

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 especies 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