

## CIENCIA Y HUMANISMO EN FRANCIA A MEDIADOS DEL SIGLO XX

MONTSERRAT PLANELLES IVÁÑEZ

### 1. INTRODUCCIÓN

Ante las devastadoras consecuencias de las dos guerras mundiales y el final desasosiego que imprimen en la historia de la primera mitad del siglo XX, durante una de las más reconocibles situaciones críticas de la cultura europea moderna, cabe constatar en Francia, que sin duda desempeñó un papel muy peculiar en todo este proceso, la existencia de una comunidad de pensamiento en la que se manifiesta, desde distintas áreas del saber y de la actividad humana, el problema de una ruptura entre la inteligencia y la moral, es decir, entre la observación de los avances de la ciencia en sus resultados y su adecuación al servicio real del hombre y de la sociedad. Para ello vamos a tomar en consideración y someter a lectura una serie de obras a nuestro juicio significativas que, arrancando de 1946, concluida la guerra sin la participación de Francia, cerramos ya durante la siguiente década. Es decir, nos mantendremos al margen y en ningún caso vamos a entrar en la fuerte repercusión desencadenada un año antes por la conferencia de Jean-Paul Sartre de octubre de 1945 *L'Existencialisme est un humanisme*, la cual es en alguna medida considerable condición de los escritos franceses que se sucederán.

En primer lugar nos vamos a ocupar de exponer la teoría sobre la sociología del trabajo de Georges Friedmann, de fundamento marxista y elaborada mediante una metodología consistente en la observación de los efectos del maquinismo sobre la psicología y la salud humanas. Se trata de *Problèmes humains du machinisme industriel*, de 1946<sup>1</sup>, lo cual quiere decir que, haya incidido sobre ella en la medida que fuere la intervención de Sartre del año anterior, lo cierto es que se trata de una investigación de gran aliento para el cuerpo de la cual, aunque tal vez no así para sus perfiles conceptuales o conclusivos, no puede haber servido de motivación el referido texto sartriano.

---

<sup>1</sup> G. Friedmann, *Machine et humanisme. II. Problèmes humains du machinisme industriel*, París, Gallimard, 1946.

El filósofo Émile Bréhier ofrece en 1947, mediante *Science et Humanisme*, una reflexión muy sintomática acerca de la ciencia y el humanismo como valores, sobre ambos conceptos y sobre las relaciones entre uno y otro en el marco de la Historia de la Filosofía, para llegar con ello a conclusiones que arrojan luz sobre la crisis del humanismo en la sociedad de su época, para la que propone nuevas vías de interpretación<sup>2</sup>.

Ya de la década siguiente, vamos a atender a otro libro bien distinto pero significativamente con el mismo título, *Science et Humanisme*, que recoge en 1956 las reflexiones de los científicos y médicos Léon Bérard y Pasteur Valléry-Radot en torno a la conciliación entre ciencia médica y humanismo<sup>3</sup>. El primero centra su análisis en la situación de la educación secundaria, en la que los estudios humanísticos han perdido protagonismo, relacionando este hecho con la crisis del humanismo en la medicina. Pasteur Valléry-Radot observa por su parte las nuevas características de la profesión médica derivadas del desarrollo de la ciencia, viendo en la especialización, en las prácticas de laboratorio y en el nacimiento de la socialización de la asistencia médica las causas principales de la deshumanización.

Por último expondremos el pensamiento del teólogo Dominique Dubarle, que recopila en *Humanisme scientifique et raison chrétienne*<sup>4</sup> cinco trabajos, correspondientes a conferencias dictadas y artículos publicados entre 1950 y 1952, con la finalidad de reunir en un volumen su reflexión sobre el problema humano de la ciencia, la cibernética, la filosofía o el uso de la energía nuclear en relación con la doctrina cristiana. Según Dubarle la crisis del humanismo científico se resolvería con la aplicación de la doctrina cristiana.

## 2. LA SOCIOLOGÍA DEL TRABAJO SEGÚN GEORGES FRIEDMANN (1946)

Friedmann, sociólogo marxista y fundador, tras la Segunda Guerra Mundial, de una sociología del trabajo humanista, consagra su libro *Problèmes humanins du machinisme industriel*<sup>5</sup> al análisis de la relación entre hombre y máquina en las sociedades industriales de la primera mitad del siglo XX. Constata la existencia, desde antes de los años 30, de una mala conciencia de

<sup>2</sup> É. Bréhier, *Science et Humanisme*, París, Éditions Albin Michel, 1947.

<sup>3</sup> L. Bérard; P. Valléry-Radot, *Science et Humanisme*, París, Flammarion, 1956.

<sup>4</sup> D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, París, Desclée de Brouwer, 1953.

<sup>5</sup> G. Friedmann, ob. cit.

la inteligencia ante sus actividades y sus creaciones que pone en evidencia el futuro moral y material de la humanidad. En efecto, filósofos, poetas, escritores, periodistas se preguntan, ante el caos material y moral en el que se encuentra la humanidad tras las dos guerras mundiales, si el destino de nuestra civilización, nacido de las aplicaciones de la ciencia a las sociedades, no necesita ser rescatado. Al tiempo, pues, que se habla de recuperar el humanismo es preciso ir por tanto a la raíz de los problemas de la mecanización, observarlos y vivirlos allí donde se encuentren, informarse sobre las ciencias de las que dependen, para formarse un juicio de los males y plantear las soluciones y las condiciones en las que podrían aplicarse dichas soluciones.

Este libro habría de ser el núcleo de una trilogía titulada *Machine et Humanisme*, pero al parecer los otros volúmenes no se alcanzaron a publicar. Se propone el estudio de la crisis de las ideologías del progreso en la conciencia occidental desde finales del XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. Aborda, con Taylor y Ford, los grandes sistemas ideológicos y doctrinales en torno al progreso técnico al principio de la segunda revolución industrial, partiendo de la época de confianza en la aplicación de las ciencias y de la industria al bienestar de los hombres y de las sociedades. Expone también el paroxismo de la crisis entre las dos guerras mundiales y el nuevo impulso de la esperanza suscitada por la experiencia soviética. Se sitúa, por tanto y ante todo, en el plano de la historia de las ideas y sondea las repercusiones intelectuales y morales de la aventura mecánica en la que la humanidad corre el peligro de perecer. Por otra parte, Friedmann intenta analizar los problemas humanos del maquinismo tal y como se desarrollan durante la segunda revolución industrial, período en el que se pasa del taller de producción artesanal, dominado todavía por la máquina de vapor, a un conjunto complejo centrado en la aplicación masiva de la energía eléctrica a la industria, y que es inseparable de las determinaciones financieras y económicas que caracterizan la fase imperialista del capitalismo mundial. Finalmente, el análisis se localiza también en el espacio. Dadas las profundas diferencias estructurales entre las sociedades industriales de la Europa occidental y de los Estados Unidos, por una parte, y de la Unión Soviética, por otra, sólo trata el problema en la Europa occidental y los Estados Unidos de Norteamérica.

Según Friedmann, las consecuencias del maquinismo y de la revolución industrial fueron imprevisibles. La mano de obra no cualificada favorece un nuevo desarrollo de la técnica hacia una producción cada vez más masiva y estandarizada: la evolución del mercado, la de las necesidades, la de

la técnica y la de la psicología profesional se entremezclan. Asimismo, el trabajo artesanal sufre también transformaciones esenciales. La crisis del capitalismo es evidente a ojos de Friedmann: la grave crisis de la depresión de 1873-1895 marcaría el fracaso del liberalismo económico al final de una época dominada todavía por la libre competencia, el mercado libre y la fe en la conveniencia del bien individual en lugar del colectivo. Aparece en esta época la inquietud por la asociación y la organización: se producen fusiones de bancos, de empresas en *holdings* y asociaciones sindicales de trabajadores para defender sus intereses. Por otro lado, es la época de los grandes titanes, de las grandes fortunas económicas: Rockefeller, Carnegie, Pierpont Morgan, Krupp o Thyssen.

El abuso de la mano de obra no cualificada y de la explotación de los recursos naturales pasa factura al sistema capitalista y se hace necesario establecer leyes sociales que regulen el trabajo más humano y el uso de los recursos, que no son inagotables. Se establecen también leyes y políticas aduaneras e industriales para regular el libre cambio y el libre mercado. De este modo, el capitalismo adquiere un nuevo matiz, más humano. Esta nueva cara del capitalismo se conoce con el nombre de racionalización, fenómeno que engloba los intentos y esfuerzos de organización interna y externa de las empresas en todos los sentidos: ententes, asociación para una producción más racional y una distribución de bienes más justa, acondicionamiento técnico de los talleres mediante una organización científica del trabajo y adaptación recíproca del obrero a su tarea mediante la selección y la orientación profesional. Según Friedmann, este nuevo concepto de racionalización no aparece por azar en la etapa de crisis del capitalismo sino que se da como consecuencia de la necesidad de devolver el carácter humano al trabajo en las nuevas sociedades industrializadas. Ahora bien, esta marcha hacia la mejora del sistema ha sido coartada por las dos guerras mundiales, que han contribuido al efecto contrario: la superproducción se ha manifestado en la carrera por la construcción de armas y todas las industrias implicadas –metalurgia, sector textil y materias primas– se han visto abocadas al desarrollo para la destrucción del hombre y de la sociedad y no para su servicio. No obstante, los pequeños talleres de producción artesanal que aún perduran en pequeñas ciudades y núcleos rurales ejercen todavía una influencia esperanzadora para el resurgimiento de aquellos modos de vida y de trabajo basados en la tradición de la época premaquinista.

Según Friedmann, en cuanto a la aplicación de las ciencias a la produc-

ción se ha constatado que el trabajo humano sufría, bajo la influencia de esta evolución técnica, transformaciones que mermaban la felicidad y la dignidad del productor. De un periodo en el que todavía existía la unidad del trabajo realizado por un obrero cualificado que podía interesarse en él y expresar su personalidad, se ha pasado a nuevas formas de división del trabajo, que tienen como consecuencia la parcelación, el automatismo y la cadena de producción, a través de grandes talleres donde la cualificación parece ser cada vez más limitada. A partir de este momento cobran interés los estudios sobre las repercusiones físicas, psíquicas y morales de este progreso técnico: qué nuevas formas toman el cansancio, el descanso, las relaciones entre el productor y su tarea, el interés en el trabajo, el aprendizaje, la cualificación y la habilidad y qué perspectivas abre este desarrollo a la cultura y a la elevación espiritual de las masas trabajadoras. Y se ha demostrado que, a un periodo místico de confianza en la técnica, representado por la ideología cientifista, ha sucedido un periodo crítico, reflexivo, en el que la ciencia examina sus propias aplicaciones al trabajo humano para analizarlas y juzgarlas.

Las conclusiones a las que llega Friedmann en su estudio exhaustivo sobre la repercusión de los avances de la ciencia en el hombre a través de su trabajo son revolucionarias para la época. En la primera parte del libro han sido examinadas algunas manifestaciones de este esfuerzo por reconocer la importancia del factor humano. Teoría y práctica deben ir unidas en las ciencias que se proponen estudiar el medio industrial y obtener una mejor adaptación recíproca entre dicho medio y el obrero, y especialmente entre las máquinas y los hombres. Las investigaciones científicas no se han contentado con realizar experimentos de laboratorio sobre el cansancio, las pausas, la duración de las sesiones de trabajo, la luz o los ruidos. En más de una ocasión han contribuido a ampliar la visión de los empresarios, de los ingenieros, de los jefes, que al principio era más tecnicista. En este sentido, el esfuerzo por introducir el factor humano en la industria ha ejercido un impacto considerable en la práctica, cuyo valor moral no hay que desdeñar. Los psicólogos, preocupados por mejorar las condiciones del trabajo en el taller, son los primeros en reconocer que el factor humano sólo puede penetrar en la industria a través de un canal de intereses comunes. Cuando el canal falla, se encuentra con obstáculos que superan el campo de la psicología y de la tecnología, que ponen en duda el régimen económico de producción y la estructura de la sociedad. Ocurre así que muchas de las características del trabajo que parecen inherentes o esenciales a él son de hecho

relativas: dependen de la actitud mental del obrero respecto a su tarea. Al observar metódicamente el cansancio, la monotonía, el rendimiento y la calidad del trabajo, se descubre esta dependencia respecto a elementos psicológicos personales. Por ejemplo, el cansancio por una tarea no es el mismo según el interés del obrero; o según si está terminada en el mismo momento por varios obreros a la vez. La monotonía no se experimenta igual, dependiendo de que el obrero ponga o no interés en la tarea o del valor que le dé. Dicho de otra manera, los efectos de la mecanización se sumergen en una realidad subjetiva y psicológica muy compleja, susceptible de comprometer al hombre en su totalidad. La psicología individual, al introducirse en el condicionamiento de estas reacciones, lleva consigo la psicología social. Y el hecho es que el compromiso de la persona en el trabajo resulta mermado por las corrientes actuales de la industria. El desarrollo de trabajos parcelarios de la gran industria y la orientación tecnicista de los sistemas de racionalización tienden a separar cada vez más al trabajador de su trabajo. Esta separación, condicionada por la evolución técnica, se acentúa todavía más por la evolución social, que hace del trabajador especializado el elemento anónimo de una empresa de la que se excluye su voluntad, su iniciativa, su personalidad. Con la revolución industrial el hombre pierde así la ilusión y la alegría por el trabajo.

El resultado del estudio sobre la racionalización es la defensa del factor humano: máxima producción y rendimiento con el mínimo desgaste corporal o mental. Así, la monotonía se solucionará con la rotación en las tareas de la cadena de producción, con la visión global de las operaciones, con el estímulo colectivo de un ritmo fijado por todo el equipo encargado de un mismo trabajo y con la participación de los obreros en la organización de su trabajo, es decir, con su colaboración activa en la racionalización. El obrero que trabaja en cadena pertenece a un equipo, por lo que no se puede abstraer el estudio del trabajo en cadena de la realidad social en la que se integra. De este modo, para conseguir la desaparición total de los trabajos alienantes, Friedmann defiende la formación especializada del obrero pero no la considera suficiente: hay que insertar esa especialización del individuo en el equipo al que pertenece dentro de la cadena de producción, en la masa. Según el autor tanto la economía capitalista como la marcha real de la racionalización constituyen una contradicción y un freno a ese desarrollo de la habilidad y de la inteligencia del obrero en la industria. Las encuestas económicas y las estadísticas ponen de manifiesto la necesidad de un aprendi-

zaje metódico, completo y polivalente para todos los jóvenes a fin de crear las condiciones de un verdadero humanismo del trabajo y hacer frente a la revolución tecnológica.

La ideología marxista de Friedmann subyace en todas sus conclusiones. Comprender que problemas como el cansancio, el rendimiento o la monotonía dependen del factor social constituye un paso importante y necesario para restablecer el factor humano. Por otro lado, la consideración de la relación psicológica del trabajador con todos los grupos a los que pertenece, incluido el sindicato, la profesión, el partido político, la clase social y la nación, supone un acercamiento novedoso a la realidad sociológica del trabajador. El maquinismo trae consigo la supresión de numerosos trabajos arduos para el obrero, pero también es verdad que éste se convierte a menudo en un apéndice de la máquina, que trabaja siempre al mismo ritmo. La parte humana de la producción disminuye cada vez más en las industrias y, por el contrario, aumenta el lugar ocupado por las máquinas. Como consecuencia de ello, crece la producción mediante la introducción generalizada y paulatina de nuevas máquinas, en detrimento de la creación de empleo.

Por último, al comparar el trabajo artesanal con el trabajo industrial se concluye que se ha desprovisto de su parte espiritual, de manera que ya no existe esa unión íntima original entre el obrero y su tarea. El hombre goza de bienes de consumo y cubre con ellos sus necesidades básicas gracias al maquinismo pero no goza de ellos como productor, con lo que se pone en cuestión la organización misma de la sociedad. En definitiva, las condiciones que según Friedmann permitirían conferir al trabajo industrial un valor humano a los ojos del trabajador y revalorizarlo desde el punto de vista intelectual, moral y social serían las siguientes:

1. Debe asegurarse un control físico-psicológico en el trabajo para preservar al individuo del sufrimiento físico o moral causado por el mismo.
2. Para evitar la desespiritualización del trabajo resulta necesario disminuir la jornada laboral, fomentar la rotación en los trabajos y establecer un aprendizaje generalizado y polivalente ampliamente apoyado sobre conocimientos teórico-prácticos.
3. Es conveniente que el obrero comprenda el valor social de su trabajo.

Así pues, el análisis de la repercusión del maquinismo industrial en la psicología del trabajador da luz sobre los factores sociales que influyen en la

actividad mental y moral del hombre contemporáneo y muestra también en qué dirección debe orientarse un humanismo deseoso de transformar el trabajo industrial en una actividad más humanizada, donde lo técnico, lo físico, lo psicológico y lo social estén unidos y lleven consigo la realización de un trabajo que dignifique al hombre.

### 3. EL ANÁLISIS FILOSÓFICO DE ÉMILE BRÉHIER. 1947

Bréhier comienza su ensayo con la exposición de las características de cada una de estas creaciones del espíritu humano, para continuar con un recorrido, en el tiempo y en el espacio, de las relaciones y de los conflictos entre ambos. Así pues, presenta las doctrinas más variadas, desde el pensamiento antiguo hasta el existencialismo contemporáneo, haciendo un análisis penetrante de la crisis de la primera mitad del siglo XX. Para él, la crisis del humanismo en esta etapa se debe a tres tipos de influencia: el naturalismo, la democracia y el cristianismo. Aquí nos proponemos dar cuenta de su concepto de ciencia como valor, siempre en relación con el humanismo.

Parte Bréhier de la evidencia de que el progreso de las ciencias está dando lugar a la aparición de poderosas armas destructoras de la humanidad. A su juicio, la ciencia en sí misma no puede constituirse en un valor al servicio del hombre; necesita del humanismo para encontrar su lugar, pero en la actualidad este humanismo se encuentra gravemente herido y hay que hallar el modo de restablecerlo. Ahora bien, por "humanismo" se entienden dos cosas diferentes, aunque afines: por un lado, el movimiento ideológico que comienza con el Renacimiento y que retoma la filosofía del mundo clásico, y, por otro, significa una forma de juzgar que atribuye un valor absoluto a las cualidades propiamente humanas, consideradas como esenciales a su naturaleza y que, por tanto, otorgan al hombre una dignidad particular que le hace diferente del resto de los seres creados. Lo que hay que restaurar es el humanismo como forma de juzgar y de vivir, basado en las cualidades intrínsecas a la naturaleza humana.

#### CIENCIA Y HUMANISMO COMO VALORES

El Renacimiento en justo sentido es una etapa en la que se desarrolla un movimiento ideológico exclusivo de la Europa occidental y estuvo en relación directa con el desarrollo de las ciencias matemáticas y experimenta-



les, como consecuencia del afán de rigor intelectual que se despierta en aquella época, y que lleva consigo el desarrollo posterior de la técnica. Esta nueva percepción del conocimiento científico contribuirá a una nueva concepción del hombre que, más tarde, se llamará humanismo. Los nuevos valores humanos llegan acompañados de la tendencia a la expansión de los pueblos europeos por el mundo entero, por América, África y Asia, es decir, del fenómeno político-social de la colonización. Así, para Bréhier, la coincidencia en el tiempo de humanismo y colonización no es accidental, ya que considera que la ciencia y el humanismo son valores que poseen por naturaleza esa tendencia a la expansión, al progreso, incluso fuera de las fronteras en la que dicho movimiento ha visto la luz. Ciencia y humanismo están “condenados”<sup>6</sup> al progreso.

Dicho esto, y tras constatar que los progresos de las ciencias han dado tal poder al hombre que le han convertido en el rey de la humanidad, Bréhier se plantea la cuestión de la independencia o, por el contrario, de la compatibilidad de estos dos valores, e incluso afirma que en este análisis quizá se encuentre la clave de la definición de los problemas de nuestra civilización y por tanto también la de su solución. Nunca los filósofos se han empeñado tanto como ahora en la reflexión sobre la “condition humaine, les anthropologies”<sup>7</sup>, con un fondo de nostalgia y de temor a la pérdida de este valor, que se diluye ante el asombro que produce en el hombre la maravilla de los adelantos de la ciencia. Todavía va más allá en su reflexión: se pregunta si existe jerarquización entre dichos valores en caso de que estén relacionados. Su método comienza con el intento de definir la existencia de ambos valores. Para él, la existencia de la ciencia es fácil de constatar: la ingeniería o la medicina, por ejemplo, se constituyen en áreas de conocimiento estables y delimitadas cuyas contribuciones al progreso son evidentes para cualquier hombre, sea sabio o no. Sin embargo, el humanismo no es tan fácil de delimitar, pues consiste en una cierta actitud de pensamiento, de conducta, de sentimiento, que afecta a la vida entera y que configura la vida de una sociedad. Para Bréhier, los valores humanos son universales, de manera que son considerados como valores absolutos. Así pues, del intento de definición de ciencia y humanismo ya se obtiene la primera conclusión: el humanismo es un valor independiente mientras que la ciencia, tal y como la

---

<sup>6</sup> É. Bréhier, ob. cit., p. 8.

<sup>7</sup> Ibid.

presenta Bréhier, es dependiente y posee un fin utilitario, de satisfacción de necesidades primarias.

Presenta Bréhier a continuación otros dos modos de definir la ciencia, siguiendo los postulados de las distintas corrientes filosóficas. Por un lado, la ciencia como valor objetivo; por otro, como resultado de un proceso. En el primer caso, el valor objetivo de la ciencia se define, por ejemplo, a través de la duda metódica de Descartes, o del escepticismo de Hume, o del pragmatismo de Poincaré ou Duhem. Resulta paradójico constatar que quienes consideran la ciencia como un valor objetivo la definen de maneras diferentes. Y en el segundo caso, se olvida el aspecto personal, espiritual y psicológico del trabajo científico, siempre realizado por personas, aunque trabajen en equipo. Por el contrario, la ciencia debe considerarse como un aspecto de la vida espiritual. La iniciativa personal y la fidelidad al control experimental están íntimamente unidas en el proceso del trabajo científico, no se pueden desligar. Ciertamente, a lo largo de la historia de las ciencias llama la atención la discontinuidad más que la continuidad. Los grandes descubrimientos se deben, en gran medida, al genio del científico en particular, acompañado de su experiencia. Y si se observa la vida de los grandes sabios científicos de la historia, se descubren sus cualidades esencialmente humanas, entre las que destaca especialmente la abnegación, no sólo ante el desarrollo de los hechos o de los experimentos, sino también y fundamentalmente ante las exigencias de la sociedad, que en gran parte determinan su propio trabajo. De este modo la ciencia no sólo es una actividad humana sino social, que transforma las condiciones de vida con su valor práctico. Por tanto, hay tres aspectos de la ciencia que no se pueden confundir y deben tenerse en cuenta en relación con el humanismo: valor práctico, valor objetivo y valor espiritual.

En consecuencia, *a priori*, no cabe creer en la unidad y solidaridad de los valores superiores e ideales: platonismo y antiplatonismo supondrían visiones extremas de esta cuestión. Por ejemplo, Nietzsche, como Platón, considera que la verdad, la moral y la religión están íntimamente unidas, pero sólo lo defiende para rebatir el nihilismo europeo de su época. Tradicionalmente se piensa que ambos valores, ciencia y humanismo, provienen del mundo griego. Las ciencias matemáticas, la medicina, la astronomía, así como la historia, la geografía y las ciencias políticas, nacen en Grecia. En el Renacimiento se vuelve a lo clásico y al fomento de las ciencias experimentales con el humanismo. Y esta nueva corriente lleva consigo la idea de una

forma de vida, de una educación liberal que desarrolla todas las facultades humanas, en oposición a la formación especializada. Erasmo se erige en prototipo de humanista renacentista. Sus modelos de hombre liberal se encuentran en Grecia y Roma, donde la virtud esencial del hombre es la *verecundia*, palabra difícil de traducir y que significa ante todo el respeto de la dignidad de la persona como valor universal. Por otro lado, cabe señalar que este humanismo no sólo se inspira en la Grecia científica sino también en la doctrina de los estoicos, que no eran científicos sino filósofos.

En definitiva, al hacer un recorrido por las corrientes filosóficas y científicas en Europa occidental, se encuentran según Bréhier momentos en los que el espíritu humanista se desarrolla, otros en los que prevalece el espíritu científico, sin que existan puntos definitivos de conciliación entre ambos valores. La ciencia pretende asegurar nuestro poder sobre la naturaleza mientras que el humanismo pretendería liberarnos y hacer de nosotros seres morales. Sin embargo, esta independencia no impide el esfuerzo por subordinar la una al otro<sup>8</sup>. En la filosofía occidental se ha dado en todas las épocas este dualismo entre valor filosófico y valor científico, pero hay que decir también que no se ha desdeñado la idea de someter la actividad científica al servicio del hombre. A lo largo de la historia se observa esa tendencia a la voluntad de restaurar el equilibrio entre ambos valores. En este sentido, Bréhier presenta las dos corrientes radicales y opuestas: por un lado, los enemigos de la cultura científica, como los cínicos en la Antigüedad o Rousseau en la época moderna, que consideran las ciencias como un obstáculo para el desarrollo natural de la razón y de la salud del alma; por otro, los racionalistas modernos, que sostienen que la razón sólo debe servir a las ciencias positivas. Pero las corrientes filosóficas más importantes de la historia, desde Platón a Bergson, pasando por los pensadores medievales, Descartes, Leibniz, Kant y Comte, siempre han mantenido, de una manera o de otra, la subordinación de la ciencia a la filosofía. No como menosprecio por la ciencia sino como reconocimiento de su carácter instrumental. En definitiva: desde que los griegos aportaran al mundo antiguo su sabiduría, y a pesar de los malos augurios, el fondo filosófico no ha desaparecido nunca de la ciencia, siendo los valores clásicos los garantes del equilibrio entre ciencia y humanismo.

Llegados a este punto, Bréhier plantea la evidencia de la ruptura de este equilibrio en la actualidad, a la vista de los acontecimientos. Y argu-

---

<sup>8</sup> É. Bréhier, ob. cit., p. 16.

menta que el hecho de que la ciencia se desarrolle de manera universal, en lugares donde no existen las raíces filosóficas occidentales, lleva consigo su propia decadencia, ya que es incapaz de seguir poniendo límites morales a semejante desarrollo. Entonces surge otro debate: si el humanismo está en crisis y la ciencia no lo puede sustituir, sería necesario construir una nueva moral. Y para responder a esta necesidad se presentan dos soluciones opuestas y radicales, que hacen desaparecer el humanismo: una que pretende crear una moral científica, y la otra, que consiste en acudir a la fe religiosa para volver a la fuente primera y originaria de la moral.

Si la ciencia se erige en sabiduría deben exigírsele cualidades morales. Así, la exaltación del espíritu, la búsqueda de la unión y el respeto de la libertad son los tres principios implicados en la investigación científica. Estas cualidades corresponden, más que a la ciencia misma, al fin que se quiere alcanzar. Unión corresponde a coordinación y colaboración en la labor científica. Y esta unión y coordinación entre los científicos debe tener la finalidad de terminar con la investigación que conduce al fomento del odio y de la muerte, a la industria de la guerra. En este punto es en el que interviene la política o la moral: actualmente (verano de 1946) se habla del control internacional sobre la investigación nuclear, con dos corrientes de opinión, confiarlo a un comité de sabios o bien a los representantes políticos de las naciones.

En el primer caso –comisión de sabios– las investigaciones científicas obtendrían una dirección más humanitaria no por la competencia técnica de dichos sabios-científicos sino por razones de orden político, es decir, por representar a naciones con voluntad de paz. Y ambos valores, competencia científica y voluntad de paz, no aparecen siempre necesariamente unidos. El interés que el Estado demuestra en este tema implica una nueva relación desconocida hasta el momento entre la política y la ciencia. De este modo, si la libertad de conciencia del sabio ya no está en juego, se pone en peligro su libertad de acción y, por consiguiente, a la larga, su libertad de pensar. La ciencia ya no se puede decir que esté al servicio de la sociedad, pues puede servir tanto para el bien como para el mal. Y la pregunta: ¿es lícito el trabajo científico que puede conducir al mal? Obviamente, no. La conclusión es que la ciencia no puede ni prescindir ni sustituir al humanismo, sino que debe basarse en él, de manera que sus logros estén siempre al servicio del hombre y, en consecuencia, de la humanidad.

La nueva “metafísica de la ciencia” que se plantea consiste en una representación del mundo que considera los postulados de la ciencia como ab-

solutos: el universo se erige en una máquina perfecta que funciona por sí misma con sus propias leyes; todos los resultados son fruto del determinismo, son previsibles e inmutables. Ahora bien, este universo nada tiene que ver con la realidad en la que vive el hombre, llena de contingencias y de cambios inesperados, y, por otro lado, en este universo perfecto y deshumanizado, es imposible introducir la influencia de la acción del hombre, a menos que dicha acción formara parte de ese mecanismo desmesurado de la actividad científica. Los fenómenos están por encima de la acción del hombre, su influencia es, por tanto, nula, de manera que, según esta concepción, el humanismo quedaría completamente anulado por la ciencia. La fe en el universo se convierte en idolatría: el universo sustituye al hombre. De este modo, ante los acontecimientos que hacían evidente la decadencia del humanismo se buscaba, al mismo tiempo, una nueva forma de equilibrio.

Este pragmatismo según Bréhier podía haber acogido favorablemente al humanismo, que hubiera aportado un carácter humano a la actividad científica. Incluso Ferdinand Schiller utiliza el término "humanismo" en su obra, para quien el humanismo es lo más esencial a la vida misma: la filosofía de la vida subyace en el fondo de toda actividad humana, ayuda a comprender el mundo de la experiencia humana con la ayuda de los recursos del espíritu, de manera que el hombre se constituye en la medida de las cosas, en el límite de toda actividad humana. La clave del comportamiento humano se encuentra en la naturaleza misma del hombre. Si la doctrina de Schiller sostiene que el hombre no es más que un hombre, el humanismo verdadero impulsa al hombre a ser hombre, pues considera que la clave de la actividad humana reside en su propia naturaleza.

En definitiva, piensa Bréhier que tanto el movimiento de crítica de las ciencias como el de la moral de las mismas, que persigue transformar el método científico en reglas de conducta moral, excluyen al humanismo. Y además, en ambos casos, el concepto de ciencia queda al margen de la verdadera ciencia.

#### LA CRISIS DEL HUMANISMO: INFLUENCIAS

Para Bréhier la crisis del humanismo desde el siglo XIX se debe a tres tipos de influencia: el naturalismo, la democracia y el cristianismo, corrientes de pensamiento o sistemas doctrinales que, al mismo tiempo que desdennan el humanismo, experimentan de manera paradójica una nostalgia del

mismo. El naturalismo, debido a su sutileza y fisonomía espiritual más que doctrinal, y por ello más atrayente, es uno de los enemigos más peligrosos del humanismo. El pensamiento naturalista está impregnado del espíritu romántico, que busca en la naturaleza, que posee esencia divina, un refugio contra los hombres, y no en vano es de origen teológico. Es anticartesiano ya que se opone radicalmente a la fe en el método y en sistematismo de Descartes. La concepción naturalista de Klages considera la inteligencia como una fuerza mala que, al dar nacimiento al derecho, a las ciencias y a las religiones universales se erige en un obstáculo entre la naturaleza y el hombre. El desarrollo de dicha inteligencia conduce al hombre al mecanicismo, a convertirse en robot.

Según este enfoque, el hombre debe elegir entre lo mecánico y lo vital, entre lo verbal y lo sentido. El sentimiento y la emoción, y no la inteligencia, son la verdadera fuente del conocimiento. El psicoanálisis tiene su base en esta concepción. Se trata en definitiva de un dualismo que impregna todo, un dualismo de valores. Ahora bien, se busca en vano al hombre en estas doctrinas; pierden totalmente el sentido de lo humano, pues en ellas o bien se convierte en una marioneta social, o bien se diluye en la vida del universo. Se trata, en definitiva, de una nueva herejía gnóstica, de una teoría del mundo en la que la realidad total se divide en niveles jerárquicos, del más profundo al más superficial, al modo en que los gnósticos dividían la realidad en luz y tinieblas, pero donde no se sabe ubicar al hombre, que queda absorbido por la naturaleza.

Sin embargo, para Bréhier, aunque el naturalismo rechaza el humanismo debido a su concepción abstracta del hombre, por considerarlo fuera de su contexto histórico y físico, tampoco propone una respuesta acertada a la realidad humana. La esencia de la antropología naturalista consiste en el asombro del espíritu ante un ser que se resiste a ser absorbido por la naturaleza y al mismo tiempo está desplazado en ella. Heidegger declara que el hombre real es el que está en el mundo, abandonado sin ninguna ayuda, sin la contrapartida de la esperanza, de la fe en una ayuda sobrenatural. Alfred de Vigny lo expresa muy acertadamente aludiendo al "abandono romántico". La concepción naturalista del mundo supone un reduccionismo de la concepción cristiana de la historia humana. De los tres momentos esenciales de la historia humana: creación, caída y redención, sólo se reconoce el segundo, el único que se alcanza por la experiencia. El naturalismo desliga al hombre de su historia, pues ignora su naturaleza creada y considera, por el

contrario, que la historia del hombre es arbitraria. Esta antropología no puede, por tanto, pasar por humanista.

Pensadores como Heidegger o Sartre no aportan nada nuevo al humanismo, según Bréhier. El existencialismo de Sartre también se aleja del humanismo abstracto de Descartes, de su pensamiento puro, de su nominalismo, pues es la cultura de ese sentimiento de asombro lleno de pesimismo ante la existencia humana desplazada en el mundo. El hombre está condenado a ser el esclavo de su propia libertad: es la manifestación máxima del pesimismo desesperado, que nada tiene que ver con los valores del humanismo, y que conduce al nihilismo. El hombre elige la orientación de su propia transcendencia mediante el ejercicio de la libertad, que le condena a ser lo que no es. La solución nihilista al problema de los valores lo que hace es situar esta doctrina en las antípodas del humanismo, pues les niega toda objetividad. En fin, para Bréhier, si el humanismo ha fallado, no será esta nueva antropología la que lo restablecerá.

La segunda influencia importante para la crisis del humanismo, según quedó dicho por Bréhier, es la democracia, entendida no como sistema político sino como sistema educativo y de transmisión de cultura. Aunque actualmente está generalizada, desde que nació el humanismo moderno en el siglo XVI, las condiciones sociales y políticas de la humanidad han cambiado enormemente. En el XVII, sin ir más lejos, la democracia en Francia parecía una utopía. El problema que se plantea con su advenimiento es el de su relación con la cultura o con el humanismo. Desde el nacimiento de la democracia, se considera un deber de la sociedad dar instrucción a todos los ciudadanos. Así, Condorcet considera que si la ley ha establecido la igualdad entre los hombres, lo único que les diferenciará será su educación, que incluye la opinión, los gustos, los sentimientos. En esta manera de entender la educación subyace ese "egoísmo nacional" que se desarrolla en los siglos XIX y XX, según el cual cada nación debe afirmarse frente a las otras, no sólo por sus recursos naturales sino también por las facultades intelectuales de sus miembros. De este modo, la idea de Condorcet se supera: no se trata de igualdad entre los hombres sino entre las naciones. De ahí la importancia de los intercambios culturales establecidos entre los Estados, como si de intercambios comerciales se tratase. Así, la instrucción se ha convertido en un deber nacional más que en un derecho y los Estados favorecen y apoyan las líneas de investigación que les interesan.

De este modo, explica Bréhier, la cultura se aleja de su fin originario,

que era el desarrollo libre de las cualidades humanas, y nace un estilo de vida nuevo que consiste en adaptar la actividad humana a las necesidades humanas, de manera que no haya nada superfluo. Ahora bien, este estilo de vida condena también la manera en que la sociedad trata las actividades humanas en la educación. Si se elimina algo es para adaptar mejor la educación a las capacidades del niño o del joven y a las necesidades de la sociedad, dejando de ser la educación un lujo de ricos. Por un lado, la medicina y la psicología son las disciplinas encargadas de establecer capacidades del alumno mientras que las necesidades de la sociedad son determinadas por el conjunto de profesiones indispensables para satisfacerlas. Estas nuevas tendencias conceden más importancia a las ciencias positivas y a la técnica, que preparan para las profesiones útiles para la sociedad. De esta manera, el humanismo queda completamente ausente de las preocupaciones de la sociedad, aunque sigan existiendo profesiones de prestigio como juez, diplomático u hombre político, por ejemplo, que precisen de un conocimiento profundo del hombre que las ciencias positivas no pueden dar.

Y comienza así el debate sobre la conveniencia o no de la enseñanza de las lenguas clásicas como medio para transmitir los valores greco-latinos, que trasluce esa nostalgia del humanismo perdido. El punto de vista de Bréhier es que este enfoque funcional de la educación lleva a prescindir de las humanidades ya que su enseñanza no se identifica con ninguna necesidad social. Se simplifica así el papel de la educación, que se convierte en el medio de formar "funcionarios sociales". Paralelamente a esta educación al servicio de la sociedad se observa el nacimiento y desarrollo de un movimiento pedagógico de "nueva educación" (*éducation nouvelle*), basado en el principio de crear un medio favorable en el que el niño pueda no sólo expansionarse de una manera relativamente libre sino también progresar con la ayuda de métodos preestablecidos. Se trata del método Montessori, que, al estar basado en la autonomía y protagonismo del niño frente a la ocultación de la función del profesor, denota un evidente deseo de volver al humanismo. Los límites de este método se encuentran en el problema de la orientación y de la finalidad de la educación, que quedan relegados al perder su supremacía la función del profesor. Así, se definen los dos extremos: el niño como centro de la educación, perdiendo de vista los fines y la orientación de la educación, y el Estado, que se erige para dictar dichas orientaciones y dichos fines.

Por otro lado, la crítica de los valores humanísticos se hace en la medida en que los demócratas consideran dichos valores como aristocráticos y



burgueses, no tanto como humanísticos. Consideran que el humanismo antiguo no se puede universalizar, como lo creyeron los burgueses bienintencionados de principios del siglo XX. La cultura no podía ser difundida por una clase social especial y privilegiada, por encima del resto. Lo que pretenden los críticos en nombre de la democracia no es la abolición de la cultura sino el derrumbamiento del movimiento que lo sostiene. La cultura de la masa debe venir de la masa misma; se hace necesario el nacimiento de un nuevo humanismo. Ahora bien: ni la revolución ni el marxismo se presentan como solución.

La tercera influencia que presenta Bréhier para explicar la crisis del humanismo se encuentra en ciertos aspectos del cristianismo. Bréhier parte, quizás demasiado restringidamente, del reconocimiento de la realidad incontestable de que el cristianismo ha sido el educador de la Europa occidental y el vehículo que ha servido para transmitir todos los elementos del pensamiento greco-latino, de donde proviene el humanismo, ausente completamente en el resto de las religiones universales o naturales, como el islam. Gracias al cristianismo se han dado a lo largo de la historia los distintos "renacimientos": en el siglo IX y en el XII, y más adelante en los siglos XV y XVI. Gracias a la Iglesia, la cultura occidental ha recibido intactos los valores del humanismo. El propio Erasmo, el primero de los humanistas modernos, se declara abiertamente cristiano. Queramos o no, nuestra civilización hunde sus raíces en la tradición greco-latina transmitida a su vez por el cristianismo. Y esta unión indisoluble es la causa de que los adversarios de la religión luchen por la abolición de las humanidades.

Dicho esto, Bréhier sostiene que existe una cierta hostilidad entre el cristianismo y el humanismo. De hecho, desde los primeros siglos del cristianismo han existido escritores cristianos que desconfiaban de un humanismo de origen pagano. Algunos han visto el origen de las herejías en Platón. La esencia de este conflicto está en el poder que los paganos otorgan a la voluntad humana. Por este motivo, San Agustín se opuso a Pelagio y Lutero a Erasmo, porque tanto Pelagio como Erasmo atribuyen a la voluntad humana, siguiendo a los estoicos, la iniciativa de su salvación. De este modo, resulta difícil conciliar el humanismo con la doctrina de San Pablo, que introduce la acción de la gracia de Dios en el proceso de la salvación: gracia y voluntad; pone al hombre en manos de Dios como la arcilla en manos del alfarero. La acción de la gracia, aparentemente, resultaría un obstáculo al desarrollo integral del humanismo antiguo, cuyo sistema de valores se fun-

damenta exclusivamente en la fidelidad a la naturaleza humana utilizando únicamente la voluntad. Es éste el contexto –prosigue Bréhier– en el que surge la polémica entre Pascal y Epicteto. Pascal critica el estoicismo humanista del renacimiento al acusar de soberbio, en nombre del cristianismo, a Epicteto. Pascal en sus *Pensées* concilia la grandeza del hombre con sus debilidades. San Agustín, Pascal y más adelante Kierkegaard son los precursores de esta nueva antropología, centrada ante todo en la impotencia y la invalidez humanas. Para los pensadores cristianos citados y también para Anatole France y Renan, el espectáculo actual de crueldad y odio se contrarresta con la fe y la esperanza. El cristianismo, de este modo, supera la naturaleza humana, salvándola por la fe y por la acción de la gracia. En este punto se supera el humanismo: el hombre es trascendente. Y el pensamiento religioso ruso es el más radical en este sentido, ya que rechaza de manera visceral el humanismo, considerándolo un enemigo mortal de la civilización occidental. Incluso afirman que el cristianismo occidental se ha convertido en humanismo ateo, proclamando la infalibilidad del hombre que no necesita de Dios ni de su gracia. Este humanismo, cuya peor consecuencia es el individualismo, debe ser sustituido por un “panhumanismo” nacido del movimiento eslavófilo que se desarrolló en Rusia en el XIX, cuyo principal representante es Dostoievski. Según este pensamiento, los pueblos eslavos están destinados a dar al mundo lo que ni los griegos ni los romanos ni la Roma católica han sabido darle: la creencia en que la salvación es un asunto colectivo y sólo puede alcanzarse en el contexto de la fraternidad entre los hombres. Este panhumanismo aparece en las obras de Soloviev, que llama al hombre, como Nietzsche, superhombre. Nicolas Berdiaeff es otro autor que sostiene esta doctrina. Se critica el humanismo para reemplazarlo por una nueva concepción del hombre, en la que la actividad colectiva se confunde con la individual e incluso con la de Dios mismo que se expresa a través de los hombres.

#### EL RENACIMIENTO DEL HUMANISMO

Bréhier llega a la conclusión de que no es posible concebir una ciencia cuyos resultados sean moralmente aceptables y estén al servicio de la sociedad si se desliga la actividad científica del humanismo. El dar un repaso a las diferentes concepciones filosóficas de la ciencia a lo largo de la historia, le permite concluir que, a pesar de los intentos de separación entre ambos va-

lores, subyace siempre una nostalgia de su unión, pues se hace necesaria en los momentos de crisis. En la época de Bréhier, la primera mitad del siglo XX marcada por las guerras mundiales, aparece un nuevo elemento esperanzador para la restauración del humanismo: la aportación de las políticas de paz, es decir de la intervención del Estado como garante de la bondad de los progresos y desarrollo de los resultados científicos. Ahora bien, esta nueva relación entre la política y la ciencia tampoco resulta ser la solución, pues la libertad de conciencia del científico queda mermada.

Por todo ello, la reflexión no ha concluido: se hace necesario revisar ambos conceptos, ciencia y humanismo, para encontrar una salida a la restauración del humanismo que parece haber tocado fondo en su etapa de crisis. Dicha restauración pasaría por la reflexión sobre el concepto de “dignidad humana”, que para Bréhier es universal, y es la fuente donde el pensamiento encontrará los límites para que la actividad científica se ponga definitivamente al servicio del hombre y de la sociedad. Por otro lado, las doctrinas presentadas que se oponen al humanismo –naturalismo, democracia, cristianismo– tienen una característica común: sostienen la dependencia de la voluntad humana, que sólo puede recibir de fuera sus propios fines. Ahora bien, esta pasividad no se encuentra en las doctrinas mismas sino más bien en la manera de adoptarlas e interpretarlas. En un mundo en el que prima el activismo, las decisiones o los principios no cuentan; sólo la acción. La naturaleza humana ya no es un valor objetivo, un imperativo categórico y universal, como se creía hasta el siglo XVIII, de ahí que toda la moral humanista, de tradición filosófica antigua, desaparezca casi completamente a partir del XIX. Además, los conflictos nacionales, económicos y militares son circunstancias que agravan la situación y ponen a prueba esta idea de unidad de la naturaleza humana.

No obstante, aunque las doctrinas nombradas pretendan borrar el humanismo, en el fondo –explica Bréhier– todas ellas experimentan una cierta nostalgia y se esfuerzan en restablecerlo cada una a su manera. El relativismo ha sido devastador: la fuerza de las afirmaciones sustituye a la razón y además, si aparentemente el relativismo conduce a la tolerancia, en realidad a lo que conduce es al radicalismo en las actitudes. El relativismo, llevado al extremo, haría perecer a la raza humana. Sólo se salva con el renacimiento de la idea de naturaleza humana universal. El humanismo debiera restablecerse no tanto como doctrina cuanto como estilo de vida. No es una utopía: tiene en cuenta la diversidad pero respetando la palabra dada y la naturaleza

humana. Bréhier afirma que en Francia este respeto por la naturaleza humana se manifiesta en la "Déclaration des Droits de l'Homme", que demuestra que las leyes no son arbitrarias ni dependen de la voluntad de un pueblo sino de la voluntad profunda del hombre. Esta "Déclaration" es la condición previa a la constitución. No puede ser, por tanto, deducida de ella sino al contrario: la ley debe respetar este principio previo a la ley misma.

Al ser el humanismo un estilo de vida, su restauración es tarea de la familia, que mediante la educación ha de transmitir estos valores en libertad a los hijos. Ahora bien, la enseñanza de las humanidades no sólo debe defenderse por las capacidades que desarrolla sino también por el contenido moral de toda la tradición antigua, moralidad en la que intelecto, afectos y voluntad están íntimamente unidos. Es absolutamente necesario replantear la enseñanza de las humanidades como garante del renacimiento de la idea de humanismo universal, desprovisto de intereses particulares o nacionales, y esta necesidad es admitida por "La Société des Nations" en 1919 y por "La Charte de l'Atlantique" en 1945. Y sin embargo, el nacionalismo pervive y sólo parece ceder ante las amenazas externas.

En definitiva, la ciencia no tiene la ley en sí misma, debe subordinarse a la voluntad de la humanidad y no a los deseos egoístas de un individuo o de una nación. Y además Bréhier sostiene que Francia ha entendido esta realidad.

#### 4. CIENCIA MÉDICA Y HUMANISMO SEGÚN LÉON BÉRARD Y

PASTEUR VALLÉRY-RADOT: 1956

*Science et Humanisme* recoge las reflexiones de los médicos Léon Bérard y Pasteur Valléry-Radot en torno a la conciliación entre ciencia médica y humanismo<sup>9</sup>. En cierto modo, pues, nos van a servir a la par de complemento y contrapunto.

Bérard centra su argumentación en la controversia en torno a la presencia de las humanidades en la enseñanza secundaria. En muchas de sus afirmaciones coincide con Bréhier. Así sostiene que gracias a los estudios clásicos tenemos acceso a un fondo común del espíritu humano que se transmite por la tradición a través de las obras maestras de la literatura. Promueve el estudio de la tradición humanística, que no está reñida con el

---

<sup>9</sup> L. Bérard; P. Valléry-Radot, *Science et Humanisme*, París, Flammarion, 1956.

progreso de las ciencias. Para Bérard las verdades que nos han legado Platón, Aristófanes, Séneca o Marco Aurelio siguen vigentes y no se oponen al progreso.

A pesar de ello, constata que la presencia de las humanidades en los planes de estudio de la enseñanza secundaria ha resultado mermada y ha perdido atractivo y su primacía frente a las ciencias positivas. De una educación del espíritu, basada en el aprendizaje del uso de la razón y de la inteligencia, que puede aplicarse universalmente a todo tipo de profesiones, se ha pasado a la enseñanza técnica. La enseñanza clásica contribuía a preparar a los profesionales superiores de la nación y, según Bérard, recogiendo una opinión común, en esto consistía la originalidad de las instituciones escolares francesas.

Pero no cabe duda de que este sistema educativo ha sufrido una transformación radical en cuyo fondo se encuentra la eterna controversia entre lo antiguo (la tradición) y lo moderno (el progreso). La transformación se centra sobre todo en los contenidos. Las instituciones educativas, al elaborar los planes de estudio, se preguntan si es adecuado enseñar al alumno los puntos de vista de Platón o Virgilio, Racine, Chateaubriand o Victor Hugo para transmitirle valores que le ayuden a interpretar los problemas de la vida. Los estudios clásicos tienen como finalidad enseñar a vivir, accediendo al fondo común del espíritu humano a través de la tradición filosófica y literaria. Y este conocimiento hace maduro al individuo para comprender el mundo y conducirse de manera honesta en él. A través de la enseñanza de las humanidades así concebida, lo que se transmite al estudiante es la realidad de la existencia de la naturaleza humana universal, la realidad del hombre en sí mismo, con su grandeza y su miseria, visto y conocido por las características más hondas de su naturaleza y de su condición. Y esta concepción no está reñida con el desarrollo de la ciencia: si bien es verdad que la humanidad ha hecho grandes progresos en astronomía, física o biología, no es menos cierto que existen verdades inmutables desde Platón y la antigüedad clásica.

La enseñanza de los clásicos conduce también —piensa Bérard— al buen uso de la lengua para argumentar o expresar una idea. Por eso la gramática y la sintaxis no pueden faltar en los planes de estudio; el conocimiento de la lengua resulta imprescindible para la expresión de las ideas. En definitiva: antigüedad y modernidad se complementan. La formación de un joven no estaría completa si le faltara alguna de estas materias: pensamiento antiguo y lengua y literatura modernas.

Esta reducción de contenidos humanísticos procede de un determinado espíritu. Ante el crecimiento demográfico, las administraciones públicas necesitan, en unos casos, frenar de alguna manera el acceso masivo a la universidad, y, en otros, justificar la llegada a ella de estudiantes con menos talento. Y el camino más corto es el de ofrecer diversas opciones de itinerarios formativos en la enseñanza secundaria que conduzcan a la obtención del título de bachiller. Itinerarios que se entrecruzan y se bifurcan y que dan como resultado, en la mayoría de los casos, la ignorancia total en determinadas materias básicas. Título de bachiller que, se obtenga por una vía u otra, otorga a todos por igual las mismas prerrogativas. Y aquí se encuentra el fondo de la cuestión: este espíritu se inspira en una determinada concepción de la igualdad que, según Bérard, resulta engañosa.

Socialmente hablando, todos tienen la misma consideración pero culturalmente no se puede comparar ni menos aún igualar un bachiller con formación en letras con un bachiller de carácter técnico o mecánico. No se puede tratar con igualdad lo que es diferente. Y de esta controversia se deriva otra: el Estado, con sentido práctico, destina más esfuerzos e inversión a la formación técnica y a las escuelas que imparten dicha formación, por ser más útil a la sociedad, en detrimento del fomento y apoyo a las humanidades. Y por último, la diversidad de contenidos y de itinerarios propicia el nacimiento de una nueva disciplina pedagógica: la orientación. La cultura ya no se considera el fruto de la maduración lenta, obtenido por un refinamiento y un lujo de cuidados dados a la inteligencia.

Una vez expuestas estas reflexiones, Bérard plantea la posibilidad de que exista una relación entre la enseñanza clásica humanística y la elite de la inteligencia y, por la misma razón, que el menosprecio de las humanidades en la enseñanza sea el causante del deterioro de la lengua y del nivel intelectual de los franceses. ¿No estará la técnica, en sus manifestaciones de imagen y sonido, provocando la falta de reflexión, de razonamiento y de lectura? Bérard hace un repaso de los grandes científicos franceses de la historia cuyas investigaciones han contribuido de manera decisiva al desarrollo de la ciencia: Lavoisier, Cuvier, Ampère, Pasteur, Poincaré, Painlevé, Nicolle, todos ellos han tenido una formación en humanidades clásicas antes de dedicarse a la investigación científica. Laënnec, Claude Bernard o Pasteur han recibido la misma educación que Balzac, Victor Hugo o Flaubert. De manera que la cultura clásica ha favorecido el desarrollo de la ciencia y ha permitido que los científicos expresen y comuniquen sus análisis y descubrimientos

mediante la utilización correcta de la lengua y, en determinados casos, hasta con recursos estilísticos y literarios.

En definitiva, la educación humanística es la que crea lazos entre las especialidades, entre las diferentes disciplinas intelectuales e incluso entre las profesiones diversas ya que educa sin adoctrinar, preserva a la inteligencia contra el conformismo, libera el espíritu y le da las claves para la interpretación de los acontecimientos. Y por último, el elemento más profundo de la cultura humanística es su idea del hombre, que proviene del pensamiento greco-romano y del cristianismo y que se erige en raíz de nuestra civilización. Bérard confía en que ninguna revolución llevará a Francia a prescindir de esta valiosísima herencia humanística que no puede ser desligada de la ciencia, realidad que se constata concretamente en el ejercicio de la medicina y en el ejemplo de la actividad científica de personajes como Laënnec, Claude Bernard y Pasteur.

En esta misma obra, el eminente médico Pasteur Valléry-Radot, en su capítulo "Médecine et Humanisme", presenta una reflexión sobre la profesión médica que, de manera visceral, llega al fondo de la cuestión. Según Valléry-Radot, la socialización de la medicina conduce a la deshumanización del profesional, que deja de ser "médico de familia" para convertirse en "especialista", dejando así de lado el carácter humano y personal de su actividad. Desde principios del siglo XX, el dominio de la técnica ha traído consigo un cambio de mentalidad. Ciertamente, el ser humano cree dominar la técnica pero el efecto es el contrario: el hombre se convierte en el esclavo de la técnica, su pensamiento y sus creaciones se convierten en "productos estándar".

Con el desarrollo de la ciencia aparecen nuevas dicotomías que precocizan la paulatina desaparición de la civilización fundamentada en el humanismo: personalidad y originalidad *vs* uniformidad, mediocridad. Dicho de otro modo, el individuo desaparece en favor de la masa. Y la medicina no escapa a este fenómeno sociológico. Si tradicionalmente la actividad médica se centraba en la observación del enfermo, en la actualidad se pasa a observar la enfermedad. Valléry-Radot condena esta concepción, que ya no se fundamenta el individuo.

Bien es verdad que, en 1800, todavía se confundían los síntomas de patologías muy diferentes: de pulmón, corazón, riñón, hígado. Pero algunos médicos investigaron aisladamente y nació la medicina clínica, cuyo esplendor se alcanzó en Francia en el XIX. De este modo, Claude Bernard y Pasteur ponen las bases del método experimental sobre una roca que ninguna ten-

dencia ha podido quebrantar. Su celebridad se basa, más que en sus descubrimientos, en ser maestros de pensamiento, dignos continuadores de Descartes. De hecho, trabajaron siempre con muy pocos medios materiales y, sin embargo, sus descubrimientos transformaron la medicina moderna.

La segunda mitad del XIX marcó el poder de la imaginación creadora en el campo de la medicina. El individualismo romántico nacido de la Revolución subyace en la idea de que el hombre es capaz de las más sublimes creaciones. Tanto la investigación como la práctica médica aparecen en esa época impregnadas de ese individualismo. El médico utilizaba su sentido de observación, su sagacidad y su juicio para establecer un diagnóstico. Era un verdadero médico de familia, consejero que ayudaba a vivir y a sufrir con paciencia a sus enfermos. Pero tras la Primera Guerra Mundial todo cambia en medicina. Técnica, investigación y desarrollo aparecen desprovistos de humanismo. No se puede afirmar tajantemente que fuera preferible lo anterior, pero todo ha cambiado. El trabajo en equipo cobra relevancia en detrimento del trabajo individual. No obstante, los grandes descubrimientos sólo los puede efectuar un individuo, dotado del don divino de la intuición<sup>10</sup>.

Así pues, la práctica de la medicina también se ha modificado con los avances de la técnica. Todo se somete al análisis de laboratorio, que es lo que, aparentemente, dará respuesta a todas las preguntas. Los sentidos engañan mientras que los análisis químicos son infalibles. Sin embargo, según Valléry-Radot, esta concepción del laboratorio aplicado a la medicina es errónea, puesto que el análisis biológico nunca podrá sustituir al examen clínico. Los resultados se tienen que interpretar: no existe el absoluto en las ciencias de la vida. Por esta razón, clínica y laboratorio no deberían oponerse sino complementarse. El trabajo de laboratorio no es un fin sino que debe ser dirigido e interpretado por el médico: este es el único camino para que la medicina siga siendo humana.

También consecuencia de la técnica es la especialización, que hace desaparecer la admirable capacidad de generalización, el prodigioso espíritu de síntesis que, desde la Antigüedad, caracteriza el pensamiento latino. Nuestra misión, por tanto, consiste en conservar el carácter humano en todos los dominios del saber, en poner la técnica al servicio del espíritu sin dejarnos dominar por el maquinismo ni por la estandarización.

---

<sup>10</sup> P. Valléry-Radot, "Médecine et Humanisme", en L. Bérard; P. Valléry-Radot, *Science et Humanisme*, París, Flammarion, 1956, p. 68.



## LA "FUNCIONARIZACIÓN" DE LA MEDICINA.

Valléry-Radot presenta otra consecuencia del progreso técnico en la medicina: la aparición del médico funcionario. Se manifiesta contrario a esta tendencia, puesto que el paciente debe tener derecho a elegir a su médico. El naciente sistema de seguridad social supone para el autor una crisis del humanismo y requiere ser revisado y perfeccionado. Nace una tendencia que se manifiesta en abundante literatura que aboga por la revisión de este concepto y la defensa de los cuatro principios tradicionales de la medicina libre: libre elección del médico, respeto del secreto profesional, libertad de prescripción y relación directa entre el enfermo y el médico. La idea generalizada al respecto en aquella época coincide en la necesidad de proteger la profesión médica contra el estatismo, que la lleva a la despersonalización.

Georges Duhamel denomina "colloque médical" al encuentro que se realiza en la consulta entre dos interlocutores singulares, el paciente y el médico, y que tiene que poseer cuatro condiciones para que sea eficaz: por parte del enfermo, abandono, y, por parte del médico, ciencia, conciencia y sentido de lo humano. Esto es imposible cuando el cupo de pacientes es elevado y solo se consigue con el concepto de médico de familia, el médico de siempre que conoce nuestra trayectoria, persona en la que se funden ciencia y afecto. La práctica de la medicina solo puede ser personal. En muchas ocasiones el médico se limita a tranquilizar, curar o simplemente dar consejos que ayudan a vivir, es decir, que cura más con sus palabras que con sus prescripciones. Con la estatalización de la medicina se pierde esta relación al convertirse el paciente en un número. Por otro lado, la tendencia a no hacer examen personal del enfermo y fiarse solamente de los análisis deshumaniza la consulta médica.

## LA FORMACIÓN DEL FUTURO MÉDICO

Tras esta reflexión, casi todos los profesores de medicina están de acuerdo en que hace falta una reforma de la formación del futuro médico. Nuestro autor considera que hay que exigir al estudiante de medicina cualidades morales como honestidad, sensibilidad, piedad, abnegación, tacto, comprensión, y, en definitiva, tener sentido de lo humano. Y por otro lado, cualidades intelectuales, como el sentido común y el espíritu de discernimiento. Asimismo, el futuro médico debe poseer una cultura general humanística, como lo defiende también M. Léon Bérard, el último de los humanistas.

Para todo ello no solo deben ser reformados los estudios sino también el proceso de selección de los alumnos mediante una prueba de ingreso especial, en la que se pudiera apreciar su inteligencia, su juicio, sus cualidades de exposición y su conocimiento de la lengua, y en la que se incluyera también una entrevista realizada por dos profesores de la Facultad, sobre temas de orden general, para juzgar sus cualidades intelectuales y morales y decidir si se es apto para la medicina. Además, la reforma de los planes de estudio debiera pasar por la realización de más prácticas de medicina general junto a médicos de renombrado prestigio y de cualidades morales probadas, junto a quienes no solo aprenderían la medicina sino también la deontología médica.

Por último, el autor expresa todas estas ideas, de una manera poética y franca, en forma de carta de Laënnec, médico del XIX, a su colega Bayle, personajes que fundaron la medicina clínica en Francia. Termina con la contundente afirmación de que los progresos de la medicina son extraordinarios pero no se han utilizado bien y por ello conducen a la destrucción del hombre, a la construcción de un mundo sin alma.

##### 5. CIENCIA Y CRISTIANISMO SEGÚN DOMINIQUE DUBARLE (1953)

El teólogo Dominique Dubarle reflexiona sobre el cristianismo y el progreso de la ciencia, en relación con la energía nuclear, considerada como el descubrimiento que más impacto ha ejercido en el desarrollo de las relaciones entre las sociedades y las naciones. Según este autor el progreso de la ciencia y concretamente la energía nuclear es, a priori, destructivo. Su análisis resulta de entrada pesimista, pues presenta los avances científicos al servicio de la guerra. Vistos los acontecimientos bélicos de la primera mitad del siglo XX, guerra y técnica aparecen unidas, conduciendo así a la ruina profunda de nuestra civilización.

Dubarle repasa las aportaciones de la inteligencia humana a las ciencias de la materia, de la vida y a las ciencias puras. La clave del drama actual sobre esta controversia se encontraría en que la ciencia interviene en el seno de un contexto humano más amplio, es decir que su poder depende de la coyuntura política en la que se inserta. De este modo, el uso de la energía nuclear no hubiera sido devastador si no se hubiera conquistado en un contexto de enfrentamiento de ideologías y de intereses entre las naciones. Por otro lado, el desarrollo de la energía nuclear se da en Occidente, mientras

que en el resto del mundo su implantación es periférica y en la mayoría de los casos nula. Este hecho condiciona la supremacía del poder político de Occidente en el panorama mundial, de manera que tanto Oriente como el Tercer Mundo se convierten en potencias secundarias y subordinadas a dicho poder. Por todo ello, según este autor, la humanidad se encuentra en una etapa en la que la ciencia ejerce su tiranía.

El análisis cristiano de los problemas planteados –declara Dubarle– no resulta fácil ni tampoco concluyente. El papel de la ciencia en el cumplimiento de la historia humana es un misterio que sólo Dios conoce. Sin embargo, se pueden establecer las leyes de conducta ante la ciencia más que presagiar lo que su desarrollo supondrá para la humanidad. Al analizar el progreso técnico a la luz del designio divino, se observa que todo avance tiene su contrapartida y nada puede asegurar que en el futuro no se convierta en un peligro para la humanidad. En este sentido, en la actualidad, las contrapartidas negativas prevalecen frente a las aportaciones positivas de la ciencia.

De este modo, las posturas cristianas más tradicionales son capaces de dar luz de manera decisiva para la solución de los problemas planteados. El cristianismo invita al hombre a confiar en la naturaleza cósmica. El mundo, al haber sido creado por Dios, es bueno por naturaleza y está al servicio del hombre, que ha sido de este modo bendecido sobre toda criatura terrestre. Pero el hombre, debido a su naturaleza caída, tiende a utilizar desordenadamente esa prerrogativa divina y provoca el desequilibrio entre el uso de la inteligencia y el resultado destructor del progreso para la humanidad. Sólo con la gracia de Dios puede superarse esa tendencia desordenada a realizar el mal.

Según Dubarle el mal uso de la inteligencia es una consecuencia del pecado original y personal. La inteligencia humana aplicada al desarrollo de la ciencia que no tiene en cuenta la ley de Dios intrínseca a toda la creación muestra su propia desmesura y sus resultados sólo pueden conducir a la destrucción. Los principios que deben dirigir dicho desarrollo se encuentran, por tanto, en el Evangelio y nada impide a la ciencia reencontrar su equilibrio redentor.

Esta aceptación de la ley divina por parte del pensamiento humano, observa Dubarle, ha variado según las épocas a lo largo de la historia. Así, desde la primera implantación del cristianismo, parece que Dios ha elegido a las almas desprovistas de sabiduría para confundir a los sabios. En la Edad Media, sin embargo, el saber estaba en manos de la Iglesia, de manera que

saber humano y ciencia divina convivían en perfecta armonía. Esta unidad se pierde en la Edad Moderna y todo apunta a que en la actualidad se sigue manteniendo este divorcio, pero el autor manifiesta la esperanza de que la ciencia moderna y la voluntad humana se dirijan hacia una reconciliación completa con la comprensión teocéntrica del universo e invita a los cristianos a luchar sin desaliento para conseguir este fin, apoyándose más en la infinita misericordia de Dios.

## 6. UNA CONCLUSIÓN

Francia, que apenas se había complicado en el conflicto bélico, sin embargo tiene que reflexionar sobre las consecuencias devastadoras de la guerra. Pese a que los diferentes autores y sus textos sometidos a nuestra lectura provienen de áreas de conocimiento diversas, es constatable la existencia de una comunidad de pensamiento en la que se observa una convergencia y un consenso cultural independientemente de ideologías y creencias religiosas.

Los pensadores examinados manifiestan una nostalgia del humanismo que parece haberse perdido dadas las consecuencias devastadoras de las dos guerras mundiales y proponen soluciones semejantes para su recuperación, coincidiendo en la necesidad de transmitir valores intelectuales y culturales humanísticos acudiendo a los clásicos. No es posible concebir una ciencia cuyos resultados sean moralmente aceptables y estén al servicio de la sociedad si se desliga la actividad científica del humanismo, y una de las vías propuestas por nuestros autores para su recuperación es la educación, la revisión de los planes de estudio en los que las humanidades han perdido protagonismo.

Por lo demás, la vuelta a la observación de la naturaleza humana y, como consecuencia de ello, al respeto de sus leyes, aparece en todos ellos de una manera o de otra. Así, Friedmann analiza las consecuencias del maquinismo centrándose en la repercusión psicológica de la nueva organización del trabajo en el obrero y concluye que el trabajo debe recuperar su aspecto espiritual y humano adecuándose a los ritmos y leyes que la naturaleza del hombre impone, consiguiendo de este modo la motivación del obrero y el restablecimiento de la unión íntima entre el trabajador y su tarea; Bréhier concluye que los límites de la actividad científica se encuentran en el carácter objetivo y universal de la naturaleza humana; las reflexiones de Bérard y Valléry-Radot conducen a la necesidad de restablecer el diálogo personal

entre el médico y el paciente mediante la formación humanística del profesional, que comienza en la educación secundaria, como condición previa a su formación científica y clave del éxito para el desarrollo humano de la ciencia médica; Dubarle, desde su perspectiva teológica y por lo tanto sobrenatural, encuentra el límite de la ciencia no solo en la naturaleza sino fundamentalmente en el designio divino sobre el hombre revelado en el Evangelio y a través de la Redención cristiana.