humanas*. Emancipadas tardíamente de la filosofía, son las que suscitan hoy al máximo la atención. Murdock señala la década de 1940 como revolucionaria para el establecimiento de estas ciencias. En creciente desarrollo en lo que va de siglo, aunque sus comienzos sean anteriores, desde 1950 se cultivan con intensidad superior a las ciencias de la naturaleza, no sin que ese cultivo incida sobre el desarrollo de estas últimas<sup>2</sup>. Ninguna de las ciencias del hombre abriga la pretensión de haber alcanzado su fase de madurez; algunas de ellas, sin embargo, pueden presentar ya una suma respetable de conocimientos, otras emprenden el camino en la misma dirección, demarcándose de continuo nuevas áreas que están pidiendo intensiva investigación. La ciencia natural abrió su marcha con el entusiasmo de ver por fin encauzado el saber por vías prometedoras de resultados acumulables en un patrimonio de conocimientos sólidos llamados a ser indefinidamente progresivos, promesa que, en lo sustancial, no ha quedado frustrada. En ese hecho se funda la convicción, extensamente compartida, de que la ciencia, en su modo científico, es el único saber digno del nombre, frente, por ejemplo, a la filosofía, que nunca pudo evidenciar sus contenidos de modo que provocaran un convencimiento compartido. En filosofía siempre, con cada autor, era preciso volver a empezar; la única continuidad históricamente registrable en el caso era la determinante de “escuelas”, necesariamente plurales y por lo común en conflicto unas con otras.

<sup>2</sup> G. P. Murdock, *Culture and Society* (University of Pittsburgh Press 1965). Delimita las áreas principales de las ciencias humanas “learning” (psicología), “society” (sociología), “culture” (antropología), “personality theory” (psicoanálisis); las tres primeras son las áreas más comúnmente mencionadas por los autores, en cuanto la investigación en ellas acumulada y los resultados obtenidos tienen una tradición mayor. Señala Murdock la década de 1940 como revolucionaria en el establecimiento de esas ciencias (pp. 3-4). Cf. F. Znaniecki, *Cultural Sciences: their Origin and Development* (Urbana, Ill. 1952).

Al respecto, nos formulamos dos cuestiones, la primera subsidiaria para discutir la segunda. Estas cuestiones son:

1) Cuestión relativa al proceso de emancipación de las ciencias, concretamente de las ciencias del hombre, respecto a la filosofía.

2) Cuestión relativa a las implicaciones que ese producirse de las ciencias humanas reviste en relación con la ética.

Convendrá tener en cuenta desde el principio doble observación:

a) Respecto a 1), las ciencias, que se emancipan de la filosofía se constituyen en saber cualitativamente distinto y neutro con relación a ella. Cuando una ciencia asume como objeto de estudio un dominio de la realidad tiende a entender que sus resultados son los únicos válidos en orden a explicar esa realidad. De modo que la filosofía es marginada, con propensión a considerarla sobrante.

b) Respecto a 2), independizadas cronológicamente primero las ciencias de la naturaleza, la filosofía, sobrante en ese dominio, vino a centrarse en torno al hombre, en el supuesto de que la esfera de lo humano en cuanto humano, era algo específico, no reducible a la esfera de lo natural. La pregunta que de modo obvio salta entonces a la consideración es la siguiente: Si al constituirse las ciencias de la naturaleza como ciencias pierde sus competencias la filosofía en la esfera de lo natural, al constituirse las ciencias del hombre, ¿no perderá también competencia la filosofía en esa esfera de lo humano? Si además se tiene en cuenta que la ética o sea saber "qué sentido tiene la existencia humana en la totalidad del ser", constituyó tema filosófico nuclear, el más estricto tema de la filosofía, la pregunta toma esta forma: al quedar sobrante la filosofía ¿no quedará sobrante también la ética?; ¿existirá todavía algún tipo legítimo de conocimiento filosófico, filiado al cual mantenga su vigencia la moral? Ese tipo de conocimiento ¿podrá llamarse en algún sentido científico? Si el único saber acreditado como "científico" es el emancipado de la filosofía, ¿qué figura y qué puesto, si es que tiene algunos, se le reservan a la moral?

Todavía una precisión sobre la moral. En sus *Principia Ethica* comienza G. E. Moore advirtiendo:

«Me parece que en la ética, así como en todos los otros estudios filosóficos, las dificultades y desacuerdos de que su historia está llena, se deben principalmente a una causa muy simple, a saber, al intento de responder cuestiones sin descubrir antes con precisión *qué* cuestiones se desea responder»<sup>3</sup>.

¿De qué cuestiones se trata propia y específicamente en la ética? Recordemos aquella clasificación de las disciplinas filosóficas que remonta a la antigüedad, y que consideraba vigente todavía Kant: física, lógica y ética<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica*, tr. Adolfo García Díaz, Universidad Nacional Autónoma de México (México 1959) p. VII.

<sup>4</sup> E. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Insel-Verlag (Wiesbaden 1956) (*Werke* IV), p. 11. Esa clasificación se consagra en los estoicos, recibida del círculo de Platón. Cicerón opera con ella en su trabajo de trasvase de la filosofía griega al

La ética tiene un renglón aparte en el concierto de saberes filosóficos así clasificados. Sin embargo, su posición ha sido de lo más inestable. Frecuentemente se ha decidido que sus cuestiones son físicas; en otros casos se ha decidido que son lógicas. Hay quienes, por ejemplo, piensan que aquello que hay que estudiar para explicarnos el mundo de lo ético es el lenguaje, un "uso particular del lenguaje". En tal caso el contenido de la ética como ciencia queda resuelto en términos lógicos. Lo más común ha sido pensar que los asuntos éticos se resolvían, en última instancia, en asuntos físicos. Por física se ha entendido, bien física primera o metafísica, bien física segunda o disciplinas particulares sobre la naturaleza, en nuestro caso la naturaleza humana. Ha sido sobre todo el recurso a la física segunda, a las ciencias particulares del hombre —primero con mentalidad filosófica, después con mentalidad positiva— el que ha proporcionado base para resolver los asuntos éticos. Así se ha recurrido a la antropología, a la psicología, a la sociología; también a la política, la economía, sin excluir la propia física para fundamentar esas soluciones. En otros términos, se pensó que la antropología, la psicología, la sociología, la política, etc., contenían la clave explicativa de la moral, *l'idée maîtresse* que permitiera revelar el secreto del mundo físico e iluminar el sentido de la existencia espiritual. La moral, tratada como un *qué* autónomo, conduciría a un conocimiento esotérico, desconocedor de sí mismo. Analizado y puesto en claro ese esoterismo, resultaba que no era otra cosa que las susodichas físicas segundas del hombre, una u otra de ellas por turno, según los intereses dominantes en las preocupaciones de cada época o en las preferencias de cada autor.

## 2. EL SABER CIENTÍFICO Y SU APLICACIÓN AL HOMBRE

Ciencia se corresponde aquí con investigación empírica y sistematización controlada por la experiencia. La ciencia parte del registro de hechos identificados, opera a base de conceptos inequívocamente definidos, abarcando áreas delimitadas de fenómenos empíricos, entre los que se descubren relaciones que permiten ordenarlos en unidades de conjunto a la luz de un único principio racional o teórico. Se contraponen a aquel otro tipo de saber conocido como filosofía, sobre todo entendida como especulación libre a partir de experiencias trascendentes, principios necesarios, ideas abstractas o categorías *a priori*; es decir, como saber radical, que toma en consideración toda la experiencia, particularmente la experiencia interior y aventura visiones totales de la realidad. El nacimiento y consolidación de la ciencia comporta y define un tipo de mentalidad de rasgos característicos que puede denominarse, aunque en términos vagos, "espíritu científico". Ante ese espíritu científico los intereses de la filosofía tienden a ser marginados o a convertirse en aditamento consecutivo a los resultados obtenidos por la ciencia. La filosofía como saber sustantivo pierde sus títulos de legitimidad y, en consecuencia, se ve desplazada y hasta combatida por los representantes del saber científico. Esto ocurre especialmente allí donde ese saber toma el carácter de posi-

latín, haciéndola remontar expresamente a Platón (*Acad. Quaest.* I, 5, 19; cf. I, IV). San Agustín la recibe de Cicerón y la hace pasar al pensamiento medieval (*Contra Acad.* III, cc. 11-13; *De civ. Dei* VIII, 4).

tivismo. El saber sustantivo único será entonces el de la ciencia. Si la filosofía conserva algún cometido no podrá ser otro que el de reflexionar sobre los resultados de la propia ciencia, bajo la forma de una metaciencia, con alcance, por lo común, meramente metodológico y epistemológico<sup>5</sup>.

Augusto Comte, que sistematiza este proceso de emancipación, ofreciendo el cuadro orgánico de los saberes científicos para su tiempo, ordena según criterios cronológicos y lógicos sus pasos, desde las matemáticas hasta la sociología; es decir, desde la disciplina destinada a suministrar los recursos para una explicación exacta de la naturaleza, hasta la disciplina —que debe ser creada, y que él acomete la empresa de crear— encaminada a dar base de positividad al conocimiento del hombre y su peculiar mundo<sup>6</sup>.

Tomada la sociología como síntesis o enciclopedia del saber positivo so-

<sup>5</sup> El positivismo, en efecto, se niega a tomar en consideración una filosofía que tenga otro alcance que el de reflexionar sobre los resultados de la ciencia, examinándolos analíticamente y ordenándolos lógicamente. Bajo su forma de neopositivismo se buscó programáticamente la generalización del método científico en vistas a conseguir la unificación del saber en términos de base "fiscalista", tal y como se lo propone el movimiento desarrollado bajo la inspiración del "Círculo de Viena". A su manera, la filosofía había supuesto intentos de unificar el saber, pero mediante sistemas extraños a la ciencia misma: "poemas cósmicos o proposiciones teológicas", el sistema de Hegel fue un intento último por llegar a esa unificación partiendo de "proposiciones filosófico-religiosas a priori", y conectando "esas proposiciones filosófico-religiosas con proposiciones empíricas transformadas en sentido metafísico". Mas un saber del género del filosófico, "no controlado por la lógica" (Reichenbach), no descansa en un "sistema de proposiciones" que pueda llamarse ciencia; el sistema de los conocimientos coincide con la totalidad de las ciencias (Schlick). "No se reconoce a la filosofía como campo teórico autónomo al lado de o sobre la ciencia empírica" (Carnap). La meta de la filosofía coincide con la de la ciencia, "la filosofía científica es idéntica a la ciencia filosófica" (Morris). (Cf. M. da Ponto Orvieto, *La unidad del saber en el neopositivismo*, tr. Angel Curras Rábade, Madrid 1969, 5-26; S. Alvarez Turienzo, 'El puesto de la ética en el universo del hombre', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* I (1974) 10-14). Por otra parte, en el área de pensamiento anglosajón es la "filosofía lingüística", en su forma de análisis lógico del lenguaje, la única corriente de pensamiento que reclama atención. En ella se estima que "el mejor, si no el único camino de la filosofía se encuentra en el examen del uso de las palabras" (Strawson). "Un lenguaje filosófico, de ser responsable, es lenguaje científico acerca del lenguaje científico: el cometido de la filosofía consiste en elucidar la lógica del lenguaje científico mismo" (Danto-Morgenbesser en *Philosophy of Science*, Meridian Books, Nueva York 1961, p. 21). Una filosofía subsistente bajo esa forma extenuada, caracterizada como método y no por unos contenidos (A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Macmillan and Pinguin Books 1956), que por tanto en nada puede contribuir al conocimiento del mundo, y que sólo tiene el cometido de remover impedimentos al avance del saber, cometido que es el que le asigna ya Locke en su *Ensayo*, ha descendido a ocupar una posición de "subempleo", como escribe Winch (Peter Winch, 'The Underlabourer Conception of Philosophy', en *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres 1973, pp. 3-14).

<sup>6</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive* IV (Paris 1839) 252: habla en ese lugar Comte de la introducción del término "sociología" para designar con nombre único a la parte complementaria de la filosofía natural que se refiere al estudio positivo del conjunto de leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales. Antes había hablado de esas cuestiones bajo la denominación de "física social". Pero, aunque la expresión había sido utilizada ya por Hobbes, la forma en que el contemporáneo de Comte, Quételet, la emplea, no es de su agrado, por lo que, aunque con repugnancia por los neologismos, la sustituye. Sobre el modo como la introducción de ese estudio positivo de los fenómenos sociales influye en la concepción de las ciencias "políticas y morales", véase L. Levy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, PUF (Paris 1971) 160 ss.

bre el hombre, su constitución como ciencia adviene tardíamente respecto a la equivalente constitución de la ciencia de la naturaleza. Puede decirse incluso que las pretensiones comtianas de ofrecer un saber científico de lo social son prematuras, en el sentido de que más que un cuerpo de doctrina elaborado según las exigencias científicas lo que ofrece es la demarcación de una zona de realidades llamada a ser estudiada a nivel y según los recursos de la ciencia.

Lo que aquí importa es sólo dejar registrado el hecho del nacimiento y consolidación de un saber, también sobre el hombre, que deja de tener sus raíces en el tradicional suelo de la filosofía; saber que parte de datos y aspira a controlarlos mediante recursos de conocimiento —hipótesis, leyes, teorías— sujetos de continuo a la comprobación experimental.

Las fechas de su constitución son distintas para cada una de las ciencias. La mayor o menor complejidad de los objetos, por una parte, los condicionamientos histórico-culturales, por otra, y también los intereses e incentivos de los propios investigadores, explican la rapidez o lentitud del desarrollo de cada una de las ciencias particulares. Las respectivas esferas de objetos son diferenciables con más dificultad; se requieren nuevos métodos para el tratamiento de esos objetos; la aplicación de los mismos pide destrezas específicas; y el coste de su aplicación, si es que se quiere llegar a resultados fiables, no se encuentra al alcance de todo el mundo.

Ello es que el saber acerca del hombre todavía hoy se encuentra a mucha distancia, en cuanto concierne a positividad y exactitud —axiomatización, simbolización, formalización—, es decir, en cuanto a títulos de legitimidad científica, del saber correspondiente de la naturaleza. Los avances más importantes en capítulos como los de la psicología o la sociología se deben, incluso, a investigadores no obsesionados por preocupaciones de cuantificación o de medida. Cuando, ante el grado de precisión alcanzado por las ciencias físicas, ese saber se constituye en normativo, y se pide para las ciencias humanas algo semejante, como estas ciencias no están en condiciones de compararse en madurez con sus hermanas mayores, puede surgir la pregunta aflictiva que Merton refiere a la sociología: “¿Es realmente posible una ciencia de la sociedad?”<sup>7</sup>. Su respuesta es la siguiente:

«Porque una disciplina llamada física y una disciplina llamada sociología existen a mediados del siglo XX, se supone gratuitamente que los logros de una deben ser la medida de la otra. Pero esto es ignorar la historia previa de cada una de ellas: entre la física del siglo XX y la sociología del siglo XX hay miles de millones de horas-hombre de investigación constante, disciplinada y acumulativa. Quizás la sociología no está aún lista para su Einstein porque todavía no tuvo su Kepler. Hasta el incomparable Newton reconoció en su día la aportación indispensable de la investigación acumulativa cuando dijo: “Si vi a mayor distancia, es porque me elevé sobre los hombros de gigantes”»<sup>8</sup>.

Para las demandas de soluciones que hoy se dirigen al sociólogo, concluye Merton, sus posibilidades de oferta de soluciones tropieza con la “inseguridad de tener conocimientos acumulados suficientes”. Querir a toda

<sup>7</sup> R. Merton, *Teoría y estructura sociales*, tr. F. M. Torner (México 1964) 16.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 16-17, 97.

costa estar a la altura de esas demandas es prematuro y puede ser extravagante. Hoy por hoy existe “desproporción entre los problemas prácticos que a veces se le asignan al sociólogo y el estado de sus destrezas y conocimientos acumulados”<sup>9</sup>. Insiste, sin embargo, en que los sociólogos han de persistir afinando su instrumental en vistas a convertirse en verdaderos “científicos sociales”, con equipo adecuado para resolver en el futuro aquellos problemas que hoy aún se les resisten. Hacer sociología es hacer ciencia, lúcida y segura, librándose de los estilos expositivos heredados: “un poco de la filosofía, sobre todo de la historia, y en buena parte de la literatura”, según los cuales

«Las exposiciones sociológicas deben escribirse vivaz e intensamente, manifestando toda la rica plenitud de la escena humana de que tratan. El sociólogo que no rechaza esta elegante pero extraña herencia, atiende más a expresar la individualidad plena de su *reacción* al caso sociológico en cuestión que a destacar los conceptos y las relaciones generalizables, objetivos y fácilmente transmisibles y pertinentes al caso. En vez de usar conceptos objetivos —núcleo de la ciencia en cuanto diferente de las artes— el sociólogo que depende de su herencia de las humanidades busca la constelación excepcional de palabras que exprese mejor la particularidad de su experiencia. Con excesiva frecuencia lo confirman en ese mal uso de sus verdaderas destrezas artísticas los aplausos de un público profano, que le dice agradecido que escribe como un novelista y no como un superdomesticado y académicamente sumiso Doctor en Filosofía. No raras veces, y desde luego no siempre, paga ese aplauso popular, porque cuanto más se acerca a la elocuencia más se aleja de la inteligencia. Pero hay que reconocer, como sugirió San Agustín hace mucho tiempo en una suave refutación, que “...una cosa no es necesariamente cierta porque esté mal dicha, ni falsa porque esté magníficamente dicha”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 17-18.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 23. La posición de Merton cae dentro de la línea de influjo de Max Weber, “el sociólogo del racionalismo moderno”, que ha influido durante decenios, también en América, para determinar un estudio de las ciencias sociales “libre de valoraciones” (J. W. Gardner, *Self-Renewal. The individual and the Innovative Society*, Nueva York 1963, pp. 115-22; R. Dahrendorf, *Sociedad y Sociología*, tr. J. Belloch Zimmermann, Madrid 1974, pp. 169, 210, 229). Weber establece netamente «una diferencia insuperable entre la argumentación que se dirige a nuestro sentimiento y nuestra capacidad de entusiasmo por metas prácticas concretas o por formas y contenidos culturales y aquella que se dirige a nuestra conciencia allí donde se pone en entredicho la validez de normas éticas, o bien aquella otra que se dirige a nuestra capacidad y necesidad de ordenar racionalmente la realidad empírica con la pretensión de establecer la validez como verdad empírica». «Distinción entre reconocer y juzgar..., cumplir tanto el deber científico de ver la verdad de los hechos, como el deber práctico de defender nuestros propios ideales». «Una ciencia experimental nunca podrá tener por tarea el establecimiento de normas e ideales con el fin de derivar de ellos unas recetas para la praxis». Sin que ello signifique “que los juicios de valor se sustraen a toda discusión científica” (M. Weber, ‘La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales’, en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, tr. M. Faber-Kaiser, Barcelona 1971, pp. 9-17). Y en otro lugar: «El investigador y el profesor han de hacer necesariamente la distinción de hechos empíricos (inclusive el comportamiento “valorador” de los seres humanos subjetivos que estudia) y su propia toma de posición valoradora que enjuicia los hechos (inclusive las eventuales “valoraciones” de los seres empíricos estudiados por ellos), en tanto que los considere como deseables o indeseables, y adopta en este sentido una actitud valoradora». «Por una parte la validez de un imperativo práctico entendido como norma, y por otra parte la validez de verdad de una comprobación empírica de un hecho, se hallan en niveles completamente heterogéneos de la problemática, por lo que se

La ciencia social, en cuanto lo es, opera con un lenguaje "codificado" y con "métodos de análisis" que llevan el rigor lógico a los objetos que trata, para que sus resultados sean objetivos, comunicables a los demás y de pública comprobación.

«En contraste frecuente con este carácter público del análisis cuantitativo codificado, se supone que el análisis sociológico de datos cualitativos reside en un mundo privado habitado exclusivamente por ideas penetrantes pero insondables y por conocimientos inefables. En realidad, exposiciones discursivas no basadas en un paradigma explícito implican con frecuencia interpretaciones perceptivas; como lo es la frase afectada, son ricas en "atisbos iluminadores". Pero no siempre está claro en forma precisa qué operaciones con conceptos analíticos estaban implícitas en esos atisbos. En consecuencia, resulta un agregado de atisbos discontinuos y no un cuerpo codificado de conocimientos, sujeto a investigación reproducible. En algunos círculos, la mera sugestión de que esas experiencias de índole tan privada tienen que ser remoldadas dentro de procedimientos públicamente certificables si han de tener valor científico, se considera como una señal de ciega impiedad»<sup>11</sup>.

He ahí un diagnóstico de los rasgos que definen el "espíritu científico", aplicados al científico social. Ha de librarse de especular con profundidades genialmente intuidas, de todo contacto con lo inefable; romperá con aquella tradición que le vincula a la filosofía, la historia o la literatura; no ha de oficiar de humanista. Sus recursos son la lógica y los métodos analíticos, manejados en perfecta neutralidad respecto a sus reacciones privadas. Sus resultados han de ser objetivos, absolutamente externos y de pública comprobación. (Si hemos ofrecido un tanto *in extenso* la opinión mertoniana obedece a que en ella se adelantan puntos que habrán de estar en lo sucesivo presentes en la exposición.)

Lévi-Strauss exige lo mismo para todas las ciencias humanas en cuanto han de ser "transformadas en ciencias", "ciencias particulares del mismo modo que las ciencias exactas y naturales". Que estemos aún lejos de ese ideal también lo reconoce este autor: "Por lo que se refiere a las ciencias del hombre nosotros, en el siglo XX, estamos al mismo nivel que podrían pretender estar los babilonios y los asirios respecto a las ciencias naturales"<sup>12</sup>. Para que la realidad hombre se convierta en objeto de ciencia ha de ponerse entre paréntesis su lado subjetivo: su interioridad, sus aspiraciones y preferencias, sus reacciones, su historia y destino privados; en suma, su ser personal. Ha de investigársele en su objetiva exterioridad, como asunto pú-

perjudica la dignidad tanto de una como de otra esfera si se desconoce su diferencia y se intenta congregarlas a la fuerza» (M. Weber, 'El sentido de la "libertad de valoración" en las ciencias sociológicas y económicas', *Ibid.*, 107, 109). De ahí que Weber reaccione indignadamente contra aquellos profesores que utilizan la cátedra para declararse "partidarios de sus convicciones personales"; sabiendo que el público, también el universitario, «da a menudo la preferencia a un profeta, por pequeño que sea, pero que consigue llenar las aulas, dejando de lado al erudito, por sabio y buen pedagogo que sea en su especialidad» (pp. 104-105). «De todos los tipos de profecía, la profecía de los catedráticos teñida de "personalidad"..., es la única totalmente insoportable» (p. 97).

<sup>11</sup> Merton, *Ob. cit.*, 25-26.

<sup>12</sup> Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, tr. F. Serra Cantarell (Barcelona 1969) 44.



blico, como espectro de datos comunicables. Se reintegrará “la cultura a la naturaleza” y “la vida a sus condiciones físico-químicas”; se estudiarán “los hombres como si fueran hormigas”, entendiéndose que las ciencias que de ellos se ocupan no tienen por finalidad “construir al hombre, sino disolverlo”<sup>13</sup>. El “yo”, odioso a Pascal por razones morales, será considerado “palabra nefasta” por Haldane, al obstaculizar el ejercicio del frío hábito científico, que lleva a “pensar en sí mismo como si se tratara de otro”, y a “mirarse como un objeto”<sup>14</sup>. Sobre este punto hemos de volver en seguida.

### 3. HACIA EL ESTUDIO CIENTÍFICO DEL MUNDO HUMANO

El nacimiento de la ciencia positiva se produce bajo la forma de ciencia de la naturaleza, ciencia numerable aplicada a explicar el mundo exterior, cuyo prototipo es la física de Galileo o Newton. La figura de Newton ejercerá una fascinación irresistible en la fase de formación de las ciencias de la naturaleza. En el período que corre de Galileo a la Revolución Francesa los sabios se afanaron por extender el tipo de saber acreditado en la investigación física a todo otro campo de estudio, concretamente al estudio del mundo humano, a los reinos de la vida y de la moral. Descartes, que separa de los saberes tradicionales a la aritmética y la geometría como “los únicos exentos de error y de incertidumbre”, y que postula una “matemática universal” como el “hilo de Teseo” conducente a descubrir el orden del universo<sup>15</sup>, escrito en ese lenguaje, conforme señalara Galileo, explica el fenómeno de la vida como sujeto a las leyes exteriores que determinan el curso físico universal: los animales se conducen como si fueran relojes o máquinas<sup>16</sup>. Toda otra realidad, cual la más directamente humana de la historia, quedaba fuera de su interés, como asunto contingente sobre el que no valía la pena detenerse cuando se buscaba un conocimiento riguroso. Se cuenta que Malebranche, procediendo cartesianamente, rompió con un colega y amigo al ver que sobre su mesa de estudio tenía un Tucídides. La Fontaine, en la fábula “Los animales máquinas”, expresa su perplejidad ante una doctrina para la que “numerosas ruedecitas sustituyen a todo el espíritu del

<sup>13</sup> C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, tr. F. González Aramburo (México 1964) 357-58.

<sup>14</sup> J. B. S. Haldane, ‘El hombre en el universo visto por un sabio’, en *Hacia un nuevo humanismo*, tr. E. Caballero Calderón (Madrid 1957) 257-60. Cassirer cierra su *Antropología filosófica* señalando la diversidad de intereses de la ciencia y el arte (humanidades). Aunque un descubrimiento científico “lleve también el sello del espíritu individual de su autor”, de suyo, “en el contenido objetivo de la ciencia se olvidan y borran estos rasgos individuales, pues uno de los propósitos principales del pensamiento científico reside en la eliminación de todos los elementos personales y antropomórficos”. Y recuerda, con Bacon, que “la ciencia trata de concebir el mundo *ex analogia universi* y no *ex analogia hominis*” (E. Cassirer, *Ob. cit.*, 412). Con la crisis en que entra el pensamiento tradicional ante el impacto de la ciencia, la propia filosofía, donde conserva aspiraciones autónomas, así de Nietzsche a Heidegger, “toma parte en el proceso al humanismo” (J. Uscatescu, *Proceso al humanismo*, Madrid 1968, p. 23).

<sup>15</sup> Bacon, en *De progressu et augmentis scientiarum*, pide de la ciencia que “parta de definiciones, imitando a las matemáticas”. Para Descartes, vide *Regulae*, 2, 4; 3, 8; *Discurso II*, 18.

<sup>16</sup> Descartes, *Discurso del método V*; *De las pasiones del alma I*, 16.

mundo”, donde “reina la necesidad, sin pasión, sin voluntad”; donde el animal, —“reloj que anda”—, todo lo hace “sin intención, por resortes”. Si el hombre aún se concibe “distinto” en sus empresas específicas de hombre, no tardará en ser asimilado a la máquina. El Estado, ya entendido por Maquiavelo como expresión de una razón calculadora, es simbolizado por Hobbes en el *Leviatán* —“el más frío de los monstruos”, de Nietzsche—, que Hobbes concibe como un todo artificial destinado a imponerse con incontrastable fuerza exterior para preservar del caos que resultaría del espontáneo discurso surgido del interno “estado de naturaleza”. *Leviatán* se define como *animal artificiale, automatón o machina*. La descripción de la vida humana en sociedad que ofrece Mandeville en su *Fábula de las abejas* puede leerse como una vulgarización de la doctrina de Hobbes. *L’homme machine* de La Mettrie desarrolla una antropología que saca todas las consecuencias del mecanicismo cartesiano<sup>17</sup>.

Una constante del pensamiento del siglo XVIII es la de tender a realizar en la *philosophia moralis* una sistematización que emulara el rigor y la exactitud de la *philosophia naturalis* newtoniana. Primero la vida, los funcionamientos fisiológicos, y después la conciencia o mundo psicológico creyeron poder ser reducidos a sistemas mecánicos. El espacio mental se entendió como asociación de los datos de los sentidos o se identificó con los procesos cerebrales. Desde Hobbes o Condillac hasta Holbach, Helvetius o La Mettrie se puede percibir una línea de intereses bajo los cuales el hombre deja de ofrecer problemas específicos, integrándose su explicación al universal “sistema de la naturaleza”.

El “siglo de la crítica”, como calificara Kant al suyo socava la “santidad de la religión” y la “majestad de las legislaciones”.

Es la época en que el derecho, la moral y la propia teología buscan fundamento en el único saber que se consideraba seguro, que era el matemático. Bacon incita a ese saber, que encuentra su mayor defensor en Descartes. “Ningún objeto, dice este último en la segunda de sus *Regulae*, debería ocupar a los interesados en encontrar el recto camino de la verdad del que no pueda alcanzarse una certeza equivalente a la que se tiene en el campo matemático o geométrico”. Con este espíritu, y en fechas anteriores a Descartes, propugnaba Hemming “la aplicación del método matemático al Derecho natural”<sup>18</sup>. Weigel apela al modelo de Euclides para estudiar la lógica, la metafísica, la ética y el derecho natural<sup>19</sup>. El ejemplo más conocido lo ofrece la *Ethica more geometrico demonstrata*, de Spinoza<sup>20</sup>. Jacob Scheuchzer ex-

<sup>17</sup> C. Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, tr. F. Javier Conde (Madrid 1941) 25-43; R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature* (Paris 1969) 339 ss.

<sup>18</sup> N. Hemming, *De lege naturae apodictica methodus*, 1562.

<sup>19</sup> E. Weigel, *Analysis aristotelica ex Euclide restituta* (Jena 1678); *Ethica euclidea* (manuscrito mencionado por Leibniz); *Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit* (Jena 1674).

<sup>20</sup> La obra de Spinoza es sin duda la más conocida, de entre las filosóficas, interesada en argumentar *ordine geometrico* sobre los tradicionales asuntos metafísicos. Recuérdese el caso de Hobbes “convertido” al modo riguroso de filosofar al tropezar casualmente, ya en sus cuarenta años, con la proposición 47 de los *Elementos* de Euclides (relativa al teorema de Pitágoras), que ve abiertos en ese lugar estando de visita. Su filosofía, es decir “amor a la sabiduría”, nació, como lo relata su biógrafo,

tiende el método a la teología<sup>21</sup>. En el "Prólogo a la *Historia de la Real Academia de ciencias*, y bajo el título "De l'utilité des Mathématiques et de la Physique", resume Fontenelle: "El espíritu geométrico no se encuentra vinculado a la geometría de forma que no pueda ser asumido y trasladado a otros conocimientos. Una obra de política, de moral, de crítica, incluso de elocuencia, resultará tanto más conseguida, en igualdad de otras circunstancias, si procede de un geómetra"<sup>22</sup>.

Esta homogeneización del hombre con la naturaleza inquieta a muchos filósofos que ven en ello un atentado directo contra la persona y su destino moral; contra aquello que "eleva al hombre infinitamente por encima de todos los otros seres vivientes, y que consiste en el hecho de que sólo él puede representarse como 'yo'"<sup>23</sup>.

La renovación característica del idealismo realizada por el pensamiento alemán implica un subrayado decidido de la originalidad de la conciencia, que de ninguna manera puede ser disuelta en la forma en que propugna el naturalismo de cuño positivo, cuyo impacto es destructor de la moral. El idealismo alemán sacará a primer plano los intereses prácticos, identificando metafísica con ética, como ocurre en Kant o Fichte. Reaparece ahí la misma preocupación que había conducido a Pascal a desinteresarse de la ciencia natural para ocuparse de la "ciencia de las costumbres", como la ciencia del hombre, la verdaderamente digna de ser cultivada y que ninguna consideración de otro tipo podía sustituir.

#### 4. PROBLEMA PENDIENTE DESDE DESCARTES

El problema pendiente a partir de Descartes, que se agudiza conforme los seguidores radicalizan sus principios, es el de saber si el hombre, desde su condición de ser orgánico hasta el cumplimiento de su existencia en la historia, escapa al fuero de lo mecánico, o no. Si verdaderamente el espíritu se sustrae al régimen que determina los cuerpos, o no. La unificación del estudio de toda la realidad bajo el modelo mecánico no parecía satisfactoria. Determinados fenómenos no se dejaban fácilmente explicar por funciona-

de "amor a la geometría" (Cf. J. Bronowski, *Ciencia y valores humanos*, tr. Carlos Ríbalta, Barcelona 1968, pp. 69-70).

<sup>21</sup> J. Scheuchzer, *Praelectio de matheseos usu in Theologia* (Tiguri 1711).

<sup>22</sup> Fontenelle, *Oeuvres* I (Paris 1818) 34. Fontenelle es el primero en afirmar la idea de progreso y, mediante ella, poder concebir la historia como ciencia, como "historia natural" (cf. R. A. Nisbet, *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development*, Nueva York 1969, pp. 104, 139 ss.).

<sup>23</sup> Pascal o Kant podían sentir profunda admiración por el saber geométrico y por el orden conseguido para el mundo físico por la ciencia de Newton, sin embargo, reservaron su principal interés para las realidades del mundo moral, que debían ser objeto de una ciencia que no podía ser formulada en términos matemáticos. Goethe iba más allá: "sentía antipatía hacia las ideas que tenía Newton sobre la ciencia" (Bronowski, *Ob. cit.*, 47). El interés que con el romanticismo se vuelve hacia la vida contra las racionalizaciones de la ciencia, si bien no cierra el camino a ésta, contribuyendo por el contrario a su desarrollo bajo esquemas menos simplistas, acentúa una vez más todo lo que hay en la existencia que no cae bajo el dominio de ese nuevo César. De las mismas fuentes de donde nació el impulso romántico siguen brotando hasta hoy los movimientos neorrománticos, a veces opuestos a la ciencia, lo cual es discutible, pero siempre interesantes en cuanto alimentan una crítica que impide el que su poder se convierta en mito.

mientos semejantes a los de los relojes. Forzar la explicación en ese sentido, podía resultar grato para los investigadores, pero de ellos terminaba burlándose la realidad. También podía optarse por dejar esos asuntos de lado. Pero de ese modo no quedaba resuelto su problema. La cuestión entonces era la de saber si lo por Descartes llamado "espíritu" o "pensamiento" y las realidades en que de una u otra forma parecían manifestarse, podían, sí o no, ser tratadas de modo científico; si podía hacerse "física" de ellas, alguna forma de física, paralela si no homogénea, a la física de los cuerpos. El área de cuestiones implicadas en esta dirección motiva el nacimiento de las ciencias del hombre.

No es necesario subrayar la importancia que al efecto tiene el hecho de experimentarse el hombre como hombre; es decir, como sujeto de pensamiento y voluntad, como agente libre. Va a surgir una experiencia nueva destinada a acelerar los acontecimientos: se trata de la experiencia de la historia. Unas observaciones al respecto.

Se hace sensible la realidad de *lo histórico* cuando la historia misma aparece en la escena de la vida como potencia real.

En casos aislados se había concebido la historia como escenario de una presencia reguladora y dadora de sentido, cual ocurre con san Agustín. Dentro del pensamiento cristiano no desapareció nunca el *sensus* para la singularidad y sustantividad de lo histórico, a la escucha del mensaje bíblico, que centraba la consideración en el hombre y su destino en el tiempo andando los caminos de Dios. La experiencia de lo histórico que ahí se hace visible es de naturaleza sapiencial y queda vinculada a una visión escatológica, radicada en la teología, del destino de la humanidad. El problema del saber histórico-científico sólo aparece cuando la historia como realidad secular entra en escena imponiéndose su naturaleza y fuerza autónomas; cuando, como efecto de la aceleración de los cambios de la vida moderna, se hace ineludible preguntarse por el principio y naturaleza de ese cambiar. Los cambios más alertadores son los bruscos de la política que llamamos revoluciones; pero los más significativos son otros menos explosivos, aunque más operantes, como son los determinados por la ciencia y su proyección, a través de la industria y la técnica, en todas las formas de vida. Con ello el saber relativo a lo que ocurre a la humanidad no se ciñe a las contingencias exteriores más o menos irrelevantes respecto a las estructuras de fondo. Son esas estructuras las que reciben nueva conformación, y esto constituye un asunto inquietante que plantea preguntas y pide respuestas. Es entonces cuando la historia aparece como problema o cúmulo de problemas específicos, y cuando se emprende el camino para darles contestación. Vico es el iniciador consciente de esta tarea. Resultado de su esfuerzo no será una ciencia más, alineable con las naturales, sino una "ciencia nueva", que no da cabida al racionalismo cartesiano, y cuyo órgano de comprensión será la "lógica de la fantasía". Obreros de esa ciencia nueva surgen por doquier a lo largo del siglo XVIII, en hombres como Bayle, Turgot, Condorcet, Montesquieu, Gibbon, Hume, Bossuet, Voltaire, Lessing, Herder..., en todos los cuales el prejuicio antihistórico cartesiano queda superado. Las primeras formulaciones del saber sobre la historia aparecen bajo la forma de filosofías, de las que el exponente más alto se halla en Hegel. Cuando se busca dar a ese saber expresión científica, el supuesto sigue siendo una filosofía de la historia como

en Comte. Pero también éste encuentra estrechos los cuadros de la física para alojar las nuevas realidades, y propone y desarrolla de igual modo una "ciencia nueva", una "física social", que no puede ser desarrollada a base de los principios y datos de la simple "física natural". Para oponerse a los que propugnan esa simple reducción adelanta incluso el nuevo nombre de "Sociología". La historia deja de ser el reino de la contingencia pasando a discutirse en términos de inteligencia.

Hay que tener en presente que el propio pensamiento del siglo XVIII había abierto brecha en el materialismo mecanicista al plantearse la cuestión de lo *orgánico*. Lo orgánico se caracteriza por estar regido por un principio interno de desarrollo que obra teleológicamente. Por ello, su estudio pide una comprensión distinta de la que resulta de investigar la naturaleza mecánica. Hay un tipo de saber propio de aquello que ocurre "de propósito" o respondiendo a un "plan", frente al saber que concierne a lo que viene determinado *a tergo*, es decir, "por leyes".

La comprensión de la historia se relacionará con ese mundo de lo orgánico, como proceso no determinado por "leyes", sino por la conciencia proponiéndose metas u objetivos a realizar. Los desarrollos históricos son unidades de sentido singulares. "No hay dos momentos exactamente iguales en la vida de la humanidad, como tampoco en la vida de los individuos. Y al no ser idénticas las situaciones, existe siempre, por mucho que se haga, algo nuevo en la manera de formular las preguntas y responder a ellas"<sup>24</sup>. Los recursos utilizados por el saber de la naturaleza resultan insatisfactorios aplicados a la realidad histórica. Pero, a partir del espíritu científico, cualquiera otra clase de recursos se pensarán como no conducentes al establecimiento de una ciencia. De ahí la división entre los partidarios del dicotomismo y monismo de saberes. Cuando se piensa aplicar los métodos científicos con todo rigor se tiende hacia el monismo epistemológico. Es decir, a buscar explicaciones que subsuman lo orgánico en lo mecánico, o el punto de vista de los planes en el punto de vista de las leyes. Para la ciencia con vocación de exacta, hechos cuales las de la vida y la historia se presentaban como extrañas paradojas reales que venían a introducir el escándalo en el discurso racional. Se trata justamente de aquellas realidades para cuya explicación parece impracticable el prescindir de unos u otros tipos de instancias interiores; sea la interioridad animadora de lo vivo, sea la dadora de sentido de la historia. De ahí que fueran las ciencias de la vida más lentas en desarrollarse como tales. Y que haya resultado particularmente difícil extender los hábitos científicos al campo histórico.

El problema pendiente desde Descartes es el de saber si la vida orgánica o la vida histórica son explicables sin recurrir a algo semejante a lo que la filosofía venía denominando "alma". O si toda la realidad se explica dentro de las exigencias de un modelo mecánico, aunque no necesariamente de la rigidez de la mecánica cartesiana.

<sup>24</sup> L. Laberthonniere, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (Paris 1966) 348. Para el despertar de la conciencia histórica y preocupación por sus problemas, el cap. 'La conquista del mundo histórico', en *Filosofía de la Ilustración* de E. Cassirer (México 1950) 221-59; J. Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia* (Buenos Aires 1954); R. G. Collingwood, *Idea de la historia* (México 1952) 114-16; E. Rivera de Ventosa, *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia* (Salamanca 1975).

En otros términos: es el problema de saber si en el supuesto de que la ciencia se basa en la experiencia, puede seguir considerándose fehaciente ante la ciencia cortesiana una experiencia espontánea, no analizada, como la que se contiene en la tradición "animista" en que se desarrollaron las viejas filosofías; si puede nacer y crecer la ciencia sin dar de lado cuanto significaba esa arcaica noción de "alma".

##### 5. PARÉNTESIS SOBRE LA DIVISIÓN DE LA CIENCIA EN NATURAL Y CULTURAL

En el área del positivismo se tendió a una concepción unitaria —monista— de la ciencia, sirviendo de modelo la ciencia natural. Ese monismo, radicalizado hasta llegar al "fiscalismo" neopositivista, fue puesto en cuestión por diversos pensadores, especialmente alemanes, educados en el idealismo, que postulaban un tipo de ciencia por objeto y métodos, al menos por estos últimos, distinto de la ciencia de la naturaleza. Las ciencias resultantes fueron denominadas del espíritu o de la cultura.

Esta división no es nueva. Sus campos están perfectamente delimitados ya en san Agustín, cuando, por ejemplo, en *De Genesi ad litteram*, habla del pensamiento que se extiende "sobre todo el mundo como sobre un inmenso bosque de cosas, y se descubre en él la doble acción de la divina Providencia, la cual en parte es natural, y en parte voluntaria. La natural aparece en la oculta administración de Dios, por la que da incremento a los árboles y a las hierbas; la voluntaria, en las obras de los ángeles y de los hombres". Los ejemplos de esa doble acción aclaran su enseñanza, al poner en la segunda cosas que pertenecen a la historia y a la cultura: "conforme a la segunda, se conocen los sucesos; se enseña y se aprende; se cultivan los campos; se gobiernan las sociedades; se ejercen las artes y se ejecutan todas las demás cosas que se operan ya sea en la sociedad celeste o en la terrestre y mortal... También en el mismo hombre se encuentra esa doble acción... Primero ejerce la natural en cuanto al cuerpo, mediante aquel movimiento por el que se forma, crece y envejece; la voluntaria, cuando mira por el bien de él, mediante la comida, el vestido y la conservación. En segundo lugar se encuentra igualmente esta doble acción en cuanto al alma, obrando la natural para que viva y sienta, y la voluntaria, para que entienda y quiera"<sup>25</sup>. Si de estos pasajes se quita la inspiración material teológica, quedará la disposición formal que delimita los campos del mundo y los saberes sobre ellos como lo haríamos hoy, o como lo hace la dicotomía de los autores aludidos.

W. Dilthey, que sistematiza el área de preocupaciones que han de ser sujeto del saber histórico, mete en ese campo todas las ciencias humanas, entre ellas la psicología y la sociología. Las concibe, no como ciencias del natural ser en sí mismo o del proceder histórico de la experiencia inmediata, sino como ciencias del comprenderse a sí mismo y a la historia. Es decir, como saberes de las unidades significativas que llenan el espacio de la conciencia y de la cultura<sup>26</sup>. De la misma manera que el propio san Agustín ha-

<sup>25</sup> San Agustín, *De Genesi ad litteram* VIII, 9, 17; VIII, 19, 38; IX, 14, 24.

<sup>26</sup> W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, tr. Julián Marías (Madrid 1966) 39 ss., 73-81.

bía entendido la psicología y la sociología; esto es, como historia cargada de sentido de la experiencia interior o de la experiencia de la humanidad.

W. Windelband sustituye la antítesis “naturaleza-espíritu” por la de “naturaleza-historia”: “las ciencias empíricas buscan en el conocimiento de lo real una de dos cosas: bien lo general bajo la forma de ley natural, bien lo especial bajo la forma determinada por la historia”. El conocimiento científico es, en el primer caso, “nomotético”; en el segundo, “ideográfico”<sup>27</sup>. En la línea de Windelband, sostiene E. Rickert que la psicología y la sociología como tales, por su objeto y su método, son ciencias naturales. Pero que hay ciencias, con título de empíricas, que no son naturales. Las denomina de la “cultura”. Al establecerlas se vincula a la tradición kantiana, oponiendo al mundo de las cosas “en cuanto está determinado por leyes universales”, el “concepto de historia”; esto es, “del suceder singular, en su peculiaridad e individualidad”<sup>28</sup>. Este suceder histórico considera al hombre “actuando según fines y valores”; no como actúa la naturaleza, naciendo de sí y desarrollándose según un proceso causal. E. Cassirer contrapone, en parecido modo, “el concepto de forma y el concepto de causa”, como “los dos polos en torno a los cuales gira nuestra comprensión del universo”<sup>29</sup>. Esos dos polos o el doble actuar de Rickert reflejan por igual, sólo que a nivel de ciencia empírica, la “doble acción, natural y voluntaria”, que san Agustín estudiaba a nivel teológico.

El desarrollo de las ciencias del hombre se ha visto influido decisivamente por las implicaciones de esta doctrina. Max Weber, aunque no abandone la preocupación causal en su sociología, busca concretarla siguiendo los métodos individualizadores —“tipos ideales” históricos y conocimiento “comprensivo”— exigidos por Rickert. Simmel, en sus investigaciones histórico-antropológicas, continúa a los neokantianos, poniendo a la historia en renglón distinto que la naturaleza. E. Spranger elabora un tipo de psicología que recoge las sugerencias de Dilthey<sup>30</sup>.

Pero a todo esto se opone el naturalismo positivista. Toda ciencia será aquí homogénea, incluidas las humanas, en cuanto regidas por la “unidad del método científico”, cuya aspiración es la de descubrir y establecer leyes. Se pensará entonces que, partiendo de la especificidad de la historia o la cultura, y recurriendo a la comprensión singularizadora, se aboca a resultados que tendrán que ver con “los atisbos iluminadores”, de que hablaba Merton, pero no con un “cuerpo codificado de conocimientos sujeto a investigación reproducible”. En consecuencia, tiende a prevalecer la opinión de los que propugnan una ciencia del hombre encaminada a dar explicaciones en función de regularidades legales. De lo irrepitido o irrepitible no hay ciencia.

El subrayado que los culturalistas hicieron de lo histórico servirá no obstante para llamar la atención de los científicos sobre un mundo de temas no

<sup>27</sup> W. Windelband, *Preludios filosóficos*, cap. ‘Historia y ciencias de la naturaleza’, tr. W. Rocas (Buenos Aires 1949), cap. ‘Historia y ciencia de la naturaleza’, 315-17; cf. cap. ‘Situación y misión actual de la filosofía’, 225-32.

<sup>28</sup> H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, tr. Manuel G. Morente (Buenos Aires 1945) 43.

<sup>29</sup> E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, tr. W. Rocas (México 1951) 132.

<sup>30</sup> Cf. E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (Bon 1948) 5-17; el mismo, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1930).

univocables con sus temas naturales. En este orden, esa corriente culturalista ha venido a ser de lo más influyente. Pero dichos científicos se niegan a considerar como ciencia las exposiciones comprensivistas de aquéllos.

## 6. RECAPITULACIÓN Y RETORNO AL PUNTO DE PARTIDA

Es dato comprobado el "desencantamiento" de la naturaleza ante la racionalidad de la ciencia. El único ámbito sustraído a ese fenómeno de desencantamiento correspondería al hombre interior, en la medida en que subsistan cuestiones legítimas planteadas en el terreno de ese hombre interior, remita al "yo" personal o bien al "nosotros" histórico.

El nacimiento y desarrollo de las ciencias del hombre ha obligado a discutir la cuestión de si el estudio científico del hombre no opera en él idéntico proceso desencantador que el operado en la naturaleza. En todo caso puede observarse el hecho de que, en la medida que la ciencia hace suyas zonas de la realidad humana, el hombre queda silenciado en su interioridad. La ciencia opera con objetividades que entiende en términos de estructuras cerradas. También el hombre en cuanto es alcanzado por la racionalidad científica enmudece para el encanto, la creatividad y la trascendencia.

En esta situación es obligada la pregunta de si una vez que ha hablado la ciencia no queda más que hablar. O si, al menos en el hombre, las viejas cuestiones que tienen que ver con la subjetividad y el sentido de la vida, no quedan intocadas, reclamando sean tenidas en consideración; incluso como las cuestiones verdaderamente fundamentales e importantes.

Atendiendo a las actitudes con que se acoge esa pregunta vemos dividida hoy la conciencia dando lugar a "dos culturas". De una parte la cultura científica y de otra la humanista.

El problema se prolonga entonces en los de saber si esas dos culturas se afirman por igual y por separado sin posible reducción o armonía; o si son reducibles la una a la otra, importando entonces determinar si la cultura humanista se reduce a la científica o a la inversa. Finalmente, si pueden ser armonizadas y entenderse complementariamente.

La situación corriente puede ser explicada en términos reductivísticos. De modo que, por una parte, la ciencia establecería el único régimen válido de comprensión y administración de la realidad; estimándose entonces que lo dejado fuera de ella queda en la región del silencio. Podrá ser la esfera del hombre interior el lugar del encanto o del éxtasis. Habrá pues dos maneras de hacer ciencia del hombre, lo que de rechazo provoca la forma de entender en qué consista la ciencia en general. Estas dos maneras son: una, la manera descriptivo-objetiva de la racionalidad que se dirige y acaba en la determinación de estructuras exteriores; otra, la manera comprensiva que quiere alcanzar a las cosas mismas para dejarlas expresarse en el lenguaje de su espontaneidad. Ciencia del discurso exterior cerrado en un caso. Ciencia del discurso interior abierto en otro. Podríamos denominarlas simplemente ciencia positiva y ciencia expresiva.

No ya puede hablarse entonces de dos culturas de una manera general, sino en particular de doble tipo de ciencia, y de doble modo de entender cada una de las ciencias, más en concreto de las ciencias del hombre. De esos dos tipos de ciencia uno sería el correspondiente a la racionalidad ametafísica desarrollada por el hombre moderno investigando en términos positivos la naturaleza. El otro sería el correspondiente a la racionalidad posmetafísica, pero en todo caso filosófica, que, rescata, o eso al menos intenta, los contenidos de la vieja metafísica, para tratarlos en consonancia con una mentalidad que ha conocido los logros y aspiraciones de la ciencia, aunque no se resigna a secundar los dictados de una forma, que se interpreta restrictiva, de practicarla.



Desde la ciencia positiva las viejas cuestiones de la metafísica se callan por carencias de sentido. Desde la ciencia expresiva es vista esa disposición de la ciencia al uso como resultado del ejercicio de una racionalidad represiva, interesada por dominar la realidad después de haberla despojado de contenido; la ciencia positiva no oye otras respuestas que las que ella dicta, porque antes ha hecho enmudecer las posibles cuestiones reales a las que no tiene acceso.

La doble orientación se refleja en los enfoques, aspiraciones y resultados concretos de las distintas ciencias, particularmente las humanas.

Hay, por ejemplo, doble antropología: 1) Antropología sintética del fenómeno humano, en su compleja densidad aunque sea escandalosa para la ciencia. 2) Antropología analítica que se contentará con la imagen del hombre resultante de una investigación de datos.

Habrán también doble sociología: 1) Sociología de la totalidad que englobe en universo de sentido el hacerse humano-histórico, y que entienda cada momento de ese hacerse como expresión concreta sólo comprensible dentro del discurso del todo. 2) Sociología fáctica que no ve en el complejo de la vida humana más que unidades construidas a partir de la interacción de las partes.

Del mismo modo: 1) Psicología profunda en la que aparece de algún modo el alma de la vieja metafísica. 2) Psicología de superficie, que sólo ve en el hombre estructuras artificiales de conducta objetivamente registrable.

Podría decirse que en el primer caso es reintroducido el hábito del pensamiento filosófico en la comprensión de la realidad, aunque por mentalidades de conformación empirista. En el segundo no se acierta a ver otro modo de estudiar al hombre que el modo general de estudiar el resto de las cosas de la naturaleza; es decir, se da por consumada la superación sin residuo de la era filosófica.

La cuestión pendiente tras comprobar ese estado de cosas es la de decidir si de todos modos no queda la opción de buscar una armonía entre ciencia y filosofía. Entendiendo que los recelos mutuos de esas dos orientaciones no tiene salida sino en dirección de ahondar cada vez más su antagonismo.

La armonía buscada tendría que admitir que: 1) La ciencia positiva del hombre, por razón de las exigencias del objeto, no puede concluir en la opacidad de lo humano en sus resultados. 2) La ciencia humanista del hombre no puede ignorar que el hombre emerge de un entramado de estructuras objetivamente identificables.

Antes de seguir adelante, volviendo sobre nuestros pasos, hagamos dos tipos de precisiones. La primera relativa a lo que haya de entenderse precisamente por ciencia, máxime aplicada al estudio del hombre. La segunda tocante a la propia denominación "ciencias del hombre" y a los contenidos de que se ocupan.

Respecto a lo primero parece por lo dicho haber quedado orientada la comprensión del término "ciencia" en un sentido unívoco que tiene su modelo en las ciencias de la naturaleza. Según lo cual todo resultado científico, cualquiera sea su campo de investigación, procedería según los métodos y tendría los rasgos genéricos de las ciencias positivas universalmente reconocidas como tales. Ahora bien, la generalización de los métodos científico-naturales a todas las esferas de la realidad, también a la de lo humano, no ha recibido aquiescencia común de los estudiosos. La polémica metodológica en cuestión, iniciada cuando el interés por la investigación de los contenidos históricos apareció en el siglo XVIII y agudizada con los planteamientos de Max Weber, sigue abierta, y no parece abocada a una pronta y satisfactoria clarificación. En la medida que tiende a imponerse un cierto grado de unificación metodológica para todo hacer científico dentro de los ámbitos académicos, se produce una y otra vez con fuerza la denuncia de ese intento de extensión de la manera positiva de ciencia a toda posible investigación de realidades de cualquier orden que sean. La denuncia puede afectar incluso globalmente a esa manera positiva de ciencia, viendo en ella la mitificación de unos procedimientos convencionales que sólo a base de una fe previa en ellos ostentan la especie de carácter de absolutos que se les atribuye.

Ello es que el *status* epistemológico de la ciencia en general dista mucho de estar inequívocamente definido; lo cual es todavía más obvio referido a las ciencias del hombre.

Por lo que hace a la segunda de las precisiones hay que decir que, si bien en estas páginas utilizamos preferentemente la denominación "ciencias del hombre", tras ella se oculta en primer lugar una notoria indecisión terminológica y en segundo término una enojosa ambigüedad temática.

En cuanto a lo primero, en efecto, no es universal esa *denominación*. Hay quienes piensan que acotar una zona de problemas específicos referidos al hombre dentro o al margen de problemas genéricos de la realidad no conduce a otra cosa que a introducir pseudoproblemas, generadores de pseudoestudios, que en vez de esclarecer contribuirán a confundir la mente en su intento de dar cuenta de lo que hay.

Cuando esa acotación se piensa legítima y necesaria, para su contenido se han propuesto diversas denominaciones. Dilthey prefiere hablar de "ciencias del espíritu". Si bien señala otras equivalentes, pero menos apropiadas; así las de "ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia"<sup>31</sup>; o también, "ciencias de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura". Atribuye a "todas esas denominaciones el mismo defecto: ser demasiado estrechas en relación con el objeto que han de expresar". Acepta la de "ciencias del espíritu" por la «ventaja de designar adecuadamente el círculo central de hechos desde el cual, en realidad, se ha visto la unidad de estas ciencias, se ha trazado su contorno, se ha llevado a cabo su delimitación frente a las ciencias de la naturaleza, aunque todavía de un modo tan imperfecto». Encuentra además tal denominación ampliamente difundida desde que Mill se ocupó de ella en el libro sexto de su *Lógica*<sup>32</sup>. Mill habla al respecto también de "lógica de la ciencias morales"<sup>33</sup>. Desde el siglo XVIII, sobre todo francés, se venía utilizando la expresión "ciencias morales y políticas". En la actualidad no se ha llegado a un acuerdo. Con posterioridad a Dilthey, sobre todo en medios germanos, se tendió a hablar de ciencias de la historia o ciencias de la cultura<sup>34</sup>. En todos estos casos puede apreciarse una vinculación estrecha de esa nueva región de estudio con la filosofía, siendo predominantemente filósofos los que desarrollaron la investigación al caso. En la medida en que han dejado de ser filósofos de profesión los que han dado impulso de hecho a los conocimientos sobre el hombre, y han pasado a darlo

<sup>31</sup> W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 58.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>33</sup> J. St. Mill, *Sistema de Lógica inductiva y deductiva*, tr. E. Ovejero y Maury (Madrid 1917) 837. Ese libro sexto de la *Lógica*, escrito el primero, y que trata de las "ciencias morales", se aparta de posiciones como la de Macaulay, que creía imposibles tales ciencias, o la de Burke, para quien eran éticamente inaceptables. Mill es presentado por Keynes como eslabón que recoge "la tradición inglesa de las ciencias humanas", tradición que ha mostrado extraordinaria continuidad desde el siglo XVIII, a través de Locke, Hume, Adam Smith, Paley, Bentham, Darwin y Mill. A esta tradición pertenece también Malthus. Caracteriza a todos esos autores Keynes, entre otros rasgos, por "su amor a la verdad" y por "una prosaica sensatez libre de sentimentalismo o metafísica". Lo hace en la introducción que antepone a la obra de Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, cuyo capítulo primero, por cierto, contiene un esbozo de lo que ha de ser una ciencia ocupada del hombre, libre de sentimentalismo y de metafísica, llena de prosaica sensatez, que desconfía de la "secta de los filósofos especulativos", ora astutos ora irresponsables, que confunden la ciencia con el entusiasmo o las paradojas o que "trazan seductores cuadros de una sociedad más dichosa, tan sólo para poder destruir mejor las instituciones existentes y dejar campo libre a sus sagaces y ambiciosos proyectos". "Pero antes de ser probada, una teoría no puede ser honradamente presentada como probable, y menos aún como correcta, mientras todos los argumentos contra ella no hayan sido objetivamente sopesados y clara y contundentemente refutados" (T. R. Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, tr. P. Azcárate Diz, Madrid 1966, pp. 47-49).

<sup>34</sup> H. St. Hughes, *Conciencia y sociedad* (Madrid 1972) 135-46.

científicos, venidos de las especialidades de la biología, la psicología, la sociología, la economía, la política..., la etiqueta genérica de esos estudios se ha puesto desde abajo y, por lo común, según los intereses dominantes en cada investigador. No escasean los intentos, al menos tácitos, de considerar cada uno de estos campos como matriz de origen para todo saber sobre el hombre; de modo que las ciencias del hombre podrían reducirse a ciencias biológicas, psicológicas, etc. Hay dos títulos en Max Weber, que corresponden a dos ensayos, por otra parte de gran interés para las cuestiones a que venimos refiriéndonos, que revelan la indecisión de la terminología, aunque resultan orientadores sobre la temática que esa terminología está llamada a cubrir; se trata de los siguientes: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales" y "El sentido de la libertad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas"<sup>35</sup>.

Piaget ha mantenido a lo largo de su obra la existencia de tres ciencias fundamentales relativas al hombre: biología, psicología, sociología<sup>36</sup>. Las ciencias humanas, para Foucault, se articulan en un "triédrico de saberes" que comprenden cuestiones relativas a la vida, al trabajo y al lenguaje; siendo las fundamentales, por tanto, la biología, la economía, la filología<sup>37</sup>. Enumeraciones distintas se encuentran en otros autores<sup>38</sup>. La denominación genérica, así como las divisiones de la misma varían de una a otras de las áreas geográficas y culturales, o de una a otra de las "escuelas" de pensamiento.

Las denominaciones hoy más corrientes son las de "ciencias de la conducta", "ciencias sociales" y "ciencias del hombre".

Las ciencias del hombre parecen venir animadas del propósito de devolver el resultado-hombre a lo que es su principio, dando a la naturaleza lo que es suyo. El hablar del hombre se agotaría entonces en un aséptico registro de objetividades manifestado en su disolución como sujeto. Cada una de las ciencias ocupadas de estudiar al hombre recabaría el área de realidad por ella estudiado para un contexto de fenómenos seriados unívocamente con la naturaleza, contexto neutro no sólo al alma de que se ocupaba la metafísica antigua, sino al sujeto, al hombre interior, de que siguió ocupándose la moderna. Hablar científicamente del hombre significaría que éste habría dejado de ser algo profundo y trascendente, excéntrico a la naturaleza, abierto a su propio mundo; significaría, contradiciendo el pensamiento central de toda metafísica, que "nada divino mora en él". Es cuestión de saber entonces si los contenidos de la metafísica han de quedar definitivamente relegados a una creencia que nada tiene que decirse con la experiencia bajo la forma de una experiencia que admita y exija

<sup>35</sup> Lugares citados en la nota 10.

<sup>36</sup> J. Piaget, *Etudes sociologiques* (Ginebra 1967) 18-19; cf. del propio Piaget, "La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias", en *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, tr. Pilar Castrillo (Madrid 1973) 44 ss. No cree necesario "mantener ninguna distinción de naturaleza entre lo que se denomina a menudo 'ciencias sociales' y las llamadas 'ciencias humanas', con lo que se pone de manifiesto la indecisión y fluctuación de las denominaciones al caso (pp. 44-45). A continuación introduce "otras subdivisiones en el amplio conjunto de disciplinas que conciernen a las múltiples actividades del hombre".

<sup>37</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966) 363.

<sup>38</sup> L. D. White, *The State of the Social Sciences* (Varios), (Chicago 1956). Las ciencias sociales cursadas en la Universidad de Chicago eran ocho en 1929: Antropología, Economía, Pedagogía, Geografía, Historia, Política, Psicología, Sociología (p. VI); N. J. Smelser, 'Sociology and the others social Sciences', en *The Uses of Sociology* (P. J. Lazarsfeld y otros), (Nueva York 1967): Smelser intenta demarcar el campo de la sociología frente a otras ciencias sociales, entre las que menciona Economía, Política, Antropología, Historia, Psicología social (pp. 3-4, 28 ss.); G. P. Murdock, *Culture and Society* (Univ. of Pittsburgh Press 1965), para las ciencias humanas, pp. 1-57; C. W. Mills, *La imaginación sociológica* (México 1964) 37-39; L. Millet, *Panorama de las ciencias humanas* (Madrid 1971).

discusión racional. En suma, importa saber si la ciencia del hombre viene a acabar con los restos de la metafísica ahí refugiada, a medida que la ciencia de la naturaleza la iba expulsando de la realidad exterior; o, por el contrario, ante una experiencia indeclinable no alcanzada por la ciencia, cual es la del agente-hombre, libre y creativo, los resultados de la ciencia no han de ser tomados como una provocación más que como una respuesta.

La *ambigüedad temática* de las ciencias del hombre aparece en el hecho de ver su desarrollo no sustraído a las incidencias ideológicas que mantienen esos estudios divididos en "escuelas". Hace algunos años se preguntaba Dubarle si hablar de "ciencia" en dominios ulteriores a lo biológico no es algo que cae en la "metáfora". Se refiere al estudio de los fenómenos psíquicos y sociales, que ve tratados con los recursos de un "empirismo exterior", preludios todavía de una etapa que, si ha de llegar, se encuentra todavía en camino de «conquistar los instrumentos que permitan la realización de un esfuerzo sistemático en esos dominios»<sup>39</sup>.

Desde las fechas en que escribe Dubarle se han realizado avances que permiten algo más que expectativas optimistas. La atención primeramente dirigida al análisis fáctico y descubrimiento de estructuras físicas en el ámbito humano, se ha vuelto hacia los contenidos y estructuras culturales. Los métodos han avanzado notablemente dejando atrás al mero "empirismo exterior". Pero aún se busca el cuadro satisfactorio de ciencias que englobe todo el estudio del hombre. Las tentativas por reducir ese estudio a una sola perspectiva que consagre a una ciencia como fundamental se vienen sucediendo, aunque sin éxito. Por otra parte, cuanto más satisfactorios se ofrecen unos resultados desde el punto de vista científico, menos lo son desde el punto de vista temático. Tematizar científicamente al hombre, ceder a la tentación de reducirle a soluciones consistentemente racionales, puede significar cerrar la investigación a realidades que, para que sean ellas mismas, han de proveer a soluciones abiertas a todas las dimensiones de lo humano. Las soluciones consistentemente racionales logradas en ese dominio pueden redundar en «desconocimiento de cosas importantes del hombre: la especificidad original de su psiquismo y más aún sus posibilidades personales de inteligencia y de iniciativa libre»<sup>40</sup>.

No debiera echarse en olvido, cosa que se hace con mucha frecuencia, la circunstancia de que la filosofía, al menos la que ha dominado e informado la conciencia occidental, adquiere verdadera identificación con Sócrates, y que en él se centró en el problema del "alma" y de "cómo llevar una vida buena". El ser del alma y el "cuidado del alma" fueron los temas de la reflexión socrática<sup>41</sup>. Tema metafísico y tema moral. En ese tema se recogía la más profunda y ancestral de las preocupaciones humanas, el núcleo de la problemática teológica o, mejor, de la sabiduría. El tema del alma se relacionaba inmediatamente en Platón con el tema divino y en "asemejarse a Dios" resumía el programa moral<sup>42</sup>. El interés especial que merece el estudio del hombre dimanaba para Aristóteles de el "algo divino que mora en él"<sup>43</sup>, en virtud de lo cual el hombre es sujeto moral y tiene un programa específicamente humano que cumplir. El tema del hombre va unido en el nacimiento y desarrollo de la filosofía al tema de Dios. De manera que puede decirse que en razón de ello hay filosofía.

Cuando san Pablo se dirige a los atenienses y les propone los contenidos de la fe cristiana, no encuentra mejor modo para conseguirlo que recordarles cómo el hombre participa del *genus* divino; y se lo recuerda con las palabras de uno de sus filósofos de la escuela estoica. San Agustín cifra en tres palabras este contenido tradicional de la filosofía cuando observa que sus meditaciones no se extienden a más, absoluta-

<sup>39</sup> D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne* (Paris 1953) 119-20. *Ibid.*, 121.

<sup>40</sup> Cf. Platón, *Protágoras*, 313 d-e; *Laques*, 185 e; J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica* (Madrid 1970) 131-39; H. Maier, *Sokrates* (Tubinga 1913) cap. III.

<sup>41</sup> Platón, *Teeteto*, 176 b-d; *Rep.*, 613 a.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.*, 10, 7, 1177 b.

mente a nada más, que a "Dios y alma"<sup>4</sup>. Aseveración mantenida de continuo, al menos *in actu exercito*, en todo el pensamiento cristiano.

Pues bien, estas realidades nucleares para la filosofía son las que se hacen opacas a la ciencia. En la medida en que la ciencia extiende su estilo de conocer, de las regiones conocidas va apartándose Dios y el hombre. Cuando ese estilo de conocer se adueña de la conciencia de un hombre o de una época ello significa que para ese hombre o esa época problemas como los de Dios y el hombre dejan de tener sentido. Si llega el caso de que la ciencia cubra el estudio del hombre dando cuenta adecuada de sus problemas, ello querrá decir que el hombre socrático, estudiado en cuanto "algo divino moraba en él" se ha disipado. Dicho de otro modo y adelantando resultados, que la ciencia es mortífera para Dios, el alma y la moral. Y ello no en el sentido de que positivamente tenga acceso a esas realidades para negarlas, sino en el de que en su universo quedan oscurecidas y silenciadas; ni se dejan ver ni se hacen oír, no podrán hacerlo.

El acceso a esas realidades requiere superar los métodos familiares al empirismo exterior. Habrá que echar mano de recursos como la "introspección" o la "comprensión", que son los directamente encaminados al objeto, si ese objeto tiene que ver con el discurso interior de la conciencia o con el sentido interior de la comunicación humana. Por ese camino es por el que podría detectarse la condición de la vida personal, las dimensiones de la inteligencia y la iniciativa libre, el hombre como sujeto de propósitos y decisiones, los contenidos de valores y su significación orientadora de una existencia práctica.

Pero esos métodos son cuestionados por todos aquellos que cultivan el empeño de transformar el estudio del hombre en ciencia. Los resultados de ese empeño se traducen en la puesta en cuestión de toda la anterior temática.

El nacimiento de la ciencia de la naturaleza evacuó de funciones de cara al mundo físico a la metafísica. Importa saber qué pasará con aquella metafísica que, replegada del mundo físico, se mantenía referida al humano en cuanto el hombre sigue siendo algo nouménico, sujeto moral y persona; que pasará cuando, no ya en cuanto realidad exterior natural, sino en cuanto mundo humano se convierte en objeto de ciencia. Por supuesto habrá que partir de esa ciencia como un hecho conforme lo hizo Kant con respecto a la ciencia de Newton. Y acaso haya que hacer una nueva crítica cuyo resultado será, con respecto a la moral, paralelo al resultado de la crítica hecha a partir de la ciencia de la naturaleza.

La física en cuanto ciencia sustrajo toda interioridad a la naturaleza, convirtiendo en piezas mecánicas a los propios animales como sostuvo Descartes y trató de validar el cientismo naturalista posterior. Paralelamente, planteados y resueltos los problemas específicos del hombre en términos científicos, es obvio concluir que, en el radio de alcance de esas soluciones, el propio hombre quedará desposeído de su específica interioridad, de su condición de sujeto espiritual y ser personal. Si es estas cosas, lo es además y en un terreno que tal vez haya que abandonar como estéril, donde sólo se plantean problemas ilusorios, sin que haya otro saber propiamente tal sobre el hombre que el saber proporcionado por el estudio científico del mismo.

En suma, desposeída la naturaleza de esencias o interioridades metafísicas a manos de la ciencia natural, queda en el hombre una esencia irreductible, concretada en la conciencia moral. Pero si para hacer la ciencia natural hubo que vaciar a la naturaleza de todo interior, reduciendo incluso la vida a mecanismo, para hacer la ciencia del hombre habrá que vaciarle también de su específico interior, de su vida de hombre, es decir, de la vida espiritual y personal. O, lo que es lo mismo, habrá que "disolver al hombre" entendiéndolo desde las condiciones de su mundo como una forma de naturaleza. Descartes aspiraba a estudiar a las hormigas "como si fueran máquinas"; Lévy-Strauss aspira a estudiar a los hombres "como si fueran hormigas".

<sup>4</sup> San Agustín, *Solil.*, I, 2, 7.

En las consideraciones que preceden se ha señalado: 1) Dentro del proceso general de emancipación de las ciencias con respecto a la filosofía, el nacimiento y paralela emancipación de las ciencias humanas. 2) En cuanto la filosofía, en su forma tradicional clásica, recibía su impulso y sus contenidos más específicos de la concepción del hombre como dotado de alma racional; es decir, como hombre interior o sujeto consciente, concepción solidaria de un universo informado de un principio trascendente, la aparición de la ciencia, y en el radio por ella alcanzado, implica el silenciamiento de los intereses filosóficos, incluso la oposición a ellos. 3) En cuanto esos intereses filosóficos servían de soporte al discurso moral, siendo este discurso el tema permanentemente incitador del filosofar, surge la pregunta de si la puesta en cuestión de la filosofía no arrastra consigo la puesta en cuestión de la moral, particularmente cuando la ciencia alcanza al mundo humano. 4) El nacimiento y desarrollo de esa ciencia podría entonces representar el acceso a un saber que se desprende de la impertinente carga esotérica paralizadora en el pasado de su avance; también en ese campo se puede entrar por "el camino seguro de la ciencia", no importa si con ello pierde títulos de legitimidad aquel otro saber, el filosófico, que, por esotérico, se desconocía a sí mismo. 5) Ese otro saber se ocupaba sin embargo en cosas demasiado importantes para la vida, como para no discutir a la ciencia los títulos que se arroga de ser el único legítimo; en consecuencia, interpelará a ésta por su extraña suerte de proceder, proceder extraño por cuanto para sacar adelante su estudio necesita silenciar su objeto. ¿Podrá en efecto subsistir el hombre cuando el estudio al caso se convierte en ciencia? ¿Qué hombre es el mentado —el que únicamente puede serlo— después de entrar por el "camino seguro" que señala la ciencia? ¿Quedará ahí espacio en relación con el cual tengan sentido las cuestiones éticas? Si la ética misma, en cuanto se legitima, tiene que ser ciencia, ¿se trata en ella de aquello que la filosofía entendió por ética, y que era considerado su principal y aparentemente más ineliminable tema, o se trata también aquí de recuperar ese tema de un esoterismo impracticable?

Tal es la situación planteada y estas son las cuestiones que desde el principio intentábamos tratar de cara a esa situación.

## II

### DESPOJO DEL SUJETO POR LA CIENCIA

#### IMPLICACIONES PARA LA ETICA

##### OBSERVACIÓN PREVIA

En contra del planteamiento que sigue en esta segunda parte podrá argüirse que ahí se presenta, incluso en forma supersimplificada, una cuestión que de tiempo atrás y desde diversos frentes de inspiración se plantea de otra forma al filósofo. "El hombre no es nunca en primer término hombre más acá del mundo como un 'sujeto', sea éste mentado como 'yo' o bien como 'nosotros'. El no es tampoco, primera y solamente, sujeto que se refiere por cierto a objetos de modo que su esencia estaría en la referencia sujeto-objeto...". Este pasaje de Heidegger podría ser suscrito por buena parte del pensamiento filosófico actual. Con ello parecería quedar tildado de ocioso, por no corresponder a planteamientos vivos, el discutir un problema en razón de si en el contexto de la discusión se salva o desaloja el sujeto.

Ocorre, sin embargo, que la cuestión que estamos indagando la recogemos de la historia, de lo que pasa con las convicciones tradicionales al choque con ellas de la ciencia; de lo que está pasando con el hombre, con las convicciones sobre el hombre, al choque con ellas de las ciencias humanas, y en función de la óptica adoptada por esas ciencias humanas. Heidegger o cualquier otro pensador de su linaje puede denunciar el simplismo de la ciencia. Ello no impedirá que los científicos continúen su labor considerando irrelevante a sus propósitos todo lo que pueda decirse en un estilo de argumentar como el de Heidegger. En óptica científica, el sujeto, bien se entienda más acá del mundo, bien en apertura a él, deja de ser variable significativa que haya de ser o pueda ser tomada en cuenta a efectos de establecer un saber riguroso como el que ofrece la ciencia.

Hay que añadir que la simplificación en el planteamiento proviene también de que los efectos del impacto de la ciencia, en particular las ciencias del hombre, sobre la ética, no se agota observando su proceso como mortífero para el sujeto personal. El concepto y la realidad de la persona son centrales para la ética, pero no los únicos centrales. Junto al concepto de persona han de tenerse en cuenta los de valor y norma. Un desarrollo menos simplificado debería extenderse a hablar con igual extensión que lo hace sobre el sujeto, sobre el desalojo que la racionalidad científica provoca de las áreas de realidad por ella alcanzada, de lo axiológico y de lo normativo. En efecto, hablar de ciencia normativa es para el científico una *contradictio in adiecto*. Por otra parte la ciencia hace profesión de ser "axiológicamente neutra". Estas cuestiones podrán estar sometidas a discusión a niveles epistemológicos trascendentes al de la ciencia. Dentro de la epistemología científica siguen siendo admisiones obvias.

## 1. EL PROBLEMA

El estudio del hombre por la ciencia ronda el peligro de evacuar al hombre en sus dimensiones personales de "inteligencia e iniciativa libre". Llamaremos a la unidad interior de esas dimensiones "sujeto". Puede llegar el caso entonces de que, como se ha dicho, nunca ninguna época haya sabido tanto sobre el hombre y también nunca ninguna le haya ignorado más<sup>45</sup>. De nuevo puede ocurrir que "los árboles no dejen ver el bosque". Traducido a nuestro propósito: la multiplicación de saberes sobre el hombre oculta el saber sobre el hombre mismo; el hombre llega a desaparecer en el horizonte de intereses de sus guardianes. Ocurre así lo que llamamos "desjajo del sujeto".

Puede parecer no demasiado feliz al caso la imagen del bosque y los árboles. Con las debidas reservas cabe utilizarla como introductoria. Ante esos guardianes que nos dejan sin bosque por los árboles, sin el sujeto por sus comportamientos, no quedan disipadas las cuestiones del sujeto que en el caso artificialmente se hacen desaparecer. El tema del sujeto vuelve de continuo a la consideración, lo que impone "guardar a los guardianes". El problema relativo a la recuperación del sujeto —no necesariamente en sus vie-

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (México 1954) 9-10, 174-82; M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1957) 25-28.

jas formas socrática, agustiniana, cartesiana o kantiana—, puede decirse que es uno de los más presentes en la reflexión contemporánea; por ejemplo, tal y como aparece en la experiencia existencialista de la subjetividad o como vivencia del sentido de la totalidad histórica. Puesto que la evacuación del mismo es achacable a la ciencia, su reposición se hace a veces con *pathos* contra-científico. Pero no es lo corriente, ni tampoco es necesario. Lo que sí es difícil es conseguirlo sin llamar de alguna manera en auxilio a la filosofía, cuyo despojo había sido realizado también por la ciencia. No siendo supersticiosos de las palabras, ni de los significados que se les han atribuido, no hay por qué estar prevenidos contra la filosofía; la cuestión es saber si es o no de alguna forma recuperable. Otro tanto vale del sujeto. Desechada una filosofía que pueda ser mirada como una contra-ciencia, cabe el peligro de *incidere in latrones*, de embarcarse en una filosofía que no tenga nada de ciencia, que abandone las representaciones controlables y se refugie en irracionalidad. Es el peligro de abandonar los árboles por el bosque; también en el caso del sujeto. “¿Para qué aún filosofía?”<sup>46</sup> Esta es la cuestión que se plantea Habermas, resumiendo un amplio contexto de opinión. ¿Para qué aún sujeto?, podemos añadir. Las dos preguntas están en relación, como el desarrollo mismo de Habermas evidencia. La cuestión radica en saber por qué y en qué condiciones el sujeto es recuperable y tiene que ser recuperado. El asunto, que por una parte tiene que ver con el nacimiento de las ciencias del hombre, por otro tiene que ver con la moral.

## 2. LA VIEJA METAFÍSICA DEL SUJETO

De Aristóteles a Hegel prevaleció la tesis de que el universo está estructurado en términos racionales, y que la racionalidad define al hombre y proporciona el hilo conductor para explicar el mundo en que se mueve: el discurso de su vida y la naturaleza de sus creaciones en la historia.

Aristóteles encomia a Anaxágoras por haber afirmado que “en la naturaleza había una Mente que era la causa del mundo y del orden del todo, en lo que mostró cordura frente a las ensoñaciones de los que le precedieron”<sup>47</sup>. Hablando de la “convicción general de que la razón ha regido el mundo y, por consiguiente, también la historia universal”, Hegel recuerda igualmente que “el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous*, el intelecto en general o la razón rige el mundo”<sup>48</sup>. Si Aristóteles, y también Platón, encuentran motivo para censurar a Anaxágoras ello se debe a no haber sido consecuente con su tesis, explicando las cosas mediante “aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas”<sup>49</sup>; “y sólo cuando desconoce la causa de algo echa mano de la Mente”<sup>50</sup>.

La tesis de la mente como causa del orden universal, por una parte sanciona un dualismo en la constitución de las cosas; por otra, introduce en su explicación un principio no empírico.

<sup>46</sup> J. Habermas, ‘¿Para qué aún la filosofía?’, *Teorema* V (1975) 189-211.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Metaph.* I, 4, 985 a.

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. José Gaos (Madrid 1974) 49.

<sup>49</sup> Platón, *Fedón*, 98 B 7.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Metaph.* I, 4, 985 a.



La que en relación con esa doctrina, que sirve de base a las concepciones metafísicas, postula la ciencia es que tal principio, que introduce en el mundo la dualidad y obliga a contar con un elemento de explicación trascendente a la experiencia, es superfluo, y que la verdadera explicación es la que sigue el camino que seguía Anaxágoras cuando se olvidaba de su brillante invención y recurría a unas u otras causas empíricas. Esa invención introduce en el mundo lo divino, bien sistemáticamente, bien sólo en casos desesperados, por el procedimiento del *deus ex machina*. Ello supone a la vez doblada la realidad de un exterior y un interior: un cuerpo y un alma, una materia y un espíritu, un mundo de objetos y un mundo del sujeto. Será la base para el desarrollo ulterior de la metafísica.

### 3. HACIA LA SUPRESIÓN DE ESA METAFÍSICA

Los pasos que conducen a la supresión de la metafísica van dirigidos a neutralizar esa tesis mentalista. Bacon no mira con buenos ojos la obra de Sócrates al "hacer descender la filosofía del cielo a la tierra"; su ocupación con los asuntos morales "apartó las inteligencias de los estudios naturales". Tampoco muestra estima por una razón que se ejercita en sacar de sí misma el orden del mundo lo mismo que hacen las arañas con sus telas. El ejercicio de la razón es necesario, pero siguiendo el modelo de las abejas, que producen la miel, y lo hacen a base de los materiales de las flores recogidas en los jardines y en los campos. El hombre civilizado ha llegado a ser "un dios para el hombre"; mas los servicios que introduce la civilización "no es el cielo quien los establece, son las artes". "El imperio del hombre sobre las cosas tiene su único fundamento en las artes y en las ciencias, pues sólo se ejerce imperio en la naturaleza obedeciéndola". La desmentalización del universo que supone el método baconiano podía pensarse como enderezada a socavar los fundamentos de la religión, y Bacon encuentra prudente salir al paso de esta presunción<sup>51</sup>. Ello es que la metafísica en Descartes, para constituirse en ciencia, esto es, en sistema de "ideas claras y distintas", tiene que independizarse de la teología, dando por supuesto que la teología, aunque se ocupe de asuntos de la mayor importancia, no es ciencia. Pero tampoco la metafísica cartesiana acertó con "el camino seguro de la ciencia". Kant negará el valor científico de esa metafísica, aunque sus contenidos sean preservados como objeto de una fe racional, es decir, como una especie de sombra inmanente de la teología. Los sistemas metafísicos acaban contemplándose como testimonios de la conciencia de un pasado histórico en el que tenían su función, pero sustituidos en el presente y ya para el futuro por la única ciencia con garantía de tal, es decir, la ciencia positiva, como argüirá Comte. Desde

<sup>51</sup> F. Bacon, *Novum Organum* I, nn. 79, 95, 129, 89. La acusación de Lange contra Sócrates, en su *Historia del materialismo*, de haber extraviado al espíritu humano durante milenios en el idealismo, desde Bacon hasta nosotros ha tenido constante eco. Para los autores de la *Ideología alemana* ese idealismo era contemplado dentro del "proceso de putrefacción" que inmediatamente afectaba al "espíritu absoluto" de Hegel. En *Ocaso de los dioses* Nietzsche hace de Sócrates el retrato más negativo que puede desearse. El crédito del maestro ateniense ya había experimentado en la historia altibajos; en la actualidad pasa por uno de los momentos más deprimidos, desde Heidegger, haciendo balance de las conquistas de la filosofía, hasta Farrington haciendo historia de la ciencia.

el campo positivo las construcciones metafísicas se aprecian como un "montón de ruinas". En sus formas de persistencia en el presente se tiende a ver expresiones de una conciencia arcaica correspondiente a intereses religiosos, cuando no "deprimentes monónogos" haciéndose pasar por "discusiones filosóficas"<sup>52</sup>.

Conceptos como los de justicia, alma, etc., fueron utilizados como "instrumentos técnicos para ordenar y tratar nuestra experiencia". Pero la metafísica los empleó dándoles alcance dogmático y con un último respaldo teológico. En ese sentido han de ser desechados. Pueden mantenerse dándoles alcance de hipótesis que comprobar y reformular. El orden mental es un "sistema abierto", evolutivo; no dictado de una vez por alguna Inteligencia soberana del universo. Los problemas que han preocupado permanentemente al hombre pueden ser retenidos como tales, pero ha de ser abandonada la forma metafísica de tratarlos, para introducir en su lugar la forma científica. De este modo dejará de sentirse el científico desarmado para acceder "de buena fe al humanismo"<sup>53</sup>.

La ciencia homogeneiza cuanto toca. De su acción se sigue una imagen "desencantada" del mundo que configura el humanismo en términos seculares. El "hombre que es dios para el hombre", que triunfa de la naturaleza obedeciéndola, encuentra en éste unas medidas de humanidad que antes tenía que buscar en otro mundo. Puede sentirse entonces solidario de una realidad en la que nada le es extraño. El más acá de la experiencia sujeta a cambio deja de ser la *regio dissimilitudinis*<sup>54</sup>, declarado el más allá de lo mental, en su forma suprasensible, como ilusión. "Aceptemos sin turbación una psicología sin alma", escribió Lange. Aceptemos sin turbación una tierra sin cielo, sin verdad y sin justicia eternas. La universalidad concreta buscada por el filósofo al estilo tradicional se ha perdido; sólo puede reencontrarse a nivel de la crítica, "enemigo irreductible de las amenazas de alienación vengan de donde vinieren"<sup>55</sup>. La explicación del mundo por categorías metafísicas corresponde a una fase antropomórfica de la cultura en que el hombre se siente en él como en su casa, representándosele según el modelo de organización de la vida en la ciudad, es decir, según una organización "socio-morfa"<sup>56</sup>. Su orden y sus leyes, comprendidas bajo el modelo de la política,

<sup>52</sup> Popper, que registra ese juicio en *La sociedad abierta y sus enemigos*, requiere los servicios de la filosofía con usos y cometidos que rebasan las aspiraciones del "nuevo camino de las ideas" desde Locke y el "nuevo camino de las palabras" en ejercicio por el pensamiento analítico; entiende que en los propios descubrimientos científicos "las ideas metafísicas han señalado el camino" (K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1967, p. 20)

<sup>53</sup> J. Huxley (ed.), *Der evolutionäre Humanismus* (Munich 1964) 9-10.

<sup>54</sup> La expresión es empleada por san Agustín en *Confess.* VII, 10, 16. Aparece en un contexto en que describe la invitación a volver en sí mismo: "redire ad memet ipsum", experimentándose lejos de Dios: "et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis". La expresión tuvo gran fortuna en la Edad Media, remontándose sus orígenes, a través de Plotino (*Enn.* I, 8, 13), hasta Platón (*El político*, 272 d, 273 d); cf. A. E. Taylor, 'Regio dissimilitudinis', *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 9 (1934) 305-306; P. Courcelle, "Tradition néoplatonicienne et traditions chrétiennes de la région de dissemblance (Platon, *Politique*, 272 d)", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 32 (1957) 5-33.

<sup>55</sup> H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*. I, Introduction (Paris 1958) 110; E. Fromm (ed.), *Humanismo socialista* (Buenos Aires 1971).

<sup>56</sup> E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Viena 1958) 313, 270;

manifestaban una intención moral y eran reflejo de designios por los que respondía la Mente soberana del universo. Sus últimas raíces eran religioso-teológicas. Para Sócrates estas eran las cosas en las que podía ejercitarse con éxito el sabio, mientras que para adentrarse en los secretos del universo exterior se necesitarían capacidades más que humanas, exactamente lo contrario que, siglos más tarde, sostendrá Descartes.

La independización de áreas de estudio como la política, el derecho, la economía..., del tronco de la metafísica se produce a partir del supuesto de que el conocimiento será científico si puede ser respaldado por alguna experiencia. Los conocimientos que "se refieren a un objeto o a conceptos relativos a un objeto que no se puede alcanzar por ninguna experiencia", fueron dados por Kant como "especulativos", distinguiendo entre conocimiento especulativo y conocimiento teórico (CRP, A 635). Esta distinción vino a fortalecerse con posterioridad a él. Subsistirá una teoría o filosofía encargada de estudiar las áreas de fenómenos que se ofrecen a la experiencia. Pero no quedará lugar para el conocimiento especulativo, que se identifica con la metafísica.

De esta manera las filosofías regionales, más acá de la metafísica, se desarrollan en todas las direcciones, sobre base experimental y con aspiración a constituirse en ciencias. Es lo que ocurre con las áreas de estudio mencionadas, la política, el derecho, la economía, etc. Desaparecido en cada una de ellas el punto de vista metafísico, dejan de ser cuestión razones trascendentes —especulativas— como las de honestidad ciudadana o bien común para la política, o la de justicia para el derecho. La teoría política o la teoría del derecho se atienen a lo fenoménico de las respectivas áreas de estudio; a partir de sus datos, y nada más, explican la naturaleza de las realidades al caso. Descartado en política todo principio de explicación "especulativo", quedan ante la experiencia las fuerzas de los hombres en concurso o conflicto camino del poder; fuerzas manifestándose, ya espontáneamente por los cauces de la naturaleza, ya arbitrariamente por decisiones de voluntad. De modo semejante, descartada en derecho toda explicación especulativa, queda recurrir a las facultades de acción de los sujetos o a las normas puestas por la autoridad para encauzar esa acción; en ningún caso a un concepto trascendente como el de justicia. Algo equivalente ocurre en el tratamiento de todos los demás fenómenos humanos, hasta el religioso. En efecto, en este último caso la cuestión que ha de tratarse, si quiere hacerse con visos de ciencia, no es la de Dios como realidad metafísica. Para esto sería necesario "ser más que hombres". Lo que puede ser tratado es el fenómeno religioso en cuanto se da en la experiencia: la religión se estudiará, bien en la experiencia de ella en los sujetos, bien en el sistema de símbolos que la reflejan en la historia.

Según esto, la metafísica es sustituida por filosofías regionales: filosofía política, filosofía del derecho, filosofía de la religión...

Será un primer paso para convertir esas filosofías regionales al cabo en ciencias positivas. Desarrollándose esas ciencias positivas, partiendo unas veces de los datos y fuerzas registrados en la base de la naturaleza; y otras, sobre todo al estudiar científicamente al hombre, partiendo de las estructu-

ras y constricciones de la segunda naturaleza en que el hombre se alberga, dada en las creaciones de la cultura.

Los modos como, alcanzado este último nivel de ciencia positiva, subsisten en él elementos filosóficos o se acompaña de una filosofía, son variados. Lo que interesa decir aquí es que lo que definitivamente ha perdido toda razón de subsistencia son los elementos especulativos; es decir, la razón de ser de la vieja metafísica. En este supuesto, es cuestión de saber si la ética o la moral, al menos ellas, que no parecen poder tratarse sin tomar en cuenta "lo especulativo", tienen alguna oportunidad de subsistir tras el advenimiento de la ciencia, sobre todo cuando la ciencia alcanza al fenómeno hombre y va explicando los problemas que plantea dentro de los límites de la experiencia. En otros términos; dado que nociones como las de "persona" y "valor" son por una parte fundamentales para la ética y por otra metafísicas, sobreseída la metafísica, ¿no desaparece con ello la ética, salvo que también en este caso haya que hacer y pueda hacerse una ética científica?

#### 4. INCIDENCIA EN EL DESALOJO DEL SUJETO

##### a) *Una filosofía no mentalista*

La exclusión de la metafísica del ámbito de la ciencia sigue al desalojo de la Mente del ámbito de la realidad.

Los pasos de este desalojo de la Mente se siguen de la eliminación de la segunda faceta introducida por el dualismo metafísico, que puede concretarse en el desalojo del sujeto. En el territorio que hace suyo la ciencia se vuelve opaca la dimensión interior de la realidad. Al llegar al hombre se vuelve opaco el sujeto. La racionalización de la ciencia ha producido en general el fenómeno que Weber designó como "desencantamiento del mundo"<sup>57</sup>. Nada más desencantado que el mundo de la naturaleza, incluido el reino animal, tal como nos le describe Descartes.

Si la ciencia encontró resistencias en su aplicación al hombre, fue debido a lo difícil que resulta en ese campo eliminar el sujeto y el experimentarse como tal. Sin embargo, en el grado en que sectores de lo humano son sustraídos al dominio de la metafísica, en ese mismo, y conforme van organizándose esos sectores con pretensiones de ciencia, va quedando relegado el sujeto. La metafísica es sustituida por filosofías particulares en las que grupos de fenómenos son estudiados de una manera autónoma sin comprometer el sentido global de la existencia, tal y como era mantenido en relación con los intereses morales y religiosos. Una filosofía política, una filosofía del derecho, etc., surgen con carácter neutro respecto a los últimos intereses humanos, incluso sin conexión inmediata con el ser metafísico del hombre, sino asentándose sobre su propia *ratio* y en orden a resolver problemas que se estiman autónomos. Esas ramas de la filosofía abren un discurso siguiendo su propia lógica y se muestran neutrales respecto al ser, intereses y fines esenciales del hombre. En esas filosofías se da el primer paso hacia la constitución de las estrictas ciencias humanas.

<sup>57</sup> M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid 1955) 118. E. Topitsch, *Ob. cit.*, 313.

b) *¿La organización contra el hombre?*

En tanto prevaleció una explicación del mundo de tipo metafísico-moral no pudo hacerse avanzar el conocimiento, como para el estudio de la naturaleza advirtió Bacon. Dewey hizo una observación semejante respecto al estudio del espíritu, afirmando que restricciones de índole política y religiosa condicionaron el avance de las ciencias de la cultura. Topitsch caracteriza el tiempo en que llega a su fin la metafísica como aquél en que el mundo pierde las medidas humanas<sup>58</sup>. Mejor se diría que se trata de aquél en que el hombre acepta ser solamente hombre, aquél en que renuncia a "ser más que hombre".

Estas cuestiones no son nuevas. Calicles, en el *Gorgias*, trata con altanero desdén a Sócrates por dedicarse a la filosofía, cosa que creía, si acaso, propia de principiantes, pero poco sería para personas mayores que debían mostrarse más realistas y pragmáticas, lo que en su lenguaje significaba ir directamente a la política educando de una forma operativa para la vida<sup>59</sup>. Cuando Platón, por el contrario, asqueado de esa política, emprende su "segunda navegación", lo que significaba tomar en serio el orden de la Mente que descubriera Anaxágoras, para comprender su ley y seguirla hasta las últimas consecuencias, lo que exige, ni más ni menos, es que se entregue el propio gobierno de los estados a los filósofos<sup>60</sup>.

Los descubrimientos de esa "segunda navegación" son los que hoy pueden calificarse como "deprimentes monólogos". Lo que subsiste como filosofía tiene más que ver con las alegaciones de Calicles que con las propuestas de Sócrates. El presupuesto de la Mente soberana ordenadora del universo es mirado como una creencia mítica, que pudo tener en su hora valor orientador de la vida; pero que, aceptado hoy, supondría introducir una forma de conciencia arcaica dentro de nuestra concepción de la realidad.

No queda por ello zanjada la cuestión de si la descripción del mundo hecha "después de la muerte de la metafísica", corresponde de hecho a lo que realmente sucede. Si la metafísica no sigue estando ahí, sólo que bajo otra forma. Suponiendo que hayamos entrado en la edad científica, queda por averiguar si ella dará cabida a todo lo que la edad metafísica consideró humano. Si la ciencia, y nada más, enriquece o empobrece. Si un hombre que no quiere ser más que hombre, tiene reservas para "ser dios para el hombre". De la psicología escribe Finance que, "mal dirigida, puede ser la ruina para la moral"<sup>61</sup>. Cabe preguntar si una determinada orientación o dirección de la ciencia no será la ruina para lo humano<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Topitsch, *Ob. cit.*, 137 ss.

<sup>59</sup> Platón, *Gorgias*, 384-85.

<sup>60</sup> *Fedón*, 99.

<sup>61</sup> J. de Finance, *Ensayo sobre el hombre humano*, tr. A. Loma (Madrid 1966) 56.

<sup>62</sup> Entre la bibliografía al caso pueden consultarse: R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (Nueva York 1932); H. Marcuse, *The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston 1964); E. Fromm, *The Revolution of Hope toward a Humanized Technology* (Nueva York 1968); J. C. Flugel, *Man, Morals and Society* (Londres 1945); U. Spirito, *Nuovo Umanesimo* (Roma 1964); G. Friedmann, *Sept études sur l'homme et la technique* (Paris 1966); M. Natanson, *Literature, Philosophy and the Social Sciences* (La Haya 1962); E. W. Hall, *Modern Science and Human Values* (Princeton 1956); E. G. Mesthene, *Technological*

Del dominio de la ciencia y de la ejecución de sus órdenes esperan los optimistas un alargamiento, no una restricción, de la esfera de la acción humana y del campo de sus opciones. Pero en otros casos se mira con recelo la extensión de unos poderes cuyo efecto se deja sentir restringiendo la expansión de la vida. El poder de la ciencia se traduce para muchos en impotencia del hombre. Lo cual resulta más evidente cuando el hombre mismo se convierte en objeto científico, es decir, cuando, disueltas las restricciones políticas o religiosas, importa saber si no se las sustituye con una nueva y más poderosa forma de restricción. Augusto Comte confiaba, desarrollando la ciencia social, proporcionar "solución a la anarquía intelectual, fuente primera de la anarquía moral y también de la anarquía política"<sup>63</sup>. Lundberg se pregunta si "la ciencia puede salvarnos"; cuestión importante para el hombre, resuelta antes por medio de la magia, las religiones, las ideologías... En la actual educación subsisten, junto a los caminos de la ciencia, los de las humanidades. Lundberg lo reconoce, pero no duda de que al fin los problemas humanos podrán ser abordados en términos de "fría objetividad" científica<sup>64</sup>. De modo parecido se expresa Monod, partiendo de investigaciones científicas concretas<sup>65</sup>. En la edad media fue la teología instrumento unificador de la cultura. Son muchos para los que ese instrumento unificador en la actualidad es la ciencia.

Hoy está en cuestión uno de los que fueron puntos axiomáticos para mantener el principio de objetividad de la ciencia, a saber, el de la "neutralidad axiológica"; axioma no discutido en la primera mitad del siglo XX, precisamente el período que representa la etapa de consolidación de las ciencias del hombre. Estudiar al hombre científicamente implica dejar aparte los valores<sup>66</sup>. En tal supuesto es más que problemático el alcance de la respuesta que pueda darse a la pregunta de "si la ciencia puede salvarnos", al menos si por salvar se entiende encontrar solución satisfactoria a las cuestiones importantes para la vida. Max Weber, que promovió la polémica en torno a la objetividad de la ciencia, por tanto una ciencia libre de valoraciones, escribe: "el que busca la salvación de las almas, la suya o la de los otros, no

*Change. Its Impact on Man and Society* (Harvard University Press 1970); el mismo, *Technology and Social Change* (Indianápolis 1967); D. A. Schon, *Technology and Change* (Nueva York 1967); W. Braden, *The age of Agnarius. Technology and the Cultural Revolution* (Chicago 1970); R. Aron (ed.), *World Technology and Human Destiny* (Michigan 1963); G. M. Foster, *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change* (Nueva York 1962); L. White (Jr.), *Machina ex Deo* (Cambridge 1968); H. J. Muller, *Freedom in the Modern World* (Nueva York 1966); G. G. Granger, *Formalismo y ciencias humanas* (Barcelona 1963); M. Niel, 'El fenómeno de la tecnología: ¿Liberación o alienación del hombre?', en *Humanismo socialista* (ed. E. Fromm), (Buenos Aires 1971) 362-73; A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburg 1957).

<sup>63</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive* IV (Paris 1839) 4.

<sup>64</sup> G. A. Lundberg, *Can Science save Us?* (Nueva York 1933) 74-75; cf. W. N. Stephens, *Hypotheses and Evidence* (Nueva York 1968).

<sup>65</sup> La ética propugnada por Monod tiene como criterio esencial "no el hombre, sino el conocimiento objetivo en sí mismo". (Entrevista publicada en *Raison Présente*, bajo el título 'La ciencia, supremo valor del hombre'; cit. en Aranguren, *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid 1973, p. 139). La misma tesis es sostenida por Monod en el último capítulo de *Le hasard et la nécessité* (Paris 1970).

<sup>66</sup> Véase nota 10.

debe buscarla en la avenida de la política”<sup>67</sup>. La política en cuestión es una ciencia, o busca serlo; la salvación de las almas era la cuestión central, al menos socrática, de la metafísica. La imagen del mundo que persigue la ciencia es impersonal y objetiva. Abandona deliberadamente el punto de vista de la *analogia hominis*, como entiende Bacon; la ciencia “calla” sobre el hombre, como dice en otro lugar<sup>68</sup>. El mundo homogeneizado, reducido a medidas tomadas de su propia constitución mundana, deja de ser antropomórfico. Para nada cuentan en su descripción los intereses del sujeto.

La ciencia manifiesta su poder en la técnica. El medio en que discurre la vida humana se perfila como una tecnoestructura desarraigada de la propia naturaleza. La “armonía natural” con el mundo es desplazada por una “armonía inducida o creada”. Los mandatos a que obedece el hombre proceden del todo organizado de una sociedad racionalmente gobernada. El individuo acaba siendo una futilidad dentro de ese todo. La “sociedad tecnológica” se manifiesta claramente torpe para entender y satisfacer las demandas subjetivas<sup>69</sup>. El poder de la técnica actúa como elemento agresor de una cultura que quiere atender a las demandas privadas, la dinámica de los contactos personales y el impulso creador de la libertad<sup>70</sup>. Desde Hegel se ha repetido que el discurso de la historia manifiesta el despliegue de la libertad. Pero desde el comienzo de la era científica su específica forma de racionalidad fue puesta en relación con la programación, incluso mecanización, de la vida. Nos encontramos en el momento, y este es el tema controvertido de más alcance cultural de nuestro tiempo, en que luchan por su hegemonía dos modos antagónicos de dar forma al fenómeno humano en la historia: el modo hobbesiano de la mecanización y el modo hegeliano de la liberación. No puede predecirse cuál de estas dos tendencias será la llamada a configurar la era que se abre hacia el futuro.

En todo caso, el fenómeno hombre entendido en los términos en que le concibe la tradicional cultura humanista parece corresponder a un tiempo medio comprendido entre su integración al todo cósmico conducido por fuerzas espontáneas y su absorción en el todo de estructuras racionalizadas. La individualidad, el mundo interior y la libertad del sujeto pueden parecer a esa luz ilusiones fugaces que han podido ser tentadoras pero solamente válidas en el intervalo de ese tiempo medio. La racionalidad de la ciencia tendría la misión de recoger al hombre de su desvalimiento en la naturaleza todopoderosa para instalarle en una segunda naturaleza, que es hechura suya, mas dentro de la cual quedaría exteriormente gobernado, hecha patente su inanidad. Uno de los capítulos de *La muchedumbre solitaria* lleva por lema esta frase de W. J. Thomas: “El individualismo es una etapa de transición entre dos tipos de organización social”<sup>71</sup>. Esas dos etapas de organización social

<sup>67</sup> Cf. Daniel Bell, *The End of Ideology* (Glencoe Ill. 1960), cap. 13: ‘The Tension of Ethics and Politics’, 265-85.

<sup>68</sup> Así en el “praefatio” de la *Instauratio magna*, y en texto que recoge Kant como lema de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*.

<sup>69</sup> Victor C. Ferkiss, *Technological Man. The Mythe and the Reality* (Nueva York 1969) 14, 21-23; Hans Sachsse, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter* (Freiburg 1972) 121.

<sup>70</sup> E. Fromm, *The Revolution of Hope toward a Humanized Technology* (Nueva York 1968) 45.

<sup>71</sup> D. Riesman, *La muchedumbre solitaria* (Buenos Aires 1968) 89.

se corresponden a la "dirigida por la tradición" de una parte y la "dirigida por los otros" de otra. Entre la dirección por la tradición y la heterodirección a cargo de "los pares" hay una similitud de resultados, aunque sean muy diversos los medios. En este último caso las reglas de juego que determinan la adaptación se imponen a través de un sistema educativo de comunicación de masas burocráticamente controlado. Una abstracta aunque eficaz racionalidad suple por la decisión de los individuos proporcionando a éstos un aparato psíquico funcional dentro del código de consignas comunes. El entusiasmo personal, el impulso de conquista, el interés especulativo, la fuerza creadora del arte, quedan delegados en el sistema que avanza según su propia lógica y suple por el patrimonio de recursos de procedencia interior<sup>73</sup>. "La historia es la magna cuestión, aún no decidida y que, no por una idea, sino únicamente por la realidad será decidida, de si la historia no es más que un simple momento entre dos estados ahistóricos", escribe Jaspers<sup>74</sup>.

La decisión al respecto, al menos tal y como vienen planteadas las cosas en la historia occidental, tiene que ver con el problema de saber si el hombre no es una realidad en que alienta "algo divino". Por tanto si, para ser hombre, no ha de aspirar a "ser más que hombre"<sup>74</sup>. Jaspers plantea la anterior cuestión en relación con el esquema que define él por el llamado "tiempo-eje", el que discurre entre los años 800 y 200 antes de Cristo, que se caracterizan por ver nacer en ellos la individualidad, la conciencia refleja, la espiritualización y salida a lo universal: "el hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto que se hace consciente de sí mismo en la totalidad de su ser y entra en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo". La alternativa a una historia que no sea simple momento entre dos estados ahistóricos reside en que el hombre del tiempo-eje no sucumba a unas leyes escritas por los dioses o dictadas por una política burocrática, sino que lleve en su ánimo algo no reducible al modelo de la sociedad que le alberga; que ningún código, ni el de su patrimonio genético ni el de su patrimonio cultural decida sobre su destino; que de algún modo responda con la activación de sus posibilidades del curso de la humanidad: "si la historia no es más que un simple momento entre dos estados ahistóricos o si es la irrupción de lo profundo que, en la forma de una ilimitada desdicha, entre peligros y fracasos siempre repetidos, en su conjunto conduce a que el ser se haga patente a través del hombre, y él mismo, en interminable ascensión, realice todas sus posibilidades, insospechables de antemano"<sup>75</sup>.

### c) *Despojo del hombre mediador*

Este hombre mediador a través de sus posibilidades, centro autónomo desde el que se decide la historia, es el que está en cuestión. Expresarse en términos de hombre autónomo, de sujeto definido como "animal racional", por ser el hombre partícipe de una Mente soberana del universo, es una y otra vez denunciado desde la ciencia como modo de proceder propio de la

<sup>73</sup> *Ibid.*, 31-33, 43.

<sup>74</sup> K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, tr. Fernando Vela (Madrid 1968) 76.

<sup>74</sup> E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (México 1973) 18, 28.

<sup>75</sup> Jaspers, *Ob. cit.*, 23, 76.



especulación metafísica. Esa especulación ha quedado atrás; con ello, la significación del lenguaje mentalista y del lenguaje del sujeto.

Los pasos dados por las ciencias del hombre siguen doble dirección: o bien retrotraen a éste genéticamente a las condiciones de la naturaleza, o bien programáticamente le ponen en manos de estructuras dictadas. En uno y otro caso el ser del hombre y su quehacer se entienden escritos, bajo el control de unos poderes que le gobiernan según su ley.

El hombre ha dejado de ser para la ciencia el centro de la creación. Un duro golpe a esa centralidad provino de la primera de las ciencias naturales en desarrollarse, la astronomía con Copérnico. Perdida su soberanía en el espacio físico, creyó por un momento recobrarla purificada, haciéndola consistir en el espacio moral. Con el desarrollo de las ciencias que se ocupan directamente de la naturaleza humana, el fuero interior del sujeto, considerado intangible, es puesto a nivel de los más variados contextos exteriores. Así, desde la biología con Darwin. Freud, que recuerda estos ataques, hace figurar su propia obra como nueva muestra, realizada en el caso desde la psicología, entre las que tienden a acabar con los restos de una concepción privilegiada del hombre, que son solo reflejo de un ilusorio narcisismo. Cuando nace la sociología en Comte, lo mismo vale para Hegel, el individuo aparece como mero resultado o momento del todo humano que tiene por protagonista a la sociedad o a la historia como totalidades. "No es la humanidad la que tiene que ser explicada por el hombre sino el hombre por la humanidad"<sup>76</sup>.

Entre las ciencias humanas que más se señalan hoy por sus avances se encuentra la lingüística cuyos métodos y resultados son tomados como modélicos en otros campos de la investigación. De ella escribe Lévi-Strauss: "Saussure representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios del hombre, por habernos enseñado que la lengua no es tanto propiedad del hombre, como éste propiedad de la lengua. Esto significa que la lengua tiene sus leyes, que el hombre mismo ignora, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicación con los demás y por tanto su manera de pensar"<sup>77</sup>. De donde resulta que un fenómeno aparentemente tan personal como el del lenguaje articulado se revela gobernado por "leyes similares a las que rigen el estudio de las ciencias exactas y naturales". Es entonces cuando es posible hablar de verdadera ciencia. La ciencia del hombre se ocupa en saber "en qué medida el espíritu humano no es libre", en qué medida está determinado por constricciones que pesan sobre él y permiten estudiar la humanidad "no en el sentido de una liberación sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural"<sup>78</sup>.

Disipar en el hombre la ilusión mentalista y curarle del narcisismo de ser sujeto, son metas hacia las que convergen en la medida de su desarrollo las distintas ciencias humanas. En este sentido su acción obra en dirección inversa a la signficada en Sócrates cuando, seducido por el descubrimiento de Anaxágoras, trató de constituir ese descubrimiento en verdadero principio de toda explicación, poniendo de relieve su operatividad, como su lugar pri-

<sup>76</sup> E. Cassirer, *Antropología filosófica* (México 1945) 127.

<sup>77</sup> P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss*, 39.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 27.

vilegiado, en el hombre. El conocer, desde el centro anímico del sujeto, fue desde entonces punto de partida de la filosofía. Cassirer comienza con esta frase certera su *Antropología filosófica*: "Parece reconocerse en general que la *autognosis* constituye el propósito supremo de la indagación filosófica". La muerte de la filosofía ocurre, tiene que ocurrir, cuando aquello que fue su principio queda evacuado; a saber, la Mente como manifestación de lo divino y el sujeto como su profeta en el mundo. La muerte en cuestión es la de la filosofía de procedencia socrática. Otra cosa es si está llamada a sobrevivir bajo alguna forma nueva. La propia filosofía se encargará entonces de señalar que la metafísica de tradición socrática ha muerto. Las ciencias humanas nacen contribuyendo a esa muerte. Lo que en relación con ellas se entiende por filosofía no tiene por misión descubrir cosa alguna de la realidad, sino meramente analizar los resultados de los descubrimientos de la ciencia.

Hay una forma nueva bajo la que sobrevive la filosofía, por cierto paradójicamente socrática. Socrática en cuanto se trata de afirmación de la subjetividad. Paradójica en cuanto la subjetividad es tomada al desnudo, no informada de la Mente, por donde esa filosofía viene a ser lo contrario de la tradicional: prosecución de un saber que empieza por poner en cuestión el principio del saber, es decir la razón; algo que resulta escándalo para los metafísicos y locura para los científicos. Podría describirse la chocante situación que de esto resulta presentándola como una suerte de esquizofrenia: la filosofía mantiene la subjetividad socrática sin la racionalidad; la ciencia mantiene la racionalidad sin el sujeto. Una racionalidad en este último caso que ya no es ninguna forma de presencia de lo divino en el mundo, o que ella misma, fenómeno mundano, se constituye en única divinidad. Ello es que el resultado más patente de la acción de la ciencia se echa de ver en sus efectos corrosivos sobre el hombre como sujeto o autonomía interior.

#### d) *Confirmaciones*

Este último punto sería susceptible sin esfuerzo de amplia confirmación. Sólo algunos datos al respecto.

El desarrollo de la biología ha conducido a Monod a extender el mecanicismo cartesiano a la mente, erradicando el animismo del último reducto en que se había refugiado. La ejecutoria de la cultura se lleva a cabo bajo el control del código genético y no en virtud de propósitos confiados a un protagonismo personal.

La psicología científica se ha revelado mortífera para la psique. Una psicología que intente ocuparse del alma, de "salvar el alma", sólo puede ser cultivada por "los enemigos del método científico". El método científico, cuando es seguido con rigor lleva a psicologías como la reflexológica o la conductista. Pavlov, en el primer caso, entiende que "la ciencia exacta de la naturaleza humana..., con ayuda del omnipotente método científico, librará al hombre de su melancolía presente y le purgará de su vergüenza contemporánea en la esfera de las relaciones interhumanas". Russell, que cita ese pasaje, añade por su cuenta: "El problema que Pavlov ataca con éxito es el de someter a la ley científica lo que hasta ahora se llamaba conducta volunta-

ria". Y nueva cita, en este caso de Hogben: "En nuestra generación la labor de la escuela de Pavlov ha atacado con éxito, por primera vez en la historia, el problema llamado por el doctor Haldane 'conducta consciente' de un modo no teológico. Lo ha reducido a la investigación de las condiciones bajo las cuales se producen nuevos sistemas de reflejos"<sup>79</sup>.

El conductismo se ha refinado y radicalizado si cabe desde Watson a Skinner. Este último, en su libro *Ciencia y conducta humana*, se manifiesta en los siguientes términos: "Si hemos de disfrutar de las ventajas de la ciencia en el campo de los asuntos humanos hemos de estar preparados para adoptar el modelo práctico de conducta al que la ciencia nos conducirá inevitablemente". Este modelo práctico describe, predice y controla. Ello puede resultar indeseable y repulsivo para muchos, por cuanto se pone en cuestión "al hombre como agente libre". Pero esa indeseabilidad o repulsión es asunto privado; significa que "esa ciencia no nos gusta", cosa que a la ciencia como tal no le afecta para nada. Podrá alegarse que "existe otro tipo de ciencia compatible con las doctrinas que defienden la libertad personal. Por ejemplo, se dice a veces de las ciencias sociales que son fundamentalmente distintas de las ciencias naturales y que no siguen las mismas leyes. Puede abjurrarse de la predicción y del control en favor de una 'interpretación' o de otras especies de comprensión. Pero toda esta serie de actividades intelectuales manifestada por juicios de valor, intuición o interpretación, nunca se ha explicado claramente, ni ha demostrado hasta el momento la menor capacidad para producir un cambio en nuestra situación presente"<sup>80</sup>. La cuestión para el autor es la de saber si y "hasta qué punto es realmente posible una ciencia de la conducta humana". No duda de lo que haya de entenderse por ciencia, que ha de ser algo unívoco, cualquiera sea su esfera de ejercicio. Lo que pasa —piensa— es que "no hemos abandonado del todo la filosofía tradicional acerca de la naturaleza humana; al mismo tiempo estamos muy lejos de aceptar sin reservas un punto de vista científico". "Una concepción científica de la naturaleza humana trae consigo un método, y una filosofía de la libertad personal, otro"<sup>81</sup>. A falta de esa aceptación sin reservas del punto de vista científico, el saber sobre el hombre se encuentra hoy en una fase rudimentaria. En su obra *Más allá de la libertad y la dignidad* se pronuncia aún más explícitamente. Al hablar de "ciencia de la conducta" lo primero que "se quiere decir es que se cambie de conducta respecto a la ciencia". "Casi todo cuanto es denominado ciencia de la conducta continúa aun ahora relacionando la conducta a estados mentales, sentimientos, peculiaridades de carácter, naturaleza humana", etc. Pero las referencias "mentalistas" tienen que ser abandonadas de querer avanzar en la ciencia del hombre, que se resume en "una tecnología de la conducta". "La libertad y la dignidad... constituyen el tesoro irrenunciable del 'hombre autónomo' de la teoría tradicional. Y resultan de esencial importancia para explicar situaciones prácticas en las que a la persona se le reputa como responsable de sus actos y acreedora, por tanto, de reconocimiento por los éxitos obtenidos. Un análisis científico transfiere, tanto esa responsabilidad como esos éxitos,

<sup>79</sup> B. Russell, *La perspectiva científica* (Barcelona 1969) 44-47.

<sup>80</sup> B. F. Skinner, *Ciencia y conducta humana. Una psicología científica* (Barcelona 1970) 35-37.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 38.

al ambiente. Y suscita igualmente ciertas interrogaciones relativas a los 'valores'. ¿Quién usará esa tecnología y con qué fin? Hasta tanto no se despejen estas incógnitas, se seguirá rechazando una tecnología de la conducta. Y, al rechazarla, se estará probablemente rechazando al mismo tiempo el único camino para llegar a resolver nuestros problemas"<sup>82</sup>.

Skinner no ve que su doctrina sea una amenaza para el hombre. "Lo que queda sometido a proceso de abolición es el hombre autónomo: el hombre interior, el homúnculo, el demonio posesivo, el hombre defendido y propugnado por las literaturas de la libertad y la dignidad... La ciencia no deshumaniza al hombre, sino que los *des-homunculiza*, y debe hacerlo, precisamente si quiere evitar la abolición de la especie humana. Al hombre en cuanto hombre, gustosamente lo abandonamos". El hombre de la tradición humanista, descrito como "un cuerpo que lleva una persona dentro", queda empequeñecido, incluso desaparece. Matson: "el científico conductual empírico... niega, aunque sólo sea implícitamente, que un ser único llamado 'hombre', exista". Maslow: "lo que actualmente se somete a ataque es el 'ser' del hombre". Lewis: "El hombre está quedando abolido". Desaparece el hombre homunculado que responde a la imagen literaria tradicional del mismo, pero se recupera bajo una imagen menos familiar, aunque más consistente y operativa. "Kruth ha dicho que, mientras el punto de vista tradicional corrobora la exclamación de Hamlet: ¡'ser como Dios'!, Pavlov, el científico de la conducta, pone de relieve: ¡'ser como un perro'! Pero esto constituyó en su momento un paso al frente. Un Dios es el molde arquetípico de una ficción explicatoria, de una mente obra-milagros, de lo metafísico. El hombre es mucho más que un perro. Pero, como el perro, también el hombre queda al alcance de un análisis científico"<sup>83</sup>.

Tampoco Skinner se siente demasiado inclinado a admirar a Sócrates por el hecho de haber "inducido a los hombres a interrogarse a sí mismos sobre su propia naturaleza". Admite que "juzgamos las culturas a menudo por el grado de autoobservación que fomentan". Pero no ve la importancia de la "autognosis" sino de cara a la conducta eficaz. Una actividad cognitiva que parezca bastarse a sí misma es el último reducto del hombre autónomo y base de la ficción mentalista, que bajo esa forma ha de ser también abolida<sup>84</sup>.

Kurt Lewin elabora su psicología topológica siguiendo métodos similares a los seguidos por la física desde que empezó a desarrollarse como ciencia. Entiende que los conceptos actuales de la psicología son todavía en gran parte y en aspectos decisivos aristotélicos, es decir precientíficos. Las dificultades teóricas que hoy encuentra ante sí la psicología son similares a las que en su hora encontró la física. Como en este caso no fueron superadas en tanto no se dejó atrás el modo de pensar aristotélico, algo semejante tiene que ocurrir en los nuevos campos de estudio. El primer capítulo de su *Dinámica de la personalidad*, bajo el título "El conflicto entre las perspectivas aristotélica y galileana en la psicología contemporánea", pone en contraposición las dos mentalidades, con los caracteres propios de cada una, aplicados sobre todo a la psicología, para hacer ver la "transición de la elaboración

<sup>82</sup> B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad* (Barcelona 1972) 35-37.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 247-49.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 239.

conceptual aristotélica a la galileana", lo que implica la eliminación de todo vestigio antropomórfico en la investigación de la realidad humana, la homogeneización de sus dimensiones, poder estudiarle en términos de naturaleza y objetividad, con los recursos de la matemática que constituyen el ideal de la ciencia <sup>85</sup>.

Parecidas tendencias se aprecian en sociología. Los creadores de la disciplina, desde Hegel o Comte, veían desaparecer el individuo en el todo de la sociedad con la satisfacción de poder ofrecer así una visión de la historia dentro de un discurso al fin racional. Por más que el neomarxismo parezca interesarse por la libertad y el destino moral de las personas, no es esa la perspectiva que prevalece en el propio Marx como no se haga una exégesis romántica de sus primeros escritos en que sin duda se evidencian intereses humanísticos, pero no el protagonismo del hombre singular. Su doctrina crítica libera al hombre de contextos que se estiman alienadores; mas su doctrina positiva le sumerge en otros contextos que se estiman realizadores. La sociología en clásicos como Weber o Durkheim se entiende escrita en un texto que da al hombre dictados sus comportamientos, sin que entren en cuestión los compromisos o decisiones personales. Weber reservará para la filosofía o la moral al ámbito del hombre interior, las aspiraciones del corazón, donde se decide el destino del sujeto en relación con los valores. La sociología puede ser tratada como ciencia, "libre de valoraciones", regida por las exigencias de la objetividad. Durkheim extiende el protagonismo del todo social sobre la vida de los individuos. El todo social es analizado en términos de "hechos sociales", que a su vez son entendidos como "cosas". Los hechos sociales "ejercen sobre el individuo una constricción exterior"; se "reconocen por su poder de coerción externa sobre los individuos". Lo social es "vida cristalizada" <sup>86</sup>. Cuando Ortega y Gasset ensaya delimitar el ámbito de la vida humana que estudia el sociólogo lo encuentra constituido por los "usos". Los "usos" son comportamientos impersonales, robotizados; "se" cumplen en el hombre sin que el hombre intervenga como su autor. La sociedad es la "gran desalmada", la "máquina de hacer hombres". Las personas en ella se convierten en "personajes"; sus comportamientos, en "paleles" <sup>87</sup>. Así es la esfera de la vida que hace suya la sociedad, aunque no se agote en sus dimensiones sociales. El hombre "dirigido por los otros", descrito por Riesman, y que corresponde a nuestras sociedades burocratizadas, puede servir de ejemplo de cómo el orden funcional exterior que estudia el sociólogo silencia el sujeto y las fuentes de su "dirección interior". En cuanto la sociología tiene las pretensiones de constituirse en ciencia según el modelo de las ciencias positivas es claro que no puede dar cabida al sujeto, al hombre autónomo. La controversia en curso sobre el estatuto epistemológico de la sociología, y ello vale para el resto de las ciencias del hombre, se alimenta de la comprobación de que en el marco de una ciencia como la que se pretende alcanzar no cabe el hombre, al menos el de la tradición filosófica y humanista. Pero esto que no parecía alarmar a los psicólogos tampoco produce efecto en los sociólogos.

<sup>85</sup> K. Lewin, *Dinámica de la personalidad* (Madrid 1973) 11 ss.

<sup>86</sup> E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (Paris 1973) 11-14.

<sup>87</sup> J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (Madrid 1958) 33-35, 25-27.

Respecto a la antropología sabemos que, en la forma rigurosa como aspira a cultivarla Lévi-Strauss, es ciencia de estructuras exteriores, de constricciones objetivas que determinan el comportamiento humano. Dicha ciencia vería las cosas al modo kantiano, pero "sin el sujeto trascendental". La sociología recibió en Durkheim "el sentido general de *corpus* del conjunto de ciencias sociales". Su desarrollo posterior no ha contribuido a consolidar esa ambición. Lévi-Strauss cree que cabe "interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría general de la comunicación"<sup>88</sup>. Ensayo hacerlo sobre el modelo de la lingüística desde el campo de la etnología. El resultado de esa interpretación sería "la disolución del hombre". A ese resultado conducen para Foucault todas las ciencias humanas. Desarrollando el tema de las ciencias humanas en el último capítulo de *Las palabras y las cosas* preconiza "la desaparición del hombre"<sup>89</sup>. Radcliffe-Brown entiende su "antropología social como una rama de las ciencias naturales". "Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales con métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias físicas y biológicas". De ahí el que rechace se le encuadre en una "escuela". Su trabajo es científico, cumulativo; "no da como resultado la formación de escuelas, en el sentido de las escuelas de filosofía o de pintura". El investigador en antropología no está haciendo arte, ni componiendo figuras de dicción, ni ideando sistemas metafísicos<sup>90</sup>. El ahistoricismo y el antihumanismo admitidos en las direcciones estructuralistas del estudio del mundo humano se corresponden con la negación del hombre como ser autónomo y como protagonista de su existencia.

En la línea del estructuralismo, y partiendo de la lingüística, se cree encontrar la clave revolucionaria en el tratamiento de las ciencias del hombre, que lleve a éstas a un desarrollo paralelo al de las ciencias naturales. Dar cuenta de la realidad humana es dejarla referida a contextos objetivos que están más allá de la expresividad del sujeto humano o histórico. No son las estructuras epifenómenos de esas otras realidades, sino a la inversa. "Se dan ordenaciones que deben ser investigadas como tales, en su funcionalidad, sin que estas ordenaciones deban ser aclaradas desde un sujeto que se comprenda a sí mismo. Más bien se trata del caso inverso: el hombre se halla determinado por esas ordenaciones"<sup>91</sup>.

Aquello que, de interés para la historia de la filosofía (su nacimiento, su desarrollo y su fin), alcanza a poner de relieve la constitución de las ciencias del hombre, es precisamente la abolición del hombre como sujeto de la filosofía. El hombre, lejos de ser "el más antiguo problema y el más constante que se haya planteado el saber humano..., es una invención reciente...; y podemos apostar por su desaparición"<sup>92</sup>. Con la tranquila y agnóstica satisfacción de quien se siente restituido desde la trascendencia a sus medidas, a los términos de su finitud, a la especie y condición humanas, sin la

<sup>88</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris 1958) 4, 94.

<sup>89</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, 397.

<sup>90</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva* (Barcelona 1972) 215-16.

<sup>91</sup> W. Schulz, *Wittgenstein y la negación de la filosofía* (Madrid 1970) 107-108.

<sup>92</sup> Foucault, *Ob. cit.*, 398.

“ambición de sobrepasar la vida más allá de las fronteras del mundo”<sup>93</sup>, puede hablar Tierno Galván de una “intimidad que repugna al bienestar”, incluso a la libertad, y también a la tranquila identificación y posesión de sí mismo. Por intimidad entiende el “espacio psíquico desde el que nos oponemos al mundo”, cosa que “empezó a evidenciarse en Séneca y llega hasta hoy”. “Tenemos que ajustar de modo absoluto con el mundo, de modo que la conciencia de este ajuste sustituya a la intimidad”. Se ha atribuido a Sócrates el arranque de un pensamiento que entiende al hombre en términos de alma. Siglos más tarde impulsaron ese pensamiento Plotino y, no sin relación con él, san Agustín. Todo esto ha de quedar entre paréntesis, como una novedad, sin duda de ejecutoria brillante, pero de efectos desafortunados. También Tierno vuelve su atención hacia “el reencuentro con los presocráticos”; y ello incluso para acceder a una filosofía que desempeñe el papel terapéutico, que le asignara Sócrates, de ser *medicina animi*; incluso para fundamentar la moral. Curarse del “orgullo de la intimidad..., ¿no es el comienzo de la moralidad y de la felicidad?”<sup>94</sup>.

En la base de esta negación se ve negado el sujeto como ser dotado de razón o como autoconciencia. Es negada la doctrina mentalista de que se nutrió la tradición filosófica. El interiorismo, tanto socrático como cartesiano, apenas si atraen ya la atención, ni como asunto de crítica; se suponen cosas muertas. El alma, sujeto de logos o el espíritu pensante, pertenecen al género de entidades metafísicas que, al análisis, se revelan como no-entidades. Locke se extiende en la crítica del concepto aristotélico de alma, que para él, para Locke, se resuelve en el conjunto de fenómenos psíquicos. James se sitúa ante la conciencia como ante un *ignotum quoddam*, y se pregunta si tiene algún tipo de consistencia real o si más bien no se trata de una hipótesis innecesaria. Russell, comentando la opinión de James, sostiene que la conciencia es sólo “un nombre que se aplica al hecho de que el contenido de la experiencia es conocido”. Piensa que es “el nombre de una no-entidad”; y que “aquellos que todavía se adhieren a ella, se adhieren sólo a un eco, el vano rumor que ha dejado tras de sí el *alma*, al desaparecer en la atmósfera filosófica”. Ryle habla del alma y de la conciencia como se habla de los fantasmas, que al tratar de identificarlos se disipan<sup>95</sup>.

Podrá decirse que estas afirmaciones constituyen a su vez una filosofía. Pero se trata de una filosofía que se ha quedado sin objeto en la realidad, y que se sostiene como discurso segundo cuyo cometido se reduce a hablar del discurso primero contenido en los resultados de la ciencia. Para esta filosofía con alcance de metaciencia se hace imposible recuperar objeto ninguno de los censurados por la propia ciencia. De modo que el despojo operado sobre el hombre como sujeto y sobre los contenidos y consistencia de su mundo interior queda consumado. La filosofía al caso ofrecerá la justifi-

<sup>93</sup> E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid 1975) 39.

<sup>94</sup> E. Tierno Galván, 'La realidad como resultado', *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político* 13-15 (Salamanca 1956) 159-60, 173. La interioridad, el fuero privado del sujeto eran tratados por Marx despectivamente, como invención burguesa. Para Nietzsche eran invención socrático-cristiana (*Genealogía de la moral*, III, 25).

<sup>95</sup> Cf. B. Russell, *Análisis del espíritu* (Buenos Aires 1962) 10-16, 21-24. Por otra parte, Ryle, que habla del alma como del “fantasma en la máquina”, previene contra la aplicación del modelo mecánico al hombre, realidad “sui generis” (*The Concept of Mind*).

cación complementaria de ese hecho. El fin de la metafísica se acepta como cuestión cumplida, lo que significa haber purificado el conocimiento de todo vestigio teológico.

Mas aunque se dé por muerta la tradición mentalista derivada del concepto de Mente en Anaxágoras, concebida como presencia trascendente, reaparece como dimensión reflexiva emergente cuya acción se manifiesta, en primer término, sometiendo a crítica el viejo concepto de lo mental como razón y verdad eternas. Ello no impedirá que, desde fuera, desde la mentalidad conformada por el espíritu científico, eso signifique de nuevo querer "ser más que hombres". Por lo que los esfuerzos y logros de esa filosofía, cuando no son mirados con desdén, se dejan aparte guardando ante ellos silencio, como ante cosas de místicos.

El mensaje de la ciencia se hace duro de asimilar, porque destruye la vida en su dimensión entrañable, desarraiga al hombre de sus apegos íntimos, seca las fuentes del corazón y sitúa la existencia ante un "universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes"<sup>96</sup>. "Nosotros sentimos que, aun cuando todas las preguntas científicas posibles sean contestadas, los problemas de nuestra vida no han sido ni siquiera tocados". Pero esos problemas no admiten formulación. Caen del lado de lo inexpressable, de lo místico. "En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede, no hay en él valor alguno". "Dios no se revela en el mundo". "El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe". Sin duda puede hablarse de un sujeto empírico, que se resuelve en contextos fácticos y es estudiado por las ciencias empíricas. Pero no hay el sujeto filosófico, el yo trascendental, la *conscientia sui* o el sí mismo dotado de razón. Si en un sentido se puede hablar de este sujeto es como "límite del mundo, no una parte de él"<sup>97</sup>.

##### 5. SE PROCLAMA EL FIN DE LA FILOSOFÍA

El estudio del hombre que se alberga en disciplinas como la política, el derecho, la economía..., antecede cronológicamente al que constituyen las propiamente llamadas ciencias humanas. Ese estudio se desarrolló por tanteos en busca de métodos adecuados y, a falta de otros, se sirvió de los usuales en la filosofía. Todavía respecto a las ciencias del hombre se subraya una y otra vez su vinculación genética a la filosofía y el frecuente maridaje con ella. En los casos mencionados de la política, el derecho, la economía o la religión, los problemas al caso fueron tratados por filósofos y como ramas de la filosofía. Sin embargo, se trata de una filosofía para la que algo fundamental de la tradición filosófica había muerto ya. Ese algo era el punto de vista unificador de la metafísica, y con ello, por una parte, el principio trascendente de una Inteligencia ordenadora del universo y, por otra, el principio inmanente de un hombre autónomo como sujeto moral. Podían no ser negadas expresamente esas realidades metafísicas, pero quedaban neutralizadas, sin figurar como elemento operativo en el sistema. El sistema se cons-

<sup>96</sup> J. Monod, *El azar y la necesidad* (Barcelona 1971) 186.

<sup>97</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus*, pueden verse las referencias siguientes: 6.52, 6.522, 6.41, 6.432, 5.631, 5.641; Schulz, *Ob. cit.*, 35-36.



trúa "como si no existiera Dios", y como si el hombre no fuera aquella instancia irreductible ante la que tuvieran que responder sus creaciones. Cada filosofía particular se organizaba sobre la esfera definida de una especie de datos, cerrándose en su propio discurso con arreglo a una razón o lógica inmanentes al sistema. Inevitablemente los desarrollos en cuestión tendrán el carácter especulativo propio del enfoque filosófico, pero con marcada y creciente tendencia a positivizarse. De ahí, por un lado, el acercamiento, como tendencia, de esos estudios al modo empírico de proceder de la ciencia, con la vista incluso fija en el modo de desarrollo de las ciencias de la naturaleza que iban por delante. De otro lado, la tendencia a constituirse un segundo nivel de reflexión, éste reservado para la filosofía, que entonces no investigará directamente objetos, sino se orientará a clarificar y ordenar los resultados del saber primero sobre objetos. Este saber primero sobre objetos tenderá a regirse por el modelo empírico de la ciencia, mientras que el saber segundo asumirá funciones epistemológicas. Con ello queda marcada una dirección que hasta hoy no ha hecho sino consolidarse. Tanto para la ciencia con su punto de partida empírico, como para esta filosofía refleja sobre la organización lógica del discurso ordenador de lo empírico, resulta consumada la neutralización de la metafísica, así por lo que hace a la trascendencia de algún principio divino que se refleje en el mundo, como por lo que respecta a la inmanencia de un sujeto oculto más allá de lo empírico.

Estas dos cosas seguirán preocupando, al menos en casos representativos, a la filosofía, pero el acceso a ellas no podrá ser ya el dogmático propio del pensamiento tradicional. Ante el acceso crítico, que desde Kant se impone, su recuperación no parece encontrar otra vía que la fideísta. También las consecuencias de esta situación se dejan sentir hasta hoy. La racionalidad cuya medida viene dada por el discurso científico, encuentra opaco el mundo de realidades que constituyó el núcleo de preocupaciones metafísicas. Su recuperación obliga a admitir otro discurso apoyado en la necesidad de dar cabida en la consideración a la experiencia interior, pero un discurso que, frente al de la objetiva racionalidad de la ciencia, parece no poder basarse en otra cosa que en la fiabilidad de una creencia. En el primero de estos discursos no tiene cabida el sujeto, ni el horizonte de sus propósitos personales, ni su destino; cosas que constituyen la sustancia misma del segundo. De esta forma es como la cultura del presente se muestra y es vivida como algo esquizofrénico, donde por una parte marcha la ciencia y sus logros a través de la técnica y por otra una forma de sabiduría cuyo fundamental cometido es de signo moral. De un lado, la civilización científica y de otro la cultura humanística. Antagónicamente enfrentadas y sin que se vea clara una armonización.

En consecuencia, se registra sin más el advenimiento de la ciencia como el acceso a un estadio superior de civilización, que no tiene por qué lamentar nada de lo dejado atrás. Al respecto, este pasaje de Gusdorf: "La filosofía, antiguamente todopoderosa, poco a poco se ha visto expulsada de todas partes por el surgimiento de la ciencia de la naturaleza y después por las ciencias del hombre. Antiguamente controlaba la totalidad del saber, pero se ha visto obligada a asistir al nacimiento sucesivo de ámbitos autónomos de conocimiento que escapaban a su jurisdicción: matemática, física, química, biología, historia, sociología, se han afirmado fuera de ella, en la medida en

que cada una por su parte hacía la demostración de la ineficacia, de la inutilidad de la metafísica”<sup>98</sup>.

Para Dilthey “el tiempo de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu ha pasado totalmente”<sup>99</sup>. En un trabajo en que Ricoeur confronta expresamente la filosofía con las ciencias humanas se pregunta si no es legítima la preocupación de todo filósofo por el futuro de su disciplina: “Ya desmantelada por las ciencias matemáticas y físicas, luego por la biología, ahora se ve amenazada en su mismo núcleo por las ciencias humanas”<sup>100</sup>. En los orígenes del marxismo y en relación con Feuerbach se discutió ampliamente el tema del “fin de la filosofía”. Engels lo aborda expresamente en un escrito al respecto, en el que presenta a Hegel a la vez como consumidor y albacea de la especulación metafísica, “mostrándonos cómo evadirnos del laberinto de los sistemas para acceder a un conocimiento positivo del mundo”<sup>101</sup>. Heidegger está de acuerdo en que no habrá pensamiento filosófico futuro<sup>102</sup>.

En el campo opuesto, el pensamiento analítico, que en un sentido representa la renovación de los intereses filosóficos, es en el fondo la negación más drástica no ya de la metafísica, sino de lo que después de Hegel, y en su línea, ha continuado cultivándose como filosofía, a saber la moral<sup>103</sup>.

## 6. CÓMO, SIN EMBARGO, SUBSISTEN SUS PROBLEMAS

La esfera de lo moral, sin embargo, el mundo del sujeto con sus aspiraciones, aunque sea excluido del ámbito de la racionalidad, cuando ésta es entendida en los términos lógicos que gobiernan el mundo de la ciencia, no por eso queda borrado en la experiencia. Russell confiesa sus dificultades, supuesto el aceptar la imagen del mundo que da la ciencia, para “deshacerse del medievalismo en lo que se refiere a aquello por lo que vale la pena de vivir”, desarrollando, contra Skinner, aquel “tipo de ciencia que sea compatible con una doctrina del hombre como agente libre”. En otro lugar de su obra escribe que “la perspectiva de una sociedad científica debe ser mirada con aprensión”. La ciencia que ha ido convirtiéndose en tiránica para la naturaleza, extendiendo su acción sobre el hombre, precisamente a través de las ciencias humanas, se sentirá llevada a coartar en vez de servir a los fines de la vida. “Los fines de la vida son aquellas cosas que el individuo desea ardientemente, y que, si existiesen, le proporcionarían paz”. “El impulso hacia la construcción científica, cuando no contraría ninguno de los grandes impulsos que dan valor a la vida humana, es admirable; pero si le es lícito

<sup>98</sup> G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines* (Paris 1960) 21.

<sup>99</sup> W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 33. Páginas antes escribe: «Al final de la Edad Media comenzó la emancipación de las ciencias particulares. Entre ellas, sin embargo, las de la sociedad y la historia permanecieron aún mucho tiempo, hasta ya entrado el siglo pasado, en la vieja servidumbre de la metafísica» (p. 27).

<sup>100</sup> P. Ricoeur, ‘La philosophie à l’âge des sciences humaines’, en *Cahiers de Philosophie* 1 (1966) 93.

<sup>101</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Paris 1946) 10: cf. Th. Molnar, *L’Utopie, éternelle hérésie* (Paris 1967). El cap. 4, pp. 105-28, lleva por título ‘La fin de la philosophie’.

<sup>102</sup> “Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie”, escribe Heidegger al final de *Ueber den Humanismus* (Frankfort 1947) 47; cf. M. F. Sciacca, *Filosofía e Metafísica* (Milán 1962) 105-19.

<sup>103</sup> Cf. F. Inciarte Armiñán, *El reto del positivismo lógico* (Madrid 1974) 166.

y posible cerrar toda salida a lo que no sea él mismo, se transforma en una variedad de tiranía cruel"<sup>104</sup>. El interés hacia aquello "por lo que vale la pena de vivir", sea o no aprehensible por los recursos de la ciencia, es un componente de la vida humana que es imposible descartar. Contestadas todas las preguntas científicas posibles, quedan sin rozar "los problemas de nuestra vida", como admitía Wittgenstein. Queda por saber si esos problemas no son siquiera problemas, y por tanto sobre ellos haya que guardar silencio, o si, por el contrario, es lícito "cerrar toda salida" fuera del círculo de "problemas científicos posibles" so pena de transformar la ciencia en "una variedad de tiranía cruel". Si quedan problemas legítimos más allá del mundo que hace suyo la ciencia, pueden ser esos problemas los propios de una filosofía que, pese a todo, sigue teniendo legitimidad. "Si todavía existe la filosofía especulativa e incluso ocupa un importante sector de la enseñanza de la filosofía en las universidades occidentales, estaríamos de acuerdo con Piaget en decir que, en esta enseñanza, sólo los problemas de la historia de la filosofía y los concernientes a los valores y la sabiduría presentan un interés real. Incluso nosotros añadiríamos de buena gana que aun estos dos dominios sólo podrían ser considerados de forma realmente fructífera a la luz de las conquistas efectivas de las ciencias humanas contemporáneas".

Dejemos de momento de lado el último punto de la cita anterior. Su autor no es de los partidarios de "excluir la filosofía del estudio y del conocimiento del hombre". En este punto se ve apoyado por otros recientes intérpretes del marxismo y, en general, por todos aquellos pensadores que no se resignan a ver reducido el conocimiento a la forma restrictiva del mismo que aparece en la ciencia, concebida ésta según el modelo analítico-técnico. Se dice en el pasaje transcrito que son problemas legítimos de la filosofía los concernientes a su historia, a los valores y a la sabiduría. No sería difícil reducirlos todos a los del último tipo. Si por sabiduría se entiende cuanto tiene que ver con los fines y sentido de la vida, en ese problema se resumen los tocantes a los valores y también los relativos a la historia, al menos si la historia no se ve reducida a mera historia positiva.

Hegel decía que la historia de la filosofía queda convertida en su sistema en filosofía de la historia, siendo la filosofía de la historia la toma de conciencia del sentido del discurso universal. Entonces resulta que la filosofía es un saber constitutivamente práctico, interpretativo del acontecer como totalidad de sentido, totalidad en la que cada uno de los momentos se entiende en función del contexto global y como dimensión de él. La filosofía en tal supuesto sería hermenéutica.

El recobro de la filosofía nos introduciría de lleno en aquel mundo del que nos habíamos visto despojados ante la acción corrosiva del nacimiento y extensión de dominios de la ciencia: el mundo del sujeto y el cometido fundamental en relación con él, cometido que, expresado en términos de curso menos corriente, era "el cuidado del alma", en términos más actuales hablaríamos de "guía de la acción" o "conformación del futuro". Tampoco sería exacto hablar aquí de sujeto; podría sustituirse por subjetividad, cuyo

<sup>104</sup> B. Russell, *La perspectiva científica* (Barcelona 1969) 213-17; U. Cerroni, 'El humanismo socialista y la ciencia', *Humanismo socialista*, 149-57; K. Kosik, 'El hombre y la filosofía', *Ibid.*, 183-92.

protagonismo, por lo común, no se vería en el individuo, sino en la sociedad o en la historia, en cuyo despliegue de sentido subjetividad y objetividad coincidirían. La recuperación de este aspecto del problema metafísico supone la metafísica —ontología— resuelta en ética, aunque una ética que no encuentra escritas en ninguna parte sus razones de bien y de justicia, sino que tiene que crearlas en cada situación; una ética resuelta en “conquistas” de la persona, del todo social o del “espíritu del mundo” en situación. Y no puede ser de otra manera. El despojo de la otra dimensión de la metafísica, la significada en la Mente de Anaxágoras, se da por consumado. La filosofía, en oficios de sabiduría, tendrá por primer cometido el evidenciar que cualquier otro principio que se introdujera con la pretensión de sustentarse en sí mismo, máxime aspirando a regir la práctica, sería destructivo de la misma. No hay un mundo ordenado por la Mente, cerrando ésta el universo bajo un régimen de “verdades eternas”. El problema del orden del universo queda trasladado a un problema de sentido. Es cuestión de preguntarse si en una filosofía para la que todos los problemas son problemas de sentido, queda algún hueco para el problema de la verdad. Un saber hermenéutico, en efecto, no se interesa por conocimientos que nos digan qué es la realidad, sino por qué significa cada momento del proceso en el discurso total de sentido. La verdad en el caso no tiene por criterio el ajuste al ser, sino la funcionalidad en el acontecer. Ante esta perspectiva se abre el universo, particularmente el humano, como un poema, que interpretamos no en su función de la verdad, sino en función de su intervención en el hacerse humano. Sobre la constitución del ser priva el sentido del acontecer. El saber deja de tener correlatos esenciales, su correlato es existencial. Aquello que en sucesivos pasos iba excluyendo de la consideración el discurso de la ciencia era el hombre; lo único de que habla el discurso de la nueva filosofía es el hombre.

## 7. PARÉNTESIS SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE SAN AGUSTÍN

Una y otra vez se vuelve, cuando hoy se tocan estos puntos, a la experiencia personal e histórica y a la concepción del mundo agustinianas. Son interesantes al respecto la interpretación que de él hace Dilthey y también las reinterpretaciones con que a veces se tropieza en la actualidad. Para Dilthey «san Agustín está completamente libre de la tendencia de los metafísicos a sustituir la realidad por la necesidad del pensamiento, el hecho psíquico completo por el elemento representativo contenido en él. Permanece en el sentimiento y la imaginación de la plenitud de la vida. Por eso, lo que queda intangible para la duda no lo considera exclusivamente como pensamiento, sino también como vida. Aquí se expresa su naturaleza, a diferencia de la de un Descartes». Sin embargo, su *autognosis* sólo fue “el punto de partida de una nueva metafísica”. En el interior de esta metafísica se da ya la *lucha* entre las *veritates aeternae*, en que el intelecto posee la racionalidad del mundo, y la *voluntad de Dios*, que es cierta para la conducta práctica del hombre. Pues donde hay voluntad allí hay una serie de cambios determinada por un fin. San Agustín querría escrutar la relación viva de Dios con la humanidad, su plan en la historia, y mantener sin embargo la inmutabilidad de Dios, penetrado de la idea antigua de que toda variabilidad implica caducidad. Atendiendo a esto último, “estamos otra vez en el centro de la metafísica de Platón, que creíamos haber dejado atrás”. En otras palabras: expresando su naturaleza, san Agustín desarrollará una metafísica de la voluntad, escrutando la “relación viva de Dios con la humanidad, su plan en la historia”; pero hombre de su tiempo, es decir, expresando no su naturaleza, sino las condicio-

nes de la cultura en que vive, el elemento representativo, contenido en el hecho psíquico, se impone sobre éste. Su metafísica antropológica se dobla de una metafísica ideológica. "Su autognosis resulta desde luego, *por medio del concepto platonizante de las 'veritates aeternae', una nueva metafísica*". Por esta metafísica pertenece a un tiempo que ha dejado de ser significativo para nosotros, aunque la autognosis a que le llevaba su naturaleza, "muy distinta de la de Sócrates y los socráticos", por la que "se manifiesta al hombre la esencia de sí mismo", puso en escena un principio, aunque no consiguiera mantenerse en él, que entraña "la independencia de la vida personal de la fe". Aun contando con la formulación de su experiencia en un "sistema objetivo", "ningún hombre medieval ha visto más allá que san Agustín". "Cuando no quiere subordinar lo dado en el saber inmediato a los conceptos descubiertos antes en el mundo exterior, encuentra sus sucesores en los místicos"; y "tampoco ha dado la mística ningún paso más allá de san Agustín". Pero la independencia de una vida personal de fe salvada para sí misma, sólo "de Kant y de Schleiermacher recibe una justificación científica"<sup>105</sup>.

Las otras interpretaciones a que aludíamos han tendido a concederle aquello que le niega la de Dilthey. Me refiero a las que se han sucedido bajo la inspiración que, sobre todo a teólogos y moralistas, ha comunicado el existencialismo. En ella se olvidan las *veritates aeternae* y la metafísica que comportan, para cargar todo el énfasis en la experiencia interior, convirtiéndole en el teólogo-filósofo del hombre y de la historia, cuyo pensamiento acaba siendo depurada muestra de una hermenéutica existencial. Una interpretación de este linaje, aplicada a su moral, es la que refleja Fletcher utilizando la conocida expresión agustiniana *dilige et quod vis fac*<sup>106</sup>.

No es cuestión de decidir aquí si estas lecturas del autor de las *Confesiones* son correctas, o no; personalmente pienso que no lo son; como asimismo pienso que tampoco lo es su contraria, es decir la de aquel armonismo, que fue corriente en fechas anteriores, y que veía en san Agustín un metafísico a lo escolástico, sólo que sin escuela, esto es con una conceptualización fluida y sin un sistema axiomatizado. Pienso que se encuentran en buen camino las indicaciones de Dilthey. En relación con ellas lo que interesa al caso es señalar cuál es la vía obvia de acceso a una filosofía capaz de recuperarse a sí misma como tal, cuando su cometido ha sido triturado por un escepticismo. San Agustín consiguió esto frente al escepticismo antiguo. El punto decisivo para lograrlo fue la autognosis. No otro es el interés que guía al pensar contemporáneo cuando quiere recuperarse como filosofía; como tampoco es otro el punto de apoyo. Es ilustrador también el caso de san Agustín en orden a discernir el estilo y contenidos de la filosofía que en tales circunstancias cabe instaurar. Las *veritates aeternae* parecen haberse ocultado sin remedio a la mirada. Quedará una autognosis vacía de significados y llena únicamente de sentido, tal y como queda expuesto.

## 8. ESTA FILOSOFÍA Y SUS CONTENIDOS REOBRAN SOBRE LA CIENCIA Y LOS SUYOS

Queda así indicado cuál es el impulso que anima el desarrollo de la ciencia, y de qué manera incide, cuando estudia el hombre, en su condición privilegiada, tendiendo a homogeneizarlo con la naturaleza. A ese resultado parece conducir la ciencia siempre que se deja llevar por su lógica propia. Mas, de una parte, su historia dice que el desarrollo que ha seguido se ve afectado de tiempo en tiempo por crisis internas. No puede decirse que el edificio de la ciencia tenga hacia dentro la estructura uniforme y monolítica de algo perfecto que no necesite volver sobre sus pasos. Su misma "forma

<sup>105</sup> W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 387-98.

<sup>106</sup> J. Fletcher, *Ética de situación* (Barcelona 1970) 116-18.

interna" carece de identidad inequívoca, por más que haya un consenso general sobre los que son sus rasgos sustanciales, sus aspiraciones y la naturaleza de sus logros.

Por otra parte, la ciencia incide sobre el hombre, quien, en tanto no sea disuelto, y no parece que el caso pueda llegar a tener lugar, reincide a su vez sobre ella. El hombre en cuestión es el sujeto, el ser pensante que sabe que piensa, capaz de adelantarse al mundo dado que le rodea y de organizarlo en línea de sentido. Ese sujeto o ser pensante no necesita ser algo así como el ápice puntual de una interioridad incomunicada. Por el contrario, su ser sí mismo se da en el contexto de un mundo que es "su" mundo. Sujeto no necesita oponerse a objeto, ni pensamiento a vida. Liberado de lo fáctico, el hombre organiza su vida en un mundo que le es propio, y ello constituye la historia. De modo que no es la vida la que se rige por la ciencia, sino ésta por aquélla. Llegado el caso, y contra el supuesto mencionado de la muerte del hombre, podría ocurrir en interés del hombre la muerte de la ciencia.

Ello quiere decir que hay en el mundo cosas que no caben en la filosofía, tampoco en la filosofía que subyace al "ciencismo". De modo que la "forma interna" de la ciencia tiene que contar con interferencias externas. Ella misma es un fenómeno de pensamiento y un fenómeno histórico. Podrá intentarse que funcione por sí misma después del primer "papirotazo" que la pone en escena. Pero esto es una abstracción. El impulso que la hizo nacer y las fuentes de donde ese impulso mana, siguen en acción. Contra los científicos que operan dando por bueno el supuesto del "papirotazo", se alzan de continuo los que advierten cómo en realidad la emancipación legalmente decretada no es realmente efectiva. Lakatos contra Popper hará, por ejemplo, valer la tesis de que lo metafísico o lo histórico no quedan fuera del "núcleo firme" de la ciencia, aunque puedan influir en su constitución provocativamente y desde el exterior, sino que forman parte de ese "núcleo"<sup>107</sup>. La ciencia misma se hace problemática en cuanto no es humana. En todo caso, lo que está en cuestión no es la ciencia, en su naturaleza y vigencia, sino en sus pretensiones, su uso y su puesto en la vida. La cuestión es si la vida ha de ser pensada dentro del universo de la ciencia y gobernada por ésta o, al contrario, si sólo dentro de la vida y como momento suyo es concebible la propia razón de ser de la ciencia.

El alcance de esta cuestión afecta al destino humano mismo; es obvia su relación con el problema ético. Problema que globalmente consiste en decidir cuál sea el tribunal de la vida, ante el que ésta y sus contenidos hayan de responder. El ciencismo pretenderá que el hombre ha conquistado su fuero humano en la invención de la ciencia, por tanto en él habrán de resolverse todas las cuestiones. Cuando la ciencia, verdaderamente ella misma, manifiesta su poder al desnudo, sin correctivos externos y sin otra instancia moderadora, ha dado sobradas muestras de convertirse en todopoderoso ingenio inhumano, especie de divinidad calvinista que fríamente pre-

<sup>107</sup> Imre Lakatos, 'Metodologías rivales de la ciencia. Las construcciones racionales como guía de la historia', *Teorema* 4 (1974) 209. Lakatos muestra así conservar influjos provenientes de su conocimiento de Hegel. Una posición mucho más liberalizadora, frente al puritanismo racionalista de la ciencia, es la sostenida por P. K. Feyerabend, *Contra el método* (Barcelona 1974) 15-21, con las notas correspondientes.

determina al hombre, entonces su criatura, a su reino, que bien podrá ser el infierno. No es trivial la cuestión de saber si ha de entenderse el hombre a medida de la ciencia, o es la ciencia la que ha de entenderse a medida del hombre. Si el hombre ha de hacerse a imagen de la ciencia o ha de hacerse la ciencia a imagen del hombre. Bien entendido que la cuestión tiene que ver con la ciencia que hacen los científicos, emancipada de la filosofía, pero vale en general para la ciencia que hicieron los filósofos que pudo emanciparse de la vida. Lo que han permitido ver con toda claridad los científicos es el género de maleficio a que puede conducir el cambio de óptica.

La ciencia, en su realidad, en su naturaleza y vigencia, está ahí como hecho incuestionado; lo cuestionable son sus pretensiones. El problema es el de su puesto en la vida. Esto último precisamente es lo que subsiste como problema filosófico real. Aquello que Goldmann reservaba como "importante sector de la enseñanza": "los problemas de historia de la filosofía y los concernientes a los valores y la sabiduría"; es decir, el discurso de sentido de la existencia con sus momentos e instancias significativas.

Llega aquí el punto en el que hay que subrayar el texto que continúa la cita de Goldmann: "aun estos dos dominios sólo podrán ser considerados de forma realmente fructífera a la luz de las conquistas efectivas de las ciencias humanas contemporáneas"<sup>108</sup>. En efecto, a) sin esa consideración no habría filosofía *real*; b) si no se parte de las conquistas efectivas de la ciencia no sería *fructífera*. Quiere decirse que la filosofía tiene por cometido hacer luz sobre el destino humano. Y que sólo puede hacerlo sobre la base de información acerca de las realidades que entran a componer la vida y con las que se forja ese destino. De modo que la filosofía toma a su cargo *la causa del hombre* a partir de lo alegado y probado por la ciencia acerca del *ser del hombre*. La causa del hombre es un asunto moral. Como la causa del hombre afecta a todos los hombres, ese asunto moral tiene, de una u otra forma, implicaciones políticas. Se ha dicho repetidamente que la filosofía de nuestro tiempo tiende a convertirse en política. Aun cuando no se diga, allí donde hay una filosofía vigente, hoy de hecho es actuada como política; como filosofía política, que es distinto de filosofía de la política. La historia de la filosofía debía convertirse en filosofía de la historia. Cuando la filosofía se convierte a su vez en política, la historia de la política se transforma en política de la historia. Y, dado que la sustancia de esa política es moral, el resultado será una moral de la historia.

Bien miradas las cosas, el núcleo ineliminable de cuestiones filosóficas estuvo constituido por las cuestiones morales. La ocupación que ahora se encomienda a la filosofía no es otra por tanto que la que fue suya en el sentido más propio, como certeramente vio Kant. Ciertamente que la vieja filosofía redujo las cuestiones morales a las metafísicas. Pero precisamente la metafísica y sus cuestiones es lo que ha venido a resultar cuestionado ante la invasión de la ciencia. La moral se sintió atendida al nacer del período científico por la pervivencia de la filosofía. Sólo cuando la ciencia adquiere la expansión que hoy admiramos en ella, haciendo replegar a la filosofía, deja al descubierto la realidad moral que en ésta se amparaba. Pero como la ciencia

<sup>108</sup> L. Goldmann, 'Piaget y la filosofía', *Jean Piaget y las ciencias sociales* (Salamanca 1974) 25.

nació despreocupada de la moral, cuyo dominio en principio no pretendía tocar, resulta que se encuentra desarmada ante el problema. Apresuradamente entonces intenta hacerlo suyo, pero de una manera torpe, teniéndose que entender con algo que había sido dejado en una especie de existencia paralela y para cuyo tratamiento no se había provisto de recursos. La forma como la ciencia cree poder hacerse con la moral es idéntica a la de la vieja metafísica en cuanto que se va a ella armado de un sistema representativo intimándola que se deje incluir dentro. En descargo de la metafísica hay que decir que al menos su sistema representativo nació de los intereses morales y como intento de darles una fundamentación racional.

Si por un momento prescindimos de la sabiduría, de los problemas de la historia y los valores; es decir, del discurso de sentido de la existencia o de la causa moral, nada queda para ser enseñado como filosofía que tenga valor de realidad. Ello puede coexistir incluso con un auge de estudios que siguen llamándose filosóficos, pero de una filosofía que difiere *toto caelo* de la tradicional. En el caso se supone que todo problema de realidad es objeto de ciencia. A la filosofía le cabe como objeto sólo tomar como objeto la ciencia; podrá subsistir por tanto como meta-ciencia. Es, en efecto, el cometido que se le asigna dentro de la óptica del ciencismo. Dentro de esta óptica no hay problemas morales, sólo hay "problemas filosóficos sobre la moral"<sup>109</sup>. Lo que se llama moral es "ciencia de las costumbres" o, si se quiere, ética, pero ética que es una de las ciencias del hombre. La filosofía al caso será una metaética, que tiene incluso varias ramas: filosofía de la ciencia de las costumbres, historia positiva de la ética, epistemología moral, lógica deóntica.

No cabe prescindir de la sabiduría y sus problemas de historia y de valores. Esos problemas no pueden dejarse de lado, como algo que, en cuanto no reducido al dentro racional dictado por la ciencia, quedan ocultos en su misterio, o sólo se revelan como influencia exterior no asimilable dentro del sistema. Por el contrario, entran como elementos necesarios para definir el "núcleo firme" del mismo.

Las ciencias del hombre en particular, en la medida en que, aunque aspirando a constituirse en ciencias, y precisamente por eso, en cuanto no pueden renunciar a su objeto, han de contar con el hombre. El científico del hombre no se halla meramente ante un actor gobernado por papeles que le son impuestos desde fuera, sino ante un agente, incluso autor, de los procesos que describe y trata de explicar. No hay descripción ni explicación adecuada que desconozca esos hechos que corresponden a la integridad del fenómeno en estudio.

#### 9. LIBERTAD DENTRO DEL SISTEMA "VERSUS" SISTEMA, MOMENTO SIGNIFICATIVO EN LA DINÁMICA DE LA LIBERTAD.

La ciencia fácilmente tenderá a convertir su saber positivo en "positivismo". Ello puede implicar —y a veces ocurre— la deformación óptica que se da en el ciencismo. El ciencismo pone en cuestión al hombre. El espíritu

<sup>109</sup> A. MacIntyre, *Historia de la ética* (Buenos Aires 1970) 15.



científico, definiéndose como único conocimiento válido, implanta su propio apriorismo ideológico. Operando metodológicamente desde él sustituye la realidad por sus patrones formales. Con relación al hombre y su mundo esto significa que, desde el punto de vista teórico, las constantes humanas, lo codificable del hombre, es decir el tema "todos los hombres", obstruye la posible preocupación por el tema "todo el hombre". En los hombres se considerarán las conductas que se repiten, los roles externos, que no trascienden al personaje. Cuando es "todo el hombre" el objeto de consideración la concha exterior formada por la trama de "papeles" tiene que quedar perforada, penetrando en el mundo nuclear de la persona. Si se tiene sensibilidad para la cuestión así indicada, se sabe que la ciencia es "conocimiento". Pero no la única forma válida de conocimiento, al modo como parecen darlo por supuesto Ogburn-Nimkoff en el capítulo inicial de su *Sociología*. En el mismo lugar se advierte que "no sólo de ciencia vive el hombre"<sup>110</sup>. Pero lo que hay "además" no tiene por qué quedar excluido de la esfera del conocimiento. El diagnóstico de la vida interior y la experiencia en ella registrada pueden recibir una formulación crítica. No se trata de un mundo subjetivo con carga de emociones, deseos, ilusiones y otras especies de realidad por el estilo de índole informulable y nada más. En esa vida interior ha visto la sabiduría de todos los tiempos el patrimonio de realidad específicamente humana; realidad hecha de tendencias que buscan satisfacción y de aspiraciones que buscan forma. La vida interior se extiende entre las virtualidades nativas y los proyectos deliberados. La conciencia de estas cosas, como aquello destinado a definir el camino y el destino humanos, es lo que constituyó siempre el cometido directo de la moral.

El moralista pensará que lo que pueden hacer las racionalizaciones, máxime la científica, sobre todo bajo la forma técnico-programadora, no tiene nada que ver con la moral. Si el moralista es un profesional distinguirá campos; dejará para el científico sus números y entregará al artista, al hombre moral o al hombre religioso aquella otra realidad de "todo el hombre", la realidad de la persona libre, para que le descubran su sentido o encaucen su destino. Pascal era de estos últimos, y muestra una insobornable autenticidad moral cuando se vuelve al "estudio del hombre" desde las "ciencias de las cosas exteriores", como a aquel estudio que es propio del hombre y en verdad le importa. Kant recogía idéntica preocupación al establecer un universo moral, radicado en la conciencia y expresión del hombre esencial, sobre el que no tenían competencia alguna los expertos en saberes sobre el "cielo estrellado". Cuando Einstein, hace una pausa dentro de sus quehaceres de científico, y se deja invadir del asombro que significa que haya un universo y sobre todo que haya un universo personal, toca cuestiones que conciernen a la "visión sapiencial" del mundo, y que dicen relación a la religión y la moral. La respuesta a la pregunta de "cuál sea el sentido de nuestra vida" es una respuesta religiosa. Pregunta y respuesta tienen sentido, si es que le tienen cuestiones como las de la felicidad y la dignidad humanas;

<sup>110</sup> W. F. Ogburn y M. F. Nimkoff, *Sociología* (Madrid 1968) 3 ss.; H. Mohr, *Wissenschaft und menschliche Existenz* (Freiburg 1970); para una reafirmación del conocimiento científico en sus términos positivos más netos, pp. 10-16; señalando los límites de la ciencia, pp. 104-5.

es decir, cuestiones morales. Habla Einstein del valor del hombre, que relaciona con "la liberación del Yo", con el "ennoblecimiento de la vida". Rechaza el cientismo de fechas pasadas, concediendo a la ciencia el compromiso y los recursos tendientes a orillar los impedimentos que cierran el paso a la "dignificación individual y social", es decir, le concede en el caso una misión negativa de lo que puede estorbar. Pero el aspecto positivo de autoformación moral —*das positive Streben nach einer ethischmoralischen Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens*— escapa a las posibilidades de la ciencia: *hier kann uns keine Wissenschaft erlösen*<sup>111</sup>.

En otras ocasiones, el interés ético, confrontado con el técnico, se ha presentado como antítesis, rechazándose a éste para salvar a aquél. El caso de Rousseau es el más conocido en tiempos no lejanos. En la actualidad propugna algo semejante cierta línea de pensamiento utópico y los movimientos radicales que secundan ese pensamiento, y que roussonianamente están bien calificados como movimientos "contraculturales", por darse en ellos expresión a actitudes y valoraciones contrarias a lo culturalmente sancionado.

Pero la cuestión planteada en términos antitéticos resulta esterilizante. Entre los que dicen "volvamos a la naturaleza" y los que intentan "hacer al hombre a imagen de la máquina" hay la oposición que se da entre los extremismos. Parece seguro que ni el hombre hechura desde arriba según las fórmulas del rey-ingeniero (sustituto del rey-filósofo platónico para la era científica), ni el hombre hechura desde abajo, con la espontaneidad e inocencia del salvaje (sustituto también para la era científica de la tradición paradisiaca), resultan figuras satisfactorias. La ciencia tiene poder liberador y el hombre es agente libre; mas llenar el espacio de la libertad no pueden hacerlo técnicamente los programas ni mágicamente la naturaleza. Ética y ciencia son complementarias, no exclusivas. De la ciencia esperamos la creación de un orden material que despeje las trabas externas de la libertad. Misión de la ética es la realización interna de esa misma libertad. Coinciden en el propósito, se diferencian en los recursos. La ciencia echa mano del hombre como mundo, humanizando las condiciones de ese mundo; la ética echa mano del hombre como hombre, llevándole a realizarse sin condiciones, en cuanto las condiciones son asumidas en el discurso realizador.

Tratando Dubarle de determinar el puesto de la filosofía con relación a la ciencia dice que al menos es *l'acte de réfléchir avec liberté*. A esta libertad en el plano de la reflexión, corresponde el ser en libertad en el de la acción. La acción en la reflexión en libertad es la vida moral. El propio Dubarle subraya que la ciencia lejos de cohibir las funciones de la filosofía y de la moral, colabora a ellas, mostrándose educativa y liberadora. Entonces, ciencia y filosofía, técnica y humanidades, no se presentan en términos de alternativa<sup>112</sup>. Hoy la filosofía corre una suerte extraña. Por una parte trata de con-

<sup>111</sup> A. Einstein, *Mein Weltbild* (Berlín 1956) 10, 14-15, 19-20.

<sup>112</sup> D. Dubarle, *Ob. cit.*, 100; cf. R. P. Cuzzort, *Humanity and Modern Sociological Thought* (Rinehart and Winston, Inc. 1969) 20; G. M. Foster, *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change* (Nueva York 1962) 258 ss.; B. Friedeman, 'Science, Technology, Law and Morality', *Impact of Science on Society* 21 (1971) 193-95; E. G. Mesthene, *Technology and Social Change* (Indianápolis 1967); el mismo, *Technological Change. Its Impact on Man and Society*, Harvard University Press (Harv. Massach. 1970); H. G. Cox, 'Tradition and the Future', *Christianity and Crisis* 27 (1967) 218-20; 227-31. En algunas de estas obras, así en Mesthene, *Technological*

servar algún puesto en la enseñanza académica esforzándose por emular a la ciencia en su propio terreno, bajo la forma de una metaciencia, cuya función central es la lógica. A esta filosofía la llamaríamos represivo-analítica, y cabe achacarle las limitaciones que merece el ciencismo. Un resultado paradójico de esa filosofía es el de hacer evidente que ya de nada sirve la filosofía, fuera de ser tinglado que se monta para acicalar el edificio de la ciencia y que, su función cumplida, se retira. Bajo otra forma es lo contrario: borra todo contacto con la ciencia para sumergirse en una pura toma de conciencia de la libertad. Llamariamos a este filosofar expresivo-hermenéutico. Se despreocupa de las cuestiones de verdad, de que haya realidades que impongan su forma, refugiándose, en el fondo perezosamente, en el fluir interno del discurso de la subjetividad, en relación con la cual sólo alcanza a pronunciar oráculos herméticos.

El hombre sujeto de la moral será todo el hombre: en este todo el hombre está presente de modo responsable el mundo. La morada de sí mismo es el comprometido lugar de encuentro de todo lo que hay. La ética es compromiso con la verdad, con la verdad llamada a ser hecha, y que entonces se llama valor: rectitud, justicia y bien.

Podrá seguirse discutiendo sobre si una u otra filosofía moral satisfacen adecuadamente a la exigencia ética de autorrealización humana. También sobre en qué medida consigue eso la ciencia. La propia profundización en el ser del hombre actuará de revulsivo crítico para desarticular filosofismos y ciencismos. Pero siempre en demanda nueva de formulaciones más veraces.

Se habla a veces de una coexistencia de culturas, una científica y otra humanista. Esta dualidad envuelve cierto equívoco. Muchos hombres de ciencia consideran perfectamente aliables los términos "humanismo científico", y esa alianza es correcta si se ve la ciencia como recurso para hacer el mundo humanamente habitable. Por humanismo, sin embargo, se connotan aquí intereses específicamente éticos. En este caso lo contrapuesto a ciencia es propiamente la sabiduría. En cuanto la filosofía se desarrolla más directamente en conexión con la experiencia y saber sapienciales, puede ser considerada como vehículo natural del humanismo, y entonces la filosofía tiene a su cuidado, y sobre todo, como suponía la tradición socrática, el patrimonio humano moral. Sabemos, sin embargo, que también la filosofía puede descuidar, incluso traicionar, esta misión.

Habría que decir que ciencia y filosofía son recursos mediadores, y hasta hablar de su "ancilazgo" respecto de la ética. En el fondo hay una sola cultura humana. Recibe expresiones múltiples, con tendencia a hipostasiarse en cada una de esas expresiones. Cuando esto ocurre, la cultura ha tomado la forma de civilización. El ciencismo es una civilización, lo es verdaderamente tal, y sólo eso, cuando ha roto con las fuentes de la cultura, y, de instrumento mediador, se ha convertido en instancia total conformadora del mundo. Un mundo que adquiere significado dentro de codificaciones racionales, en relación con las que "cualquier reserva ética es necesariamente considerada como superficial retórica humanista", o como esotérico mundo inexpressable. En la racionalidad de la ciencia se da el acabamiento del do-

*Change*, puede verse bibliografía complementaria, pp. 96-124; E. Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre* (México 1968).

minio del mito, pero también de la sabiduría. “La máquina representa el perfecto estado de la conciencia objetiva” y de su racionalidad. El modelo de esa racionalidad, ejemplificado en la máquina, servirá para medir todas las cosas: “las que son en cuanto son y las que no son en cuanto no son”. La ciencia termina por preguntarse por qué no acabar de una vez afirmándose en su identificación como ciencia, *et de rassembler toutes choses a elle*, “sin interesarse por una filosofía que a su vez intenta perpetuarse en la irreductibilidad de aquello que ella es”<sup>113</sup>.

Contra ese cientismo totalizante se vuelve justamente la crítica de aquellos que, en nombre de una existencia que reclama libertad, dignidad y felicidad, ven en él un instrumento de manipulación. Sólo que esta posición fácilmente se queda en reactiva, sin recursos mediadores para una práctica efectiva y consistente. Son los partidarios de este extremo los que mejor contribuyen a dar razón a los de las ciencias y de las técnicas, ya que no verán en ellos más que una estéril invocación de la irracionalidad, del caos y la anarquía. Al respecto será cuestión de saber si el principal enemigo del hombre es su “indócil naturaleza y las fuerzas ocultas reprimidas dentro de ella” o, por el contrario, “los métodos impersonales de producción” de la sociedad contemporánea y “sus técnicas envolventes de dominación política”<sup>114</sup>.

René Maheu, haciendo el análisis de nuestra civilización *de facto*, se suma al frente de voces que se han alzado para denunciar sus peligros. Lo hace propugnando un humanismo del desarrollo, es decir, una cultura del hombre que se abra camino sobre el terreno dominado por la civilización de la técnica. No ha de confundirse técnica con tecnocracia: “no somos tecnócratas en la medida que así se designa a los que subordinan los fines a los medios”. El “desarrollo” humano es cuestión de orden y planificaciones, pero también de inspiración y aventura. Dos fuerzas impulsan hacia la civilización planetaria, mejor hacia la realización de la humanidad: “una es el progreso incesante de la tecnología, y la otra, una aspiración moral no menos irresistible: la necesidad del hombre de acceder a la humanidad”<sup>115</sup>.

Las ciencias del hombre, transformadas en ciencias, no tienen por qué oponerse a ese acceso a la humanidad guiado por el impulso moral. No es el espíritu de la ciencia el que lleva a esa oposición, aunque se encuentre en el ejercicio que de la ciencia hacen determinados científicos. Son los que han convertido la ciencia en ideología cientista, según la cual todo lo que no sea gobernarse por un conocimiento cifrado en modelos abstractos, instrumentales, es dejarse conducir por distorsiones subjetivas y caprichos privados, reintroduciendo el alma en la máquina, y poniendo las figuras de dicción en el puesto de los números. La ciencia en instancia sapiente autónoma y total es la que determina el autonomismo totalitario de la técnica, es decir, la tecnocracia. Desde ahí, cualquier apelación a algo externo al sistema será considerado como “trivial retórica humanista”.

<sup>113</sup> Dubarle, *Ob. cit.*, 102.

<sup>114</sup> C. W. Mills, *La imaginación sociológica*, tr. F. M. Torner (México 1964) 32.

<sup>115</sup> R. Maheu, *La civilización de lo universal*, tr. José Rico Godoy (Madrid 1969) 70, 35.

En realidad, la ciencia, de suyo, está llamada a dar soporte al humanismo. Lo hará mediadoramente y según sus propios recursos. Primero, como humanismo de la técnica, ordenado a dejar en libertad la vida y la experiencia en su tender hacia la maduración y la satisfacción. Segundo, como humanismo de la naturaleza, y que toma en consideración el patrimonio de virtualidades naturales para actuarlas, componiendo la vida dentro de un orden de indicaciones fácticas. Queda una tercera forma que corresponde al humanismo de la libertad, y significa tomar en cuenta al hombre adueñado de sí y realizándose no ya conforme al simple emerger de la naturaleza, sino en proyecto consciente y de propósito. El humanismo técnico es negativo, en cuanto tiene por cometido quitar obstáculos. El humanismo de la naturaleza es ya positivo, pero sólo de alcance material. El humanismo formal es el de la libertad, el cual toma en cuenta los anteriores: la franquía de posibilidades que otorga la técnica y las perspectivas indicadoras que abre la naturaleza. La relación que la ética guarda con el saber derivado del estudio del hombre por la ciencia, en cuanto ciencia humana, es clara. Esa relación no es de antagonismo. Ciencia y ética no se excluyen, conforme una prejuicial mentalidad o un impulsivo pensamiento de reacción tenderían a sostener. La ética en concreto no podrá establecerse ni como resultado de una exclusión de la ciencia, ni en polémica contra ella; así como tampoco en términos de autodefensa apologética o críptica. Al contacto con la ciencia, y reflexionando sobre sus datos, la moral, y con ella el humanismo, se revisarán en proceso continuo, sin abdicar de su propio principio, inquiriendo de más en más un aquilatado concepto del hombre interior y su mundo de valores.

.....

## 10. CONCLUSIÓN

El hombre y su mundo se manifiestan excéntricos a la naturaleza. No son fuerzas naturales sino apelaciones históricas las que rigen en el ámbito de lo humano. La entrada en la historia supone la realidad del hombre como sujeto en libertad, que hace su vida por referencia a valores, constituyendo éstos una normativa no reducible a la legalidad física. Esos tres momentos se articulan en la existencia histórica teniendo por punto de partida el hombre como sujeto, como un "sí mismo" no delegable en instancias ajenas. Un sí mismo que existe proyectándose hacia metas valiosas que, interiorizadas, constituyen la razón o ley de vida propia del hombre.

La ciencia, bajo la forma modélica en que se da en las ciencias de la naturaleza es sorda a ese mundo del sujeto. Pero no renuncia a hacerlo suyo. En consecuencia, ignorando el carácter específico de las apelaciones históricas, tratará sus contenidos como si fueran fuerzas históricas, homogeneizando a éstas con las fuerzas de la naturaleza. Esa ciencia es constitutivamente ahistórica. Cuando habla de lo histórico lo despoja de su interna historicidad, transformándolo en externa positividad. Los contenidos de la historia serán tratados consecuentemente como hechos naturales. Se alcanza la racionalidad de la ciencia en la medida en que el sujeto y su mundo quedan negados en su condición específica de tales. En efecto, la ciencia se rige por la objetividad, se proclama axiológicamente neutra y se atiene a la descrip-

ción de lo que hay o a la explicación legal de los fenómenos. Todo ello en rigurosa oposición a cada uno de los momentos que aparecen en la integración del sujeto y su mundo: subjetividad, valores y normas.

Respecto al sujeto caben estas tres posiciones fundamentales: situarse como "observador de otro planeta", en aséptica neutralidad; o como observador implicado, es decir, participante en el curso de la objetividad; o finalmente como sujeto comprometido que eleva la subjetividad a principio. Respecto a los valores cabe igualmente situarse: neutralmente, excluyéndolos del ámbito de la objetividad; sintiéndose implicado en su mundo pensado en términos de objetividad; viviéndolos en compromiso interno. Finalmente respecto a las normas: estableciendo la insolidaridad entre lo científico y lo normativo, en el sentido de negar que pueda darse una ciencia normativa; o bien asumiendo lo normativo, pero en el contexto de la objetividad, donde las normas son proyectos de resolución técnica; o, finalmente, viendo en lo normativo la esencia misma del discurso humano interior, es decir, de la subjetividad.

Estas posiciones en cada uno de los casos consumen parte de sus energías en polemizar entre sí. La posición segunda queda inestable y ambigua como resultado de querer hacerse cargo de los contenidos subrayados por la tercera, pero con los métodos operativos en la primera. Son estas últimas las finalmente antagónicas. En un caso, por salvar la ciencia se escapa el contenido; en el otro, por atender al contenido se escapa la forma científica de tratarle. Esa al menos es la sustancia de las críticas que se dirigen mutuamente los representantes respectivos. El saber del hombre que resulta de someterle a los métodos naturalistas es tachado de formalismo abstracto. El saber del hombre que resulta de la aplicación de los métodos específicamente históricos, no-naturalistas, es tachado de misticismo irracional.

La línea que sigue el desarrollo de las ciencias del hombre, cuando mantienen la seguridad de elaborarse científicamente, está inspirada en la primera de las posiciones; tanto peor para el humanismo y para el hombre si con ello convicciones tradicionales arraigadas resultan desofidas. Quiere decirse que esas convicciones no son objetivables y deben ser dejadas en el fondo emocional de una conciencia no ilustrada con destino a desaparecer, o en espera de que se inventen recursos más sutiles para que puedan ser tratadas por el modo como la ciencia trata sus objetos. En tanto no se consigue esto, no puede hablarse de ciencias humanas ni desarrolladas ni por desarrollar.

Lo que en la posición tercera se presenta ha de entenderse regresivo a formas de conciencia precríticas, o que únicamente ejercitan la crítica en combatir al adversario, señalando los límites de la conciencia objetiva. Pero que en cuanto entran en la exposición positiva de lo que se entiende por hombre y mundo humano, es abandonada la crítica para confiarse a vagos, aunque seductores, utopismos. La conciencia en tal supuesto deja de ser la forma de conocimiento depurado por siglos de rigor para presentarse como arcaica, pura y no analizada conciencia sapiencial.

Después de lo escrito es obvio ver, de un lado, una ciencia que se redefine a sí misma de continuo, y que, pese a las pruebas que tiene que superar, de continuo se reafirma. De otro, un hombre que escucha las voces de su naturaleza en el lenguaje entrañable entendido por el corazón, y que se expresa en las humanidades. No es la menor de las pruebas para la ciencia la de hacer compatible su camino y sus logros con esas otras aspiraciones del alma. Pero todo induce a pensar que, si bien es importante en la vida aquello que en el hombre no puede hacer suyo la ciencia, esa importancia no ha encontrado fórmulas válidas con ella consonantes. La versión humanista de la existencia se ha quedado atrás con respecto a la versión científica de la realidad. No tienen culpa los contenidos humanistas de que el hombre no haya sabido servirlos como el tiempo requiere. Ello se paga con la sensación, hoy tan extendida, que aqueja a las almas de tener que pedir ayuda a fórmulas de humanidad que no pueden darla. Sirviéndolas no se sirve al hombre, sino a su memoria. Hay un fondo de verdad en la declaración de que el hombre ha muerto; se trata del hombre de nuestras humanidades. Es la verdad que contiene la declaración del fin o muerte de la filosofía, según el uso tradicional, que fue soporte y aliento de aquéllas.

Parece entonces que el único futuro para las humanidades es el que descansa en la descripción del mundo que nos da la ciencia. Con el mundo de la ciencia, mas no a su medida, sino a medida del hombre, es decir por el hombre, será posible lo humano.

Entre tanto padecemos de esa esquizofrenia que divide la experiencia en dos universos separados: el de la pura exterioridad que se resuelve en eficacia y el de la pura interioridad que se resuelve en angustia. Es difícil decidir cuál de estos dos extremos es más pernicioso; si el de una racionalidad desencantada aunque poderosa, o el de un impulso irracional en definitiva impotente.

Los resultados del impacto de la ciencia han de ser asumidos. La vieja filosofía y el viejo hombre han quedado desalojados. No son magnitudes vitales, ni tampoco representativos del mundo en que vivimos. Sin embargo, urge la recuperación de su equivalente esencial y funcional. Ambas cosas han sido traídas a la evidencia por el nacimiento de las ciencias del hombre. En el hombre viejo suscitan al hombre nuevo, que sin embargo se resiste a manifestarse, retenido por apegos ancestrales. Esta resistencia se traduce incluso en formas arcaizantes de humanidad. Desalojado el hombre de aquel sí mismo que recibió forma de la filosofía, viene a alojarse en formas de humanidad prefilosóficas en acuerdo con informales sabidurías.

No será determinante de la historia humana futura la solución técnica de sus problemas, sino la solución de sus problemas específicamente éticos. Problemas que se ven embrollados por el tratamiento hemipléjico a que son sometidos. Ya que, cuando no se consideran como un capítulo del tratamiento técnico de la naturaleza, son dejados en manos de la decisión subjetiva, en el fondo irracional. En este segundo caso se pone de manifiesto un retardo en el madurar del alma con respecto a las conquistas de la razón, ahondándose la fisura entre los frutos del árbol de la ciencia y las aspiraciones de la vida. Esa fisura se colma en el primer caso trivializando sus demandas al articularlas en un mercado de bienes que no tiene otra orientación que la concurrencia interesada de criterios servida a través de los medios impersonales de información. El retardo anímico en el caso se contrarresta integrando ese mundo en el contexto de un mundo desalmado. Si esto significa evacuar la ética, y con ello dejar sin solución los verdaderos problemas determinantes de la historia, no se encuentra el correctivo en volver la vista atrás, echando mano de la otra cultura, que tuvo su soporte en la teología o la metafísica y venía institucionalizada en las Iglesias y los centros educativos. Esa institucionalización, en su forma tradicional, ha dejado de ser fiable. Los mismos profesionales que la sostienen agotan sus esfuerzos en una acción crítica que, si pone de manifiesto el retraso de sus fórmulas doctrinales y sus códigos normativos con relación a las nuevas situaciones, no acierta a ofrecer el puente que salve aquello

que hay que salvar de forma que se desenvuelva en las condiciones de presente con eficacia encarnada y no en utópicas y difusas ansias delegatorias, cuando no en arcaicas y oscuras añoranzas renunciatorias.

Cuando un nuevo orden ético es necesario, no puede servir de guía la imagen del mundo asentada sobre la experiencia de la vieja física. La cuestión ética permanece. Su solución exige redefinir, reformulando su temática en consonancia con la imagen que del mundo da la física nueva<sup>116</sup>.

Esto vale en general respecto a lo que define el puesto del hombre en el mundo, pero también para cada una de las categorías y conceptos encargados de iluminarlo. Las viejas nociones de espíritu, libertad, justicia, se ven afectadas de un retraso semántico con relación al discurso hoy significativo; han dejado de tener funcionalidad operativa. Su puesta a punto supone asumir la imagen que del mundo ofrece la ciencia. No se trata de una confrontación de esas nociones con los resultados de la ciencia, no de su puesta a prueba ante la ideología científica, sino de su reasunción contando con mentalidad científica. Quien ha de responder por el hombre es el hombre de la "era científica". A este hombre es al que hay que intimarle, a partir de su estilo nuevo, las viejas responsabilidades y compromisos. El "cuidado del hombre" no se cifrará tanto en salvar la cultura sostenida en unos valores cuanto en animar cultamente un mundo llamado a ser reino del hombre, sensibilizando a éste, de modo que actúe de continuo y de cara a las nuevas situaciones su capacidad de valoración<sup>117</sup>. Y esto no significa vaciar la ética de contenidos, sino fuerza a buscarlos en el contexto material del mundo que el propio ingenio del hombre lo pone ante los ojos. Con el mundo de la ciencia, mediando el hombre, capaz de asumir sus datos y disponerlos en proyecto de vida, hace el hombre humano ese mundo.

Las orientaciones para la vida, derivadas en el pasado de la experiencia inmediata de la naturaleza, han perdido su virtualidad ordenadora. Las palabras, las doctrinas y los códigos originados en esa base resultan gastados, porque no se corresponden con la imagen el mundo de nuestra experiencia actual; han de ser sustituidos o reinterpretados. Para ello es inexcusable la información de la ciencia que va al encuentro de relaciones siempre más profundas en las cuales se pone de manifiesto el orden unitario fehaciente de todos los fenómenos, y con ello una imagen más aquilatada de la naturaleza. No podemos sustraernos a la realidad de un mundo en cambio, precisamente por mediación del hombre. Es lugar común relacionar el cambio con la técnica, que se hace posible y recibe seguridad en la ciencia. Es lógico que se vuelvan a ellas las miradas "en una época en que las palabras e imágenes que servían de directrices en el pasado han perdido ya todo su valor y poder ordenador", confiándose ese papel "a las ciencias de la naturaleza y a la técnica, a pesar de los muchos peligros que ello implica". Así lo hace Heisenberg recordando a Burchkhardt.

Abundan quienes encomiendan con optimismo la construcción del futuro a los científicos *qua* tales, dotándolos de poderes capaces de resolver todos los problemas que todavía aquejan al hombre, prometiéndose con ello el establecimiento al fin sobre bases firmes del milenio feliz siempre soñado pero hasta ahora siempre ilusorio. En

<sup>116</sup> S. Bruyn, *La perspectiva humana en sociología* (Buenos Aires 1972). En este contexto de ideas es obligada la cita de Charles P. Snow y su discusión en torno a "las dos culturas" ante la "revolución científica". Con esta cita empieza su libro Bruyn, situándose en la línea de encuentro de "una tercera cultura", todavía sin clara identidad, pero que pugna por desarrollarse. Ella tendría la misión de "salvar el abismo cada vez más profundo entre ciencia y humanidad" (p. 18). C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press (Nueva York 1959); *Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Dialog über die zwei Kulturen*, Helmut Kreuzer ed. (Stuttgart 1969).

<sup>117</sup> H. Sachsse, *Technik und Verantwortung* (Freiburg 1972) 38-44, 132-34.



otras ocasiones el despliegue de esos poderes se describe con colores pesimistas, anunciando detrás de ellos cuadros apocalípticos. Es corriente ofrecer como alternativa ante esos extremos, que coinciden en la descripción, pero se oponen en la apreciación, la vuelta a las fuentes de la vida, confiando al corazón inspirado y a la mirada profética el impulso y la iluminación de un mundo que se ha quedado sin alma. El propio Heisenberg cita a Saint-Exupéry cuando escribe que «no se ve bien más que con el corazón, lo esencial es invisible para los ojos». Pero lo hace en un contexto en que si alguien le pregunta «cómo es posible que de la ciencia y de la técnica emanen fuerzas ordenadoras capaces, como aquellas grandes directrices del pasado, de dar normas para la vida en nuestro planeta», responde que «la clave está en las vastísimas relaciones que ya se vislumbran en la reciente evolución de la ciencia»<sup>118</sup>.

Cuando Cox, dentro de una línea muy extendida de pensamiento en la actualidad, dice que el puesto de la metafísica lo ocupa hoy la política, viene a repetir una tesis muy antigua: la de que el tema sustancial de la filosofía es la ética, encarnando en política el *ethos* requerido por nuestra época. Otra cuestión es la de saber si “sólo el recobro de la perspectiva profética” puede poner en pie ese *ethos*<sup>119</sup>.

Es de ciento cincuenta años de edad la máquina. El hombre no se ha connaturalizado con ella. Llama naturales a los ritmos que habían constituido su medio milenario. Con frecuencia se hace valer como ético un comportamiento orientado por esos ritmos bajo la cadencia de una fraseología que consuena con el ritmo del corazón, y que sólo tiene esa ventaja. No se trata de apagar las ansias cordiales, sino de remodelar su paso, para que sientan como cosa suya aquello mismo que sólo pudo nacer mediando el hombre. Se trata de acompañar la vida al mundo en que realmente vivimos. Entonces ese mundo será vivido humanamente. Ello no quiere decir que la última palabra moral se exprese en la “ética del conocimiento científico”. No se trata de poner el corazón en la ciencia, la técnica o la máquina, sino a la inversa. La cultura científica ha de ser vivida humanamente, y esto significa más que ser científicos; significa ser hombres. El sujeto es recuperado a un nivel posmetafísico, como el único lugar en que hoy puede tener realidad. Toda otra forma de “cuidado del hombre” difícilmente se libra de ser tomada como parcheo exterior o válvula de escape a una vida que, pese a chocar con cuanto la rodea, se aferra a sí misma luchando por conservar su apariencia de realidad<sup>120</sup>.

De una u otra forma se ve hoy universalmente compartida la admisión del “fin de la filosofía”, entendida ésta como especulación siguiendo el viejo “camino de las ideas”. Pero el modelo de racionalidad positiva que ofrece la ciencia ateniéndose al “camino de los hechos” restringe el pensamiento, encerrándolo dentro de límites fuera de los cuales quedan las cuestiones de más importancia para la vida: el mundo interior, las “ansias del corazón”, los empleos valiosos de la existencia y su sentido.

Tras el “fin de la filosofía” aquello mismo que en ella era objeto central de consideración debe ser recuperado precisamente con apoyo en la ciencia, cuya información nos pone ante la única imagen válida que podemos tener al presente de la realidad. Pero entonces la racionalidad ha de librarse de estar determinada por el modelo positivo de la misma convertido en dogma por las ciencias en su desarrollo como ciencias de la naturaleza. Esa nueva

<sup>118</sup> W. Heisenberg, *Más allá de la física* (Madrid 1974) 127, 131.

<sup>119</sup> H. G. Cox, 'Tradition and the Future', *Christianity and Crisis* 27 (1967) 218-20, 227-31.

<sup>120</sup> K. Axelos, *Hacia una ética problemática* (Madrid 1972) 135.

racionalidad, apoyada en la ciencia e informada por el espíritu científico, no puede renunciar a la inspiración que dio vida al viejo saber filosófico ahora cuestionado. Esa inspiración remite al hombre como interioridad, a su desazón y sus aspiraciones en busca de aplacamiento, satisfacción y plenitud. La expresión espontánea de todo ello constituye el fondo de las sabidurías, fondo irrenunciable, que puede ser silenciado por vetos externos, pero que internamente reclama de continuo ser oído. La racionalidad apoyada en la ciencia y desarrollada según el espíritu científico, como en otras fechas la filosofía, no puede negarse a servir de cauce a esa inspiración. Contando con ello es como no será la nueva imagen del mundo opaca a las faz humana. Otra cosa es pensar que los contenidos de esa inspiración puedan ser traducidos a descripciones y sistemas de pruebas racionales, por muy elástica que se haga la racionalidad. Las sabidurías apuntan a un fondo que en el límite es pura expresividad para vivida incomunicablemente. Más allá de los conceptos seguirá teniendo constancia con pleno derecho lo místico. En cuanto a la forma de filosofía, recientemente tan cultivada, que parece consistir en profundizar en esa zona de última expresividad para hacernos revelaciones sobre ella, nada hay que objetar fuera de decir que se trata de versiones, con frecuencia altamente sofisticadas, de las sabidurías. El equivalente de la filosofía, después del "fin de la filosofía" según el viejo "camino de las ideas", se encuentra en una ciencia sin prohibiciones, que no prohíba en concreto la presencia en ella del hombre. Los viejos problemas de la existencia, que parecían relegados al reino de la ilusión, recuperan problematicidad legítima; son conservados a nuevo nivel de reflexión y pueden ser discutidos en términos de razonable comunicabilidad.

En el capítulo "Positivismo, metafísica y religión" de *Diálogos sobre la física atómica* se expresa Heisenberg en términos que vale la pena consignar: "A mí me resulta muy fácil entenderme con los positivistas sobre lo que quieren, pero no me es fácil entenderme con ellos sobre lo que no quieren". "Puedo estar de acuerdo con el postulado que exige la máxima claridad en todos los conceptos, pero no puedo comprender la prohibición de reflexionar sobre los problemas más universales sencillamente porque no se da en ellos la claridad conceptual que los positivistas postulan, ya que con semejante prohibición tampoco sería posible entender la teoría cuántica". "Me parecería completamente absurdo... el vetarme a mí mismo los problemas o las ideas de la filosofía tradicional sólo porque no están formulados en un lenguaje preciso... No tengo inconveniente alguno en volver a plantear los antiguos problemas, como tampoco tengo dificultades en usar el lenguaje tradicional de una de las antiguas religiones... En la mayoría de las antiguas religiones, nacidas en época anterior a la ciencia moderna de la naturaleza, se trata del mismo contenido, del mismo significado real, el cual se expresa por medio de imágenes y de comparaciones y está íntimamente relacionado en posición central con el problema de los valores. Quizá tengan razón los positivistas cuando dicen que hoy día es con frecuencia difícil dar un sentido a tales expresiones. Sin embargo, sigue vigente la tarea de comprender tal sentido, ya que éste, evidentemente, explica una parte decisiva de nuestra realidad; o, por lo menos, de expresarlo con un lenguaje nuevo, si es que en realidad no puede ya ser entendido en el lenguaje antiguo". La "cuestión acerca de los valores" sigue planteada al hombre; con ella se relaciona "la cuestión

acerca del norte hacia el cual debemos dirigirnos cuando buscamos nuestro camino a lo largo de la vida". Ese norte "ha recibido muy diferentes nombres en las distintas religiones y concepciones del mundo: felicidad, voluntad de Dios, sentido de la vida". "Tengo la impresión de que en todas esas formulaciones se trata de las relaciones que unen al hombre con el orden central del mundo". "Mi concepto de la verdad está vinculado al contenido real manifestado por las religiones". En las páginas se sigue hablando de religión y de ética, cosas sin sentido de tener que obedecer a las prohibiciones de la filosofía positivista; filosofía que "no tiene nada que ver con el mundo de los valores". Esa filosofía "en su forma actual incurre en el error de menospreciar el gran nexo general de las cosas", de negarse a la "perspectiva de la totalidad". Es lógico que se cuestione si "por principio puede darse en ella una ética".

Los problemas importantes de la filosofía tradicional, de que se hace cuestión Heisenberg, y que se concretan en los religioso-morales, son los que reintroducen las cuestiones metafísicas y religiosas más propiamente tales. En el centro de ellas se debaten cosas como las relativas a la felicidad, sentido de la vida, etc., cosas que remiten al hombre no objetivable y del que no se puede hablar con la claridad con que la ciencia habla de sus objetos y utilizando su lenguaje. Pero existe un lenguaje adecuado al caso y no hay razón ninguna de prohibirse el utilizarlo. Para el positivismo, "el mundo se divide en dos sectores: el de lo que puede decirse con claridad y el de aquello sobre lo que debe guardarse silencio; por consiguiente aquí debe guardarse silencio". Heisenberg concluye que "no hay filosofía tan sin sentido como ésta". Entre otras cosas, "porque no hay apenas nada que pueda expresarse con claridad", salvo quizá "algunas tautologías carentes por completo de interés"<sup>121</sup>.

Con los viejos problemas de la filosofía vuelve a escena el del sujeto, aunque también este problema se recobre "por otros caminos" de conceptualización que los tradicionales. En vez del "sujeto-sustancia", que desde Sócrates, a través de las escuelas cristianas, llega hasta Kant, hablaríamos de la "subjetividad", de resolución práctica, determinable como la unidad de un agente responsable de la realización de su existencia en discurso de sentido.

Intentar pronunciarse sobre estos temas exigiéndose "la máxima claridad en los conceptos", prohibiéndose todo lo que no sea claridad de ciencia positiva, es sencillamente excluir de la reflexión todo lo que tiene que ver con "los problemas más universales" del hombre; sentirse inhibido ante la eventualidad de recurrir a las fuentes de inspiración de las antiguas sabidurías, y también de la sabiduría espontánea del hombre de todo tiempo cuando sin prejuicios se instala en toda su experiencia. Se habla en ocasiones de "ética científica". Nada ha de objetarse a los resultados que por la aplicación a ese campo de los métodos analíticos puede conseguirse; lo objetable es la posible conclusión de que eso es todo lo que se puede conseguir<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> H. Heisenberg, *Diálogos sobre la física atómica* (Madrid 1972) 256-69. Cf. P. Roubiczek, *Ethical Values in the Age of Science* (Cambridge University Press 1969).

<sup>122</sup> En este sentido, por ejemplo, M. Bunge, *Ética y ciencia* (Buenos Aires 1972); véanse también los capítulos IV y XVII, este último sobre 'La naturaleza de la ética', en H. Reichenbach, *La filosofía científica* (México 1967).

Resulta inoperativo desestimar los resultados que el impacto de la ciencia ha producido en la historia. Los hombres se resisten a veces a asumir como nivel de experiencia irreversible esos resultados. Es entonces cuando llegan a merecer se les tache de adhesiones animistas, de permanecer instalados en situaciones de pasado. Los humanistas ven a veces en los científicos a gentes "desalmadas"; sin embargo, no sin justicia estos últimos pueden reprochar a los primeros su incapacidad, en todo caso su negativa, a entrar en cuestión.

Bajo la acción de una determinada racionalidad el mundo se ha "desencantado". Ello no quiere decir que la realidad productora de encanto quede disipada. Lo que ha desaparecido es su forma de presencia "encantadora". Mas "lo mismo" está llamado a estar ahí de continuo, sólo que "de otra manera". La manera como eso mismo ha de continuar ahí no puede hoy ser otra que la compatible con una realidad analizada por la ciencia en términos de estructuras sin alma, bien estructuras de base en la naturaleza, bien estructuras de techo en la historia. Pero ocurre que el análisis de la ciencia es empresa humana. La presencia del hombre se acusa incluso allí donde lo otro que él mismo parece hacerse más opaco a esa presencia. En el mismo hecho de la ciencia, y particularmente ahí, se da el caso y no puede dejar de darse del agente-hombre. De otra parte, sigue siendo un hecho que "en el mundo hay más cosas que las que caben en una filosofía". Además de ciencia, en el mundo hay humanidades, donde el agente-hombre sale a primer plano. El dominio alcanzado, sin embargo, por el pensamiento y la reflexión en su forma de ciencia impiden una identificación del agente-hombre en los términos subjetivo-animistas del pasado como inmediata versión de profundas ansias cordiales. En relación con los contenidos y dinámica de esas profundidades la racionalidad científica ha actuado letalmente y a la vez conservadoramente. Se conserva bajo la garantía de nuevas seguridades críticas aquello mismo que anteriormente estaba fiado a una especie de veleidad de la fortuna. También la filosofía desencantó el mundo en relación con los mitos sapienciales. Pero el hombre culto y maduro encontró ventaja en ese desencanto, en el cual por otra parte se ha educado y vivido por siglos la humanidad. Se llega ahora a un segundo nivel de desencanto, operando la crítica esta vez sobre el patrimonio de la metafísica. Los resultados darán acceso a una nueva fase de madurez y no a alguna forma de desierto desolado; al menos si el hombre se muestra digno de habitar el nuevo mundo que ha creado.

Desde Hegel para acá se han dado cita una y otra vez las voces de quienes registran la muerte de las cosas más entrañables de la humanidad: la religión, la moral, la poesía, el arte... Lo apuntado en ese registro de defunciones mentaba algo real, algo que había sido anteriormente realizador, pero que en su forma de pasado dejaba de serlo. Lo mismo sin embargo volvía de nuevo, y la humanidad ha seguido viviendo de sus constantes de vida histórica, después como antes. Sería un error concluir que aquí no ha pasado nada. Se equivocan aquellos que piensan muerto en todos los sentidos lo dado por muerto. Y se equivocan también quienes creen poder recuperar esas constantes retomándolas de sus orígenes; curiosamente estos últimos, pese a su actitud "arqueológica", figuran como progresistas. Sucede que lo de siempre sobrevive a sus muertes, pero no sobrevive en su forma arcaica, sino en forma y a nivel de conciencia de cada tiempo. El viejo encanto del

cosmos, en consonancia con el viejo animismo, han muerto. Ello puede producir melancolía; pero esta dolencia se cura madurando espiritualmente. El espíritu maduro para nuestro tiempo no gasta fuerzas en intentos de reanimación de arcaicas experiencias, ni siquiera las proyecta a un futuro que sólo tiene garantía en formas subjetivas de fe humana, fácil disimulo de las frustraciones de presente. El hombre maduro toma su cruz y sigue, en la tierra de los hombres, con el bagaje humano que los esfuerzos de la humanidad ponen a su disposición. No otra es la tarea moral cuando no se resigna o pliega a una apariencia de realidad.

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO