

# HACIA UN NUEVO HUMANISMO

## Perspectivas latinoamericanas

Por J. C. SCANNONE, S.I. (San Miguel)

El tema del "hombre nuevo" es una preocupación muy actual, muy cristiana y también muy latinoamericana. Para iluminarlo se tuvo en Embalse Río Tercero, del 9 al 16 de setiembre de 1973, el Primer Seminario Interdisciplinar "Hacia un Nuevo Humanismo", realizado bajo la dirección de los Profesores Bernhard Welte (Freiburg i.B.) y Estanislao Karlic (Córdoba), en el marco del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano. Dicho Seminario de profesores y antiguos becarios abordó ese importante tema desde la perspectiva del diálogo interdisciplinar entre la teología, la filosofía y las ciencias humanas.

En estas páginas no pretendo ofrecer una crónica más o menos detallada del Seminario<sup>1</sup>, ni siquiera dar una síntesis objetiva de las discusiones interdisciplinarias que siguieron a las distintas exposiciones<sup>2</sup>. Sólo intento exponer brevemente algunas ideas que personalmente recogí de entre tantos aportes, *en cuanto dan pautas que pueden guiar la ulterior investigación del nuevo humanismo, especialmente considerado desde la perspectiva latinoamericana*. Es casi como si con una serie de reflexiones intentara expresar algo del fruto sapiencial que me quedó del Seminario después de olvidado el pormenor y el vaivén de los debates. Necesariamente se tratará, por lo tanto, de una interpretación selectiva y valorativa y de una relectura personal de lo dicho. Selección, valoración y relectura están condicionadas no sólo por mi propio enfoque de la problemática, sino también por la óptica prevalentemente filosófica del grupo de trabajo en el cual participé durante el Seminario. Seré, por lo tanto, parcial, en ambos sentidos de esta palabra.

<sup>1</sup> Para darse una idea de la temática y articulación interna del Seminario, así como de lo fecundo que resultó, pueden consultarse las siguientes crónicas: B. Welte, "Neuer Humanismus in Lateinamerika - Ein interdisziplinäres Seminar in Argentinien", *Herder-Korrespondenz*, 28 (1974), 52-54; Primer Seminario Internacional "Hacia un Nuevo Humanismo" - Intercambio cultural alemán-latinoamericano, *Teología y vida*, 14 (1973), 211-213.

<sup>2</sup> Las exposiciones de los profesores Bernhard Welte (Freiburg i.B.), Ricardo Antoncich (Lima), Theodor Dams (Freiburg i.B.), Francisco Interdonato (Lima), Héctor Mandrioni (Buenos Aires) y Beatrice Avalos D. (Santiago de Chile), así como las comunicaciones presentadas por los demás miembros del Seminario, serán publicadas próximamente por Editorial Bonum bajo el título *Hacia un nuevo humanismo*. El presente comentario de las discusiones acompañará dicha publicación.

## Nuevo humanismo: integración y ruptura

La orientación dada el primer día por la conferencia del Profesor B. Welte aportó una de las ideas-clave de las discusiones: la de *integración humana* como encuadramiento del nuevo humanismo. Integración de todas las dimensiones del hombre en un todo vital que las promueve y respeta. La cual no se da en un único sistema, sino que tiene en cuenta las diferenciaciones entre los pueblos, los hombres y los ámbitos de lo humano. A dicha integración puede y debe servir precisamente la interdisciplinaria de las ciencias, que caracterizaba al Seminario.

Dicha idea-clave no es el mero encuadramiento global del humanismo de todos los tiempos, sino que tiene una vigencia histórica actual. Enfoca precisamente al *nuevo humanismo*. Pues es la razón meramente instrumental, la razón calculadora propia de la modernidad, la que se totalizó en única racionalidad, des-integrando tanto las distintas dimensiones del hombre moderno como a los hombres entre sí.

La raíz oculta de la razón unidimensional, dividente e instrumentalizadora es la voluntad de poderío sobre la naturaleza y sobre los otros hombres: absolutiza una parte de lo humano y de la humanidad, para sojuzgarle todo el resto.

Tales reflexiones —válidas también para Europa— cobran redobrado interés desde la perspectiva de nuestro Continente. Pues nosotros no sólo vivimos actualmente la crisis y superación de la modernidad, sino también —simultáneamente— la de una modernidad que vivimos en estado de dependencia. No la hemos creado nosotros, sino que se nos la ha impuesto o nos la hemos impuesto. Al fin y al cabo, una dependencia como la nuestra no es sino otro fruto de la modernidad conquistadora e imperial.

En las discusiones apareció muy claro que es ingenuo y ahistórico querer desechar la técnica moderna, expresión última de tal tipo de razón. Se trata de trans-formarla, desabsolutizándola y reubicándola en la totalidad viva de las dimensiones humanas. Tal transformación le concierne a todo nuevo humanismo; pero ese universal se vive en situación distinta según los pueblos, en un diálogo entre culturas.

Con todo, mientras que algunos participantes creen que es posible lograr esa superación "desde dentro" del sistema cultural creado por la modernidad, otros estiman que no se puede dar sin una ruptura con ese sistema, ya que su fundamento mismo es la absolutización de la razón instrumental. En ese contexto se habló de la cultura popular y su racionalidad propia que en América Latina quedó latente y como yuxtapuesta bajo la cultura moderna ilustrada. En su racionalidad estaría dada para nosotros la posibilidad de una asunción no-moderna de la técnica creada por la modernidad. Lo que constituiría un aporte al humanismo universal.

En ese contexto se conversó sobre la necesidad de las tensiones y conflictos para la integración humana y social. Pero también se subrayó que no es la violencia el camino para solucionarlos.

Con respecto al marxismo se señaló que para la superación de la modernidad (y de la modernidad dependiente) no parecen bastar el análisis marxista de la desintegración de hombres y sociedad, y la dinámica de transformación correspondiente. Pues ellos mismos son típicos frutos de la cultura moderna y tecnológica. Marx se mueve en ese mismo ámbito de racionalidad sin criticarlo. Lo no-pensado y no-criticado por Marx fue la naturaleza misma de la razón técnico-instrumental, que es el fundamento que posibilita tanto la cultura capitalista, como la marxista.

En cambio la crítica y superación de los presupuestos mismos de la modernidad posibilita el surgimiento de otra manera de vivir y pensar la relación hombre-naturaleza (trabajo, propiedad, técnica) distinta de la “moderna”, tanto capitalista como marxista. En distintas ocasiones se hizo alusión a movimientos populares del Tercer Mundo (entre ellos al peronista), a la revolución peruana y a la evolución que se ha ido dando en el magisterio social de la Iglesia. Todos ellos serían lugares hermenéuticos para repensar dicha relación hombre-naturaleza (y en especial el régimen de propiedad) desde la primacía de la relación hombre-hombre, primacía desconocida por la razón técnico-instrumental.

Ocupó parte importante de la discusión relacionada con esta temática lo referente al régimen de propiedad. Quedó claro —entre otras cosas— que es intento del nuevo humanismo poner la economía, no al servicio del lucro, sino del hombre. Y también que “propiedad social” de los medios de producción no es sinónimo de “propiedad estatal” de los mismos. Es contra una estatización total e indiscriminada que la Iglesia defiende la libertad de la persona.

Como algo nuevo que suscita el interés y pide un ulterior estudio apareció desde el ámbito latinoamericano la concepción humanista de la propiedad en el proyecto peruano de propiedad social no estatista. Allí la propiedad de la empresa está ligada al aporte que hace el trabajador de su trabajo; el capital se reduce a mero instrumento de la producción. En una tal concepción estaría implicada una ruptura con el sistema económico capitalista sin caer en el colectivismo marxista.

### **Dialéctica y discernimiento históricos del humanismo nuevo**

Otra idea-clave del Seminario fue —a mi entender— la de la dialéctica histórica del “ya, pero todavía no”, que se da con respecto al nuevo humanismo que estamos buscando y creando. *Todavía no* lo hemos alcanzado: por ello criticamos a la actual cultura y sociedad, y luchamos

por instaurarlo; pero *ya* lo vamos viviendo en manifestaciones simbólico-eficaces que lo preanuncian y a la vez lo van pro-vocando.

En relación con ambos momentos dialécticos hay un doble camino para caracterizar y preparar el nuevo humanismo. Por un lado, negando las contradicciones, inhumanidades, injusticias, frustraciones del presente. Por el otro, detectando y realizando el "poder ser" real que es el futuro que ya aflora (*ad-viene*) en el mismo presente. Es importante recalcar que se trata de un "poder ser" *real*, y por tanto histórico, determinado (aunque abierto a la novedad), y viable. El nuevo humanismo no consiste en ideas abstractas o valores atemporales "humanistas", sino en valores que se van encarnando en un proceso histórico, creado por el hombre mismo. Ambos caminos, crítico y hermenéutico, no deben darse el uno sin el otro: el segundo sin el primero resultaría abstracto y ahistórico, y por tanto alienante; el primero sin el segundo no trascendería una mera dialéctica de oposiciones y no se abriría a lo realmente nuevo. Ambos caminos competen, según su medida, a cada una de las ciencias que se preocupan del humanismo. La labor crítica la realizan —como luego lo diremos más explícitamente— tanto la teología como la filosofía y las ciencias humanas y sociales. Pero también la labor hermenéutica no es sólo patrimonio de la teología (a la luz de la Palabra de Dios) o de la filosofía (a la luz de la reflexión), sino también de las ciencias (a la luz de la experiencia): cada una de ellas detecta esas posibilidades reales, claro está, según su propio método de conocer la realidad y su propia comprensión de lo que ella significa.

En relación con ambos aspectos del "ya, pero todavía no" se habló del dolor como medida de la ausencia (es decir del "todavía no"); y del gozo (y de la fiesta) como medida del "ya", es decir, de la presencia. Justamente el dolor y la pobreza, lo mismo que el sentido humano de la fiesta, son característicos de los pueblos latinoamericanos.

En la fiesta se vive "ya" la integración de las dimensiones humanas y de los hombres entre sí, así como la gratuidad, que tanto faltan al eficientismo y al espíritu de lucro modernos. Ella es como la realización simbólica anticipada de la utopía del hombre nuevo, realización en la que se muestra su actual posibilidad real. Desde la creatividad que de ahí emerge es posible replantear el significado de la eficiencia técnica, no para negarla, sino para humanizarla. Ello será posible si aplicamos a la fiesta, como acontecimiento simbólico, la frase de Ricoeur, que "hay que matar a los ídolos para liberar a los símbolos" y a su fuerza eficaz de transformar la historia.

La dialéctica del "ya, pero todavía no" planteó el tema de lo permanente y lo nuevo del humanismo. Pues formas objetivadas de lo humano (instituciones, sistemas sociales, estilos artísticos, etc.) van pereciendo en la historia y se contraponen a las expresiones de la vida nueva.



A fin de no echar al niño junto con el agua de la bañera, se hace ineludible un discernimiento de lo humano que surge en la novedad de la historia, y de lo nuevo que va transformando al humanismo.

Para la filosofía es esencial un criterio experiencial de discernimiento: la experiencia de la realización y maduración humanas: “te realizas o no te realizas”. No se trata sin embargo de una mera toma de conciencia ni de una simple experiencia individual, sino social. Pues la verdad no es construcción de la conciencia (ni individual ni colectiva) sino patencia. Ella llama e interpela tanto comunitaria como personalmente a quienes están en disposición (“Stimmung”) de apertura hacia ella.

Esa experiencia es sin embargo formulable a nivel de “ratio”, reflexiva y conceptualmente, tanto por medio de lo que se llamó una “antropología negativa” (inspirándose en la “teología negativa”), cuanto analógicamente, en conceptos-símbolo.

Así es como la maduración experiencial del hombre le va dando a éste criterios reflexivos de lo humano y éstos a su vez van juzgando dicha maduración.

Sin embargo lo precario de ese sentido racional y de la experiencia correspondiente hace que el hombre finalmente se abra al sentido misterioso revelado gratuitamente por Dios. El hombre le es revelado al hombre por Dios mismo. La aceptación de ese sentido por la fe y la esperanza se mueve en un nivel más profundo de experiencia, el teológico y eclesial. Esa experiencia halla también su expresión conceptual —personal y social—, aunque doblemente negativa y analógica. También se da una dialéctica entre ella y el lenguaje, aunque aquí éste es la Palabra de Dios hecha palabra humana, y la experiencia no es sino fruto del soplo del Espíritu en el corazón de los hombres y los pueblos.

Aunque no se dijo en la discusión, en el otro nivel de experiencia y de lenguaje, el de las ciencias humanas y sociales, se repite el círculo hermenéutico que constatamos en la filosofía y la teología pues también ellas son ciencias hermenéuticas. Claro está que en ellas no se da el primado de la Palabra sobre la experiencia (y el concepto), como en la teología, sino el primado de la experiencia sobre el concepto y la palabra, como en la filosofía.

Pero no basta el mero círculo dialéctico entre experiencia y lenguaje (o razón) para discernir el nuevo humanismo. Es necesario explicitar el “desde donde” de ese discernimiento histórico, “desde donde” que no se nos da y revela sino en la circularidad antedicha, pero que la trasciende y juzga. Tal “desde donde” es *la realidad desde la cual* experimentamos, decimos, pensamos y realizamos lo humano y lo nuevo del humanismo. La realidad humana positivamente experienciada, en el caso de las ciencias positivas; la realidad de lo esencialmente humano en el hombre, en el caso de la filosofía; la realidad de Dios, que revela

el hombre al mismo hombre, en el de la teología. Ese “desde donde” es —según se dijo— en la óptica de la filosofía, un “a priori” ontológico. Personalmente preferiría adoptar una terminología que evitara todo resabio de dualismo o trascendentalismo, pero coincido en lo que se quiere significar con esa expresión. Se afirmó que ese “a priori” o esencia del hombre consiste en el “ir siempre más allá” que lo caracteriza y que se encarna en formas concretas pero no se agota en ellas. Se aseveró también que consiste en la creatividad del hombre: dos expresiones que apuntan a lo mismo. El “a priori” es el centro nucleador de las diferentes dimensiones humanas, centro que posibilita su integración según las situaciones históricas diversas.

No se trata de un “a priori” abstracto. Aún más: en cada pueblo y cultura lo humano se encarna en la memoria que ese pueblo tiene de acontecimientos salvadores, es decir, humanizantes, y de frustraciones deshumanizadoras que fueron entretejiendo su historia. De ahí que el “a priori” no sea sólo ontológico, sino histórico. Más que hablar de dos “a priori” (ontológico e histórico) creo que es preferible decir que es histórico porque es ontológico, y que es ontológico porque es histórico.

Tales pautas hermenéuticas son importantes para una relectura de la historia de los pueblos latinoamericanos, a fin de discernir su situación presente en vistas al advenimiento de un hombre nuevo. El Seminario no pudo hacer ese trabajo, pero fue acotando varios de los caracteres esenciales del nuevo humanismo.

### **Caracteres del nuevo humanismo, especialmente en la situación latinoamericana**

A la luz de tales consideraciones se fueron explicitando, desde la óptica de las diferentes disciplinas, algunos de dichos caracteres, referidos frecuentemente a la circunstancia latinoamericana.

Como decíamos más arriba, la *integración* de las distintas dimensiones humanas es una nota característica del nuevo humanismo, en contraposición con la unidimensionalidad de la razón instrumental moderna.

Al hablar de la “fiesta” —tan típica de la cultura latinoamericana— explicitamos también otra característica del nuevo humanismo: el sentido de la *gratuidad*. En esa misma línea se aludió en el Seminario a la capacidad contemplativa de nuestros pueblos, como otro correctivo para el eficientismo tecnocrático moderno. Hacia lo mismo apunta “el sentimiento de lo humano en América”, que aflora en su poesía como sentimiento de la alteridad del otro y de la propia soledad sin él. También está en la línea de la gratuidad la valoración de lo femenino, oprimido

entre nosotros por el “machismo” latinoamericano, valoración que “ya” aparece en nuestra peculiar devoción a María, y aun en el rol social liberador que se asigna a personajes femeninos y a su mística (no comprensible para la razón razonante), como es el caso de Eva Perón. Desde nuestra situación todo ello significa la posibilidad real de un aporte nuestro a la dimensión de gratuidad, necesaria universalmente para un nuevo humanismo.

La fiesta, la contemplación, la relación interhumana, la mujer, son como “poesía viva”, que recuerda otro de los distintivos del humanismo que analizamos: la *creatividad*. Tanto la crítica marxista al trabajo alienado como la crítica latinoamericana a nuestra dependencia cultural, apuntan a salvar la creatividad del hombre y de los pueblos. No por casualidad se recalca hoy lo lúdico, estético, erótico, y el papel de la imaginación poética y creadora, aun en referencia al trabajo material, como dimensiones humanas que le pueden y deben ser inherentes. En eso convergen el análisis del trabajo que hacen las ciencias sociales, la creatividad —subrayada por la filosofía—, y el servicio fraterno del que habla la teología.

Desde la perspectiva de esas diferentes ciencias se enfatizó también que la *participación* de todos en todos los planos es exigida por el nuevo humanismo. Desde la participación en la génesis del producto social y en su distribución justa, a la participación del pueblo y todos los pueblos en las decisiones políticas, en la creación de su propia historia y cultura y en el proceso educativo, hasta la participación en la vida divina por la comunidad de la Iglesia, que tiene que trasuntarse también en los demás niveles.

En relación con ello se afirmó que el sujeto del nuevo humanismo (a diferencia del renacentista o el de la Ilustración) es un sujeto comunitario: el pueblo, sin negar —sino al contrario— los valores de personalización. En ese sentido se trata de un *humanismo político*. El peligro de reduccionismo a la dimensión política —que es una tentación bien actual, sobre todo en América Latina—, sería un índice más de la importancia que cobra para el hombre nuevo la realidad política. Pues la integración de la que hablamos más arriba no parece posible actualmente, en especial para los pueblos dependientes, sin la mediación de lo político. La libertad se mediatiza en forma distinta en cada etapa de la historia: hoy los pueblos buscan ser ellos mismos sujetos y actores de su propia historia. Sólo así se logrará la integración humana, que hoy no puede darse sino también en el nivel público. Así llegará la libertad a ser realidad no sólo para las élites, sino también para las grandes mayorías. Por su parte es función de la Iglesia ser signo público de comunión y participación en una comunidad real, para la sociedad civil e internacional.

Con respecto a nuestra América se indicó que pasamos por mo-

mentos de reconquista de nuestra identidad cultural (tomando "cultura" en el sentido global, no reductivo). La libertad la recibimos por ello en perspectiva de liberación. De ahí la urgencia y la tentación exclusivista de la mediación política del humanismo.

"Ya" se muestran la participación y creatividad populares —se agregó—, en movimientos políticos que dan sentido a la vida de multitudes en América Latina, aunque "todavía no" se ha logrado un nuevo humanismo político, con la participación efectiva de todos. En relación con las ideologías políticas que animan a esos movimientos populares guarda vigencia la cita de Ricoeur ya mencionada: que hay que matar a los ídolos (des-idolizar críticamente las ideologías) para liberar a los símbolos, es decir, liberar su valor como símbolos culturales eficaces de lo que históricamente significan.

También se expresó que en dichos movimientos populares se está mostrando "ya" que la libertad individual es indiscernible de la liberación de los otros y que la creatividad personal pasa por la dimensión social. De ese modo se podrán conjugar tres conceptos esenciales del nuevo humanismo: los de poder, libertad y técnica. En el actual proyecto latinoamericano de recuperar el poder espiritual (la propia creatividad) y el poder político, se involucra que éste es, puede y debe ser manifestación de aquél; que, por su lado, creatividad y libertad son esencialmente comunitarias; y que el proyecto técnico moderno (que no fue creado por nosotros) debe ser redefinido desde el primado que entre nosotros cobra la dimensión sociopolítica sobre la técnica. De ahí que ante ésta, nuestro problema sea distinto que el de Europa. Mas en nuestra situación, justamente por su peculiaridad, reside la posibilidad de una contribución universal y nueva al humanismo.

### **Aporte al nuevo humanismo desde cada disciplina**

Hacia el fin del Seminario cada grupo de trabajo resumió los aportes que, desde la perspectiva propia de su ciencia, se podían hacer a fin de formular ideas directrices para la búsqueda del nuevo humanismo. Con peligro de repetirme, detallaré algo más la síntesis presentada por el grupo filosófico y esbozaré lo resumido por los otros dos grupos.

1. Desde el punto de vista de las ciencias socio-educativas se dijo que éstas, con sus métodos, ante todo constatan la deshumanización, tanto la de la realidad vivida: desigualdad de oportunidades, alienación del trabajo, deshumanización de la técnica, hipervaloración del consumo, etc., etc., como también la de los esquemas teóricos que esas mismas ciencias usan para su interpretación: su enfoque funcionalista, su simbolización complicada, etc. Una superación de la razón moderna se está dando sin embargo en las ciencias sociales, que superan la dicotomía sujeto-objeto en sus nuevos enfoques.



Dichas ciencias señalan como pautas para el humanismo nuevo: la necesidad de una participación real; la criticidad; la acentuación de algunos valores como la solidaridad y el trabajo social, etc.

2. La reflexión filosófica entiende el nombre del Seminario: "hacia un nuevo humanismo" como la búsqueda comunitaria de un nuevo modo *integral* de vida desde cada situación concreta (en nuestro caso, la latinoamericana).

A partir de la *memoria* de situaciones y acontecimientos humanizadores, la *creatividad* de hombres y pueblos proyecta una *visión* de futuro, y desde ella esboza un *modelo* de nueva integración de las dimensiones humanas. Ese modelo es mediación entre la memoria del pasado y la visión de futuro y se concretiza a veces en líderes (religiosos, políticos, artísticos, etc.).

La filosofía contribuye a ese proceso de tres maneras: a) *criticando* lo que niega al hombre en el presente; b) *interpretando* las posibilidades latentes en los diversos ámbitos de la vida de la sociedad y la cultura; c) *anticipando* esbozos de modelos o figuras de vida. Esa tríplice labor la cumple la filosofía desde su propia óptica, es decir, desde el "a priori" (ontológico e histórico) de lo humano, según le corresponde por su vocación de universalidad y trascendencia. La memoria de hombres y pueblos representa y vivifica dicho "a priori".

En la actual situación la visión de futuro, mencionada más arriba, se articula en conceptos tales como: participación, gratuidad, fraternidad, dimensión sociopolítica de la libertad, etc.

3. El grupo teológico fue enumerando distintos aportes de la teología al humanismo nuevo, y luego resumió lo específico que la Iglesia y la teología pueden y deben aportarle.

A ellas les concierne dar un alma al progreso técnico, señalar la plenitud de sentido que se revela en los pobres y que critica a la sociedad actual, proporcionar a la cultura un espacio de verdad y gratuidad en el que sea posible la adoración y el reconocimiento gozoso de los límites humanos. Como sacramento, la Iglesia es anticipo de lo escatológico y de la fraternidad (entre hijos del mismo padre) vivida en plenitud. Resumiendo se aseveró que ella busca dolorosamente ayudar desde dentro a la conciencia del mundo, a la luz de la Palabra de Dios: anuncia el sentido último de la vida y denuncia lo que se opone a él, llamando a la justicia y a la reconciliación de los pecadores. Ubica el trabajo y la técnica en la dimensión del servicio en libertad y gratuidad.

Así apareció en el diálogo interdisciplinar la convergencia en la diferencia. Cuando la filosofía habla de "visión de futuro", la teología se refiere a la "esperanza" (del cumplimiento de la Promesa Divina), y las ciencias socio-educativas, a valores y modelos. La criticidad se explicita como propia de cada ciencia, aunque es distinto el "desde

donde" surgen la crítica y la interpretación crítica: las ciencias experimentales lo hacen desde la experiencia (en el sentido positivo del término), la filosofía desde el "a priori" (que, como dijimos, no deja de ser experiencial), y la teología desde la Palabra de Dios que es juicio sobre el mundo y lo discierne.

Por último, se mostró la confluencia también en la explicitación que cada grupo hizo de las características del nuevo humanismo, ya sintetizadas en el punto anterior. El diálogo interdisciplinar entre los tres grupos de ciencias fue por ello comparado con una figura formada por tres óvalos convergentes como las tres hojas del trébol. En el núcleo central coinciden los tres óvalos. Existe una región en la que sólo dos de ellos se superponen, y por último, una parte de cada óvalo queda fuera de toda convergencia. El Seminario fue apuntando cada vez más hacia el núcleo central de ese trébol, sin dejar por ello de "pensar desde la diferencia" y de respetarla.

Según lo decíamos al comienzo, el presente comentario es parcial en un doble sentido. Por ello no es capaz de reflejar toda la riqueza del Seminario, al que contribuyeron tan distintas disciplinas, naciones e instituciones. Espero sin embargo que estas líneas hayan sabido indicar al menos algunos de los caminos que la ulterior investigación interdisciplinar podrá seguir, en servicio del nuevo humanismo, especialmente en América Latina.