# Sugerencia o posibilidad de un nuevo humanismo

## I.

¿Existe alguna panacea política, social o cultural a la que remitirse en las postrimerías del siglo XX? ¿Una fe (secularizada o no), un sistema de valores, rasgos de esperanza, criterios de ilusión, como en las edades míticas los pudo haber representado el sueño de la edad de oro y más tarde las religiones monoteístas de premio y salvación, la idea del progreso indefinido, las filosofías positivistas, el fin de la injusticia económica y las desigualdades de clase a través del socialismo o el sometimiento de la naturaleza y las fuerzas vitales mediante el triunfo de la razón, la ciencia y la técnica?

La respuesta no es definida ni lo que se pudiera responder en un alarde de buena voluntad optimista dejaría de ser ambiguo. Porque lo primero que se ha perdido irremisiblemente es la ingenuidad y las oportunidades que concede la falta de experiencia, el absolutismo de los grandes principios, la confianza en soluciones válidas para toda clase de sociedades y circunstancias temporales, inoportuna sospecha directamente relacionada con la adquisición de un vértigo, el vértigo de la complejidad, y de una abominación, la abominable inoperancia del relativismo. Estas dos omnívoras plagas hoy invaden cualquier intento de reflexión y cualquier aspecto de la realidad y constituyen dos de los pocos dogmas a los que por principio no se les puede perder la cara y derivan siempre en el empeño de hallar las leyes simples y manejables que supuestamente subyacen a la complejidad, y en la aspiración de dialectizar positivamente el relativismo.

Lo que no ofrece duda es que la especie humana tiene graves conflictos o sus ideaciones y actividades no suelen corresponderse entre sí. La obviedad de la afirmación se justifica si tenemos en cuenta que para detectar

que la especie tiene conflictos y sufre, es porque al mismo tiempo, equivocada o no, posee la contrapartida ideal o subjetivada de lo que «debería ser», ya que dispone de una determinada noción del placer, de la ética, de la justicia y de lo que significa vivir en paz de acuerdo a ciertas virtudes y normas de conducta y el sueño de la felicidad. Esto se puede entender como un conjunto de «fines». Los fines de concordia, bienestar y resolución de enigmas no son necesariamente reales o realizables, pero son los únicos que por contraste permiten discriminar que con demasiada frecuencia vivimos en el sinsentido, el dolor o la estupidez. Indeseable productividad de base antinómica. Y de matiz también básicamente instintivo y hedonista. Cómo se haya gestado esta creencia o anhelo de que se nos adeudan el placer, el gusto y la verdad absoluta a título de cosa debida y natural, por oposición al dolor, a las desigualdades y al miedo, que se cargan en la cuenta de la desgracia viciosa e inmerecida, es asunto que probablemente se remonta a las estribaciones australopitecas y viene dado ya por el mismo y misterioso instinto de conservación que ha colaborado en la supervivencia y el desarrollo biológico y cultural.

Los fines y proyectos individuales —ilusorios o no—, inscritos en las células, que de comer y copular se van complicando a medida que en la evolución biológica interfieren el medio ambiente y la cultura, trascienden al individuo, alcanzan la sociedad y crean los mitos, las religiones, el arte, los programas políticos, la sabiduría filosófica y el conocimiento científico y técnico, que es el triunfo aparente de la autonomía humana como especie y cuyo descubrimiento —e invención— de la racionalidad le permite calar hondo en el comportamiento de las leyes del universo y doblegar las hostilidades de la naturaleza, organizando en torno a sus determinaciones, azares y necesidades, concretas pautas de actuación siempre presididas por un afán o individual o de clan autogratificante que se juega entre la búsqueda del placer y la pesadilla de la verdad.

Contemplada a escala global, antropológica y fríamente, la evolución biológica y cultural de la especie humana da a veces motivo para un enorgullecimiento de carácter visceral y cuasi mesiánico, en el arco grandioso de la primitivez todavía simia del *homo habilis* o la del *erectus* y la navegación por la estratosfera, el código genético y la mecánica cuántica.

La evolución ciega o azarosa se convirtió en progreso como sinónimo de perfeccionamiento y meta definida, direccional: una flecha directa al corazón del secreto cosmológico y al sentido de la vida. En los pormenores, costes-beneficios, saldos, recovecos de medios y fines y en la falta de linealidad de los signos rentables, así como en el nunca bien asimilado destino del individuo solo que envejece y muere en relación al valor abstracto de la continuidad de la historia, en otro orden lo suficientemente

experimentada y expoliada ésta como para ofrecer muchas más soluciones de las que ya ha tenido ocasión de ejercitar, surgen subrepticias e insidiosas ofensivas que erosionan las esperanzadas connotaciones del progreso, lo justo para reducirlo a cambio, evolución, desarrollo, en la inteligencia de que lo mismo se desarrolla la máquina de vapor, la técnica de imprimir que una enfermedad mortal.

## II.

La deflagración del «socialismo real» que, con independencia de los bombardeos atómicos de la segunda guerra mundial, los campos de exterminio nazis y el trazado violento de fronteras artificiales (desastre crónico por demás), puede considerarse uno de los mayores acontecimientos de las últimas décadas que ha despejado no se sabe por cuanto tiempo el terreno de la democracia capitalista o burguesa y liberal, que seguidamente se la presenta como la imagen social y políticamente culminada y el «fin de la historia». Su difusor más inmediato, el propio Francis Fukuyama, se encarga de desvelar los orígenes de esta propuesta, que se hallan en Hegel y Kojève. Las revoluciones francesa y americana y la instauración de la democracia liberal, prevaleciente sobre la monarquía hereditaria, el fascismo y el comunismo, constituye el «punto final de la evolución ideológica», la forma perfeccionada e inalterable de gobierno y el fin de la historia. No es que se terminen los acontecimientos. Lo que se «termina» es la historia entendida como un proceso único, coherente y direccional. Y se termina a modo de culminación e irrefutable broche.

Preciso es aclarar, y se trata de uno de los defectos de la cultura de masas, que la reinterpretación de Hegel y Kojève que Fukuyama lleva a cabo, se ha trivializado un tanto a cargo de los automatizados comentaristas de prensa diarios y en el sentido de otorgarle a Fukuyama toda la responsabilidad y originalidad del aserto, cuando realmente sus aseveraciones corresponden a una larga y significativa tradición de la filosofía política europea occidental que él aplica en particular a la democracia anglonorteamericana mediante un laborioso y brillante despliegue erudito y sobrada información sobre el contencioso político del resto de los países. La introducción de su libro *El fin de la historia y el último hombre,* que sobrenada en una compleja trama, es explícita. Fukuyama no quiere decir que las democracias estables modernas no contengan injusticias o serios problemas sociales, pero se deben a «una aplicación incompleta de los principios gemelos de libertad e igualdad, en los que se funda la democracia moderna», y no en un fallo de los principios mismos. Afirma que el ideal de la democracia liberal es inmejorable.

Desde luego da confianza lo inmutable del principio ideal, que permitiría no el fin de la historia, más bien el «descanso» de la historia, pero tras los principios ideales o al socaire de éstos, la fuerza de los hechos y el impudor de la realidad son de tales dimensiones que como la muy famosa y cierta «neutralidad» del cuchillo o la energía atómica para la paz, hay motivos sobrados para sospechar que la historia no tiene fin, no tiene fines (salvo las ilusiones que se quiera forjar) ni tampoco descansa o, en cualquier caso, los por ahora tensos y persistentes conflictos de raza, pobreza, religión, trabajo, enfermedad, ecología, droga, armas, demografía, lucha de clases, de sexos, de criterios, de corrupciones, de influencias ilegales, de mentira, de teoría y práctica, de burocracia, de equívocos propagandísticos, la permanencia del asesinato, la familiaridad de la violencia, la moral pragmática, el primitivismo de la competitividad, la oscura lentitud de la justicia, las infinitas oportunidades de transgresión en los contratos sociales y las leyes consensuadas, el abandono de la vejez, la siniestralidad por negligencia y, para no cansar, las orgías del lujo en la civilización del consumo/desperdicio sobre el desempleo coyuntural y estructural, el deficiente reparto de la renta y la desdichada e imprescindible proliferación de asociaciones caritativas, crimen organizado, sectas alienantes, ultraizquierdistas extraviados, grupos de presión, esquizofrénicos que degüellan a su querida familia, y terroristas, suicidas, violadores, pirómanos, chantajistas, prevaricadores, proxenetas, mercenarios, mafiosos, sin olvidar los espantosos genocidios de guerras modernas en el exquisito y refinado corazón de Europa, con música de Mozart, todo ese cúmulo heterogéneo de cosas malas sucede bajo las dictaduras y también bajo las democracias, hoy y ayer, sin perjuicio de que las dictaduras sean demenciales y anacrónicas y las democracias ciertamente no fracasen en sus principios aunque estén pletóricas de ladrones, negros apaleados y traficantes legales de armas.

La consecuencia inmediata es que no basta invocar la excelencia de un régimen político evolucionado, aunque represente el final inmejorable de las ideologías, para que la satisfacción desborde nuestros cansados corazones, ni pueda asumir lo manifiesta o sutilmente mejorable de algo tan difuso y omnipresente como es la condición humana, sus inconsecuencias y relatividades, condición que igual admite el calificativo de excelsa que de mísera y que no suele ser tenida en cuenta como susceptible de experimentar cambios a la hora de programarla políticamente y decretar sus felicidades.

## III.

¿Cómo se puede incluir la posibilidad de un nuevo humanismo en este panorama? El término no es riguroso, pero la división convencional de la

historia en edades y categorías permite usarlo. La palabra «humanismo», por encima de tantos avatares, no ha perdido prestancia a lo largo del tiempo y no es raro el autor que, cuando trata de evocar una situación regenerativa y armoniosa, acabe apelando a la frase tópica, emotiva o muy tácita de los «valores humanistas» en su sentido tradicional. Tal es el caso por ejemplo de un profesor tan al día y perspicaz como Gilles Lipovetsky, que en las once páginas de introducción a su libro *El crepúsculo del deber,* dedicadas a conceptos innovadores de la posmodernidad —la sociedad del posdeber, del posmoralismo— aún encuentra hueco para citar cinco o seis veces los valores humanistas, que no pierden su rol afectivo en lo más crudo de la contemporaneidad. Al mismo tiempo, Lipovetsky sirve un poco de dique a las visiones de la sociedad que pecan de excesivamente escépticas y pesimistas. «Hay que deshacerse —anota— de la idea caricaturesca de un mundo en el que todos los criterios se van a pique, en el que los hombres no estarían ya sujetos por ninguna creencia o disposición de naturaleza moral». Fukuyama con su fe en la democracia liberal y Lipovetsky con su revitalización de la moralidad, impiden, ojalá, que la inercia de la degradación valorativa vuelva a su viejo cobijo del caos.

Si bien relacionamos el humanismo con la ética, la tolerancia, la libertad, conviene delimitarlo, si cabe, con mayor precisión, al menos en la sugerencia que nos anima y a la vista de que tan noble o socorrida palabra haya mantenido su prosapia en medio de una demolición generalizada de teorías y propuestas. Sin reparar demasiado en que el humanismo posea históricamente unas fronteras concretas, la pregunta consistiría en saber si determinada faceta del pensamiento actual merece en algún sentido la nominación de «neohumanista» y cuáles serían sus prerrogativas relacionadas con lo que verdaderamente está en juego.

En torno a la vaga amplitud y flexibilidad de las definiciones, un estudioso de la tradición humanista, Alan Bullock, comprobó ya pasada su cincuentena, o sea tardíamente, que las palabras humanismo, humanista, humanístico y humanidades, nadie las había podido definir satisfactoriamente y optó por considerar que amparaban, antes que, escuela o, doctrina, una amplia tendencia, una dimensión de pensamiento y creencia adaptativos y conniventes. Para el arte griego de saber y enseñar, Cicerón encontró la palabra latina *humanitas.* En 1808, el alemán F.J. Niethammer acuñó la palabra humanismo por primera vez, en su forma alemana *Humanismus,* refiriéndose al lugar que debían ocupar los autores clásicos en la enseñanza. George Voigt aplicó en 1859 el término humanismo al Renacimiento, pero en el siglo XV ya se usaba en Italia la forma *umanista* para designar por los estudiantes al maestro de lenguas clásicas (Bullock: *La tradición humanista en Occidente,* 1984), y en términos generales, con

base y tradición en Italia, una de las explicaciones más rancias del humanismo se sustantiva en el redescubrimiento de la antigüedad clásica y en la fascinación por lo egregio de esta cultura, digna de ser emulada, revitalizada y superada, y no deja de resultar paradójico que lo que se presenta como paradigma de mimesis y recuperación —la vieja cultura de griegos y romanos— siente a la vez las coordenadas de un renacimiento: el humanismo del Renacimiento como una especie de retroalimentación.

Así como en el talante de estos antiguos griegos y romanos contaban por igual las preocupaciones teóricas y prácticas, y la filosofía y la física eran inicialmente inseparables, en la tradición humanista adquiere especial relevancia la figura del *uomo universale*. «Lo que en particular distingue a este período del pensamiento griego —escribe Eduard Zeller, y nos conviene retener el dato— es su completa fusión de filosofía y ciencia. No hay aún diferencia alguna entre especulación e investigación empírica. La astronomía y la matemática, así como todas las ramas del conocimiento natural, y en su comienzo hasta la medicina, se hallaban sin excepción incluidas en el dominio de la filosofía (Zeller: *Fundamentos de la filosofía griega)*. En esa época la palabra griega «sofía» aún significaba habilidad técnica y no sabiduría intelectual (F.S. Mason).

Popularmente hablando, para componer por ejemplo una historia de la ciencia de la antigüedad clásica, es imprescindible citar a Demócrito, Platón, Aristóteles, entre otros, mientras que para componer una historia de la ciencia moderna no cuentan en medida básica Schopenhauer, Nietzsche o Kierkegaard, como prueba vaga del camino de la especialización, la cual en su sentido ordinario va surgiendo a medida que se descubre lo complejo, lo diverso, y se acentúa la profundidad del conocimiento, y ninguno de estos factores es ajeno al progreso de la ciencia, la técnica, la expansión geográfica, los incrementos poblacionales y la división del trabajo.

Todavía el humanismo de los siglos XIV y XV presenta ejemplos espléndidos de no especialización o, mejor dicho, de especialización varia e interrelacionada, y en la mente de todos no tiene por menos que estar Leonardo da Vinci, que entendía de arquitectura, escultura, ingeniería, por no citar la obvia función artística de la pintura, y a fuer de sabio se le consideraba casi un mago, o Copérnico, que era versado en medicina, derecho canónico, filosofía y, naturalmente, astronomía y se ganaba la vida como médico y secretario de obispo. De todos los nobles que protegieron la vida espiritual, Jakob Burckhardt vio a uno de los Médici, Lorenzo el *Magnífico*, como el más dotado de múltiples facetas. «El humanista del Renacimiento tenía que poseer una vasta erudición y conocer el arte de hacer frente a las situaciones más diversas y entender de las más diferentes ocupaciones» (Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia)*.

Los orígenes de la especialización pura y dura, diversa, profunda, necesaria, tal como la conocemos hoy en sus compartimentos estancos de elitismo rutinario [Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* hizo derivar curiosamente el especialismo hacia la más dañina representación del hombre-masa: «Ellos (los especialistas) simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea»], se hallan en realidad adscritos al primer destello de la evolución biológica y cultural. Andar a dos patas, fabricar útiles y controlar el fuego, ya constituyen, por ejemplo, tres remotas maneras de especialización.

Hay que entender que la especialización es inherente a la naturaleza del ser humano y a las imposiciones del medio, y tiene grados, tanto en el saber abstracto como empírico. Valga un ejemplo personal. Cuando se es joven y ávido de aprender, interesa aprenderlo todo, historia, ciencia, arte, costumbres, una suerte de enciclopedismo y totalidad, que al correr del tiempo y de los lastres circunstanciales, van conduciendo a un reduccionismo y focalización de determinadas cuestiones ni siquiera especializadas, pero sí indicativas de la complejidad inabordable, del temor a la dispersión o, en cualquier caso, del sentido de los límites y las prioridades, y el final es la melancolía por lo que ya se ha convertido en un déficit irremediable.

Si hubiéramos de conjugar con grandísimas reservas la idea abonada por Bacon y Pascal y otros, de que el desarrollo de la humanidad es comparable a la vida de un hombre individual, sería con el matiz importante de que la especialización humana realiza el sueño de la sabiduría a costa de su «individualidad» en la visión totalizadora, lo cual se pone de manifiesto en la «vejez». Decir que la humanidad está vieja es una licencia, y seguramente no lo está para el anhelo felicitario y la interrogación del sentido, pero sí está vieja de crimen, miseria, injusticia, cataclismo, mentira, pantomina y aburrimiento. Está vieja porque el progreso tiene su correspondiente polo negativo y entonces, ya dijimos, el progreso sólo es cambio, evolución o revolución (no tanta como se cree) y se aleja del perfeccionamiento absoluto sin cortapisas, aunque un retorno a otras formas de vida sea inconcebible o imposible, y pervive cierta fe y esperanza, un decir, en que los sistemas políticos y administrativos y los recursos de la ciencia y la técnica aporten soluciones más o menos definitivas.

La «atrincherada tradición de la especialización» (A. Bullock) y subespecializaciones varias son actualmente imprescindibles y se nutren por regla general del compartimiento estanco que, en el orbe comunicativo, surge a partir de la evolucionada complejidad y profundidad del saber, la división (antimarxista) y racionalización del trabajo, las jerarquías sociales y los órdenes estamentales, todo lo cual se atiborra de un raudal de teorías y

pensamiento y se traduce finalmente, con mayor, menor o nulo entendimiento recíproco, en la acción.

En la acción múltiple y su carátula de hecho consumado puede no haber comunicabilidad en su sentido entrañable, pero lo que sí hay es un cúmulo inextricable de interrelaciones mejor o peor asumidas o deliberadas, cada una con sus áreas de influencia, cotas de poder y atosigantes escoltas burocráticas, tanto en el aspecto político como jurídico, militar, eclesiástico, académico o científico.

Y desde luego, aunque parezca obvio, hay que constatar que el estado actual del mundo y sus seres vivos, leyes, corrupciones, guerras, oficinas, deberes, invenciones, descubrimientos, chabolismo, no es más que el resultado «lógico», sin mucho misterio a partir de condiciones dadas, que provocan la evolución y los determinismos adaptativos con los que una especie animal «privilegiada» salta a la palestra y se ve precisada —aquí sí hay enorme misterio— a *sobrevivir* e intentar controlar tanto los fenómenos del cielo como los del estómago, el sexo, la muerte, impelida por su naturaleza y condición, biológica y cultural, una condición a la vez dada y que se hace por virtud de su propia actividad, y esto se advierte en cualquier buen tratado de antropología, donde el hilo democritiano del azar y la necesidad cobra, se diría, una coherencia de locos. Si bien el efecto, tras el escalpelo del zoólogo, es manejable sólo cuando se produce, hay más enigmaticidad en la causa, si fuésemos capaces de imaginar —y comprobar— una primera causa suficiente.

Nadie que no sea un charlatán se atreve a predecir el futuro (mañana puede llegar el mensaje inteligible de otra galaxia o el cataclismo que nos haga desaparecer como desaparecieron los dinosaurios), mas no hay que irse tan lejos para comprobar que el estado actual de cosas, hecha excepción de la primera causa, de la multitud de primeras causas, corresponde en gran medida a la configuración genética, neuronal y psicosomática de la especie animal devenida; estado actual de cosas que, hecha también la excepción del asombro vertiginoso, no es demasiado satisfactorio en lo que se refiere, por ejemplo, a las grandes ilusiones (no sé hasta qué punto justificadas pero totalmente deseadas) de la concordia universal y doméstica, al régimen político-social que dé gusto a todos, a la igualdad de oportunidades y al cómo y al porqué de todo este inmenso «culebrón» cósmico-hambruno-societario, cuya lucha a brazo partido es precisamente la que permite seguir escribiendo y cuyo esclarecimiento implicada cada vez más, no el ámbito descriptivo-especulativo de la condición humana y su entorno, sino el ámbito operativo-verificador que pueda asumir las dos propuestas. Y a esta visión y práctica las podríamos dominar eventualmente neohumanistas y estarían representadas por una clase de trabajado-

res de las ciencias vocacionados a mirar en derredor de la poesía, la filosofía, la política y la cotidianidad tratando de saltar la trinchera de las especializaciones.

# IV.

Un párrafo de Bernhard Rensch, profesor de zoología de la universidad de Münster, merece cita por extenso: «En conjunto, sin embargo (antes se ha referido al peligro de politización de la ciencia) la creciente complicación y la inevitable especialización de las ciencias harán cada vez más imposible abarcar simultáneamente varios sectores de la investigación y juzgar sus resultados con sentido crítico. En el futuro serán cada vez más raros los grandes universalistas, de los que tanto precisará la humanidad. Y esta carencia no puede ser suplida por un pseudouniversalismo como el que ofrece la literatura de divulgación científica. La literatura científica mundial nos ofrecerá una red de saberes del más elevado valor en cuanto a conocimiento, pero el cerebro del individuo, que filogenéticamente no puede aumentar ya su capacidad de rendimiento, será cada vez menos capaz de captar y evaluar con sentido crítico ni siquiera los resultados especiales de tan complejo conjunto» (Rensch: *«Homo sapiens». De animal a semidiós).*

Compartiendo la desestimación por la pseudoliteratura de divulgación científica pero en la creencia de que existe una verdadera y significada literatura de divulgación científica, la propia demanda de Rensch referida a la necesidad de «grandes universalistas» ya lo inscribe en la posibilidad de ese aludido neohumanismo que cuenta con numerosos representantes implicados en la meta de Rensch: «El sentido de la existencia reside en la aspiración a una estructura social racional del mundo y a un modo de vida ideal en el sentido de un auténtico humanismo».

Sin duda la estrecha fusión de filosofía y ciencia natural que presentaba la antigüedad de griegos y romanos no se ha interrumpido nunca de manera y, pese a la aventura ineludible de la especialización, su tarea parece que ha de seguir siendo cooperativa, acaso alterando el orden de prioridad, ya que el discurso especulativo-quintaesenciado tradicional de la filosofía ciertamente aguarda la savia empírica del descubrimiento y la invención. Cuenta Hubert Reeves que el descubrimiento de la inmensidad galáctica produjo aturdimiento e influyó en el pensamiento filosófico y que ya a mediados del siglo XVII Pascal reaccionó: «Es a la vez científico —está por lo tanto al corriente de las revelaciones de la astronomía— y filósofo —está en condiciones de apreciar su impacto—» (Reeves: *La hora*

*de embriagarse).* La filosofía reúne los datos del mundo y especula o los juzga. La ciencia cambia los datos del mundo. La simbiosis científico-filosófica, sin dogmatismo ni inflexibilidad, da la imagen más aproximada del susodicho neohumanismo. «Ahora vemos —anota Reeves— cómo la síntesis de los progresos científicos, y su inserción en la trama coherente de un vasto fresco de conocimientos, nos lleva a redefinir el lugar del hombre en el universo y su relación con la naturaleza».

Un poco en la línea de George Bernard Shaw, quien dijo que «si el humanista clásico es el que no sabe nada de todo, el experto científico es el que lo sabe todo de nada», no se pueden pasar por alto ciertas saludables reacciones de cuestionamiento y crítica, y entre ellas una de las más polémicas es la de Paul Feyerabend, que se declaró en su día «anarquista epistemológico» y cargó contra la credibilidad de la metodología de la ciencia y su aparente insobornable estructura. «En consecuencia, la ciencia se encuentra mucho más cerca de las artes (y/o de las humanidades) de lo que se afirma en nuestras teorías del conocimiento favoritas» *(Tratado contra el método).* Feyerabend, que quiere combatir los criterios de sistematismo objetivo e infalibilidad de la ciencia, y considera que ésta es una empresa esencialmente anarquista («el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y el orden»), a la postre, aunque por insospechada vía, abona y consolida la posibilidad del nuevo humanismo al decir que la separación de ciencia y no ciencia es perjudicial y obstaculiza el avance del conocimiento. «Si deseamos dominar nuestro entorno físico —añade—, entonces hemos de hacer uso de *todas* las ideas, de *todos* los métodos, y no de una pequeña selección de ellos». La afirmación de que no existe conocimiento alguno fuera de la ciencia, concluye, es un cuento de hadas.

En otro orden de crítica, Jean-François Revel, uno de los intelectuales liberales de la «derecha» inteligente, se conturba ante la utilización del prestigio y la autoridad científicos con fines ideológicos o de propaganda: «Los más grandes científicos dejan a menudo de serlo cuando se alejan de su especialidad. Pueden llegar a ser capaces de las peores incoherencias y de las más necias extravagancias cuando se aportan de su esfera» *(El conocimiento inútil).* Hay un disentimiento no explícito Feyerabend/Revel. El primero desvirtúa el rigor de los estatutos científicos. El segundo los concede y reconoce con tal de relevar las estupideces que se cometen fuera del gremio, que implican a personajes como F. Joliot-Curie, el propio Einstein, Bertrand Russell y otros.

La «impostura» comienza, en la opinión razonable de Revel, cuando imprimen el sello de su prestigio científico a tomas de posición que parecen derivar de su competencia, cuando en realidad no se derivan en abso-

luto. Hay más, podemos estimar nosotros: que lo hagan incluso dentro de su competencia y falseen actitudes y convicciones por virtud de intereses espurios, comerciales, corporativos, aunque tampoco se puede entender que el fenómeno sea privativo de esta determinada actividad profesional y no afecte en igual medida a otras actividades de prestigio, periodistas, políticos, poetas, financieros, policías, jueces, gurúes, que también conceptualizan la heterogeneidad y se meten en camisa de once varas. Pero la denuncia de Revel hay que tomarla en consideración, sobre todo cuando cuenta que Bertrand Rusell, fuera de la lógica matemática y simbólica, y para disolver la amenaza hitleriana, declaró en 1937: «La Gran Bretaña debiera desarmarse, y si los soldados de Hitler nos invadieran, deberíamos acogerlos amistosamente, como si fueran turistas; así perderían su rigidez y podrían encontrar seductor nuestro estilo de vida». Revel admite la solvencia filosófico-científica de Rusell, mas por esta frase lo califica duramente de «imbécil». Cabe sospechar que la frase, posiblemente en la trayectoria de la resistencia pasiva de Tolstoi y Gandhi, esté sacada un poco fuera de contexto.

El espectro crítico-negativo de Revel es amplio y en gran parte nutrido por las cegueras maniqueístas que proporcionó la cultura de la «guerra fría». Y su indignación ante ciertas falacias divulgadas al socaire de la credibilidad de la ciencia, crece de punto al entender que «aniquilan la autoridad del único procedimiento que el hombre ha inventado hasta hoy para someterse a sí mismo a criterios de verdad independientes de sus preferencias subjetivas». La inteligencia de Revel halla con esta idea una fórmula de gran reconciliación precisamente neohumanista.

## V.

Se piensa por regla general, y hay detrás cuarenta o cincuenta siglos que lo avalan, que la condición humana es inmutable. Pueden rotar los astros, cambiar las ideologías, transformarse los útiles de trabajo, las modas, la estética, las costumbres y las fisonomías civilizadoras, pero los fines esenciales, las motivaciones profundas y los conflictos entre la realidad y el deseo y sus constituyentes tradicionales, se piensa que son y seguirán siendo los mismos por todos los tiempos, con sus irresoluciones, gozos y antagonismos, que desembocan siempre en la nada de la muerte o en el suplemento amañado de la fe trascendente y la inmortalidad (y a quien posea esa fe, que Dios se la conserve).

Que la condición humana se haya mantenido inalterable, según parece, a través de miles de años, permite dos constataciones contrapuestas o coo-

perantes, no lo sé bien, y una de ellas es la justificación fatalista de la desdicha («El final de la vida es triste, el medio no vale nada y el principio es ridículo», creo que dijo irónicamente Voltaire), y otra es que de la misma condición humana y gracias a su inmutabilidad que reina sobre fronteras políticas, razas y culturas, emerge una serie de convicciones que al menos están de acuerdo en el repudio de parte de sus contenidos, tales como el rechazo del dolor, la muerte, la inseguridad, que autorizan la identificación del anhelo gratificante como freno del relativismo cultural y su pareja nihilista, comedio turbio y sacrificado en el que, de aceptar simplemente la restauración del humanismo al viejo estilo tradicional, la vida podría quedarse manoteando para siempre en la «ciénaga de la desesperanza», como la llamó Empédocles.

Ya tempranamente, en el siglo XVII, Pascal conocía la realidad de nuestras desdichas y, al pretender buscar la razón, encontraba que ésta residía «en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, tan miserable que nada puede consolarnos». Antes de entregarse a las imposibles resoluciones de la divinidad, captaba contrabalanzas sutiles: «La naturaleza nos ha puesto tan bien en el medio que si cambiamos un lado de la balanza cambiamos también el otro (...). Ello me hace creer que en nuestra cabeza hay resortes dispuestos de tal manera que quien toca uno toca también el contrario» (*Pensamientos,* frag. 70).

Lucien Goldmann, en el excepcional estudio que le dedicó a Pascal y en una referencia a sus inquietudes paradójicas y antinómicas, consideró que relativizar estas posiciones y afirmar que estaban necesitadas de las verdades contrarias «habría significado el descubrimiento del pensamiento dialéctico y por ello la superación de la tragedia y la paradoja» (Goldmann: *Le dieu caché,* 1955, trad. cast., *El hombre y lo absoluto,* 1986). Sin excesiva confianza en este ámbito de la «superación», a la que tan dada se muestra la etapa más constructiva de la dialéctica hegeliano-marxista, es prudente pensar con Jean Wahl que la dialéctica es más un camino que un punto de llegada, como su propio nombre indica: *día,* a través.

La perspectiva de inmutabilidad de la condición humana tampoco es firme ni absoluta, porque si hemos preterido el ingenuo relato bíblico genesíaco por el de la evolución selectiva de las especias hay que preguntarse cuándo, dentro de ese dinamismo y de esa dialéctica antropológica, se constituye la condición humana tal como hoy la conocemos, gozamos y sufrimos, y es de suponer que entre la condición «humana» de un australopiteco de hace cuatro millones de años recién metido en la aventura progresista de andar a dos patas, y los circuitos neuronales de un tipo versado en cosmología cuántica, debe de haber alguna diferencia, acaso no demasiada, por cuanto el imperativo de la supervivencia, la creación de

útiles y el afán de saber, dominar y mejorar, probablemente se correlacionarían a pesar de las inconmensurables zancadas del tiempo.

Lo que decía Rensch de que en el futuro serán cada vez más raros los grandes universalistas, de los que tanto precisará la humanidad, es cierto, pero al menos ya existen conciencia definida y esbozos de correspondencias globales, intentos de suprajuicios y explicaciones relativas al origen de los antagonismos pensantes, como hace tiempo en filosofía a partir del historicismo llevó a cabo Dilthey en sus visiones y teorías del mundo, dos ensayos de 1911 que tradujo con notas Julián Marías en 1944, y deberían ser de uso muy público o rutinario entre los trabajadores del intelecto y los ejercitantes de fórmulas de validez general.

Cuando Dilthey cumplió setenta años le fue ofrecido un homenaje y él respondió con un discurso de carácter poético-filosófico que reflejaba el contenido de un *sueño:* todos los filósofos, poetas e historiadores de distintas épocas juntos en una especie de templo de la sabiduría, se intercambiaban sus concepciones del mundo y de la vida, todas antagónicas y todas verdaderas, con el consiguiente trastorno del soñador: «Me sobrecogió una extraña angustia: la filosofía parecía existir tres veces o acaso más aún; la unidad de mi propio ser parecía desgarrarse, pues me sentía afanosamente atraído tan pronto a este grupo como a aquél y me esforzaba en afirmarlo». El filósofo busca un saber universalmente válido, sigue Dilthey, y una decisión sobre los enigmas de la vida, que son afines también a religiosos y poetas. La misión suprema de la filosofía es elevar el pensamiento objetivo de las ciencias empíricas y sus leyes a la conciencia de sí mismo, fundamentando el saber. La filosofía, para Dilthey, nuevamente vinculados arte, historia, religión, derecho, política, es la conciencia crítica y la energía organizadora «que abarca todo el pensamiento objetivo, todas las determinaciones de valor y fijaciones de finalidad». El potente conjunto que así se origina está destinado a guiar al género humano.

El parto del sentido y su práctica no tienen fin. Asumida la estrecha relación filosofía-ciencia, en la posibilidad del nuevo humanismo se invierte un poco el orden de prioridad tan vigorosamente manifestado por Dilthey y da cada vez más la impresión de que a la ciencia, que suministra nociones vírgenes sobre la composición real de las cosas, los secretos de la vida, el comportamiento de átomos, células, energía, tiempo, espacio (también realiza el sueño de los estoicos de poseer el control de la propia vida con el suicidio, sólo que es generosa y extiende este control a toda la humanidad), no le está vedada la filosofía y empieza a presidir otros planteamientos y fundamentaciones.

Lo que podría parecer herético no lo es tanto si viene corroborado por gente de peso. «La unidad de la filosofía y la ciencia —dice Habermas en

sus *Perfiles filosófico-políticos*— se ha vuelto problemática. La filosofía tuvo que abandonar frente a la física su pretensión de ser una ciencia de fundamentos tan pronto como quedó claro que sólo podía desarrollar y fundamentar una cosmología siguiendo los resultados de la investigación en las ciencias de la naturaleza y no en virtud de su propia competencia». Y Adorno pensó que la filosofía no debería creerse ya en posesión de lo absoluto. En palabras de Habermas, una filosofía que en el interior del sistema de la ciencia sepa guardar el sitio a estrategias teóricas de alto alcance, puede hacerse cargo de la siguiente misión: «la de flexibilizar a la modernidad cultural, encerrada ahora en sus ámbitos autónomos, para introducirla en la práctica de la vida, práctica que sin embargo ha de ser protegida frente a las pretensiones de los expertos de intervenir *sin mediación alguna*». También se lamentó de que el pensamiento filosófico, enfrentado a la consolidación de una conciencia tecnocrática y a la desintegración de la conciencia religiosa, se había mostrado incapaz, aun después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeo-cristiana, de «obviar (¿o de dominar?) por medio del consuelo y la esperanza el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo buen suceso con que lo hizo la esperanza religiosa en la salvación».

Popper, a quien se puede considerar uno de los grandes «neohumanistas», que estudió matemáticas, física, psicología, educación, historia de la música y filosofía y trabajó a la vez como ebanista y maestro (murió en 1994), tampoco creía en la infalibilidad de la ciencia, capaz de bombas nucleares y guerras bacteriológicas, pero vista como el resultado del esfuerzo humano, de la imaginación creadora y del pensamiento racional y crítico «me gustaría escribir Ciencia con la mayúscula más grande que pueda encontrarse en la caja alta del impresor». Entendía que la ciencia es el resultado directo del más humano de los esfuerzos humanos, el de liberarnos.

## VI.

Liberarnos, palabra clave para volver a poner los pies sobre la tierra y el criterio en el corazón de la vida corriente. Liberarnos de los enigmas sutiles y constantes que propone la cotidianidad y de las ferocidades provocadas por la situación límite, ya sin etilismos verbales, en medio de genocidios, hambrunas, epidemias de nuevas pestes, efectos invernadero, basuras radiactivas, corrupciones financieras, terrorismo rojo y blanco,

pobreza en la sociedad del despilfarro y la abundancia, mientras algunas niñas se cogen de la mano y saltan al vacío, alguien también «hijo de Dios» pasa a cuchillo a toda su familia por virtud de un flujo mal orientado en el sistema límbico, sin perjuicio de que otras personas con fiebre de «paternidad» o cualquiera sabe de qué, no encuentran mejor solución para adoptar niño que matar a una madre gestante y abrirla en canal con unas tijeras para extraerle el feto, no sin asesinar de paso a otras cuantas gentes afines (prensa, 23-11-95, no es invención y, una de dos, o se trata de una incoherencia informativa o el conjunto de la sociedad y su psicopatología produce monstruos inenarrables y continuos).

Productividad de la situación límite, desmesura vesánica, sentimientos y actitudes que en la cotidianidad atenúan las leyes, el sentido común, la moral, la cultura, las coerciones del medio y la reciprocidad del juego social, pero sentimientos y actitudes que no dejan nunca de estar latentes y que en la gran evolución democrática sufren el asedio del orgullo, la vanidad, la hipocresia, el pragmatismo cínico, las competencias artificiales, los prejuicios, los placebos ilusorios, las pequeñas frustraciones, la voluntad de poder y la subrepticia moral —todavía— de amos y esclavos, de elegidos y marginados, de ricos y pobres.

¿Dónde se halla la negligencia madre, la transgresión insana, la culpa individual o colectiva? ¿Basta achacárselo todo al «sistema», a la naturaleza y condición humanas, a la fatalidad, a los determinismos evolutivos o, como pensaba Rousseau, a la civilización que ha corrompido el feliz y libre «estado de naturaleza»? Cuando Rousseau deplora la evolución del hombre hacia el sentido de la propiedad y las leyes, causa paradójica de la desigualdad, y canta las virtudes del «buen salvaje» no tuvo en cuenta que ese buen salvaje de su añoranza también era el producto de la misma evolución, la cual, sencillamente, no se detiene cuando se quiere y obedece a una ley superior cuyo sentido no es evidente.

Pero salvo catástrofes naturales y algunos imperativos de la naturaleza humana como la necesidad de alimentos o el morir, encomendarse al *fatum* es míticamente supersticioso y ya reaccionario, aunque algo por el estilo es lo que reclaman los piadosos nostálgicos de la pérdida de lo sagrado, dándole a esta palabra un matiz que desconoce la todavía no descubierta reversibilidad del tiempo ni que las cicatrices de la historia son fácticamente indelebles, porque lo sagrado y sus poderes nunca debieron tolerar su (¿parcial?) derrota.

En cualquier caso, si hay culpa, nadie ni nadie les ajeno, sólo que la culpabilidad admite grados. Y aquí se confunden los poderes de la naturaleza, los políticos y administrativos, con los científicos y técnicos, la necesidad con el azar, lo natural con lo artificial, la deliberación con la fuerza

de las cosas, en una urdimbre donde adquieren relieve las líneas ejecutivas sobre las meramente discursivas y, aunque es una logomaquia desentrañar las interacciones de teoría y práctica, de pensamiento y acción, y ni siquiera se sabe qué fue primero, ni si instinto e intelecto nacieron a la par, no resulta tan difícil comprobar sus escandalosas faltas de correspondencia. ¿Acaso, por ejemplo, el «socialismo real» agota el marxismo o el «fin de la historia» liquida la ingente lucha de la teoría política? Sandeces. Sobrevuela la especie de que ni el mito ni las religiones monoteístas ni el arte ni la filosofía ni la ciencia ni la técnica han redimido a la humanidad. ¿Y por qué emplear este trasnochado y noble término de redención? ¿Y por qué la crueldad de las antinomias, esa condena de que nada es absoluto ni gratuito en la vida del hombre, salvo el propio universo que habita, y esto es así porque, invirtiendo los términos y tomando el universo como medida, en vez de tomar al hombre como medida, desaparecen los contrarios y el proceso dialéctico?

Se olvida frecuentemente que a los imbricados trastornos de la naturaleza y condición humanas no les afectan sólo las políticas sabias, el buen gobierno o las excelencias del arte y la belleza, sino que también se dejan influir y hasta determinar por otras supuestas razones más secretas e incontroladas entre las que se cuentan el problema de la inserción del individuo, particularizado y mortal, en la sociedad y en la historia eternizadas, el punto de vista subjetivo y el de la «opinión pública», las convenciones mediante las cuales se alcanza la «objetividad», las opiniones distintas que se tienen de lo «verdadero», la función real de la mentira, el compuesto íntimo de la ética, la libertad y las coacciones del medio hereditario y, en general, una naturaleza y condición humanas que se atiborran de mala conciencia, frustración, egoísmo, impunidad, principios de incertidumbre y exceden los presupuestos de una buena administración político-burocrática o estética.

Parodiando a Marx y su célebre frase de que los filósofos sólo han interpretado el mundo de diversas maneras y de lo que se trata es de cambiarlo, así ahora parece que, además de reinterpretar la condición humana, se trataría también de cambiarla, y a tales efectos el sesgo del neohumanismo, que no es escuela, metodología ni sistema establecidos, por supuesto, y sólo un talante, una consciencia y una posibilidad, se manifiesta en que si antes la mejor manera de análisis y eventual progreso a cargo de artistas, politólogos, economistas y filósofos era echar mano de la ciencia para fundamentar sus lucubraciones, ahora puede ser la ciencia la que eche mano de las citadas disciplinas, lo cual supondría un sutil cambio de estrategia en el orden de las prioridades y una transformación de dentro a afuera.

«No odio a los filosófos, ya que yo mismo enseñé esa disciplina durante cuatro años —decía Piaget en una entrevista—. Pero fue precisamente dando lecciones de filosofía que vi lo fácil que era contar... lo que se quería» (J.C. Bringuer: *Conversaciones con Piaget).* Piaget pensaba que la reflexión filosófica es indispensable para cualquier investigación, pero que la reflexión es sólo un medio de plantear los problemas y no una forma de resolverlos, un proceso heurístico y no un medio de verificación. Respecto al principio célebre del oráculo délfico, el *gnothi seaotou,* «conócete a ti mismo», entre otros ejemplos, ha mantenido su vigencia filosófica y humanista a través de todas las culturas, mas si hoy verdaderamente queremos conocernos a nosotros mismos no cabe duda de que las nociones neuroendocrinológicas y el control físico de la mente con aditamentos filosóficos neohumanistas anteceden a cualquier otra admonición discursivo- tradicional.

Sin estar muy seguros de que la configuración tecnocientífica no cree más problemas de los que ayuda a resolver —industria armamentista, contaminación atmosférica, químicas drogadictas, maquinismo, alienación y desempleo, ardides psicológicos de coacciones publicitarias—, incompetentes respecto a la posibilidad o conveniencia de un retorno a lo «natural», lo cual supondría no la negación de la tecnociencia moderna, sino la negación de toda la aventura evolutiva —es decir, desde que los Agnatha (peces arcaicos sin mandíbulas) iniciaron el proceso hasta desembocar en la extraña variante del *homo sapiens*—, la nueva responsabilidad de algunos «románticos» de la ciencia de exceder su propia esfera de especialización es un indicio favorable[1]. Y en este sentido hay que tener en cuenta las ideas de Bohm/Peat. Ellos ven la manera de que la creciente especialización no conduzca siempre a lo fragmentario (rotura), sino a «una extensión del contexto general» y a un enfoque completamente nuevo que denominan «oleada de creatividad», en *Ciencia, orden, creatividad.*

No es desdeñable la sospecha de que cuanto más se desarrollan las ciencias y la tecnología, más peligrosa se vuelve toda la situación (Peat). «Hace aproximadamente un siglo —escribe David Bohm— los beneficios de la ciencia compensaban normalmente los efectos negativos, incluso cuando todo el esfuerzo se realizaba sin atender a las consecuencias a largo plazo. Pero el mundo moderno es finito y tenemos poderes de destrucción. Es evidente que el mundo ha alcanzado un punto sin retorno. Esta es la razón por la que tenemos que *detenernos y considerar la posibilidad de un cambio fundamental y amplio en lo que la ciencia significa*» (cursiva nuestra). Imposible entrar ahora en el sugestivo concepto de «creatividad» desarrollado por los autores. Bástenos la actitud, el propósito y la creencia de que, como en el Renacimiento y su transformación radical que incluía ciencia,

[1] *Interesa acentuar estos perfiles. Se habla con excesiva buena voluntad dicotomizadora del bien y del mal, como si en relación a la especie humana éstos no fueran indisolubles y execrablemente recíprocos. Sin duda lo más solicitado es el bien y hacia el bien se orientan todos los esfuerzos aparentes, el bien y sus recalcitrantes anejos la felicidad, la libertad, la belleza, la paz y el gusto de vivir. En cuanto a preferencias, aquí no hay discusión, aunque la justicia del reparto se quiebre. Sorprende e inquieta pensar que toda acción buena de progreso encierre la contrapartida del mal, y los ejemplos son múltiples, como sólo el posmodernismo y su vieja piedra angular relativista han sabido ver, desde el ya clásico uso del DOT y la matanza del automóvil (5.000 muertos anuales en España) hasta los dramas sociales de longevidad, la ganga radiactiva de la energía nuclear pacífica o las precipitaciones descolonizadoras. A veces no se resiste la tentación de pensar que la mayor parte de los males se deben a la ciencia y a la tecnología, casi exclusivos elementos de transformación verdadera del estado de naturaleza y acicates del fenómeno evolutivo biocultural que, al decir irónico de Reeves, casi más cuenta habría tenido que se quedara en la mariposa. Claro que a partir de ese buen deseo lo mismo da ya la mariposa que nada de Nada. Pero ahora se sabe que la evolución biológica es con-*

arte y una nueva visión de la humanidad, hoy se requiere «una nueva oleada, semejante al estallido de energía renacentista, pero todavía más profundo y extenso». Es el empeño de la posibilidad neohumanista.

La especialización, que puede llevar a fases del contexto general que se inscriben en la posibilidad del nuevo humanismo, tiene diversas manifestaciones, y una de ellas quizá no tan anecdótica como pudiera, parecer pero que desde luego gusta señalar, es cuando el abstruso trabajador de la ciencia en lo más arriscado de sus cálculos, complejidades y arideces lingüísticas, encuentra repentinamente determinadas afinidades o paralelismos de sentido con la literatura, verso o expresión poética. El psicólogo y biólogo Piaget exclama: «¡Proust es formidable como epistemología!» El astrofísico nuclear H. Reeves, incursionista por la entropía del universo, los agujeros negros y las granjas cósmicas, conmovido por la grandeza y el misterio, titula su libro con palabras de Baudelaire y lo termina con las mismas invocaciones del poeta: «(...) preguntad qué hora es, y el viento, la ola, la estrella, el pájaro, el reloj responderán: ¡Es hora de embriagarse! Para no ser los esclavos martirizados del tiempo, embriagaos sin tregua. De vino, de poesía o de virtud, como gustéis. Pero embriagaos».

Este Reeves, amante de Baudelaire y de la música, descriptor de la organización de la materia, entiende que nuestro esfuerzo por pensar la realidad debe, so pena de fracaso, «integrar todos los logros de la ciencia moderna» (Hubert Reeves: *La hora de embriaguarse).* Murray Gell-Mann, premio Nobel de Física, también aprovechó la asociación de un poeta para dar título a su muy importante estudio sobre lo simple y lo complejo *El quark y el jaguar,* así como uno de nuestros destacados antropólogos, Laín Entralgo, que vive con especial hondura el materialismo de la ciencia y el misticismo de la religión, aduce con frecuencia la voz poética, en este caso, por ejemplo, la de Antonio Machado, que también merece el calificativo de poeta-filósofo y humanista de talla.

Personas, talantes, visajes y pretensiones de correspondencia y totalidad configuran el posibilismo neohumanista. Hace más de treinta años Aldous Huxley, resumiendo y estirando los anchos e irresueltos límites polémicos de las «dos culturas» (Snow/Leavis, continuadores de la disputa Matthew Arnold/T.H. Huxley), ya replanteaba en *Literatura y ciencia,* 1963, año de su muerte, la pregunta de cuál debe ser la actitud del literato respecto a las contribuciones científicas en el estudio de los individuos y cómo puede utilizarlas, mejorarlas e incorporarlas a las obras del arte literario. El divorcio arte/ciencia fue una de sus grandes inquietudes y se lanzó a una inteligente comparación expresiva, cognitiva y simbiótica de las dos disciplinas, sin perjuicio, como es lógico, de respetar lo que podemos entender por la privaticidad intransferible e irreductible de cada una de ellas, que

*secuencia de otra evolución anterior y menos controlable: la cósmica, el Gran Estallido, el enfriamiento planetario, la conjunción de gases y minerales, y el brote del aire respirable. Recuérdese que ni siquiera Rousseau se planteó que su buen salvaje era ya un dechado evolutivo. Parece que lo único (mucho) que se puede hacer es desechar vacuidades y averiguar con reducidas posibilidades de acierto el orden de probabilidad menos «malo» de todo lo que se preste a descubrir, inventar, innovar, remodelar o conservar, pero a sabiendas de que se necesita una confabulación de saberes operacionales, prácticos y de correspondencia real que incida en los discursos especulativos.*

tampoco son excluyentes. «Si la obra de los Hombres de Ciencia —decía Wordsworth— produjera alguna vez una revolución material, directa o indirecta, en nuestra condición y en las impresiones que habitualmente obtenemos (...), el Poeta estaría dispuesto a seguir a los Hombres de Ciencia». En tiempos de Wordsworth esa revolución ya había comenzado, pero Huxley, en general, se pregunta reiteradamente cómo han reaccionado los poetas modernos ante los grandes descubrimientos científicos del siglo, y no halla respuesta óptima: «Sería difícil inferir por sus escritos el sencillo hecho histórico de que se trata de contemporáneos de Einstein o de Heisenberg, de los computadores, los microscopios electrónicos y el descubrimiento de la base molecular de la herencia». A pesar de las complejidades de la genética, la bioquímica y hasta de la biosociología, cuyos especialismos hacen encogerse de hombros al hombre de letras, y a pesar de los laberintos dentro de otros laberintos que revela el análisis científico, la fina inteligencia de Huxley renuncia a la demagogia y deja en pie la enormidad deslumbrante e ineludible de los grandes problemas filosóficos, aunque vistos a otra luz. En cualquier caso, Huxley le atribuyó un enorme potencial poético a los aportes de la investigación científica. Ignorarlos era un acto de cobardía literaria o de ridícula autosuficiencia.

## VI.

Puede convenirse en que el interés del neohumanismo no consiste tanto en preocuparse por las reacciones de la literatura frente a las investigaciones científicas como de la mirada global que a partir de la especialización y profundización y por vías de consecuencias lógicas trata de lanzar la investigación científica en sus múltiples facetas sobre las estructuras del mundo y de la vida. El interés neohumanista no es tanto lo que la teología mística y la poesía puedan decir de la psique humana como las comprobaciones empíricas y experienciales de una neurobiología ambiciosa que se quiera trascender a sí misma por vía filosófica y poética, comprobaciones que naturalmente se relacionan con la conciencia, el alma, la ética y otros valores imposibles de soslayar en los extensos estudios del fundamento físico, orgánico, neuronal, celular, humoral, hormonal y molecular de los sentimientos y pasiones humanas, ampliamente alertados ya los experimentadores del peligro reduccionista, pues todavía se está lejos de poder «matematizar» u objetivar al máximo los productos abstractos y culturales del compuesto material.

Claro que si esto no es posible a través de las ciencias naturales, no es posible a través de nada, como recordaba Piaget. Y puesto que nuestro

propósito no va más allá de señalar o redundar en el matiz, en el énfasis de época que subyace a la incoercible pluralidad informativa de a diario, conviene concluir categorizando esta tónica en algunas otras de sus notorias manifestaciones.

El científico ruso nacionalizado belga Ylya Prigogine, químico, físico, teórico de un mundo donde la irreversibilidad y la indeterminación microscópicas son la regla, y la reversibilidad y el determinismo las excepciones, es un buen luchador por la causa neohumanista en tanto que parte de la vieja dicotomía, a combatir, entre las humanidades y la ciencia. Señala que la filosofía formaliza la situación de ruptura cuando abandona a la ciencia el campo del saber positivo y se reserva la «meditación sobre la existencia humana» y todo lo que hay en el hombre susceptible de trascender las determinaciones positivas «naturales». Al cabo de dos siglos aún perdura la división impuesta por Kant entre ciencia y sabiduría, y Prigogine es de los que tienen prisa para que eso termine y, desde un punto de vista científico, cree que hoy se dan las condiciones necesarias para que así sea. «Debemos aprender —arguye— no a juzgar la población de conocimientos, de prácticas, de culturas producidas por las sociedades humanas, sino a entrecruzarlos, a establecer comunicaciones inéditas entre ellos que nos pongan en situación de hacer frente a las exigencias sin precedentes de nuestra época». Esta época, con Monod, ha matado la certidumbre de la finalidad y ningún modelo puede aspirar a ser exclusivo y autosuficiente por completo.

Es un sentir general. Michael Ruse se preocupa porque los filósofos entren en el área de la biología, y viceversa, y a él mismo lo incluimos en el entramado del neohumanismo porque escribe sobre la filosofía de la biología. No todos se muestran tan flexibles y dispuestos a hacer concesiones, que en la aquí manoseada vertiente científica, es el auténtico rasgo del neohumanismo. Francis Crick, refiriéndose al estudio científico de la conciencia, alega que no hay justificación para afirmar que sólo los filósofos pueden enfrentarse a ese problema: «Los filósofos han obtenido unos resultados tan pobres durante los dos últimos dos mil años que más les valdría mostrar algo de modestia en lugar de esa arrogante superioridad que normalmente exhiben», anota en *The Astonishing Hypothesis* (traducción castellana: *La búsqueda científica del alma,* y obsérvese que la falta de cautela procede de la traducción: no es lo mismo la «hipótesis asombrosa» que la «búsqueda científica del alma»).

El físico y bioquímico Crick, famoso (en unión de J.D. Watson) por el descubrimiento de la estructura molecular del ADN, es un experto en el estudio de la «conciencia visual», empeño de saber qué ocurre exactamente en el cerebro cuando se ve algo. En su razonamiento, lo que vemos no es lo que está verdaderamente ahí: es lo que nuestro cerebro cree que está

ahí. Resulta difícil aceptar que lo que se ve es una representación simbólica del mundo, «pero lo cierto es que no tenemos conocimiento directo de los objetos del mundo: lo que tenemos es una ilusión producida por la misma eficiencia del sistema».

Si lo que obtenemos en el acto generalizado físico-cerebral de ver es una «representación simbólica» mediante un complicadísimo proceso de células nerviosas, hay que convenir que cuando en términos tradicionales hablamos de «literatura simbólica», de imágenes o rituales simbólicos, en realidad nos estamos refiriendo a una segunda red simbólica, a un sistema de re-simbolización sobrepuesto a la simbolización que ya de por sí conllevan la visión y su intelecto, lo cual por fuerza —este ejemplo extensible a otras muchas nociones— ha de modificar nuestra idea de la realidad y de sus artes aprehensivas.

Un neurobiólogo exclama: «Por favor, filósofos, utilizad lo poco que nosotros podemos deciros acerca de cómo son vuestros cerebros» (J.Z. Young). No extrañaría nada que algunos filósofos rechinaran los dientes. Pero lo que el nuevo panorama propugna, es la necesidad de abrirse en la especialización y que los valores espirituales, estéticos y morales no son ajenos al comportamiento de las células cerebrales y sus caldos de cultivo templados por la evolución y las influencias genético-ambientales.

Como complemento a la naturaleza de las facultades mentales, con pie más adentrado en sociología y política, es posible reseñar otros planteamientos que configuran la visión globalizante «sináptica» acreedora de los continuos cambios y la aceleración, no de la historia, como se dice, sino de la sociedad en sus crisis económicas, políticas, administrativas, tecnológicas, de repuesto, que en un ensamblaje común y primando la bien proclamada interrelación de actividades, conflictos, síntomas y prevenciones consiguen dar la imagen de nuestra hechura en el cosmos y en la parcela planetaria a la que el azar y la necesidad nos han arrojado.

Esto se compone tanto de efecto invernadero, ingeniería genética o revolución microelectrónica como de desigualdades económicas norte-sur, miserias migratorias, desempleos coyunturales-estructurales, demografía excesiva de países infradesarrollados, nacionalismos, ferocidad terrorista, multinacionales, organizaciones mafiosas, fabricación y venta de armas, narcotráfico, y de las nuevas fisonomías del poder, tramas y circunstancias que ya es inoperante analizar por separado, como dicen A. King/B. Schneider en *La primera revolución:* «Lo necesario es considerar juntos todos estos elementos como ángulos esenciales en el calidoscopio del cambio planetario», o Alvin Toffler en *El cambio de poder:* «Para encontrar sentido a los grandes cambios de hoy (...) necesitamos ver de qué forma se relacionan entre sí», o la «perspectiva panhumana» adoptada por la antropología de Marvin Harris. Todo lo cual demuestra que se trata de una

idea firmemente asentada pero que necesita ser llevada a la práctica, y «no hay más fin legítimo que el de los valores humanistas» (Lipovetsky).

El físico Murray Gell-Mann, uno de los dos teóricos que predijo la existencia del quark —partícula elemental que constituye el núcleo atómico— y quien lo bautizó sacando el nombre de una expresión de Joyce, es sumamente representativo para ilustrar el universo de las interconexiones. Calificado de «tenaz y universal pensador multipasional», su orientación se define claramente, según propias palabras, al querer presentar la síntesis que está emergiendo en los límites de la investigación acerca de la naturaleza del mundo: un estudio sobre lo simple y lo complejo que congrega con nuevos énfasis materiales procedentes de diversos campos de las ciencias físicas, biológicas, del comportamiento y de las artes y humanidades.

Sobre la terminología nietzscheana de «apolíneos» —lógica, análisis, evidencia— y «dionisíacos» —intuición, apasionamiento—, Gell-Mann se apunta al término «odiseicos» con voluntad de combinar las dos predilecciones anteriores en su búsqueda de urdimbre para las ideas particulares y universalizantes. Sin perjuicio de ser imposible abandonar la especialización y sus subclases, hoy «se encuentra gente que tiene el coraje de dar *un vistazo a la totalidad* además de estudiar las partes de un sistema a la manera tradicional».

Como finalidades, la especie humana debe evitar la guerra, la tiranía y la pobreza, así como la degradación de la biosfera y de la diversidad biológica y ecológica. La idea fundamental, dice Gell-Mann, es el logro de mayor calidad de vida sin que se adquiera a expensas del futuro. Es cierto que estamos más listos para recetar que para otra cosa, pero los programas reformistas presentados como modelos de futuro por estos analistas de visión global, se advierten plausibles, o, en cualquier caso, como los mayores garantes de aproximación a la realidad no lineal. De aquí que con el voto democrático no buscar al político culto y neohumanista, en tanto que recipiendario de poderes ejecutivos, es la mayor locura del siglo.

Hace veinte años Sicco Mansholt, ex presidente de la CEE, decía que el punto de vista científico es casi siempre sectorial y que si estuviera seguro de que existía la posibilidad de un estudio científico que abarcara todos los terrenos, no solamente los económicos y técnicos, sino también los culturales, políticos y biológicos, sería diferente. Pues bien, eso es lo que ahora ya se está entreviendo y nosotros epigrafiando, aunque la vocación «odiseica» no pasara de ser una utopía, un talante minoritario, y su aplicación práctica, tratando de captar la complejidad, se perdiera precisamente en la complejidad.

Si bien el sentido que podemos otorgar a esta convencionalmente denominada posibilidad de neohumanismo, que se entendería como ciencia

trascendida o propagada filosófica, poética y socialmente, con el empeño de incidir en un hipotético y revolucionario cambio de la condición humana («reforzamiento» pedía con otra cautela el biogeólogo Preston Cloud) mediante el conocimiento no especulativo del sí mismo, de las «tecnólogías del yo» como diría Foucault, y en el entrecruzamiento de síntesis de especializaciones, no tiene por menos que incluir también ese enorme batiburrillo en que se ha convertido la posmodernidad, sus relativismos morales y mulituculturalistas audiencias, en la medida en que éstas pospongan su, por otra parte, muy legítimo y sin menoscabo «color local», aparte problemas político-administrativos, para liberar aproximaciones a verdades estructurales de validez universal, sin entrar ahora en la polémica del multiculturalismo que se relaciona con lo ya tópico «políticamente correcto» y que, al decir de algunos autores, ha convertido lo que debía haber sido un reconocimiento general de la diversidad cultural «en un programa simbólico inútil, atascado en la jerigonza lumpen-radical» y en la retórica del separatismo cultural (Robert Hughes en *La cultura de la queja).*

También Harold Bloom en *El canon occidental,* y su belleza y ya un tanto anacrónica teoría del saber estético, donde parece que se trata la calidad de los escritores con criterios de «plusmarquista» olímpico, muestra especial animadversión hacia el multiculturalismo, que identifica en general con lo que llama graciosamente la Escuela del Resentimiento y en particular con el marxismo, el feminismo y el neohistoricismo académicos. Sin embargo, a Bloom, conocedor profundo de la gran literatura comparada, no se le puede criticar por el intento de institucionalización de la literatura, porque entonces ¿qué tendríamos que decir de todo ese batahólico conglomerado de premios, promociones, inflación valorativa, partidismos y pseudocrítica en que sin remedio se constituye la sociedad cultural?

En este orden vale diferenciar las culturas de la cultura, en el sentido de que las culturas dentro de una misma civilización representan peculiaridades de un contexto, y la cultura es el contexto mismo, sin ánimo de que el intento de búsqueda de valores universales sea considerado desviadamente un amago de totalitarismo. El cante flamenco, por ejemplo, es una manera de expresión peculiar andaluza y forma parte de las culturas, pero la expresión folclórica popular es una necesidad de todos los pueblos del mundo y así es como se puede entender que forma parte de la cultura, igual que la ingestión alimentaria, el comportamiento de los átomos, el agua para la agricultura, la teoría sistémica o la religión. Las culturas son un híbrido absolutamente legítimo, histórico, inevitable, pero me esfuerzo en pensar que la cultura es o debería de ser monogenética, supra, sin que esto sirva de excusa para entrar a saco con ánimo elitista y excluyente en su complejidad y alcance, como ocurre por ejemplo muy a menudo en ámbitos literario-domésticos, donde

numerosos ganapanes se arrogan derechos taxonómicos absolutamente gratuitos (y no aludo ahora a Bloom, que al menos este viejo buen profesor ha empleado cuarenta exhaustivos años de su vida estudiando y enseñando literatura, y su «canon» tiene algo de vocación testamentaria).

Si se comprendiera bien que las particularidades religiosas son sólo pintorescas y costumbristas, aunque determinadas por la historia y el medio, perderían gran parte de una pugnacidad que ha costado y cuesta demasiada sangre. La naturaleza humana, común en sus aspectos fundamentales, es la guía, una vez que se emerge —cosa no tan fácil— de ese fondo de reptiles donde pelean la posmodernidad, la posvanguardia, el posdeber, los multiculturalismos, las viejas humanidades, la voluntad de poder (¿no se nota que en cada pequeño individuo o entidad late un «gran» juez?), el equívoco universal, los dictámenes productivos e institucionales y el lado perverso de las progresiones tecnocientíficas (entre ellas la politización, ideologización y economización, J.F. Revel al habla).

Conviene advertir por lo demás, en otro plano, que uno de los grandes males que presenta el estudio de aspectos culturales, de sus rasgos, sesgos y riesgos, es de carácter denominativo y lingüístico. A través de la apresurada etiqueta pretendemos una coherencia y compacticidad que no existen. Por eso aquí se habla vagamente de sugerencia o «posibilidad» neohumanista a sabiendas de que se trata de una convención, ya apuntada. En cuanto inventamos la etiqueta estamos remitiéndonos ciegamente a una especie de clan sapiencial como el texto de los dogmas, y la intención, por supuesto, es otra, más de hipótesis de trabajo y tentativa que de abominable «ismo» consagrado. La relatividad de empleo e interpretación de las palabras es palpable y desesperante. A cambio, junto al problema, no tenemos otra cosa que palabras. Los hechos son superiores a las palabras, por supuesto, pero multitud de hechos provienen de palabras.

Habrá que reconfortarse pensando que los elementos y personajes evocados pueden ir más allá o quedarse más acá de las palabras y que la intención busca mejora, bienestar, entendimiento, que son razones tanto éticas como materiales; busca la verdad, aunque a veces, suponiendo que dificultosamente se la encuentre; tampoco se sabe mucho qué hacer con la verdad si no es una verdad «feliz» o si ciertas verdades son «buenas» en todos sus aspectos y en todas las circunstancias. Y la meta loca es que el proceso dialéctico provoque síntesis teleológicas estables y conclusas o que en su relatividad sirvan de poco discutible referencia. Mostrarse relativista a secas es tan inoperante como rechazar por completo el relativismo.

**Eduardo Tijeras**