

LA CUESTIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS EN IBEROAMÉRICA Y LA PREOCUPACIÓN POR EL HOMBRE DE LOS PENSADORES DE LA SALAMANCA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

RESUMEN

La exposición replantea prospectivamente el papel actual de las ciencias humanas y sociales y sitúa su problemática en nuestra realidad de países hispanoparlantes. Relaciona el desafío de la creación de nuevos paradigmas que empeñó muchos de los esfuerzos de los pensadores de la Salamanca de los siglos XVI y XVII, quienes se hicieron cargo de las nuevas realidades de un mundo en los albores de un proceso singular de globalización que llega hasta hoy y que, entonces, se manifestó en las ambiciones y la geografía de una razón que ya apuraba su instrumentalidad.

Asimismo, se examina, desde un enfoque antropológico crítico, la naturaleza epistémica de las ciencias humanas en el contexto de los modelos paradigmáticos en uso, de abordaje a los fenómenos humanos y sociales, la capacidad de estas ciencias de dar respuestas y postular caminos alternativos a las necesidades de una humanidad demandante de un salto en su horizonte ontológico-existencial.

I. INTRODUCCIÓN

Creo que sólo un *páthos* filosófico o, con mayor precisión, ontológico-existencial, podría caracterizar mejor que las explicaciones políticas, sociales, económicas o culturales corrientes, la preocupación de los protagonistas del descubrimiento y la conquista de América. Lejos, pues, de descartarlas, me parece apropiado por la índole de mi temática proponerles, en cambio, una integración y articulación crítica de ellas mediante una reflexión capaz de alentar pros-

pectivamente un debate que considero imprescindible en las condiciones del mundo actual y, en especial, de los pueblos de Iberoamérica. Un debate que nos aproxime a los *criterios* que debiéramos compartir desde una interpetación filosófica de la presencia en nuestros proyectos de los acontecimientos históricos de entonces. Para que ello sea posible, es necesario que la investigación actual sobre el descubrimiento, conquista y colonización de América no ancle nuestros pensamientos y nuestro espíritu en la discusión de posturas imposibles o casi imposibles de convalidar unilateralmente a partir de los registros documentales.

Desde mi perspectiva, el siglo XVI, más que por el nacimiento de la ciencia moderna y el giro de la mirada hacia un universo accesible a la razón natural, debiera caracterizarse —ésta es mi primera afirmación fuerte— como *el siglo del descubrimiento de la humanidad desde España y, también —segunda afirmación— de las primicias de las ciencias del hombre.*

II. FUNDAMENTACIÓN DEL ENFOQUE TEMÁTICO

1. Veamos el primero de estos enunciados. ¿Por qué afirmo que el siglo XVI es el siglo del descubrimiento de la humanidad desde España?

El logro de la integración territorial de la Península constituyó, sin duda, un salto cualitativo en el movimiento de la conciencia del propio autoreconocimiento y la afirmación de un destino común, pero la comprensión de esta conciencia de sí como destino y como historia posible, abrió el camino a la conciencia de lo otro concreto y diverso, aunque sólo hasta entonces abstractamente concebido pero desconocido y nunca representado como encuentro efectivo: América.

El *factum* de este proceso de globalización del mundo planteó y exigió a sus protagonistas un desafío único: *recuperar la propia identidad de lo humano en la presencia de lo diverso de sí.*

¿Se trataba de pensar y actuar desde otros ojos que los propios o adecuar al nuevo terreno la lógica de imposición habitual ante lo desconocido?

Las respuestas ambiguas y contradictorias ante esta disyuntiva recorrieron el siglo, desde el emperador, los sabios de la época hasta el soldado. En cualquier caso, se trataba de la oportunidad de una visión cara a cara con otro universo humano de sentido que obligaba al corrimiento del horizonte antropológico doméstico. Así, el hecho de la existencia de una humanidad de la que no sólo tenemos vagas noticias por relatos de viajeros, sino también vínculos tangibles e intangibles que modifican la vida cotidiana, descubre tanto a legos como a sabios la perspectiva de otro mundo y de otra humanidad, de la que no media

otra alternativa que dar cuenta porque ya cuenta en la propia vida. De este modo, el carácter de lo humano de la existencia se hace presente en toda su dimensión ante la posibilidad de los otros humanos ahí. Los pensadores salmantinos recogieron este interrogante antropológico y lo hicieron suyo, pero el impacto transformador de su testimonio fue fagocitado progresivamente y eclipsado por el afán de satisfacción de las esperas inmediatas del poder de dominio, hasta desvanecer en los siglos siguientes aquella incoactiva conciencia de un destino. Desde mi punto de vista, hoy España tiene ante sí la recuperación y proyección de esa conciencia a partir de una análoga disyuntiva. Si en aquel momento axial de la historia de la hispanidad, por primera y quizás única vez en el mundo moderno, un imperio fue capaz de organizar oficialmente un debate entre sus mejores expertos «sobre la justicia de los métodos empleados para extender su dominio»¹, por qué no confiar y apostar a una reflexión abierta que objetive la práctica de un nuevo proyecto de humanidad. ¿Qué otra cosa más importante podemos hacer como protagonistas privilegiados aquí y ahora, sino actualizar y poner en acciones aquel signo de ruptura con la tradición grecolatina que consideraba «bárbaros», y por ende, subhumanos, a quienes no hablaban su lengua, la única racional? Por eso, me permito convocarlos en el espíritu de la disposición actitudinal —espíritu auténticamente cristiano, por otra parte— que movió a los pensadores de la Escuela de Salamanca a responder al desafío de abrir el camino de una nueva humanidad desde la singularidad del lugar de España en el destino de Iberoamérica.

2. Detengámonos ahora en la segunda afirmación: «... el siglo de las primicias de las ciencias del hombre». El fundamento de mi aserción se desprende del enunciado anterior. En efecto, pienso que el carácter y el papel de estas ciencias, que aún siguen buscando una denominación que las identifique, se constituyen, en esa circunstancia especial para la historia de la hispanidad y el pequeño universo humano de entonces, desde la formulación axiológicamente comprometida y decisiva de la cuestión de lo humano como posibilidad. Por eso lleva a cuevas la problemática de una episteme que no puede sacudirse de la marginalidad metafísica, esto es, de la carga de tensión de finitud, contingencia e incertidumbre, propia de su objeto de conocimiento. Cualquiera de sus afirmaciones son decisiones e implican, por consiguiente, un modo de interpretar el mundo. Efectivamente, conversas a la razón instrumental en el siglo xvii, se determinan en los siglos xviii y xix como saber legitimador al servicio del colonialismo y de las nuevas formas de apropiación del mundo de la vida. Hoy, después de un siglo xx signado por su acompañamiento al movi-

1 Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los Indios de Hispanoamérica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1958, p. 15.

miento estéril de las imposiciones ideológicas del poder de dominio, estas ciencias, que son asunto de meditación en esta exposición, se han reencontrado con la vocación crítica de sus orígenes en la instancia dramática de una nueva conciencia singular de la *cuestión del hombre*. No se trata, pues, y poco importa ya, de su estatuto científico en relación con otras ciencias, sólo mejor establecidas en el imaginario escolar. Importa saber —para hacer— qué podemos esperar hoy de las ciencias humanas y sociales —las ciencias del hombre— en la configuración de una nueva humanidad. ¿Cuál es su contribución a la dignidad de cada hombre? ¿Cuál es su aporte a las decisiones sobre el mundo porvenir? ¿Cómo recuperar esa capacidad crítica que advertimos en los orígenes del proyecto de la hispanidad en las respuestas de los pensadores salmantinos, por ejemplo, en la obra de Francisco de Vitoria, para ir más allá de los supuestos con que construye su saber? ¿Cuál es, en definitiva, su consistencia epistemológica para sostenerse como ámbito de producción de conocimientos contra los paradogmas en uso?

3. Reitero, pues, mi propósito: Salamanca es para mí el ámbito de reflexión adecuado para hacernos cargo de los interrogantes de sentido —llamados por mí «cuestiones»—, que desafían el ejercicio de nuestra libertad en la encrucijada actual de esta humanidad ganada por las esperas, siempre contingentes, y alentar, en cambio, un pensar que busque en sus raíces la esperanza de ser y existir para una praxis fundada en el *espíritu de justicia*. Un espíritu de justicia capaz de articular valores de vida a este nuevo proceso de globalización en el que estamos inmersos, legitimado por los científicos sociales como económico-financiero. Por eso, nada más propicio, como he expresado ya, que rescatar las contradicciones, ambigüedades y, sobre todo, las inquietudes de los pensadores de la Escuela de Salamanca, quienes en el siglo XVI se atrevieron a reconocer el otro de sí mismo y recorrer el velo de una verdadera y concreta universalidad: la unidad ontológica del género humano y, con ello, promover las primicias de la constitución de las ciencias humanas.

José Luis Comellas, en su *Historia de España Moderna y Contemporánea*², cierra su «Introducción» con el siguiente comentario: «desde mediados del siglo XVII quedó planteada [en España] una crisis que es decisiva en la trayectoria de nuestra modernidad: como que los problemas que entonces empezaron a discutirse son, a poco que se mire, los problemas que hoy seguimos discutiendo. Es preciso —dice finalmente Comellas— estudiar la España idealista, audaz y guerrera, de los siglos XVI y XVII, y es preciso, con el mismo amor, estudiar la España criticista, proyectista o preocupada de los siglos XVIII

2 José Luis Comellas, *Historia de España moderna y contemporánea*, Madrid: Rialp, 1983, pp. 20-21.

y XIX, porque tanto en una como en la otra se encierra la génesis de la España de hoy».

Ciertamente, si como he afirmado en otro lugar «la historia es menos la memoria del pasado que la circunstancia desde donde se alza la posibilidad del porvenir», la España del problema que buscó (y acertó en buscar) la solución en Europa, como supo ver Ortega y Gasset³, no puede ahora sino acertar también a encontrarse con su origen, identidad y destino: la España de América.

III. LA CUESTIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS

1. La vaguedad e indiferenciación en la denominación de estas ciencias y su integración como ciencias del hombre, con que me he expresado hasta aquí, y la pretensión implícita en la formulación de los interrogantes que delimitan mi interés en una orientación teórica que apuntale, simultáneamente, una práctica social definida, pone el marco problemático a uno de los temas puntuales de mi exposición. Esto explicará o, al menos, mostrará algunos de los supuestos de mi enfoque: 1) el papel determinante del componente axiológico en la elección y definición del universo de investigación, medios e instrumentos, interpretación de los resultados e, inclusive, en la modalidad de la comunicación de estas ciencias; 2) la correspondencia de su objeto epistémico con la dimensión existencial integral en la que está situado el investigador —en este aspecto, parecería que una característica clave de estas ciencias sería la historicidad a la que quedan sometidos todos sus juicios—; y 3) la inevitable incidencia legitimadora de sus proposiciones y, por ello, la importancia del impacto de su actividad en el cambio o mantenimiento de las condiciones de vida humana.

En realidad, «el secreto de la actividad científica no está ni en las profusas discusiones teóricas sobre la ciencia ni en la supremacía de un método sobre cualquier otro. Numerosas discusiones no dejan de ser a la postre disputas estériles, ya que la mayoría de ellas suponen, en realidad, una lucha de poder e identidad en la que los intelectuales solemos dirimir indirectamente lo que la gente común procura hacer en su cotidianidad y con herramientas menos complejas: cómo situarse en el mundo»⁴. El producto de la actividad de la ciencia, sin embargo, nos permite una progresiva inteligibilidad del mundo en que vivimos. En definitiva, nos facilita los medios para una respuesta a los interrogantes

3 Cf. J. L. Molinuevo (coord.) *et al.*, *Ortega y la Argentina*, Madrid: FCE, 1997.

4 H. Daniel Dei, *Pensar y hacer en investigación*, Buenos Aires: Docencia, 2002, p. 31.

de nuestra existencia. Con mayor razón, las respuestas de las ciencias humanas y sociales estarán siempre centradas en el horizonte de comprensión de la *cuestión del hombre*, aunque procuremos esquivar las resonancias metafísicas de la pregunta.

Si, en la actualidad, la generalización de una parcial base empírica y teórica no es admisible en las ciencias naturales, entonces, no deberíamos presumir de exquisiteces epistemológicas o técnico-documentales para no reconocer que la *cuestión del hombre*, en el mediano plazo y por imperio de las circunstancias del estado del mundo, articulará significativamente cada una de las parciales —pero necesarias— aproximaciones a la realidad humana de estas ciencias, del mismo modo que es inevitable hoy la consideración de los valores —éticos y estéticos— en las ciencias naturales. De ahí que la multiplicidad de perspectivas de estudio de cada una de las disciplinas que componen el *corpus* de las ciencias sociales y las ciencias humanas debería configurarse, desde mi punto de vista, en la convergencia de una común proyectualidad semántica, que podría o no estar representada formalmente por la unidad de una denominación común, pero que sí actúe como estímulo al compromiso de dar cuenta de la interpelación abierta por esta cuestión fundamental.

Es obvio entonces que el sentido de estas ciencias como instrumentos al servicio del hombre, no puede derivarse de la limitación conceptual y la debilidad de los criterios de fundamentación basados en las distinciones vigentes empleadas por las clasificaciones internacionales y nacionales, por ejemplo: «un tipo de saber que se ocupa del hombre en relación con la sociedad» (sociales) o «la investigación de los productos del pensamiento (*mind*) humano» (humanidades); o, en otro plano, ambas diferenciadas por el escaso grado de contacto interdisciplinar. El hombre, de cualquier época o condición, es siempre una totalidad única significativa de interacción con un mundo que le es propio, de manera que la pertenencia de las disciplinas a un conjunto u otro, en los registros clasificatorios realizados por los centros de documentación de los países y de los organismos internacionales especializados, sólo se justifica por el propósito práctico de estandarización de la información⁵. Por eso, esta necesidad práctica no puede ni debe determinar la superioridad de unos paradigmas respecto de otros, como ocurre en la actualidad mediante la aplicación de criterios arbitrarios —generalmente ideológicos y político-económicos— de «certificación de cientificidad» de las investigaciones. En todo caso, la institución de un cierto «ecumenismo paradigmático» en la orientación teórica y metodológica de estas ciencias, debería sostenerse en la conciencia crítica res-

5 H. P. Hogewed, *Characteristics of social Science Information*, Budapest: International Federation for Documentation (FID), 1981.

pecto de los supuestos propios implicados en ellas, y que he explanado antes: su contenido axiológico, la posición del científico y, sobre todo, la incidencia de sus resultados en el mejoramiento de la vida humana.

2. Una confusión de los viejos modelos de la ciencia estándar y las numerosas posiciones críticas, que oscilan entre nuevas respuestas racionalistas y el relativismo y escepticismo frente a la crisis del conocimiento científico, disputan un espacio de poder en la reflexión epistemológico-metodológica sobre las ciencias humanas y sociales en Iberoamérica. La objetivación de esta disputa puede verse reflejada en el control de cátedras, centros y asociaciones académicas e, inclusive, a través de los medios. Con algunas excepciones, como la orientación hermenéutica, todas ellas están sometidas a una misma lógica de comprensión de la realidad. Por ello son incapaces de proponer la superación efectiva de nuevos modos de interacción entre los hombres. Así, el quiebre de la perspectiva positivista de verdad, racionalidad y progreso de la empresa científica, solamente ha mutado de lenguaje y subsiste aún en las propuestas más anarquistas, antirracionalistas o de pretensiones «poscientíficas». Consideraré aquí un aspecto que explica mis afirmaciones: el uso del lenguaje en las ciencias humanas y sociales en general y, en particular, el de los investigadores iberoamericanos.

En efecto, sabemos que el uso del lenguaje condiciona siempre la construcción de sentidos. Del mismo modo que era autocontradictoria pragmáticamente, como diríamos hoy, la exigencia del cumplimiento del instituto del *Requerimiento* en el siglo XVI, el discurso actual de las ciencias sociales y humanas está fijado en una lógica de oposiciones, cuya dinámica se determina necesariamente por la exclusión de su contrario al propio tiempo que cristaliza una nueva asimetría. No hay, como veremos enseguida en un ejemplo, una superación efectivamente dialéctica de las condiciones iniciales del discurso. Mi observación crítica se funda en la correspondencia apodíctica entre el modo que tenemos los hombres de ejercitar nuestra libertad y su realización, esto es, el poder. De ahí que para mí, como dije, el lenguaje condiciona la construcción de sentidos porque ya carga sobre sí una comprensión del mundo. Me explico: Entiendo la libertad como la capacidad de configurar un orden significativo para nosotros (y no como mero libre albedrío o libertad de opción). Esta libertad —como la *libertas* agustiniana— constituye también la modalidad de despliegue del poder, esto es, la manera como realizamos históricamente ese orden de sentido. Si situarse en una lógica de dominio es haber concebido y aceptado el mundo del que somos parte como espacio de apropiación, entonces el poder consecuente con el ejercicio de nuestra libertad se objetivará necesariamente como instrumentación y manipulación.

En el uso lingüístico objetivamos pues una cosmovisión, una idea de la vida, del hombre y de sus posibilidades ontológicas, por eso los juegos lingüísticos

son esencialmente juegos de poder. Cualquiera sea el discurso de las ciencias humanas y sociales, aun aquel que imagina ser paradigma de neutralidad comunicativa, mientras permanezca autolimitado en esta lógica sustentadora de la asimetría, expresada en la oposición dominio-sumisión, poco aportará al desafío de un nuevo horizonte de visibilidad de las interacciones humanas en el contexto de la manifestación distópica de la Modernidad que caracteriza el estado de nuestro mundo. Las locuciones como centro-periferia, Norte-Sur, desarrollo-subdesarrollo, Tercer Mundo-Primer Mundo, países dependientes-países hegemónicos, etc., no son un simple modo de hablar ni pueden considerarse sólo como variables de análisis o conjeturas contrastables en la investigación, a menos que se las incluya como el preámbulo problemático a la superación de la racionalidad que las sostiene. El uso de este lenguaje está definido por una lógica de dominación, pues cuando en la práctica social se invierten los términos de la relación se institucionaliza otro vínculo asimétrico análogo. Aunque este modelo de interacción parece recorrer toda la historia de la humanidad no es ontológicamente constituyente de su estructura metafísica. Sencillamente, es una modalidad de respuesta posible, acaso la más biológica, a la *tensión finitud-aspiración a la infinitud* del ser mismo del hombre.

Un uso del lenguaje que sea coherente con la constitución de una racionalidad no instrumental en los casos mencionados es el de considerar el fenómeno social dialécticamente, en la potencialidad creativa de sus interacciones, a partir de la perspectiva de una libertad y poder de ser en los cuales la lógica de apropiación carece de todo interés práctico. Por ejemplo: la conceptualización de una oposición como sociedades centrales/sociedades periféricas sólo puede resolverse satisfactoriamente para cualquiera de las partes, con la destrucción, neutralización o el sometimiento calculado de la otra. Esta desigualdad sustantivada del lenguaje se acepta corrientemente entre los actores internacionales, expertos o líderes, como modalidad del realismo político y, como tal, legitimado como dato de hecho cuando no lo es. En cambio, y sin negar ninguna de las implicancias sociales, económicas y políticas del fenómeno, locuciones como «sociedades de historia integrada» y «sociedades de historia posible», podrían dar cuenta de esos mismos aspectos pero situando el problema en una dimensión humana que la investigación actual no está en condiciones de hacer sin abandonar los patrones de pensamiento y acción que actualmente emplea. ¿Qué tiene de diferente esta reconceptualización del fenómeno? En ambas elaboraciones teórico-terminológicas se apunta a expresar la condición humana, el estado espiritual en el desarrollo de la conciencia de sus posibilidades como comunidades que contienen las esperanzas de ser de las personas que la integran. Se trata, pues, de conceptos fundados en el valor y la dignidad de la vida humana, pero lo suficientemente operativos para promover la conciencia del cambio por mediación de un lenguaje que agrega valor

semántico a su incidencia pragmática. El carácter operativo se refleja en el proceso de la posición histórica de cada sociedad analizada, sin convertir en hipótesis la circunstancia de esa posición. Al referirme a las «sociedades centrales» como «sociedades de historia integrada», estoy anunciando prospectivamente que estos colectivos han cumplido o están por cumplir su ciclo de despliegue cultural y civilizador. Han entrado en el proceso de agotamiento de su tiempo histórico. Sin embargo, el término da cuenta también que este momento de recurrencia histórica tiene ante sí la posibilidad de no dejarse vencer por este cansancio espiritual que vicia de porvenir sus realizaciones y las sitúa en un presente atemporal, merced a la aceptación de la distopía en que han caído por el imperio de una identidad ganada en la lógica de la apropiación, que ya comienza a consumir sus propias realizaciones. El desafío al que están llamadas entonces es a recuperarse como *sociedades de historia posible* con el resto de los pueblos.

IV. LOS PENSADORES DE SALAMANCA Y NOSOTROS

Reencontrémonos ahora con el reto que tuvieron ante sí los pensadores de la Escuela de Salamanca. ¿Cómo pudieron convertir en experiencia de la razón las vivencias de una realidad que excedía los paradigmas en uso? ¿Cuál fue la posición espiritual de ellos y cuál es la nuestra hoy frente a las circunstancias de la historia, capaz de identificar los signos de ruptura de los tiempos y actuar en consecuencia? ¿Cuáles son, en definitiva, las condiciones de lucidez de la conciencia para descubrir y sostener en las decisiones estratégicas de la vida la dimensión humana de nuestra existencia?

Cuando la *cuestión* —y no el problema— *del hombre* obra en nosotros como un interrogante de sentido, esto es, una interpelación permanentemente abierta, la *dis*-posición existencial a *gestar ámbitos de encuentros* es un hecho. Y fue un hecho la respuesta de los pensadores salmantinos, reforzado por el genuino compromiso vivencial e intelectual con el espíritu del cristianismo. Así como los Padres de la Iglesia advirtieron en su momento que la lógica del discurso de la época limitaba la comprensión y expresión de los contenidos de la nueva fe y que, por tanto, había que reformularlo, así también los grandes maestros de Salamanca descubrieron para el mundo moderno que las Nuevas Tierras no eran un espacio desierto para la prolongación de la voluntad de poder de dominio. Las Nuevas Tierras eran, en cambio, el dato de realidad y una invitación para la expansión de su mundo interior en el horizonte extendido de una nueva humanidad de la que ellos sólo constituían un fragmento necesario e imprescindible. Este salto en el umbral de conciencia de lo humano propio exigió, por eso, pensar el mundo desde aquellas estructuras de sentido capaces de

interpretarlo e incorporarlo a la práctica social. La apelación a esas estructuras —que no eran ni son todavía las corrientes— implicaba poner a la luz en el pensamiento y la acción un tipo de libertad y una modalidad de vínculos con la realidad extraños a una lógica de autoexclusión.

Justamente, España nace a la conciencia de sí como sociedad de historia posible en el instante mismo del encuentro con América. En ese proceso de construcción de su identidad, el esfuerzo de acomodación, replanteo de las categorías del pensar y la asunción de nuevos sentidos de la existencia llevados a cabo por los protagonistas —pensadores y continuadores, intelectuales y prácticos— de la Escuela de Salamanca, representó, precisamente, el descubrimiento de la humanidad como posibilidad y unidad de destino, a la vez que la gestación de un complejo de conocimientos diversos al servicio del hombre, integrados hoy como saberes específicos.

Aun con todas las marchas y contramarchas que vinieron con los siglos siguientes, este pensamiento, en el punto axial de la historia peninsular, abrió, desde mi punto de vista, las perspectivas de una humanidad total. Sin embargo, el intento de superación de los paradigmas en uso representó algo más para España que debemos rescatar: una posición frente al mundo que involucraba para siempre su identidad ontológica con América. Más claramente: *España no es lo otro de Iberoamérica*. España de espaldas a América estará condenada a las sombras inerciales de los procesos de histéresis si no lo advierte.

Por eso he querido traer a la meditación aquí el valor de esa herencia, a pesar del olvido inexplicable de todos nosotros, iberoamericanos, y del silencio ideológicamente interesado de la historiografía europea más difundida.

Si consideramos válido aquel esfuerzo, vale la pena, pues, *con-movernos* en la dirección de recuperar su testimonio en el lenguaje de nuestra época por los medios de conocimiento y acción de que disponemos. Las ciencias humanas y sociales son un instrumento adecuado para ello, a condición de que los nuevos paradigmas con que las pensemos o pretendamos hacerlo, no muten en paradogmas. Un criterio para nuestra orientación teórico-práctica está presente en la claridad de misión que como investigadores tenemos por delante y que puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos convertir en una nueva experiencia de la razón y en una eficaz praxis común transformadora las condiciones espirituales actuales de la humanidad?

Pienso que sólo a partir de la conciencia singular de nuestro propio destino podremos contribuir a la universalidad de una lógica de interacción social fundada en la libertad y el poder de ser *en y desde* la diversidad; una racionalidad no instrumental, que recree en un nivel más alto de conciencia de la especie nuevas y más dignas posibilidades humanas de existencia.

La *cuestión* está vigente y nos interpela con la misma eficacia que entonces. Las ciencias humanas y sociales, las ciencias del hombre, tienen un lugar fundamental en la respuesta a esa interpelación.

Si Ortega pudo decir para la inmediatez: «España es el problema, Europa es la solución», hoy deberíamos afirmar con mejores convicciones pero con la misma voluntad de realización: «España era el problema, Europa fue la solución a corto plazo, pero Iberoamérica es la hispanidad y, por eso, constituye el destino de España».

H. DANIEL DEI