



UNA CONTRAPROPUESTA ACTUAL A LA TEORÍA DE LAS "DOS CULTURAS" DE C.P. SNOW

Óscar Sánchez Vadillo

Dentro de la ciencia, toda teoría, aun la más firme, se presenta siempre con un índice de problematismo, de mera aproximación a la verdad ejemplar y única. Jamás excluye otras posibilidades en parte antagónicas. Esta endeblez de toda teoría científica es una de sus virtudes, tal vez la que más la diferencia de un dogma. Merced a ella, es elástica, y deja margen a la multiplicidad de puntos de vista y de innovaciones.

José Ortega y Gasset, *La querrela entre el hombre y el mono*, 1926

Recuerdo un viejo spot televisivo de una archiconocida firma de automóviles que asomó en las pantallas con este altisonante pero didáctico mensaje: *El verdadero progreso es el que pone los adelantos en manos de todos*. Acto seguido, colocaban una imagen en riguroso blanco y negro de su supuesto autor, el industrial relativamente revolucionario (revolucionario al modo en que lo entendiera, por ejemplo, un Saint-Simón), o, si se prefiere, visionario, Henry Ford. Y no era un mal slogan, realmente, teniendo en cuenta que si uno esperaba unos minutos o hace uso de la sacrosanta potestad de cambiar a su antojo de canal, podía enseguida visionar otro anuncio en que una famosa marca de detergentes de esos que lavan superlativamente blanco te escupía que *Las manchas enseñan*



a vivir (siempre que las elimines, se entiende)... ¿Tendrá sentido alegórico, tipo "ejercicios espirituales" o manual de autoayuda, o casi sería mejor entrevistar al publicista por teléfono, por si acaso?

Pero, fuera de bromas, era un buen slogan, ya digo, sobre todo por su contenido, al margen de las ventas que con esta campaña la firma fuera a sumar a sus arcas. Porque si hay verdadero progreso, sin duda que éste tendrá que redundar en beneficio de todos, o, por lo menos, de una mayoría suficiente como para hacer de su bienestar un ejemplo a imitar por el resto del mundo¹. Y es que, por lo común, entendemos por "progreso" precisamente una suerte de desarrollo intelectual, material y moral intrínsecamente inestable, a veces incierto como el vuelo de una hoja al caer y otras veces constante y firme como el trayecto de una flecha, según soplen los vientos de la historia, pero siempre y en cualquier caso inconcluso, en vías de realización y remitido en su total plenificación al futuro. La pregunta, entonces, se hace inevitable... ¿es esto cierto? ¿podemos considerar tal mensaje como una situación de hecho o sólo como la expresión de un "buen deseo"? ¿viajamos realmente en el vagón de cabeza de una locomotora bien dirigida, cuya marcha nos conducirá irresistiblemente al paraíso de fraternidad y confort que nos gusta imaginar -como una prefiguración en tecnicolor del futuro- en otras civilizaciones extraterrestres? Y, sobre todo... ¿son las condiciones en las que vivimos y los medios que vamos poniendo la guía más eficaz y el camino más recto para alcanzar tales metas?

Desde hace unos cuatro o cinco siglos, en efecto, lo que venimos llamando civilización occidental (algo de lo que nos sentimos todos partes más o menos integrantes y en lo que estamos interesados todavía más de lo que creemos o



decimos), viene sufriendo un auténtico torrente de transformaciones del que es denominador común la entrega a la discrecionalidad del hombre y a la aceleración de los siglos y las generaciones de las realidades antaño consideradas más valiosas e intocables, moradoras de un cielo inmarcesible de cuasi-eternidad. A este proceso, bien conocido como "secularización", debemos, para bien o para mal -y cualesquiera que fueren sus causas, en las que no voy a entrar ahora-, el crecimiento y auge de esa gran máquina de mutaciones históricas a escala planetaria en que ha venido a parar a ser la dinámica del vocablo "Occidente". Ahora bien, la pregunta persiste... ¿es correcto -o, al menos, razonable-, calificar o interpretar estas tremendas transformaciones a las que todos asistimos en los halagüeños términos de un creciente progreso, nerviosamente incesante y, para colmo, rabiosamente "popular", como quería Henry Ford según dicha campaña publicitaria? Porque incluso sobre el propio Ford recaen también algunas dudas acerca de la verdadera bondad de su aportación al mejoramiento de las condiciones de vida en nuestro tiempo. Fundada en el siglo XIX a partir de las creaciones pioneras en automoción alemanas y francesas, la empresa Ford facturaba ya en 1910 45.000 unidades anuales de su modelo "T" (el *Ford "T"*, como se le conocía entonces), de modo que Henry Ford decidió pocos años después, en 1913, que había llegado el momento idóneo para introducir en sus factorías el sistema de producción en serie por el que ha llegado a ser mundialmente famoso, método que, por lo visto, antes de él no había conocido otro precedente que su aplicación a un matadero de caballos de Chicago.

Y funcionó, ¡vaya si funcionó! Tan sólo una década y media más tarde, en 1927, la casa Ford vendía su coche número 15 millones, un verdadero récord de éxito industrial incluso para



los tiempos de las grandes fortunas amasadas por los Vanderbilt, Rockefeller, etc. (Y que dieron lugar, por cierto, al prototipo de los primeros multimillonarios en sentido moderno, es decir, en muchos casos granujas sin escrúpulos -no es el caso de Ford, todo hay que decirlo- venidos a mucho más antes que hijos de dinastías nobiliarias u oligárquicas, y analizados en tanto tipo sociológico por Thorstein Veblen en su *Teoría de la clase ociosa*, así como dramatizados más tarde en las novelas de Francis Scott Fitzgerald. La célebre y desdeñosa replica de Ernest Hemingway es muy expresiva a este respecto: cuando el propio Fitzgerald le dijo aquello de que los ricos son una especie distinta del resto de los mortales, contestó... "Sí, tienen mucho más dinero"; es decir, nada menos pero tampoco nada más...

Mas, en cualquier caso, el precio para el trabajador fue, aunque no insoportable, sí realmente duro de asumir: por la monotonía de las tareas en la cadena de montaje y por la constante presión en el aumento de las cuotas de producción, el operario medio de la factoría Ford disminuyó durante los primeros años su rendimiento en un 40% e incluso en un 60%, hasta que el industrial se resolvió a coger el toro por los cuernos y palió esta situación no, desde luego, cambiando el sistema productivo, sino mediante interesantes incentivos económicos a sus trabajadores, esos *Chicos pálidos para la maquina*, como decía la canción de *Los Ilegales*. Y es que la Ford, pese al reputado pacifismo (viajó a Europa para exhortar a detener los preparativos de guerra) y populismo de su patrón (o precisamente por él; en una ocasión se presentó a las elecciones a senador), fue la única empresa de vehículos de entonces que no reconocía de modo oficial a ningún sindicato. De hecho, en los años cuarenta, en un juicio oral ante la Corte Nacional de relaciones laborales, Ford fue condenado por violar



repetidamente la ley nacional al respecto. Se le obligó a negociar un contrato tipo, tras el éxito de la huelga que los trabajadores de su principal fábrica de River Rouge, Michigan, llevaron a cabo en abril de 1941 a fin de conseguir representación en la negociación colectiva. Sea como fuere, el *fordismo*, combinado con el llamado *taylorismo*, basado en el principio de la "administración científica" desarrollado por Frederick Winslow Taylor, y que puede considerarse como la definitiva racionalización de los procesos productivos al asegurar un mayor control de la producción por parte de los gestoresⁱⁱ, ha hecho historia, recibiendo este nombre genérico o simbólico el paradigma socioeconómico vigente en los años dorados -como los denomina Hobsbawn- del capitalismo productivo del siglo XX, es decir, aproximadamente desde las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial hasta las graves crisis del petróleo de los años ´70.

1927, el año del coche nº 15 millones y cuando Ford deja definitivamente de producir el modelo "T", coincide también, en un terreno muy distinto del interés histórico, ese terreno que podríamos denominar "especulativo", con la fecha de la publicación de *Ser y tiempo*, el libro en el que el filósofo alemán Martín Heidegger recogía el espíritu de secularización desenfrenada de los tiempos que hemos mencionado antes para realizar el diagnóstico hasta ese momento más profundo de lo que luego se vino a llamar, muy novelescamente, la "condición humana". Para el Heidegger de aquella fecha, en efecto, el hombre ya no es el centro de la creación ni tan siquiera la criatura eminentemente racional en la que ponían su fe nuestros antepasados, sino tan solo un *ser-en-el-mundo*, una cosa entre las cosas con la peculiaridad precisamente de su naturaleza temporal, es decir, de consistir, frente a los caballos del matadero de Chicago (con base en el potencial



configurador de su capacidad lingüística, que no viene al caso aquí), en un ente temporal, y por tanto no sólo algo transitorio y acechado por la muerte, sino ante todo y principalmente algo o alguien comprometido con el tiempo que vive, creador y dependiente a una misma vez de él, y del que la cuestión no es ya que no pueda escapar, sino que sólo en él, sólo en el tiempo histórico que le ha tocado vivir, puede el hombre llegar a ser lo que es y exteriorizar las ricas potencialidades de su modo de ser o existencialidad. Pero es seguro que entre esas potencialidades Heidegger no estaba pensando únicamente en el maquinismo, y menos aún en las fábricas de producción en serie de Ford, donde, como hemos visto, alcanzaba su auge el paradigma científico de especialización y eficacia productivas ya teorizados por Adam Smith en el s. XVIII y que pronto vendría a conocerse en ese mismo siglo XX como "taylorismo" en Norteamérica y los países de Europa occidental, como ya he señalado, y como "stajanovismo" en el bloque soviético. De hecho, la tradición romántica de la que provenía en gran parte el pensamiento de Heidegger había acostumbrado al hombre acomodado de principios del s. XX a considerarse algo más que una pieza en el engranaje (sea como productor, sea como beneficiario, pero no se olviden las secuencias de Charlot en *Tiempos modernos*) de la especialización del tiempo productivo. *"El ser humano es su Cultura* -decían o pensaban, enfatizando las mayúsculas, esos dignos caballeros decimonónicos cabalgando sus monturas aún no sacrificadas en serie en el matadero de Chicago-; *el ser humano es su Espíritu, su capacidad para las artes, las ciencias y la filosofía, para conocerse a sí mismo y de esta manera poco a poco ir perfeccionándose; en definitiva, el ser humano no es sino su Historia, metabolizada en formación cultural y espiritual* (*Bildung* es el importante término en alemán, de procedencia



predominantemente goethiana para la formación entendida en ese amplísimo sentido, una formación integral que le lleva a uno media vida).

Ya teníamos así, como puede verse, en los albores del pasado siglo, planteado en sus términos más descarnados el dilema que aún todavía hoy nos acucia: ¿especialización productiva o formación integral, máquina o espíritu, técnica o literatura? Porque lo que parecía entonces claro (las vanguardias artísticas, por ejemplo, así lo entendieron y radicalizaron), es que la dicotomía era insalvable, y que la elección entre unas u otras dependía de la rama del saber en la que situemos nuestra prioridad, es decir:

-O bien nos quedamos con las "ciencias", que aún formando sin duda parte de la actividad especulativa más elevada del hombre son las encargadas de suministrar ideas, prácticas y experiencias al mundo técnico-científico de, pongamos por caso, la aviación comercial (Charles Lindbergh realizó el primer vuelo transoceánico entre Nueva York y París también en 1927), la medicina (Fleming descubría la penicilina un año después, en 1928), o de la misma mecanización industrial en su especificidad "administrativo-científica" tal y como la hemos sintetizado antes, además de decenas de áreas más.

-O bien, en cambio, nos quedamos con las "letras", que aún formando parte de los áridos programas académicos de institutos y facultades prestigiosas como Oxford, son, a fin de cuentas, las que dotan, en tanto Arte, Historia, Filosofía y acaso Religión, de elementos de reflexión y experiencia mundana al trato diplomático, siempre concreto y sutil, con el mundo de la vida (*Lebenswelt*, también en alemán, vocablo también decimonónico de Wilhelm Dilthey, empleado todavía



hoy por cultores de la vieja Fenomenología o por *popes* de la socialdemocracia europea como Jürgen Habermas).

Esta es la disyuntiva en la que se movían ya nuestros bisabuelos y en la que nos movemos todavía nosotros, incluso con una agudeza o crudeza todavía mayor, por cuanto que en el curso de estos últimos cien años la especialización técnica se ha cronificado hasta límites antes inimaginables, hasta el punto de que las propias letras, enseñanzas teóricas y programas de humanidades han quedado afectadas por ella, produciendo una suerte de "malestar de la cultura" en tanto concepto global como ni siquiera el propio Sigmund Freud -por cuanto él concebía todavía ingenuamente la "cultura" como una unidad frente a la naturaleza o el instinto- pudo imaginar en los difíciles años de entreguerras.

¿Debemos, pues, estamos realmente forzados a elegir entre, en palabras de Ernst Renan, el "oratorio" o el "laboratorio"? ¿Son realmente "ciencias" y "letras" opuestos irreconciliables, hasta el punto de conformar lo que el científico C.P. Snow calificó, con gran repercusión crítica, al principio de los años cincuenta como "dos culturas" diferenciadas e inconmensurables? Creo que la misma presión del especialismo cuya "barbarie" ya denunció en numerosas ocasiones en España José Ortega y Gasset en los años treinta del pasado siglo continúa impidiendo hoy, tanto como ayer -sino cada vez con mayor fuerza-, disponer del tiempo y las oportunidades necesarias para la comprensión y disfrute de los bienes culturales que, entre tanto y de un modo ininterrumpido, nuestro mundo nos proporciona en una forma gradualmente más amplia y accesible. La situación, por tanto, ofrece perfiles paradójicos: por un lado el auge de la



especialización y división del trabajo obstruye el conocimiento de una cultura humanística cuyo actual crecimiento y complejidad invitarían en otro caso al optimismo; y, por otro lado, la aparente accesibilidad de esta misma cultura se torna en esta misma coyuntura en confusión, por cuanto el ciudadano de a pie experimenta tal buen momento como una sofisticación que, no por cercana y disponible, deja de estarle, no obstante, de alguna inexplicable manera, vedada –con lo que basta con persuadirse de su insignificancia. Porque si es cierto que solo hay verdadero progreso cuando sus avances son puestos al alcance de todos, entonces es claro que tales novedades no se limitan al campo de los adelantos tecnológicos servidos para la ciudadanía en el contexto del mercado. Es decir, que “progresar”, contra lo que nos tratan de seducir a diario, es una acción que, bien entendida, no se agota con tener a nuestra disposición sofisticados chismes, como artículos de lujo de la microelectrónica japonesa, 5-G, aire acondicionado para nuestras casas, computadoras personales de gran potencia o flamantes coches con todo tipo de prestaciones de seguridad y diseño que dejan a la altura de una sencilla carroza los primeros prototipos de Ford. Y tampoco el progreso se manifiesta únicamente en la gran variedad actual de ofertas de la llamada “cultura del ocio” (o sea, fútbol y cine, éxtasis y parques temáticos, televisión y deportes de riesgo, dependiendo de la edad y posición social), o en la desorbitante alza del mercado de la información, del cual que se nos dice que es capaz de ponernos al corriente de todo o darnos a conocer los datos que precisemos para nuestros más luminosos u oscuros designios en cualquier lugar del mundo y en tiempo realⁱⁱⁱ. Además de todo esto, en efecto, es necesario también integrar como progresos altamente significativos aquellos que derivan del campo del saber teórico



en general y que facultan al hombre contemporáneo para comprender mejor su mundo y acaso cuestionar o apoyar desde más cerca, y con mayor discernimiento o conocimiento de causa, los retos -bien culturales, bien crasamente prácticos^{iv}- a los que se enfrenta el presente. Y en una situación como la que vivimos, en la cual ya no existen mayores excusas para sustraer al ciudadano de su derecho a la opinión bien formada que las que pudieran existir para impedirle gozar de las atribuciones tecnológicas, libertarias y suntuarias de un James Bond de teleserie, es cuando podría cobrar pleno sentido un proyecto como el de la Tercera Cultura, para el cual una distinción como la que afecta a la división del saber entre dos grandes regiones de conocimiento, una fría y utilitaria, cargada de certezas y depositaria de la fuerza -la Ciencias o Tecnociencia-, y otra cálida y tierna, empapada de buenos sentimientos y llamada hoy a la cruzada para la reconciliación de la humanidad global -las letras o Humanidades-, resulta ya hoy por hoy sencillamente obsoleta e incluso absurda y engañosa a efectos prácticos.

Engañosa, hemos dicho, pues no existen, efectivamente, grandes diferencias internas entre ambas disciplinas, según las cuales las ciencias detentarían en exclusiva el monopolio de la exactitud y la formulación de leyes validas universalmente (denominadas por ello ciencias nomotéticas), mientras que las letras o humanidades se reservan el patrimonio de la experiencia humana, enunciable en un lenguaje aproximativo, probabilístico y/o puramente narrativo (o ciencias ideográficas). Ciertamente que el tipo de discurso científico aparece ante el gran público y ante sus propios practicantes como orlado de una distinción privilegiada, procedente de su ya secular hermanamiento con la Física -que le ha otorgado, de la mano precisamente de los filósofos, su



estatus de conocimiento verdadero-, de su forma puramente declarativa de expresión -lo que no es sino una táctica pedagógica y retórica, como ha señalado Lyotard-, y de, por supuesto, su tremenda e indiscutible eficacia de transformación material en el plano del dominio de la naturaleza. Pero no por privilegiado y eficaz deja de ser no más que un discurso, y un discurso humano, demasiado humano. De hecho, los dos símbolos más aparatosos (que no los más importantes, como veremos) de la evolución científica de la humanidad en el pasado siglo se muestran oscurecidos por el manto de un cierto tenebrismo que, por contraste, ha teñido de una luz ambigua pero absolutamente nítida el fracaso del ideal optimista del progreso indefinido. Se trata, como rápidamente puede adivinarse, de la bomba nuclear, por un lado, y de la carrera espacial, por otro. Sobre la elocuencia con que el artefacto atómico ha puesto ante los aterrados ojos del hombre contemporáneo la conversión en pura fuerza bruta de lo que antes se consideraban las virtudes salvíficas de la ciencia y el conocimiento, poco hay que decir -tan solo, quizá, que no es enteramente descabellado presagiar que lo mismo quepa temer de la potencia desnuda que el substrato informático o cibernético, computacional de cualquier manera, de la organización actual de la vida en el Primer Mundo va deslizándose lentamente bajo nuestras más elementales e imprescindibles tareas a menos que acertemos, no se sabe cómo, a controlarlo (algo de este miedo se percibió con la histeria del cambio de milenio por el simple cambio de fecha en los ingenios informáticos). Y en cuanto a la carrera espacial, tras los momentos de euforia que deparó en la década de los sesenta y setenta, nadie puede ya negar que el momento actual no puede ser definido más que en términos de crisis: importa, en efecto, más a los actuales gobiernos de las



superpotencias proseguir con la escalada armamentística, la cual dota de verdadero poder y capacidad de intimidación -o de mal disimulada ocupación económica- en la tierra, que realizar nuevas, estériles y muy onerosas visitas de recolecta de rocas a los suburbios del espacio exterior (cuando las navíos galácticos no estallan por el camino, que es otro asunto que afortunadamente no ha vuelto a repetirse).

En otro aspecto, tampoco las ciencias más blandas o lindantes con las humanidades, como la Medicina, la Economía, la Demografía o el Urbanismo, verdaderas representantes en el pasado siglo del progreso real (progreso en la higiene, en la habilitación de espacios, en la cirugía de precisión, en el cálculo y previsión de migraciones o de catástrofes naturales, en la racionalización de los cultivos, etc.), han sido capaces en la mayor parte de los casos de ir de más allá de su pura aplicación concreta e inmediata. Nos importa más, en definitiva, actualmente, hacernos, por ejemplo, una cirugía plástica, que ser consecuentes con una conciencia ecológica que hemos aprendido dolorosamente a adquirir desde hace ya bastantes décadas. Por su parte, las humanidades "de toda la vida" (en realidad, en su redefinición moderna, de la mano del positivismo) se ocupan más del análisis local de sociologías juveniles o de otras clases, de la erudición más o menos sensacionalista (excavaciones de Atapuerca, sin por ello menospreciar su valor precisamente especialista), y de las proclamas en inútiles foros, a los que nadie con verdadera capacidad de decisión acude, con el propósito de obtener un porcentaje del PIB para el Tercer Mundo o exigir -fácil juego de palabras- una "ciencia con conciencia", que de suscitar y promover conductas racionales desde el magisterio propuesto por las lecciones de la experiencia histórica. Nada puede disimular ya, por tanto, y a mi modo de ver, la naturaleza



estrictamente funcional y desnudamente utilitaria del antes endiosado conocimiento científico, como nada puede ocultar el núcleo meramente estético de los antes reverenciados estudios humanísticos. Ambos han venido a reunirse en un punto de encuentro que los categoriza y aúna en tanto discursos racionales, y por consiguiente (y esto no es en absoluto poco, que es a donde quiero llegar) como articulaciones racionales de los intereses humanos que han de ser evaluadas no por sus presuntas complejidades o atributos internos, sino por la manera y los fines mediante los cuales dan salida y materializan dichos intereses –históricos, multifocales, y por tanto siempre cambiantes, controvertidos, versátiles...

Porque las diferencias entre ciencias y humanidades tampoco se justifican externamente, de tal manera que tan solo las humanidades, en efecto, sean responsables de aportar su criterio a la organización del mundo de la vida, mientras que las ciencias, en cambio, se desarrollen en un universo aparte, ajeno a los problemas del mundo, desde el cual arrojan de cuando en cuando sus verdades atemporales al entorno social. Los hechos más notorios de los últimos años, tantos político-sociales como filosófico-teóricos, requieren abandonar esta visión anticuada, aparentemente ingenua y en el fondo tendenciosa de las cosas. De hacerse así, de aceptar la oportunidad de este cambio, entonces las ciencias deberían dotarse de una flexibilidad mayor que le permitiera negociar con sus armas y bagajes en el mundo real y ser a su vez objeto de negociación conforme a las demandas y necesidades de la sociedad vigente (Paul Feyerabend llegaba a pedir, en el colmo de la exageración, que una nueva ley matemática, o una nueva medida hospitalaria, o un sondeo estadístico, o el modelo del *Big-bang* o la estructura del genoma -los ejemplos son míos,



aunque el espíritu sea suyo-, sean susceptibles de ser votadas democráticamente como el resto de las normas comunes que conforman la objetividad social), así como las humanidades, además de hacer lo propio, deberían unirse en la tarea de provisionarse de un mayor rigor y seriedad que las permita detectar y encarar, aun con la modestia que haga falta (pues su consistencia es tan falible e histórica como la de las ciencias, e incluso más expuesta ahora a manipulaciones por su carácter abierto y, no obstante, subordinado), los verdaderos problemas del presente, y no jugar eclécticamente con las que acaso no sean sino bellas ficciones morales.

Por todo ello, la doctrina de las "Dos Culturas" de Snow se ha convertido ya -se convirtió ayer, podíamos decir- en algo ficticio, irreal, cuando no francamente ideológico, algo semejante a la concepción marcadamente sexista del género humano o a la teoría de las razas, es decir: concepciones prácticamente folklóricas que ya no pueden ser tomadas en serio más que como expresión de un poder "en la sombra" interesado en que se siga creyendo y confiando en ellas. No tenemos solución al dilema que se presentó por primera vez a nuestros bisabuelos sencillamente porque no existe ya, porque ha desaparecido -como el humo de un incendio imaginario- tal dilema: ciencias y letras son, a la postre, ámbitos y prácticas interrelacionados, con-penetrados y unidos en su común servicio a la procura de la felicidad humana (esta parece ser, al fin, la conclusión derivada de la plena y completa secularización de la acción humana sobre la tierra, acaso el "último hombre" intuido por Nietzsche). El fenómeno mayúsculo de la globalización económica del planeta trae consigo la globalización también de los problemas y de las perspectivas implicadas en cada uno de esos problemas, panorama al que debe acompañar asimismo una globalización



de las respuestas, así como de los agentes capaces de formular esas respuestas y poner los medios adecuados para su consecución. Como dice Platón en el diálogo *Protágoras* (319d), poniéndolo en boca del maestro sofista: *siempre que se delibera sobre la organización de la república, se escucha a todo el mundo*, lo que para el sofista suponía siempre que cada cual ha sido adiestrado previamente por los distintos saberes para intervenir juiciosamente en la vida pública -sobre otras cuestiones más "elevadas", Protágoras afirmaba que *la vida es demasiado breve, y tales asuntos demasiado oscuros* para empujar al hombre a resolverse acerca de ellas.

Pero para hacer lugar a la mera posibilidad de "escuchar a todo el mundo" hemos de aprender, antes que nada, a tomar a beneficio de inventario esas bonitas y bienintencionadas declaraciones que aconsejan dejarlo todo en manos de "profesionales" o "expertos" formados especialmente para la ocasión. Tales declaraciones esconden malamente -o con más fortuna de la que merecen- imposiciones, y sus recomendaciones no son más que consignas. Un "experto" nunca será más sabio que el ciudadano común excepto si blindo sus atribuciones con un cargo político, o si logra efectivamente convencer a la inmensa mayoría de su presunto derecho a la pasividad y la ignorancia. La pasividad y la ignorancia, sí, se han convertido en un derecho ampliamente reivindicado en los países ricos, bajo la cobertura de la creencia, inducida desde los medios, en la existencia y operatividad, de todos modos, de la llamada "opinión pública" como corrector ocasional de los desmanes más ostentosos o indisimulables. Esto en el mejor de los casos: en el peor, el ciudadano que se tiene por más o menos lucido justifica su silencio y apatía tanto en su condición sedicentemente atomizada, como en teorías de la conspiración más o menos



bien fundadas. En ambos casos, priman el aislamiento y el autismo en el plano individual como formas del hedonismo contemporáneo -el "vivir bien ocultamente" epicúreo hoy redivivo-, y, en consecuencia, la hegemonía indiscutida de la tecnocracia en el plano colectivo. Decía de nuevo Nietzsche que la "opinión pública" no es más que la oronda suma de las perezas individuales, y no hay mayor abogado de la opinión pública -a la que consulta, sondea y maneja para sus fines- que el experto. Se trata, pues, de sacudirse el letargo, de "desperezarse", no sólo para forjar una nueva y más despierta y/o comprometida opinión pública, sino también para cobrar valor frente a los expertos, porque es necesario cuestionarlos y ponerlos en entredicho cuando sus planificaciones no respondan a nuestras exigencias, y componer así una, dos, cien (remedando al Che acerca de Vietnam) "voluntades públicas" a partir de las opiniones privadas, sustentadas éstas sobre los más interesantes, informados y bien armados argumentos. Precisamente la actual pandemia ha puesto al descubierto esta carencia y esta necesidad: hemos comprobado, algo asustados algunos, y resignados otros, que no hay una postura única, válida y común de esa comunidad de supuestos expertos, que los gobiernos de cada país se toman la libertad de interpretar la epidemiología como les conviene, y por tanto que la ciencia misma es discurso, efectivamente, y como tal discurso debiera ser debatido entre todos los afectados o no ser).

Escribía Antonio Machado entre los años 1933 y 1934: *¿Cuando el saber se especializa crece el volumen total de la ciencia? Esta es la gran ilusión y el consuelo de los especialistas. ¡Lo que sabemos entre todos! ¡Oh, eso es lo que no sabe nadie!* (parágrafo XXIV del *Juan de Mairena*) De nada sirve, en efecto, la acumulación y loa de un tesoro del que



nadie participa más que fragmentariamente, que nadie sabe administrar ni está en condiciones de tasar en su totalidad –y menos que nadie los “expertos”. Y defender la superioridad de ese tesoro frente a otros, como hizo Orianna Falacci tras el 11-S^v, sería, además de una falacia palmariamente ideológica, como si un pobre siervo de la gleba de la edad media se jactase de la gran riqueza de su Señor, con la diferencia de que aquí siquiera hay Señor, o el Señor ha desaparecido del castillo para ocuparse de otras faenas. Cuando hace unas décadas el economista J.K. Galbraith diagnosticó la “sociedad opulenta” como aquella en la que disminuye la inteligencia y los patrones de reflexión se hacen prácticamente invisibles - hasta devenir seguramente inexistentes-, aludía probablemente a los resultados de la situación paradójica ya mencionada en otros términos anteriormente: lo que sabemos entre todos, eso nadie en particular lo sabe ni le aprovecha propiamente. Y no se trata de saber de todo un poco y de nada demasiado, sino de ponderar en beneficio propio aquellos conocimientos del acervo común que interesan o involucran a la colectividad. A lo primero se le da el nombre adecuado de “dilentantismo”; lo segundo es, como determinación de un estilo de vida social y político -y no necesariamente como categoría epocal-, “ilustración”. A esto último es a lo que podríamos denominar con justicia “humanidades contemporáneas”. “Humanidades contemporáneas” no como una rama determinada, característica y específica del saber, sino como la encrucijada donde todos saberes se encuentran y penetran mutuamente de un modo abierto y funcionalmente fecundo. Si es cierto que habitamos ya un mundo “en red”, esa red debe integrar todas las voces, conectar todas las contribuciones sin importar el lugar de donde procedan o la rubrica formal bajo la que se cobijen. Lo contrario, si se piensa



bien, tendría un costo demasiado alto: aceptar con resignación el universo imperativo de las consignas políticamente orientadas, dar pábulo a la intromisión en nuestras vidas de intereses ocultos que nunca se identificarán con los nuestros, ser simples espectadores del espectáculo patrocinado por el *Gran Hermano* de Orwell, ceder, en fin, el paso a esa desertificación del mundo real en aras del triunfo del mundo simulado, manipulado, falseado que la tradición filosófica ha denominado "nihilismo" y la cultura popular reciente, con cierta despistada excitación, "fenómeno Matrix" (en un cartel publicitario de los años setenta que mostraba Erik Hobsbawm en su *Historia el s. XX*, aparecían en orden todos los grandes conquistadores y tiranos que en el mundo han sido, y culminando la plantilla una botella de Coca-cola, con una leyenda al pie que rezaba *Only One Launched A Campaign That conquered The World*, a lo que añadía en letra pequeña *How did Coke succeed where history's most ambitious leaders failed? By choosing the right weapon: Advertising*. Sólo una marca de refresco, venía a decir implícitamente el mensaje, ha alcanzado el objetivo histórico de conquistar de modo definitivo e irreversible el mundo entero, valiéndose de impostadas bondad, juventud y simpatía: esto es *Matrix*).

La llamada "condición humana", en efecto, de ser algo, es lo que compartimos *por debajo* de nuestras diferencias, y no lo que tenemos en común *por encima* de ellas. Es decir: lo que nos asemeja no *a pesar* de nuestras evidentes desemejanzas, sino que nos iguala *en el hecho mismo* -faktum- de no poseer jamás una identidad fija y cerrada y ser siempre dueños de inventar y comunicar nuestra diferencia. El humanitarismo triunfal de los últimos tres o cuatro siglos (se han dado, por supuesto, humanismos anteriormente, pero bastante tenían con defenderse ellos mismos como para suponer además una



amenaza) encubre, en efecto -ahora lo sabemos-, un programa violento de aculturización del extraño e imperialismo económico de sus recursos naturales y humanos al que ha colaborado no poco la legitimidad otorgada por la capacidad de proponer y justificar identidades fuertes por parte de la ciencias naturales y antropológicas modernas. Por eso, el mayor adversario hoy de una orientación verdaderamente comprensiva del fenómeno humano es, por paradójico que parezca, el mantenimiento del enfoque moderno de la epistemología y de la antropología filosófica, de tal modo que entre ambas proporcionan la justificación ideología precisa para la supremacía del modo de vida europeo, liberal y cosmopolita (o, itanto da!, norteamericano, heterosexual, blanco y protestante; etnocéntrico en cualquier caso). Así, toda pretensión de universalidad de un programa de implantación a escala planetaria de una esencia humana -definida unilateralmente o no importa menos, que es lo que preocupa a Jürgen Habermas-, aboca, cuando poco, a la homogeneización y aplastamiento obligatorios, inapelables, fatales, de la rica variedad, imposible de computar, de opciones en las que se expresa con igual validez lo humano. De esta manera, cobra un nuevo sentido la famosa máxima del comediógrafo romano Terencio *Humano soy, nada humano me es ajeno*. No es que todo lo humano se encuentre en distintos grados en mí, y por eso me reconozco también yo mismo como humano, lo cual me obliga a interesarme activamente en el destino de mis congéneres, que es como lo ha interpretado mayoritariamente la tradición (con el resultado de que, en la operación inversa inherente a esta lógica, todo lo que no esté o se encuentre de alguna manera y en algún sentido perceptible también en mí, me es imposible por derecho reconocerlo como humano y debo asimismo, de



hecho, condenarlo activamente). En una dirección enteramente opuesta, lo que el adagio terenciano susurra hoy a nuestros oídos post-colonialistas consiste en el pensamiento de que, como humano que soy y por tanto diferente esencialmente en mis hábitos y convicciones de mis congéneres, en este sentido debo esforzarme activamente por preservar y acaso aprender a convivir con las convicciones ajenas de igual modo que yo quiero que los eventuales extraños preserven y aprendan a convivir activamente con las mías, aunque sea al precio de verse persuadido a mudar en muchos aspectos la naturaleza de las unas o de las otras. En los albores de la emergencia histórica del principio humanitario de la Tolerancia, decía noblemente Voltaire: *No comparto ni puedo compartir su opinión, pero daría mi vida por defender su derecho a expresarla*. Ahora, sin embargo, con no menor respeto por el prójimo podríamos decir: "No tengo ni puedo arrogarme en justicia el derecho a impedir su opinión, por tanto me comprometo a dialogar acerca del mejor modo de entendernos, aunque para ello tenga que asumir las consecuencias sobre la mía propia". O "defensa" o "compromiso", o "tolerancia" o "diálogo": entre ambas parejas de términos se decide la cuestión del esencialismo frente al pluralismo, y por tanto de la antropología tradicional moderna frente a las humanidades contemporáneas cuyos caminos pretendo apuntar sumariamente aquí.

Y no solamente por ese prurito de solidaridad ante el extraño que tanto se explota en la buena conciencia actual^{vi}, sino también por razones de libertad ontológicamente entendida, esto es, aquel único punto al que todos pertenecemos esencialmente y, por tanto, también, y en igual medida, nosotros mismos –a los que el uso de nuestra propia libertad siempre nos puede convertir en "extraños" en cualquier



momento, a la vuelta de cualquier esquina, como se teoriza en las cuestiones de género. En un plano mundano, la escolástica medieval distinguía entre dos tipos de libertad: *Libertas a coactione* y *Libertas ad miseriam*. La primera se refiere a la libertad frente a la opresión de los poderes imperantes y sus estrategias más acreditadas (violencia, desinformación, seducción hacia sus pompas y honras...), y la segunda, no menos importante ni necesaria, remite a la libertad frente a la pobreza impuesta a la vida en cualquiera de sus muchas manifestaciones (no solo pecuniaria, sino también en lo tocante a la ignorancia autocomplaciente, la estupidez destructiva, el vicio sin placer ni fruto, la negligencia frente a los abusos, la indignidad consentidora, la humillación más o menos velada, la indiferencia o apatía ante lo ajeno, etc., etc.). Para trabajar cotidianamente en pro de ambas libertades, para combatir los aspectos más paralizantes del antedicho “efecto Matrix” y evitar caer en el agujero negro del nihilismo, para horadar los cimientos de la cultura de la desinformación sistemática, para conocer, en fin, el mundo en el que realmente vivimos y las verdaderas alternativas que se presentan en su horizonte inmediato (incluso para librarnos, en la medida de lo posible, de la puerilización de nuestras vidas y establecer una auténtica cultura de la fruición), es para lo que creo que debemos establecer una suerte de Tercera Cultura que no sea, como la propuesta por John Brockman en 1995, un subterfugio para que las ciencias absorban y den cobijo a la humanidad, sino el lugar común donde ambas laboran en pro de la felicidad humana.

Para concluir, es importante señalar que la clave para formarse una opinión bien fundada e incluso, a partir de ella, reforzar una “voluntad pública” razonada, no estriba en absoluto en la práctica, tan habitual en cierto periodismo, de pensar en



términos de dualidades irreconciliables, de manera que si escojo conscientemente sumarme a una opinión públicamente compartida por una mayoría o minoría relevantes, me veo por ello mismo en la obligación de demonizar la contraria. La opinión no es un partido de fútbol ni se articula necesariamente conforme a facciones, así como la cultura no se proyecta en dicotomías burdamente maniqueas (ciencias o letras, mayorías o minorías, todo o nada, optimismo o pesimismo, "todo lo que no es parte de la solución es parte del problema", etc., etc.). El ideal isocrático -de Isócrates, retórico ateniense del s. IV a.C., contemporáneo de Platón y Aristóteles; que nadie lo cofunda entonces con el gran Sócrates- del "ciudadano bien informado" que trató de defender para el presente aquí, no esta en posesión de verdades absolutas algunas, pero si de las mejores opiniones que una reflexión abierta y consciente de sus limitaciones - pero sin dejar acoquinarse por ellas- puede procurar. Escribía Gotthold Ephraim Lessing en su famoso esbozo de respuesta a la pregunta propuesta a concurso "Qué es ilustración?" - histórica es la de Kant, aunque, como se sabe, venció Mendelshonn:

El valor de un hombre no se define, simplemente, por la verdad en cuya posesión cualquiera está o puede estar, sino en el esfuerzo honrado que ha realizado para llegar hasta la verdad. Así pues, no es por la posesión de la verdad sino por la constante investigación en pro de la verdad como se amplían sus fuerzas, y sólo en ellas consiste su siempre creciente perfeccionamiento. La posesión hace apático, perezoso y orgulloso. Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: "¡Elige!", yo caería, aun en el



supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: "¡Dámela, Padre! ¡La verdad pura es únicamente para ti!

Existen, en fin, los contenidos y tenemos los medios... Sería una verdadera lastima que, por mera incuria, en la era relativamente desahogada del pos-fordismo y la cultura de los servicios^{vii}, no pusiésemos todos, en la medida de nuestras fuerzas y en nuestro propio interés, el consabido granito de arena (¡qué metáfora más irritante!^{viii}) para corregir la situación de laxitud general con respecto a la actualidad de la cultura que ya detectaron tantos filósofos. Mi propuesta se concreta, pues, en la invitación a abrirse al conocimiento, sea de las conquistas globalmente consideradas de la ciencia, sea, en fin, de los grandes debates éticos o políticos de nuestro tiempo, mediante un formato de transmisión que, no siendo él mismo especializado, ofrezca, con todo, la posibilidad de un acceso suficientemente productivo a través del cual se vehiculen la experiencia y reflexión propias. Y imira por donde!, la estrategia militar y los experimentos contraculturales del ámbito universitario nos ha proporcionado Internet, esa maravillosa herramienta, ese entorno artificial que es ya más determinante que el natural: ahora todo consiste en no permitir que se convierta en un bazar de chamarillero que el alcalde del pueblo pueda controlar a su antojo o al antojo de sus asociados. Alguien escribía -no consigo recordar quien, y es demasiado antiguo para aparecer en Internet- que *la idea de progreso es, como La Equitativa, una sociedad de seguros filosófica*. Evitar esta situación casi cómica del saber actual como una disyuntiva absurda entre mirar el mundo con un ojo científico, mientras se cierra el humanístico, o bien hacerlo al revés, en vez de usar



cabalmente todo el campo de la visión, implica asumir que de verdad el progreso consista en poner los adelantos en manos de todos, como proclamaba aquel viejo spot con en que empezábamos y no, por el contrario, que todos estemos en manos del progreso...

ⁱ Pues casi nadie cuestiona hoy la idea que relaciona progreso con bienestar material, intelectual y moral de las mayorías, pasando por alto como superadas otras concepciones más trascendentalistas, de entraña frecuentemente ascética, que suelen venir asociadas a alguna forma de elitismo y que entienden, en consecuencia, el progreso no como una dinámica indefinida, sino más bien como un *regreso* - apelando, o no, a una Edad de Oro que fue o que vendrá- a las fuentes de la piedad, la voluntad de valoración y la capacidad de sacrificio que ellas implican. El teórico y sociólogo norteamericano Daniel Bell insistió mucho *-Las contradicciones culturales del capitalismo-* en el carácter marcadamente hedonista de la sociedad capitalista de masas, un rasgo, sin embargo, cuya genealogía es muy distinta -de ahí el título del libro-: proviene, en efecto, de una reacción vertiginosa en términos históricos frente al puritanismo ahorrativo, calculador y morigerado de los padres fundadores (los escritos "sapienciales" de Benjamin Franklin en los primeros años de la Unión son un caso ejemplar y espeluznante a este respecto, y no hay que olvidar que es su rostro -y no el de un considerablemente más ilustrado Jefferson-, el que nos mira desde el billete más poderoso del mundo).

ⁱⁱ "Gracias al cual" los aspectos mentales quedan separados por completo de las tareas manuales. Esto constituyó una ruptura total con los métodos de producción del pasado, cuando éstos se conducían en función del tipo de artesanía y los artesanos creaban, organizaban y completaban por sí mismos las tareas manuales; se puede recordar también que el escritor Aldous Huxley denomina "fordismo" al nuevo estilo de vida que rige el mundo ficticio de su distopía *Un mundo feliz*, donde los felices ciudadanos juran "por Ford" y cuentan los años desde la muerte del industrial.

ⁱⁱⁱ Datos de la ONU, elaborados sobre cálculos y prognosis estadísticos, avalan la sospecha de que, además, tal nivel de vida es imposible de extender fehacientemente al mundo entero, pues si tal caso se diera



los recursos del planeta se agostarían al cabo de tan sólo tres meses – he aquí la primera instancia crítica contra la desinformación reinante...

^{iv} Si tal distinción tiene, también ésta, sentido, pues todo conflicto práctico de alguna envergadura implica una confrontación de ideas o perspectivas distintas (no hay en absoluto una clara distinción entre medios y fines, como argumentaba John Dewey, pues el proceso de transformación que iría de los unos a los otros cambiaría también a los usuarios y a los productos de su uso), y la cultura ya no es otra cosa que la expresión de esta mismas perspectivas en el plano ideal cuando hemos nivelado ya *de facto* la alta cultura de unos pocos con el entretenimiento de las masas.

^v Quiso, en efecto, como se recordará, ultrajar a la cultura musulmana haciendo notar la superioridad de Occidente con recurso a comparar los logros literarios de ambas civilizaciones en la Baja Edad Media. Pero le salió el tiro por la culata, porque al enfrentar la colosal arquitectura lírica de la *Divina Comedia* de Dante con las sencillas cuartetas del *Rubaiyat* de Omar Kayyam no faltó quién la puntualizara, muy atinadamente, que la primera obra es un canto a la visión teocrática del mundo que aterroriza al lector con su sofisticado y complejo Infierno, mientras que Kayyam cantaba a una vida de despreocupación y placeres en muchas ocasiones al margen e incluso en contra de la religión.

^{vi} La Internacional Santurrona o -como la denomina Ramón de España en su ensayo *El Odio* a partir de una degeneración del vocablo "bondad"-, "Internacional Bonista", actúa, ciertamente, un poco de oídas, y, en general, salvo ilustres excepciones, ayuda tanto como perjudica, haciéndole el juego al estado de cosas imperante, con lo cual, sencillamente, y pese a todo su esfuerzo, deja, en nuestra opinión, el marcador virtualmente en empate técnico.

^{vii} Eso los habitantes del privilegiado Primer Mundo, últimamente portadores de una personalidad corroída por los nuevos caracteres -móviles, a merced de los vientos, como una barquichuela en un temporal- del mercado laboral, como analizó Richard Sennet en el famoso ensayo de 1998 *La corrosión del carácter. Las consecuencias individuales del trabajo en el nuevo capitalismo* (traducido al castellano en Anagrama Argumentos en el año 2000). Allí se dice textualmente que hoy, (...) *desde el punto de vista operacional, todo es perfectamente claro; desde el punto de vista emocional, en cambio, terriblemente ilegible*. Semejante dificultad supone una complicación adicional que viene a reforzar aún más mi tesis de la urgencia de construirse una identidad -aunque precaria o puramente narrativa- a



partir del horizonte de una determinada y bien informada interpretación del mundo que contenga al menos más de cien años de historia pasada y como poco más de 3000 kilómetros a la redonda de espacio de interés informativo.

^{viii} Ya no sólo es que sea desoladora, sino que tal metáfora lexicalizada se usa al revés de cómo se debiera. El que la emplea y por consiguiente gusta de emplearla -en persona o en los medios, que viven de esas efusiones cristianoides en ocasión de catástrofes naturales o humanas- o bien no ha movido un dedo, o bien se ha deslomado: sea como fuere, es claro que en ninguno de ambos extremos merece estrictamente la coletilla. Al cabo, si nos ponemos así, toda acción u omisión es "un granito de arena" en el conjunto holístico del Cosmos o de la Historia, por tanto ninguna lo es, por exclusión de su opuesto. Porque la ideología que subyace reza que la tarea de arreglar el mundo es descomunal e infinita, y en consecuencia lo que importa es intentarlo a sabiendas de su fracaso (moral de intenciones, pues, que nacen para morir acto seguido). Y es que, aun aceptando el esquema de la inevitable impotencia humana, resultaría menos lloriqueante en mi opinión decir, no sé, "he aportado mi toneladita cúbica de espacio exterior", o "...mi camión cisterna de agua de mar salada", que igualmente denotan insignificancia e irrisión, aunque connotando por lo grande, no por lo diminuto. Pero creo que lo interesante sería emplearlo al revés, dándole la vuelta: "en el escalofriante grado de contaminación atmosférica de mi ciudad sólo he llegado a poner mi granito de arena", o "de todo el dañino humo inhalado por los fumadores pasivos me he limitado a un granito de arena, señor agente", o "la especulación con la vivienda es un mal del que soy no más que un granito de arena, Su Señoría", y locuciones así...