



Humanismo y pragmatismo en la cultura del capitalismo tardío

Bernat Castany Prado

Universidad de Barcelona

-Padre –dijo aquella princesa floral, temblando en su perfumada belleza-, ¿queréis hacerme útil?

-Sea, hija mía –contestó el Señor, sonriendo.

Y entonces vio el mundo la primera col.

«El nacimiento de la col», Rubén Darío.

Resumen

Este trabajo analiza la posición de las humanidades en el seno de la cultura del capitalismo tardío. En primer lugar, se estudian los principales cambios socioculturales que se han producido durante las últimas décadas y los retos que éstos suponen para el sistema educativo. En segundo lugar, se estudia de qué modo las humanidades pueden responder a muchos de estos retos, ofreciendo una vía intermedia entre la Escylla del nihilismo posmoderno y la Caribdis del reaccionarismo fundamentalista, ya sea religioso, nacionalista o político.

Palabras clave: Humanidades; Humanismo; Capitalismo tardío; Posmodernidad; Epistemología; Nihilismo.

Abstract

This paper explores the location of humanities inside late capitalism culture. The first part studies the main changes that took place during the last decades and the challenges that suppose to the educational system. The second part explores how humanities can respond to those challenges offering an equidistant path between postmodern nihilism and reactionary conservatism, either religious, nationalist or political.

Key words: Humanities; Humanism; Late capitalism.; Posmodernism; Epistemology; Nihilism.

I.-

En *Las bodas de Filología y Mercurio*, el autor romano del siglo V Marciano Capella narra en clave alegórica la unión de Mercurio, caracterizado como el dios del lenguaje y del saber, y la «muy instruida doncella» Filología, que acude al convite acompañada por siete damas de honor, símbolo de las siete disciplinas de lo que formarían más adelante el *trivium* y del *quadrivium*. En nuestros días, el mapa del saber y la ubicación de las humanidades han variado tanto que no parece exagerado decir que, si Marciano Capella hubiese sido nuestro contemporáneo, habría representado a Mercurio como el dios del comercio y a Filología como una dama doliente que suspira despechada en compañía de las humanidades. En este primer apartado vamos a tratar de profundizar nuestra comprensión de este cambio de paradigma, alegorizado en la metamorfosis de Mercurio, que habría pasado de ser dios del saber a ser dios del comercio. Nos referimos, claro está, al estatus de las humanidades en el seno de la cultura del capitalismo tardío.

Pero antes de continuar me gustaría realizar algunas precisiones terminológicas. Empecemos señalando que no entendemos el término «cultura» en un sentido restringido, o estético, esto es, como expresiones culturales de corte exclusivamente artístico o literario, sino, antes bien, en un sentido amplio, o antropológico, esto es, como la cosmovisión y formas de vida compartidas. Seguramente podríamos haber adoptado otros términos como «lógica cultural» (Fredric Jameson), «superestructura» (Marx), «hegemonía» (Gramsci) o «sentido común» (escuela sociológica norteamericana). Pero como ya hace tiempo que despertamos del sueño moderno de la construcción de un lenguaje perfecto, nos hemos resignado a utilizar, siguiendo los principios humanísticos

de *claritas* y *consuetudo*, el término más diáfano y habitual: «cultura». Esta tolerancia, tan antiescolástica como anticartesiana, respecto del carácter irreductiblemente impreciso del lenguaje nos permitirá avanzar, quizás lenta y tentativamente, pero si algo aprendimos de Zenón es que el paso de la tortuga es infinitamente más rápido que el de Aquiles, cuando éste se enzarza en confusas distinciones conceptuales.

También nos hemos resignado a utilizar el término «capitalismo tardío», habiendo podido llamarlo «capitalismo avanzado», «postfordista», «posmoderno», «postindustrial», «post-utópico» o «líquido». En todo caso, con dicho término tratamos de designar el sistema socioeconómico en el que el capitalismo ha alcanzado su extensión y su intensidad máximas. De un lado, consideramos que el capitalismo ha llegado a su máxima extensión porque la globalización permite al capital fluir libremente por todo el mundo, mientras que la política, la única instancia que podría controlarlo, ha quedado encerrada en unidades nacionales. Esta fue, precisamente, la intuición que Jonathan Swift cifró en la famosa isla flotante de Laputa, que aparece al final de sus *Viajes de Gulliver*. Asimismo, consideramos que el capitalismo ha llegado a su máxima intensidad porque la «revolución neoliberal», iniciada por Thatcher y Reagan, consolidada por la ruptura de los acuerdos de Bretton Woods y confirmada por la caída del muro de Berlín, supuso que el proceso de economización de la existencia o de subsunción de la realidad en el capital haya llegado a extremos insospechados. En resumen, en nuestros días hemos pasado del «ser es ser percibido» del obispo Berkeley al «ser es ser vendido» de la escuela de Chicago, pues, no sólo se vende todo lo que existe, sino que lo que no puede venderse es tratado como si no existiese.

Ciertamente, es inabarcable la bibliografía existente acerca de la cultura del capitalismo tardío. Baste enumerar algunos estudios fundamentales como *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, de Fredric Jameson, *La cultura del nuevo capitalismo*, de Richard Sennett, *La condición posmoderna*, de Lyotard, *La era del vacío*, de Baudrillard, o *Modernidad líquida*, de Zygmunt Bauman. Todas estas obras son realmente útiles para desarrollar intuiciones acerca del espíritu de nuestro tiempo; sin embargo, suelen adolecer, precisamente, de uno de los principales rasgos que ellos mismos atribuyen, normalmente para criticarlo, a la cultura posmoderna, esto es, la falta de profundidad histórica.

Suele suceder que, al finalizar este tipo de ensayos, el lector se quede con la sensación de que la actual época histórica es una situación totalmente inédita, un

verdadero *novum*, desconectado ya totalmente de lo que pasó en épocas anteriores. «Un cambio de página», dirá Fredric Jameson. Claro que se habla de las relaciones causales entre el pasado y el presente, pero se insiste en exceso, quizás inconscientemente, en que esta época es cualitativamente distinta. El problema es que esta superficialidad histórica, o desconexión con el pasado, tiende a provocar en el lector una profunda sensación de orfandad, puesto que las propuestas filosóficas, literarias o históricas de «otros tiempos» se le aparecen como totalmente obsoletas. ¿Cómo sentir como semejantes, hermanos, compatriotas o, simplemente, interlocutores a Lucrecio, Erasmo, Montaigne, Cervantes o Pascal si nuestro mundo es radicalmente diferente? De ahí que en la mayor parte de los libros arriba citados se convoque el nombre de todo tipo de actores, cantantes o marcas comerciales, mientras que apenas se hace referencia a tantos autores que, como veremos, nunca han dejado de enfrentarse, una y otra vez, al mismo tipo de problemas.

Este provincianismo temporal no sólo produce un sentimiento de soledad u orfandad en el lector, sino también de impotencia, puesto que siente que el pasado ya no le informa acerca de cómo actuar en el presente de cara al futuro. De este modo, las tres dimensiones temporales son sentidas como intransitivas o inconmensurables: el pasado es un «ayer» que no nos informa de cómo será el «mañana», el «hoy» es el resultado de un proceso autónomo e incontrolable como cualquier fenómeno climático y el «mañana» es sentido como una *terra incognita*, sobre la que no es posible proyectar ningún tipo de conocimiento ni de proyecto. Es normal, pues, que este tipo de enfoques tienda a generar cierto *pathos* milenarista, en el sentido de que no se siente que este momento histórico sea la repetición con variaciones de una serie de constantes existenciales, sino que podría ser la última etapa de la humanidad tal y como la hemos conocido hasta ahora.

Como considero que este tipo de enfoque no es sólo inexacto desde el punto de vista del conocimiento, sino también perverso desde el punto de vista ético, voy a intentar arrojar otro tipo de mirada sobre la cuestión que nos ocupa. Y nuevamente voy a recurrir a la tradición humanística, puesto que un modo de devolver profundidad histórica y esperanza a nuestro tiempo es asumir una de las principales intuiciones humanísticas, esto es, que el ser humano es esencialmente el mismo en todas las épocas y lugares, de modo que, por muy abruptos que resulten los cambios, no sólo formamos una gran comunidad con los hombres del pasado, sino que, además, éstos tienen mucho que decirnos acerca de cómo enfrentarnos a los eternos retos que nos plantean los nuevos

tiempos. Postergaremos, pues, el estudio de los centros comerciales, de la arquitectura de los rascacielos, de los medios de comunicación o de las reinversiones identitarias en el ciberespacio y buscaremos, por utilizar una feliz expresión kantiana, «la desconocida raíz común» de lo que todos esos fenómenos son, sin duda, expresión. Contraviniendo a Ortega y Gasset, diremos que, convencidos de que «el problema de nuestro tiempo» es «el problema de todos los tiempos», bastará hablar de «el problema».

Empecemos señalando que muchas de las metáforas que se han propuesto para caracterizar nuestros tiempos apuntan al carácter «líquido», «flexible», «descentralizado», «acéfalo» o «indefinido» del mundo. Ciertamente, en los últimos tiempos, tanto el poder político y económico como nuestras vidas cotidianas han sufrido un evidente desdibujamiento. Así, según Stephen Toulmin, el poder ha pasado de ser una bola de hierro atada al pie de un preso, a ser esa multitud de hilos finos e invisibles que inmovilizaban a Gulliver. Según Michael Hardt y Toni Negri, éste ya no está ubicado en un Palacio de Invierno al que es posible atacar, sino que se ha dispersado no sólo por todo el planeta, sino también por el interior de los individuos mismos. Y, según Michel Houellebecq, el campo de batalla político se ha ampliado hasta incluir los espacios más íntimos de la persona, puesto que se han desdibujado las fronteras entre mercancía y persona o intimidad y trabajo.

Sin embargo, este tipo de cambios no parece ser tan reciente como pensamos. Recordemos, a modo de ejemplo, cómo según la premio Nobel surafricana Toni Morrison, las experiencias de disolución identitaria que muchos consideran específicas de las sociedades opulentas de las últimas décadas del siglo XX fueron una constante entre los esclavos africanos trasladados a los países del continente americano. Y lo mismo podríamos decir de los judíos o moriscos conversos, de los emigrantes europeos, de los que sufrieron el efecto de guerras o conquistas... y podríamos seguir hasta comprender que aquello que nuestro provincianismo geográfico e histórico nos hace creer específico de nuestras culturas es mucho más universal y suprahistórico de lo que sospechamos.

Lo cierto es que el humanismo nació, precisamente, durante una época de intensa indefinición, indeterminación o licuación del mundo. No olvidemos que el Renacimiento fue una época de crisis en la que se inició un proceso de erosión de muchas de las fronteras mentales que durante más de un milenio le habían servido al hombre para entender la realidad. Aunque se centre fundamentalmente en el ámbito cosmológico, el título del libro de Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, es un excelente

resumen de lo que sucedió durante esta época. Durante el Renacimiento, el mundo concebido como «cosmos», esto es, como un lugar finito, ordenado y jerarquizado en virtud de instancias trascendentes, pasó a concebirse como un lugar indefinido, indeterminado, infinito, en el sentido de que ya no estaba atravesado por fronteras, fines o líneas que lo limitasen, ordenasen y jerarquizasen.

Resumamos rápidamente algunos de los numerosos procesos de licuación cósmica que se iniciaron (o reiniciaron) durante la época del Renacimiento. En el ámbito geográfico, el descubrimiento de América supuso la disolución de la antigua Ecumene, tripartita, finita y cargada de significaciones religiosas, que pasó a convertirse en un conjunto de meras coordenadas geográficas que constituían un mapa mudo. En el ámbito cosmológico, el giro copernicano y el infinito bruniano supusieron la desaparición del antiguo esquema aristotélico-ptolemaico, finito, esférico, geocéntrico, geoestático y, sobre todo, dividido en un mundo sublunar y un mundo supralunar por una frontera cargada de significación religiosa, que pasó a ser un universo infinito, descentrado, homogéneo, continuo y, lo más importante, mudo, puesto que ya no le decía al hombre donde se hallaba durante la vida ni qué podía esperar después de la muerte. En el ámbito religioso y cultural, el «descubrimiento» de otras religiones o culturas, ya fuese en el tiempo (Roma, Grecia, Egipto), ya fuese en el espacio (América, China, Japón), ya fuese en la imaginación (Utopía), supuso la erosión de la frontera que deslindaba entre verdadera y falsa religión, en aquel momento prácticamente coincidente con aquella que deslindaba entre civilización y barbarie. En el ámbito gnoseológico, la enorme desconfianza en las propias capacidades del ser humano para conocer, generada por todos estos descubrimientos que estamos resumiendo, supuso la erosión de la frontera que hasta entonces distinguía tan claramente entre verdad y falsedad. En el ámbito sociopolítico, el auge de la burguesía, la ruina de la nobleza y la fuerza niveladora del capital no sólo supuso cierto desdibujamiento de las fronteras que separaban entre los diferentes estamentos, sino que llegó también a cuestionar la noción misma de legitimidad política. «Todo lo sólido se desvanece en el aire», decía Marx en su *Manifiesto comunista*.

Ciertamente, un mundo en el que se han vuelto problemáticas las fronteras o distinciones entre verdad y falsedad, civilización y barbarie, nobles y plebeyos o centro y periferia, no puede sino llamarse líquido, indeterminado, infinito o descentrado. Notemos, pues, que la «liquidez» de la que habla Bauman fue experimentada *mutatis mutandis* por los hombres de la Europa del siglo XV en adelante, de modo que sus sentimientos y

reflexiones al respecto no son restos arqueológicos de otras épocas, sino que, como dirían los latinos, *nostra res agitur*, esto es, nos conciernen directamente. Veamos, pues, de qué modos reaccionaron aquellos hombres, en general, y los humanistas, en particular, ya que de lo que se trata es de ver la semejanza entre ambas épocas y la vigencia de las propuestas del humanismo.

Empecemos señalando que la indefinición o licuación del mundo fue vivida de forma ambivalente, tal y como cifra brillantemente Borges en sus ensayos «La esfera de Pascal» y «Pascal», ambos incluidos en *Otras inquisiciones*. De un lado, humanistas como Erasmo, Montaigne o Bruno sintieron que la infinitización del mundo suponía una liberación de las antiguas cárceles mentales, religiosas, sociales o existenciales. La indistinción entre verdadera y falsa religión sentaría las bases de una vivencia íntima y tolerante de la religión; la indistinción entre verdad y falsedad nos enseñaría a dialogar, a pactar, a tolerar y, en última instancia, a votar; la indeterminación geográfica, cósmica o social, nos permitiría ser «hijos de nuestros actos», tal y como afirmaba exultantemente Pico della Mirandola en su *De la dignidad del hombre*. En fin, la licuación del cosmos suponía la liberación del hombre. Del otro lado, hombres de religión y de ciencia, como los ideólogos de la Contrarreforma, Pascal o Descartes, sintieron inseguridad, vértigo, incluso terror frente al carácter indeterminado, indefinido o infinito que estaba adoptando el mundo, y trataron desesperadamente de reestablecer el antiguo orden o, por lo menos, de proponer un nuevo orden.

Debemos resistir la tentación de establecer dos bandos; por ejemplo, el de los humanistas, progresistas o infinitistas, de un lado, y el de los científicos, conservadores o redefinidores, del otro. Y es que no nos hallamos ante una opción ideológica, ni siquiera filosófica, sino ante una tensión trágica; aquella que se establece entre el sentido y la libertad, y que podemos imaginar bajo la metáfora de los dos vasos comunicantes en los que reina la siguiente relación: a mayor libertad, menor sentido; a mayor sentido, menor libertad. Esto es, en el mismo movimiento en que la disolución de las fronteras libera al hombre de la cárcel mental, existencial o política que lo tenía atrapado, éste pierde el sentido, pues deja de tener certeza sobre qué es lo correcto o lo verdadero, así como sobre quién es él y cuál es su lugar en el mundo. En la otra dirección sucedería algo semejante, pues en el mismo movimiento en que el hombre recupera su sentido, gracias al redibujamiento de las fronteras geográficas, cosmológicas, religiosas, gnoseológicas o sociales, éste pierde de nuevo su libertad, puesto que a mayor determinación, menor

libertad. Se trata, pues, de una tensión trágica por la sencilla razón de que el hombre necesita tanto de sentido como de libertad y nunca va a lograr un equilibrio perfecto y perdurable entre la claustrofobia del sentido y la agorafobia de la libertad.

En uno de los más interesantes estudios recientes sobre el humanismo, titulado *El jardín imperfecto*, que hace referencia a la feliz expresión que Montaigne utilizó en uno de sus *Ensayos* para referirse al ser humano, Todorov utilizará la imagen del pacto fáustico para dar cuenta de esta tensión trágica.

Según Todorov, durante el Renacimiento, el hombre firmó con el «diablo» un pacto en virtud del cual adquiriría libertad¹ a cambio de ir cediendo progresivamente cotas más amplias de sentido. Tres serían las letras que el diablo le cobraría al hombre moderno. En primer lugar, se llevará a Dios, y con él toda la orientación ética y metafísica que hasta entonces le proporcionaba al hombre.² En segundo lugar, le arrebatara al prójimo, esto es, la comunidad, ya sea civilizatoria, nacional o familiar, y lo dejará convertido en una mónada solitaria.³ Y en tercer y último lugar se llevará también su alma, esto es, su yo, su consistencia como sujeto, dejando solamente un haz de pulsiones desordenadas que será incapaz de ordenar en un relato o un proyecto existencial coherente.⁴

La presentación de Todorov tiene la virtud de establecer una relación de continuidad entre la situación histórica a la que se enfrentaron los hombres del XVI y la nuestra. Gracias a este tipo de relatos, nuestro momento presente cobra profundidad histórica, hecho que nos hace a la vez sentirnos acompañados –fuera del «labyrintho de la soledad» posmoderno- y guiados, porque ahora la experiencia de aquellos hombres, en general, y de los humanistas, en particular, se nos revela como útil para enfrentarnos a los retos de nuestra ya no tan nueva o posmoderna o moderna cultura. Según Todorov, las actitudes que los hombres modernos adoptaron, y adoptan, frente a esta «caída» son esencialmente cuatro: el conservadurismo, el cientificismo, el individualismo y el

¹ «El hombre moderno tendría la posibilidad de querer libremente, de adquirir el dominio de su propia voluntad y de llevar su vida a su antojo» (Todorov, 2008:14).

² «No tendrás ninguna razón para creer que existe un ser por encima de ti, una entidad cuyo valor sería superior al de tu propia vida; ya no tendrás ideales ni valores: serás un “materialista”» (Todorov, 2008:16).

³ «Los demás hombres, a tu lado y nunca más sobre ti, seguirán existiendo, por supuesto, pero ya no contarán para ti. Tu círculo se restringirá: primero a tus conocidos, luego a tu familia inmediata, para limitarse finalmente a ti mismo; serás un “individualista”» (Todorov, 2008:16).

⁴ «Intentarás entonces agarrarte a tu yo, pero éste estará a su vez amenazado de dislocación. Ese yo no será más que una colección heteróclita de pulsiones, una dispersión al infinito; serás un ser alienado e inauténtico, que no merece que lo sigan llamando “sujeto”» (Todorov, 2008:16).

humanismo. Aceptaremos esta clasificación, aunque no la caracterizaremos exactamente en los mismos términos.

En primer lugar, nos encontramos con la familia conservadora, que piensa que el diablo tiene razón y que «el precio» de la libertad «es demasiado elevado», de modo que «vale más renunciar a la libertad» (16). Su intención será redibujar las fronteras violentadas con el objetivo de volver a hacer del mundo un lugar finito, ordenado, jerarquizado y pleno de significados trascendentes. Ese regreso es el que preconizaba Pascal cuando afirmaba en sus *Pensamientos* que «toda la infelicidad de los hombres le viene de haber salido de su habitación». Sin sospecharlo, la Contrarreforma, cuyo Concilio de Trento buscaron redibujar las líneas dogmáticas, y el protestantismo, cuyo máximo ideólogo, Lutero, lanzó contra Erasmo la acusación de que «todo lo que le das a los hombres, se lo quitas a Dios», coincidían en su deseo de regresar a la confortable habitación del sentido. Asimismo, el absolutismo monárquico y la reacción nobiliaria buscaron redibujar las fronteras sociales y políticas. Incluso, Kepler quiso ver un significado trinitario en su nueva cosmología o la incipiente doctrina del progreso iba a redibujar la frontera entre civilización y barbarie con el trazo que debía distinguir entre modernidad y primitivismo. Es importante subrayar que aunque la cultura Barroca fue una de las primeras reacciones conservadoras frente a esta caída, no fue la última, sino que se han ido sucediendo todo tipo de reacciones que cambiaban de forma y de énfasis en función del tipo de liquidez al que se enfrentaban. Así, también en nuestra época, los nacionalismos pueden ser vistos como una reacción contra la disolución identitaria provocada por la globalización y los fundamentalismos religiosos como una reacción contra el relativismo posmoderno.

En segundo lugar, nos encontramos con la familia científicista, que tratará de redibujar la frontera entre verdad y falsedad. Eso es, precisamente, lo que tratará de hacer Descartes, al tratar de responder al desafío hiperpirrónico que Montaigne lanzó en sus *Ensayos*. Así, frente al «*Que sais-je?*» que Montaigne arroja en su «Apología de Raimundo Sabunde», y que suponía una radical negación de las posibilidades cognoscitivas del ser humano, Descartes responderá con lo que él considera que es una certeza absoluta: el «*cogito ergo sum*». Más allá de su mayor o menor fidelidad a la solución cartesiana, lo que está claro es que la familia científicista se caracteriza por su voluntad por hallar certezas que permitan volver a establecer una delimitación clara entre verdad y falsedad. Nuevamente, no sólo Descartes, Pascal, Malesherbes o la modernidad

reaccionaron contra este desdibujamiento gnoseológico, sino que también en nuestros tiempos la crisis de la verdad, descrita, y a veces celebrada, por la posmodernidad, ha dado lugar a reacciones científicas o, lo que es más problemático, «tecnicistas», en el sentido de que depositan toda la confianza en técnicos, expertos o sabios, normalmente comprados por diferentes *lobbies* políticos, económicos o nacionales.

En tercer lugar, nos encontramos con la familia de los individualistas, para los que la disolución del sentido, de la comunidad y del yo no sería realmente «una pérdida, sino una liberación suplementaria», puesto que el hombre se las arregla bastante bien «sin valores comunes, sin lazos sociales molestos y sin un yo estable y coherente» (17-18). Ciertamente, esta celebración de la ligereza e irresponsabilidad que implica la pérdida de sentido sólo es posible cuando se goza de un estatus socioeconómico privilegiado. Esto es lo que llevará a Toni Negri y Michael Hardt a afirmar, en *Imperio*, que el hedonismo posmoderno que reina entre las clases elevadas y los fundamentalismos religioso, político y nacional que florece entre las clases bajas no son más que las dos caras de una misma moneda. La ausencia de sentido es una ventaja para los poderosos, puesto que al desligarse de todo se desvinculan también de todo tipo de responsabilidad, mientras que es una desventaja para los más débiles, puesto que el sentido, que incluye también la moral que contenía a los poderosos, la comunidad y un yo estable les daban cierta seguridad y consuelo. Podríamos decir, con el sacerdote republicano Henri Lacordaire, que «Entre el fuerte y el débil, entre el rico y el pobre, entre el amo y el criado, la libertad es lo que oprime, y la ley, lo que libera»⁵. Esta tensión entre libertad y sentido, que, como hemos visto, incluye también una tensión entre libertad y justicia, ha sido brillantemente estudiada por Zygmunt Bauman en libros como *Modernidad líquida*, *Amor líquido* o *Miedo líquido*.

El cuarto y último tipo de reacción, que es el que aquí nos interesa, es el protagonizado por la familia de los humanistas. Según Todorov, los humanistas piensan «que la libertad existe y tiene un enorme valor, pero aprecian asimismo esos bienes que son los valores compartidos, la vida con los demás hombres y el yo que se considera responsable de sus actos; por lo tanto, pretenden seguir gozando de la libertad sin tener que pagar un precio por ello» (18). No se trata, claro está, de la actitud infantil del que lo

⁵ Discurso realizado en 1840 en la Catedral de Nôtre Dame.

quiere todo, sino, antes bien, de la asunción madura del carácter irreductiblemente trágico de nuestra existencia.

Los humanistas no quieren caer ni en la Escyla del sentido absoluto y de la consiguiente ausencia de libertad, que defienden los diversos tipos de reaccionarismo fundamentalista, ni en la Caribdis de la libertad total y de la consiguiente ausencia de sentido, que defienden con exultación los poderosos y asumen con desesperación nihilista los más débiles. El humanismo está dispuesto a hacer equilibrios entre ambos extremos, a transitar la difícil «*voie du milieu*», según la llamó Montaigne. En cierta ocasión, Nietzsche comparó la vida del espíritu con un motor bicameral, en la que una cámara produce el calor necesario para que el motor se mueva, y otra enfría para que no se sobrecaliente el motor. Del mismo modo, el humanismo considera que allá donde el sentido eclipsa la libertad, debe cuestionarse el sentido y propugnar la libertad, y allí donde la libertad eclipsa el sentido (y la justicia), debe cuestionarse la libertad y reafirmarse el sentido. Ésa es, precisamente, la actitud que llevó a Erasmo, a Montaigne y a tantos otros a sufrir el fuego cruzado que suele establecerse entre los extremistas de la reacción refundamentadora y los fanáticos de la disolución falsamente liberadora. Escépticos y disolutos para los unos, dogmáticos y conservadores para los otros, el humanismo no ha cejado en su empeño por no renunciar ni al sentido ni a la libertad. Como veremos más adelante, ésta es precisamente la actitud que nuestro mundo necesita y que nuestros sistemas educativos deberían defender.

Pero antes, veamos qué es lo que sucedió con el humanismo para que haya quedado reducido en nuestros días a una mera caricatura con un papel totalmente marginal en el ámbito de la cultura del capitalismo tardío, en general, y de nuestros sistemas educativos, en particular. Quizás uno de los libros más interesantes al respecto es *Cosmópolis*, que nació, según confiesa su mismo autor, el historiador de la ciencia Stephen Toulmin (2001), del hecho de descubrir que el escepticismo humanístico de los *Ensayos* de Montaigne no sólo sintonizaba con las ideas de su maestro, Ludwig Wittgenstein, sino también «con los lectores de finales de los años setenta» (Toulmin, 2001:18). Según Toulmin, la modernidad no nace, como suele creerse, con Descartes, sino que tuvo un primer inicio humanista, escéptico, pluralista, tolerante y amante de la ambigüedad del mundo, al que sucedió un segundo inicio –una reacción, en el fondo-cartesiano, racionalista, dogmático, matematizante y disciplinar, que acabó imponiéndose y apropiándose del mismo término de «modernidad». En un intento por redefinir las

fronteras entre verdad y falsedad, los filósofos del siglo XVII habrían arramblado con la sensibilidad humanista en varios planos. El pensamiento pasó de centrarse en lo particular, lo práctico y lo temporal a centrarse en lo general, lo teórico y lo atemporal. Las disciplinas humanísticas, con su tolerancia hacia la pluralidad, las excepciones, la ambigüedad y la inabarcabilidad, fue sustituida por disciplinas, como las matemáticas y la física, que buscaban axiomas abstractos, reglas universales, certezas irrefutables y teorías omniabarcantes. Según John Dewey y Richard Rorty, estos cambios metieron a la cultura occidental en el callejón sin salida de la modernidad (cit. en Toulmin, 2001:67), en el sentido de que «nos dejaron en la vía del dogmatismo y nos apartaron de “la “dulce sensatez” de la primera fase de la modernidad» (123). Por esta razón, Toulmin propone humanizar la modernidad, esto es, «reapropiarnos del legado razonable y tolerante del humanismo» (252), volver a interesarnos por «las cuestiones concretas, temporales y particulares de la filosofía práctica» (259) y recuperar el escepticismo humanístico (264). Según Toulmin, esta recuperación del espíritu humanístico no sólo supondría una mejora de nuestro futuro político o cultural, sino también de nuestra propia felicidad personal (21).

II.-

Veamos a continuación en qué consiste exactamente la propuesta humanista y de qué modo podría ayudarnos a responder a los retos sociales, existenciales y educativos que nos plantea el capitalismo tardío. Empecemos señalando que un error frecuente de nuestros tiempos es concebir el humanismo como una actividad anacrónica, dedicada al estudio de lenguas muertas como el latín y el griego, a la edición de antiguos manuscritos sin un interés real y a la práctica de una erudición inútil de corte meramente nostálgico o esteticista.

Si bien es cierto que una de las notas principales del proyecto humanístico, tal y como explica Francisco Rico en *El sueño del humanismo*, es recuperar la cultura grecolatina mediante el regreso a las fuentes antiguas (*ad fontes*), no debemos olvidar que la otra nota fundamental de dicho proyecto es la afirmación de la centralidad y dignidad del hombre. Ciertamente, la conexión entre ambos pilares del humanismo no es evidente a primera vista, si bien basta invertir el orden para comenzar a intuirlo: en primer lugar tenemos una determinada concepción del hombre y de su lugar en el universo, que por estar asociada a un mundo, el grecolatino, que se ha perdido, debe ser rescatada mediante el estudio de unos textos y unas lenguas que la conservan. Así, pues, el estudio

de las lenguas clásicas y la edición de textos grecolatinos no es un fin en sí mismo, sino un medio para recuperar una determinada concepción del mundo. Para el humanismo del siglo XV y XVI, se trataba de oponer a las oscuridades medievales, la democracia griega, el republicanismo romano, la concepción civil de la religión, el cosmopolitismo, las ideas fuerza de las filosofías clásicas (escepticismo, epicureísmo, cinismo) y el tono escéptico, relativista, humorístico, tolerante y dialogante de buena parte de los autores grecolatinos. Y no importa que dicha concepción fuese, en parte, una proyección de los propios ideales humanistas, lo que importa es que dichos ideales siguen siendo totalmente necesarios en nuestros días.

Así, pues, los humanistas que se lanzaban a la búsqueda de manuscritos por toda Europa, estaban movidos por la necesidad de aire fresco y de libertad. ¿Cómo no sentir la emoción de quienes descubrieron y editaron, en el siglo XV, el *De rerum natura* de Lucrecio, que encerraba las peligrosas concepciones epicúreas acerca del materialismo, el atomismo o el hedonismo,⁶ las *Hipotiposis pirrónicas*, de Sexto Empírico, auténtico evangelio escéptico que Montaigne cifró y divulgó en su «Apología de Raimundo Sabunde», o las *Vidas de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio, gracias a las cuales se tuvo noticia de los libérrimos filósofos cínicos.

Ciertamente, en aquellos siglos las principales puertas de acceso a todo aquel mundo eran el conocimiento del latín o el griego y la recuperación de manuscritos antiguos. Sin embargo, aquellas ideas y, lo que es tan o más importante, aquellos rasgos de sensibilidad, volvieron a entrar en la cultura occidental gracias a la obra de humanistas como Petrarca, Valla, Erasmo, Vives o Montaigne. Esto significa que en nuestros días la primera de las notas que vimos que caracterizaba el humanismo, el regreso a las fuentes, no es tan necesario, puesto que los ideales grecolatinos pueden encontrarse en la obra de muchos otros autores pertenecientes a la corriente humanística, ilustrada o liberal. El humanismo sigue, pues, teniendo sentido, sólo que debe reformularse para evitar ser tachado de anacrónico y puntilloso.

¿Quiere decir eso que el humanismo debe dejar de interesarse por el dominio del lenguaje? En absoluto, puesto que el humanismo no concebía el aprendizaje del latín y el griego como un medio para acceder a unos determinados textos, sino también como un modo de estructurar la mente, enriquecer la sensibilidad y posibilitar el diálogo.

⁶ Véase al respecto *El giro*, de Stephen Greenblatt.

Recordemos el culto cuasi místico que Lorenzo Valla, autor de *Las elegancias de la lengua latina* (1444), rendía a dicha lengua. Para los humanistas, tanto el latín macarrónico como las lenguas romances eran imperfectos, imprecisos e incapaces de vehicular ideas y discusiones elevadas, de modo que la restauración del sentido y de la libertad debía pasar por un acendramiento lingüístico. Hoy en día el proyecto de restauración del latín ha quedado obsoleto, pero eso no le resta vigencia a la necesidad de dominar la lengua en aras de una mayor elevación intelectual, moral y política. Dicho esto, comprenderemos mejor por qué el escritor austríaco de origen judío, Karl Kraus, dedicó muchas páginas a criticar los errores gramaticales que los nazis cometían a la hora de publicar sus revistas y panfletos.

No debemos pensar, sin embargo, que se trata sólo de una cuestión gramatical. Para los humanistas, el cuidado de la lengua implicaba otros ideales como la *claritas* o inteligibilidad, la *consuetudo* o uso de términos habituales, que eran dos formas de combatir el oscurantismo que practicaban entonces los teólogos y predicadores medievalizantes, y siguen practicando hoy economistas, políticos y expertos en temas de interés general, pero de inteligibilidad limitada. Así, pues, hablar y escribir con elegancia y claridad es una apuesta por la democratización del saber y por la construcción de un espacio de debate público. A estos dos ideales lingüísticos se les sumarían otros más pragmáticos como, por ejemplo, la *amicitia* o búsqueda de un clima de tolerancia, confianza, libertad y comprensión, así como el humor benevolente, que es expresión de relativismo y generador, precisamente, de la *amicitia*.

Otro elemento fundamental del ideal humanístico es la centralidad que le confiere a la literatura en el proceso educativo. Es en el roce con las grandes mentes y sensibilidades del pasado, posibilitada por la frecuentación de sus escritos que el hombre consigue asimilar esa «voz» que tienen los clásicos, una voz empática, tolerante, relativista, humorística, inteligible, dialogante, desinteresada, lúdica y profunda. Una «voz» que no sólo consideraban necesaria para escribir literatura, sino, antes bien, para ser persona y para realizar como persona cualquier otra tarea. De ahí que tantos humanistas practicasen tan frecuentemente el género del «espejos de príncipes», un tipo de obras pedagógicas que tenían como objetivo educar en el humanismo a monarcas y a políticos. De ahí también que el gran humanista Montaigne fuese visto, tras la publicación de sus *Ensayos*, como el mejor mediador posible entre el bando católico y el protestante, enzarzados en una serie de cruentas guerras civiles. Hace dos semanas, precisamente,

los psicólogos Castano y Comer Kidd publicaron en la revista *Science*, el 3 de octubre de 2013, un artículo en el que demostraban científicamente que leer alta literatura de ficción –esto es, no literatura popular o de masas, ni ensayo- desarrolla las áreas cerebrales donde se ubican las emociones sociales, particularmente, la empatía, que ellos llaman *teoría de la mente*. Ésta es la primera vez en que la intuición humanística se ha visto avalada por un estudio científico.

Una prueba de que el ideal grecolatino, parcialmente idealizado por los humanistas, incluye los valores de tolerancia, diálogo, escepticismo, laicismo y democracia, es la influencia emancipadora que ha surgido en aquellos momentos y lugares en los que ha ejercido cierta influencia. Recordemos, a modo de ejemplo, cómo la influencia helenística que se produjo en Judea y Samaria tras su conquista por parte de Alejandro Magno, en el siglo IV a.C., supuso la extensión de ideas secularistas, cosmopolitas, epicúreas y escépticas. Dicha influencia, que no fue tanto una imposición como una seducción cultural, llevó al gran sacerdote de Jerusalén, de nombre Joshua, a helenizar su nombre, que pasó a ser Jasón, así como a construir un gimnasio a los pies del templo. Otros muchos se operaron con el objetivo de revertir la circuncisión y muchos dejaron de acudir al templo y realizar sacrificios. Como era de esperar, este proceso de emancipación fue seguido por un repliegue nacionalista y religioso, protagonizado por los Macabeos, quienes, tras varias luchas fratricidas, lograron imponer su cerrazón.

Unos siglos más tardes, durante el siglo IX d.C., la influencia helenística supuso, esta vez en el mundo islámico, un nuevo renacimiento. Nuevamente, la influencia grecolatina propició la aparición de una filosofía dinámica, humanista, secular, escéptica y libre conocida como Falsafah. Sus seguidores, los faylasufs, entre los cuales se hallan nombres tan importantes como Al-Kindi, Al-Razi o Al-Ghazzali, propugnaron actitudes razonables, tolerantes, escépticas, inmanentes y alegres, siempre con un tono humorístico e inconformista que exudaba su libertad de espíritu. A ellos se les unieron los zindiq, poetas filósofos de corte librepensador directamente influidos por la cultura griega, entre los que se encuentran Al-Ma'arri, Al-Warraq o Al-Rawandi. Como era de esperar, la mayor parte de ellos fueron ejecutados.

Gracias a estos dos ejemplos, consideramos que el Renacimiento que se produjo en la Europa de los siglos XV y XVI no fue más que una de los muchos renacimientos que el mundo grecolatino propició y, a ello apunta este trabajo, propiciará en el futuro. Pero antes de continuar, añadamos que, a pesar de que las culturas grecolatina y renacentista

han sido dos de sus expresiones más perfectos, existen otros avatares del humanismo en culturas intocadas por el mundo grecolatino o renacentista. A ello apunta un libro como *Doubt*, de Jennifer Michael Hecht, donde se da noticia del espíritu librepensador de corrientes de pensamiento como el Carvaka, en el mundo hinduista o algunas expresiones del budismo Zen. Ésa es también la intención del premio Nobel Amartya Sen en un libro como *Las raíces mundiales de la democracia*, donde se apunta a que los valores de la democracia no son patrimonio exclusivo de la cultura occidental, que se presentaría interesadamente como única heredera directa del mundo grecolatino, sino que forman un fondo ético de alcance universal.

En resumen, si algo necesitamos en esta nuestra era del capitalismo tardío, que tan acertadamente diagnostican y tan superficialmente tratan autores como Fredric Jameson, Richard Sennett o Zygmunt Bauman, es recuperar la tradición humanística, sin importar realmente por cuál de todas sus puertas –grecolatina, cristiana, judía, islámica, oriental, renacentista, ilustrada o contemporánea- decidimos entrar.

III.-

Una vez presentado el ideal humanístico, argumentada su vigencia y descritos los tipos de actitudes con las que compite –reaccionarismo, nihilismo y cientificismo-, pasemos a preguntarnos qué forma han adoptado en la actualidad sus principales enemigos. Empecemos recordando cómo, utilizando, como siempre, el imaginario grecolatino, los humanistas del siglo XVI llamaron a sus diversos enemigos –los escolásticos, los fanáticos, los ignorantes, los eclesiásticos corruptos- «bárbaros». Tanto es así que Erasmo era conocido ora como «el príncipe de los humanistas», ora como el «antibárbaro». En el año 2006, Alessandro Baricco publicó el ensayo *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*, donde describe, con una intención crítica, los cambios que está sufriendo nuestra cultura y que coinciden, en líneas generales, con los cambios descritos por Jameson, Bauman o Sennett. Lo que nos parece significativo es que haya utilizado la misma metáfora que los humanistas. Preguntémonos, pues, en qué consiste la «barbarie» en nuestros tiempos.

Nos centraremos, en primer lugar, en el cientificismo que, como vimos más arriba, desdeñó la propuesta humanista y apostó por un nuevo dogmatismo, basado en unas esperanzas excesivas en la razón y la ciencia. No debe confundirse, sin embargo, el cientificismo y el racionalismo con la ciencia y la razón, puesto que con los términos

«cientificismo» y «racionalismo» lo que se designa es una extralimitación en la valoración y funciones atribuidas a la ciencia y a la razón. No se trata, pues, de rechazarla la ciencia ni la razón, sino de reparar el pecado de *hybris* moderno que ya Descartes enunció en su *Discurso del método* al afirmar que gracias a la razón y a la ciencia el hombre podría descubrir los últimos misterios de la naturaleza. Frente al racionalismo, de corte teórico, abstracto, universalista y dogmático, el humanismo opone el razonabilismo, de corte práctico, concreto, particular y escéptico; y, frente a las ciencias duras (las matemáticas, la física) como único paradigma válido de conocimiento al que todas las demás disciplinas deberían imitar, el humanismo opone el derecho o la medicina, por atender a los casos concretos y aceptar el carácter incierto y provisional de todo conocimiento.

Sin embargo, hace ya casi cuatro siglos que, a pesar de todas las críticas que sufrió por parte de autores como Nietzsche, Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Gadamer o Habermas, el científicismo, más aún, el tecnocientificismo, es hegemónico en la cultura occidental. Este hecho no sólo ha supuesto que muchas de las disciplinas que se fueron desgajando de la filosofía y la filología, como la psicología, la sociología, la filosofía analítica o la lingüística, tratasen de deshacerse a toda costa de la vergonzosa herencia humanística para vestir la librea de las ciencias. Esto les llevó a cierta obnubilación terminológica, retórica y matemática, a la adopción de una actitud excesivamente técnica y dogmática, así como a la desatención respecto de aquellas cuestiones, seguramente las más importantes, que no aceptaban un enfoque «cientificista».

Incluso las humanidades se vieron tentadas por las sirenas del científicismo. Existe al respecto un interesantísimo ensayo, titulado *La literatura en peligro*, que no deja de ser una palinodia de su autor, Tzvetan Todorov, uno de los principales representantes y difusores del estructuralismo en Europa. Todorov lamenta haber contribuido a expandir esa fiebre estructuralista que llevó a tantos investigadores y profesores a estudiar «las seis funciones de Jakobson», «los seis actantes de Greimas», las analepsis y prolepsis de Genette, olvidando que las teorías semióticas, pragmáticas, retóricas y poéticas no eran más que «construcciones abstractas» que podían servir como medio para conocer bien ciertos aspectos de una obra, pero que, en el fondo, no tenían « nada que ver con aquello de lo que hablan las obras mismas, de su sentido o del mundo que evocan» (Todorov, 2007:22). Para Todorov, los medios, esto es, las teorías literarias, no deben eclipsar el fin, esto es, el sentido del texto, que él concibe en términos humanísticos, como aquello que

le sirva para «entender mejor al hombre y al mundo, para descubrir en él una belleza que enriquezca su existencia; y, haciendo eso, entenderse mejor a sí mismo» (26). Así, pues, la literatura no es, pues, una cuestión meramente formal, sino que aspira a comprender eso que llamamos «mundo» o «sentido», de modo que comparte el mismo objetivo que la filosofía, la psicología o la sociología, sólo que, a diferencia de éstas, que favorecen la abstracción, a la búsqueda de leyes generales, la literatura preserva la riqueza y diversidad de lo vivido, haciéndonos vivir experiencias singulares (79). Además, como apuntábamos más arriba al hablar del reciente artículo de Castano y Comer Kidd (2013) publicado en *Science*, la literatura rompe el egotismo, puesto que desarrolla la empatía y amplía nuestro horizonte mental al obligarnos al encuentro con individuos diferentes a nosotros, hecho que no sólo nos permite un mejor acercamiento a la verdad, sino también una mayor propensión al amor, forma suprema de relación humana (82). Por todo ello, Todorov aboga por una rehumanización del estudio de la literatura, en particular, y de toda nuestra vida cognoscitiva, en general.⁷

Un segundo enemigo del humanismo es el utilitarismo o pragmatismo que, como veremos, suele esconder en su seno el mero mercantilismo o economicismo.⁸ Ciertamente, hoy en día, parece que el único criterio válido, a la hora de reformar los sistemas educativos de todos los niveles es el de la utilidad, hecho que ha llevado a que disciplinas como la filosofía, la filología o, incluso, la historia, que durante siglos habían sido tratadas con veneración, hayan pasado a ser consideradas en nuestros días como sectores públicos deficitarios que deberían adelgazarse o, incluso, desaparecer. Nuestras mentes han sido colonizadas por la pregunta «¿para qué sirves?». Una pregunta frente a la cual el humanismo puede adoptar dos posturas. La primera consiste en aceptar la petición de principio que dicha pregunta esconde en su seno, esto es, que la utilidad es el criterio principal que debe regir nuestras valoraciones. La segunda opta por cuestionar ese presupuesto y obligar a la fiscalía a reformular su pregunta o, simplemente, cerrar el caso.

En lo que respecta a la primera postura, comencemos señalando que, aun aceptando que el criterio supremo de valoración es la utilidad, podemos distinguir entre un

⁷ Véase también al respecto el libro *Adiós a la universidad. El eclipse de las humanidades*, de Jordi Llovet o *Los logócratas*, de Georges Steiner.

⁸ Lo que sigue es un desarrollo de algunos de los argumentos ya tratados en mi artículo “De la “inutilidad” de la filología (o las nuevas bodas de Filología y mercurio)”, en *Tonos Digital. Revista electrónica de estudios filológicos*, Número 17, octubre 2009, ISSN 1577-6921, pp. 1-19.

<http://www.um.es/tonosdigital/znum17/portada/monotonos/monotonos.htm>

utilitarismo ilustrado, que considera útil todo aquello que contribuye a la felicidad espiritual y material de la mayor parte de la humanidad, y un utilitarismo económico, que entiende la utilidad en términos de rentabilidad material y cuyo sujeto no es la humanidad, en general, sino individuos, empresas o naciones, en particular.

Si hablamos de la utilidad ilustrada, la filología puede responder con orgullo que es útil, más aún, que es imprescindible. Podemos distinguir hasta cinco tipos de *utilidades ilustradas* básicas: cognitivas, éticas, políticas, estéticas y psicológicas⁹. En lo que respecta a la utilidad cognitiva de las humanidades, en general, y de la literatura, en particular, recordemos que éstas proponen un modo de conocimiento diferente al científico, que no sólo es valioso en tanto que son necesarias todas las vías de conocimiento para que nos hagamos una idea completa de la realidad, sino que, además, nos ofrece un conocimiento más matizado, complejo y consciente de sus limitaciones. Por otra parte, como señala Vargas Llosa en “La literatura y la vida” (2002a), en nuestros días, las disciplinas científicas, técnicas o sociales ya no pueden cumplir la función cultural integradora debido a «la infinita riqueza de conocimientos y la rapidez de su evolución, que les ha llevado a la especialización y al uso de vocabularios herméticos» (Vargas Llosa, 2002a:386). La literatura, en cambio, continúa Vargas Llosa, nunca dejará de ser fuente de sentimiento de pertenencia a la colectividad humana, ya que en sus páginas todos los seres pueden reconocerse y dialogar, «no importa cuán distintas sean sus ocupaciones y designios vitales, las geografías y las circunstancias en que se hallen e, incluso, los tiempos históricos que determinen su horizonte» (386).

En lo que respecta a la utilidad ética de las humanidades, en general, y de la literatura, en particular, señalemos que éstas no sólo constituyen una vía de conocimiento del mundo, sino también una *educación sentimental*. Convergamos, asimismo, esta vez con Antoine Compagnon, en que la literatura no contribuye sólo «a la formación de uno mismo», sino también «al camino hacia el otro» (2008:68). Ciertamente, la literatura es una herramienta esencial para desarrollar la empatía, que es, a su vez, la raíz de todo sentimiento moral, y ello porque para sentir como los demás sienten necesitamos cierta imaginación, y nada es capaz de desarrollarla tanto como la buena literatura. Algo que,

⁹ Para un mayor desarrollo de estos argumentos, véanse obras como *La literatura en peligro* de Tzvetan Todorov, *¿Para qué sirve la literatura?* de Jean Paul Sartre, *¿Para qué sirve la literatura?* de Antoine Compagnon o “La literatura y la vida” de Mario Vargas Llosa.

como vimos, parece tener ahora una base científica. No es extraño, pues, que, en *Contra el fanatismo*, Amos Oz afirme que una de las principales características del fanático es su carencia de imaginación, y añadirá que la literatura es uno de los principales medios para aprender la «habilidad extrema para imaginar al otro» (Oz, 2005:9).

En lo que respecta a la utilidad política de las humanidades y la literatura, señalemos que su frecuentación desarrolla el espíritu crítico, ingrediente necesario para el advenimiento de la mayoría de edad ilustrada que es, a su vez, la piedra angular de toda democracia. Dice Harold Bloom que «sólo la lectura atenta y constante proporciona y desarrolla plenamente una personalidad autónoma» (Bloom, 2000:210). Y para Vargas Llosa la buena literatura es necesaria «para formar ciudadanos críticos e independientes, difíciles de manipular, en permanente movilización espiritual y con una imaginación siempre en ascuas» (Vargas Llosa, 2002a:386). Tanto es así que Antoine Compagnon llegará a afirmar que la literatura es «una fuerza de oposición» (2008:39) de la que podemos decir que no tiene sólo una función política, esto es, «escapar a las fuerzas de alienación o de opresión», como decía Sartre en *¿Para qué sirve la literatura?*, sino, más aún, existencial, ya que, como dice Vargas Llosa, «toda buena literatura es un cuestionamiento radical del mundo en que vivimos», es «fermento de insatisfacción frente a lo existente» (Vargas Llosa, 2002a:393).¹⁰ Otra utilidad política de las humanidades es que con su apuesta por la inteligibilidad (*claritas*), el uso de términos habituales (*consuetudo*), la construcción de un clima respetuoso y amistoso (*amicitia*), la bonhomía y el humor, fomenta el diálogo honesto, mientras que un lenguaje limitado, embrollado, sin matices y dogmático no produce más que oscuridades y conflictos. Asimismo, en un momento en que fenómenos diversos como la globalización, la crisis de la modernidad o la licuación de la cultura en el capitalismo tardío, las humanidades y la literatura son una herramienta irremplazable en el intento de devolverle cierto sentido al mundo. Ciertamente, la literatura ha sido, es y será uno de los factores principales en la construcción de un sentimiento de especie, esto es, un universo de valores éticos y referencias culturales básicos con los que cualquier ser humano pueda sentirse vinculado. Esta restauración de un sentimiento de especie es una necesidad apremiante en estos

¹⁰ El autor ejemplifica dicho argumento con una distopía que imagina un mundo futuro, lleno de enseres técnicos, pero sin libros, un mundo que “a pesar de su prosperidad y poderío, de sus altos niveles de vida y de sus hazañas científicas, sería profundamente incivilizado, aletargado, sin espíritu, una resignada humanidad de robots que habrían abdicado de la libertad” (Vargas Llosa, 2002a:401).

tiempos de ultraderechización de Europa, anatematización de la inmigración, repliegues identitarios y supuestos choques civilizatorios.

En lo que respecta a las utilidades estéticas de las humanidades, en general, y la literatura, en particular, señalemos que resulta innegable que el goce estético es un ingrediente fundamental de la felicidad humana. Una vez sentada la esencialidad del goce estético para la felicidad del hombre, cabe añadir que las humanidades y la literatura no sólo son, en sí mismas, una fuente inagotable de goce estético, sino que, además, contribuye a desarrollar la sensibilidad de tal manera que ésta pueda hallar por su cuenta innumerables razones de goce estético en el mundo extraliterario.

Acabemos apuntando la utilidad psicológica de las humanidades y de la literatura. Recordemos cómo ya Aristóteles insistió en su *Poética* que la literatura no sólo podía ilustrarnos mediante la *mímesis*, sino también purificarnos mediante la *catarsis*. Ampliando su radio de acción, podemos decir que la literatura tiene una gran capacidad de consolación, acompañamiento o distracción. Ciertamente, los primeros seres humanos, sentados alrededor de sus hogueras, se contaban historias para defenderse del miedo y el aburrimiento; Boecio escribía en prisión mientras esperaba su ejecución; los protagonistas del *Decamerón* de Boccaccio se explicaban historias para olvidarse de la peste; John Stuart Mill salió de su depresión gracias a la lectura de la poesía de Wordsworth. En fin, cada uno de nosotros conoce incontables casos que prueban que, como decía Roland Barthes, quizás «la literatura no permite andar, pero permite respirar» (1967:316). Pero las humanidades no sólo nos consuelan, acompañan o distraen, sino que también intensifican la vida. Así, para Vargas Llosa no es exagerado decir que una pareja que ha leído a Garcilaso, a Petrarca, a Góngora y a Baudelaire ama y goza mejor que otra que apenas ha leído nada.¹¹

¹¹ «En un mundo aliterario, el amor y el goce serían indiferenciables de los que sacian a los animales, no irían más allá de la cruda satisfacción de los instintos elementales: copular y tragar» (Vargas Llosa, 2002a: 390). Añadamos, asimismo, que el mundo audiovisual no puede cumplir con la misma excelencia con que lo hace la literatura estos cinco tipos de *utilidades ilustradas*. Para empezar, el enorme presupuesto y movilización de personal que implica el rodaje de una película o un programa de televisión limita enormemente la libertad de guionistas y directores, a diferencia del caso literario en el que la libertad creativa está más garantizada al entrar en concurso únicamente una sola persona y un bolígrafo. Por otra parte, el enorme impacto que tienen sobre el imaginario de la población los medios audiovisuales, hacen que éstos sean mucho más estrictamente controlados que la literatura, que por ser minoritaria, goza de una mayor libertad. Asimismo, en los medios audiovisuales, las palabras son relegadas a un segundo plano, cuando, como todos sabemos, la elaboración de un sentido a partir de la realidad no es icónica, sino fundamentalmente verbal, de modo que la importantísima función de enriquecimiento de la lengua sólo puede cumplirla, por el momento, la literatura. Véase al respecto Giovanni Sartori, 1998.

Exploremos a continuación si las humanidades pueden responder a la pregunta por su utilidad en términos económicos o mercantiles. Tengamos en cuenta, para empezar, que la respuesta que demos no puede ser «neutra» políticamente, ya que la idea de que deben adelgazarse o eliminarse los servicios públicos deficitarios, donde entrarían las humanidades, no invoca el mismo consenso universal que la defensa ilustrada de la felicidad, autonomía y derechos de los seres humanos. Ciertamente, la idea de adelgazar unas humanidades deficitarias está dentro de un movimiento político internacional conocido como «revolución neoliberal», nacido a mediados de los setenta, a partir de la crisis del sistema del bienestar, la victoria de Margaret Thatcher y Ronald Reagan, la reforma antikeynesiana de organizaciones internacionales como el FMI, el BM y la OMC y la ratificación gracias a la caída del muro de Berlín y la reconversión capitalista de China. Como toda ideología dominante, la revolución neoliberal ha buscado naturalizarse, esto es, erigirse en el único modo *natural* de concebir las cosas, difundiendo como axiomas principios como la primacía de lo económico sobre lo político o la omnisciencia y omnipotencia del mercado para dirigir e impulsar el progreso, no sólo de la economía, sino también de todas las esferas humanas. De ambos principios se desgajan medidas como la desregulación de la economía, la privatización de empresas públicas, la liberalización del comercio e industrial, la reducción del gasto público y la eliminación de controles sobre flujos financieros globales (véase Steger, 2003 y Castany, 2007).

Obviamente, la discusión acerca de la utilidad y modo de pervivencia de las humanidades en el seno de nuestra sociedad, en general, y en el seno de la universidad, en particular, no es ajena a este contexto. Una vez anotado esto, veamos qué consecuencias tendría aceptar la pregunta por la utilidad económica de la filología. En primer lugar, podemos responder que las humanidades sí tienen o pueden tener una rentabilidad o, por lo menos, una sostenibilidad económica. El problema de este enfoque es que abre la puerta a la «empresarialización» o «mercantilización» de la educación, en general, y de las humanidades, en particular. No se trata, claro está, de que lo empresarial sea malo por naturaleza, sino de que es malo que se imponga fuera de sus límites naturales. Y eso es, precisamente, lo que está pasando en estos tiempos en los que términos como «racionalizar» y «empresarializar» se han vuelto sinónimos. Así, en las universidades, ya no cursamos asignaturas sino créditos, hablamos de productividad científica, de competitividad, los profesores no tienen proyectos intelectuales sino tramos

de investigación que nos recuerdan a los objetivos de las empresas, la evaluación no depende de un examen final sino de microtarefas, los alumnos son clientes, etc. (véase Pardo, 2008). Indudablemente, las universidades nunca fueron el jardín de Epicuro, pero con estos cambios estamos añadiendo a viejos errores milenarios, nuevos vicios posmodernos.

A todo esto se le añade que las humanidades deban «adaptarse» para lograr el interés de posibles inversores. Esto, si cabe, es más grave, ya que mientras que la «racionalización» sólo buscaba optimizar su funcionamiento externo, este segundo la violenta mucho más esencialmente. Aquellos que han tenido que redactar solicitudes de ayudas para proyectos o grupos de investigación y aquellos que han tenido que diseñar los nuevos grados saben muy bien que nunca falta el apartado sobre la «transferencia del conocimiento», que no deja de ser una pregunta por la rentabilidad económica de los estudios propuestos.

Evidentemente, lo que todos estos cuestionarios nos piden no es que enumeremos unas «salidas» ya existentes, que «el mercado», en su *omnisciencia*, tendría perfectamente diseñadas, sino que creemos otras nuevas. ¿Cómo? Alterando *levemente* la naturaleza de las humanidades. Por ejemplo, los departamentos de historia pueden dedicarse a estudiar las fiestas regionales, costumbres, supersticiones y hábitos culinarios de aquellos municipios, regiones y países que estén dispuestos a financiarlos. Incluso pueden entrar a formar parte de alguna fundación, instituto u observatorio financiado por algún partido político o grupo mediático que necesite de su objetivo apoyo «científico» a la hora de promover ciertas ideas y usos del pasado (cf.: Cruz, 2005). Los más emprendedores quizás puedan dotar de un valor añadido a determinados productos químicos o comestibles demostrando que siguen fielmente fórmulas o recetas antiquísimas.

Si sabe adaptarse a los nuevos tiempos, también la filología podrá hacerse rentable. Puede convertirse, por ejemplo, en un anexo del ministerio de turismo. Cervantes y Vargas Llosa son la paella y la sangría de la lengua española que, por otra parte, es un gran activo económico, verdadera materia prima de la que hasta se ha calculado los millones de euros que produce cada año. Recordemos, por ejemplo, cómo en un artículo publicado en el El País, en marzo de 2009, se afirma, entre otras perlas, que la «riqueza del patrimonio es rentable para el sector turístico», que las humanidades son «una ventaja para negociar» o que la IE Business School, entre otras universidades

de empresa, han decidido que «sus MBA debían de [sic] tener un sesgo más humanista» (Silió, 2009).

Una tercera respuesta a la pregunta por la utilidad económica de las humanidades consistiría en aceptar que éstas nunca serán rentables. Esto nos llevaría de nuevo a una discusión más explícitamente ideológica. Si consideramos que el estado debe mantener sectores deficitarios por el bien de la mayoría, aceptaremos la pervivencia de las humanidades aun aceptando su naturaleza deficitaria, si consideramos, en cambio, que éste debe reducirse a la mínima expresión y ser simplemente un marco garante del libre comercio, consideraremos entonces que las humanidades deben desaparecer.

Recordemos que una última postura ante la pregunta por la utilidad –ilustrada o económica- de las humanidades era, directamente, rechazarla, en nombre de otros criterios superiores como, por ejemplo, los de bien, verdad o belleza, o, incluso, en nombre de una defensa intrínseca, inmanente, de la filología.

Ciertamente, la secularización de las sociedades contemporáneas, la crisis de la razón moderna y el relativismo pluralista connatural al sistema democrático nos han llevado a perder la fe no sólo en nuestra capacidad para conocer los valores éticos, estéticos y epistémicos sino, incluso, en la existencia misma de dichos valores más allá de nuestra propia intersubjetividad. Ya a finales del XIX, el pragmatismo de William James y Charles Sanders Peirce afirmaba que tras la pérdida de contacto con los valores con los que hasta el momento los hombres habían pretendido regir su vida, sólo nos quedaba la utilidad como base de todo significado (Rorty, 2000 y James 2002).

Así, pues, frente a la defensa a ultranza del pragmatismo, que es el discurso oficial de nuestros tiempos, cabe oponer, además de las objeciones particulares expuestas en los apartados anteriores, dos objeciones generales: la primera, que no está claro que podamos prescindir tan alegremente de toda referencia a los valores; la segunda, que aunque tuviésemos que prescindir de toda referencia a los valores, antes de recurrir al seudo-criterio de la utilidad, podríamos apelar, aunque pueda sorprendernos, al criterio de la inutilidad.

En lo que respecta a la primera objeción, cabe decir que, como hemos visto a lo largo de estas páginas, aun aceptando el pragmatismo, estamos obligados a definir qué cosa entendemos por utilidad, discusión en la que, inevitablemente, la referencia a los valores vuelve a ser necesaria. Al fin y al cabo, no quieren decir exactamente lo mismo los términos «utilidad» o «eficacia» en la boca de Montaigne, Voltaire, Napoleón o Hitler. Por

otra parte, resulta un escepticismo demasiado dogmático el afirmar sin matices que no existe más valor que el de la utilidad. No ganamos mucho si cambiamos la ley de la razón por la ley del más fuerte, no tanto física como social y económicamente. Por ello, quizás sea necesario recuperar un dogmatismo escéptico que afirme que sí hay valores más valiosos que la utilidad, sólo que perfeccionables y dialogables. No la Razón en mayúscula y singular sino las razones en minúscula y plural. Finalmente, como sugerimos en el apartado anterior, aun perdiendo todos los valores, queda colocar el bien del hombre, esto es, su felicidad material y espiritual, en el centro de todo. No se trata, al fin y al cabo, más que del antropocentrismo humanista e ilustrado que convertiría la utilidad en un criterio subordinado a la felicidad del hombre. Lo que nos lleva a una utilidad concebida en términos ilustrados, de la cual ya demostramos que la filología, en particular, y las humanidades, en general, eran irremplazablemente útiles.

En lo que respecta a la segunda objeción, cabe decir que aunque nuestra fe en la humanidad fuese tan débil que sus valores no fuesen capaces de plantar cara al criterio de la utilidad, podríamos responder que la inutilidad es, en sí misma un valor. Esta idea aparentemente absurda no sólo tiene una larga tradición filosófica sino que, además, forma parte de nuestro más profundo sentir moral. Recordemos, para empezar, cómo los griegos (y como decía Borges citando a Coleridge «somos irremediamente griegos») distinguían entre dos tipos de acciones: «interesadas» y «desinteresadas». Las acciones «interesadas», que también podemos llamar acciones económicas o productivas, son aquellas que buscan un efecto exterior a ellas mismas. Construir una casa, por ejemplo, no tiene como objetivo estar construyendo una casa sino, más bien, tener una casa en la que vivir. Las acciones «desinteresadas», en cambio, conocidas también como acciones prácticas, no buscan nada exterior a sí mismas.

Las acciones interesadas (construir una casa, cultivar un campo, trabajar) son aquellas que nos permiten sobrevivir, y no dejan de ser un mal necesario. Las acciones desinteresadas, en cambio –de las cuales podemos distinguir tres tipos: éticas (supuestamente no ayudamos a un amigo para obtener un beneficio), estéticas (supuestamente no pintamos un cuadro para tapar un agujero en la pared o ganar dinero en una subasta) y políticas (supuestamente no hacemos política para obtener beneficios sino para mejorar la sociedad)-, son aquellas que nos realizan como seres verdaderamente humanos. Así, según los griegos, cuanto más tiempo dediquemos a las

acciones desinteresadas, más plenamente humana será nuestra existencia. No es casual que, luego, en latín la palabra «negocio» sea una negación de la raíz «ocio», «*nec otium*».

No podemos, claro está, añorar la vida exclusivamente «desinteresada» de los «griegos», porque la vida plenamente humana de unos pocos ciudadanos griegos se basaba en la vida plenamente inhumana de esclavos, criados y mujeres. Ciertamente, estamos condenados a repartir nuestra vida entre las acciones interesadas, o de supervivencia, y las acciones desinteresadas, o de realización. Así, pues, la literatura, que participa a un tiempo de las tres esferas desinteresadas, ética, estética y política, es un fin en sí mismo, una actividad humanizadora básica, de modo que no necesita ningún tipo de justificación externa ni está obligado, por lo tanto, a responder a la pregunta de si sirve para algo.

El problema consiste, quizás, en que desde los inicios de la era moderna la esfera de acciones interesadas o productivas ha ido ampliándose más y más hasta amenazar el espacio necesario para una existencia mínimamente humana. Esta hipertrofia del ámbito económico de la vida fue constatada, como dijimos al principio de estas páginas, por Marx, que la llamó «subsunción de la realidad por parte del capital»; por Hannah Arendt, que habló de «economización de la existencia»; y por Edmund Husserl, que acuñó la expresión «colonización sistémica de la vida».

Y, como señalamos también más arriba, la literatura moderna va a nacer, en buena medida, como una reacción contra la economización de la existencia, en general, y contra la mercantilización de la creación artística, en particular. Recordemos las críticas de románticos y modernistas contra el filisteísmo, las negativas de todos los escritores a partir de Baudelaire y de Flaubert «a reconocer a la literatura cualquier poder que no sea sobre sí misma» (Compagnon, 2008:49). El arte por el arte, la sacralización del fracasado como símbolo de la negativa a dejarse corromper por el pragmatismo de la sociedad burguesa, etc. También en *Por qué leer los clásicos*, Italo Calvino se niega a recoger el guante que le lanza a la cara la pregunta de marras: «la única razón que se puede aducir es que leer los clásicos es mejor que no leer los clásicos». Y añade: «y si alguien objeta que no vale la pena tanto esfuerzo, citaré a Ciorán: “Mientras le preparaban la cicuta, Sócrates aprendía un aria para flauta. “¿De qué te va a servir?”, le preguntaron. “Para saberla antes de morir”» (Calvino, 1995:20).

Bibliografía

Baricco, Alessandro, *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*, Anagrama, Barcelona, 2009.

Barthes, Roland, *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1967.

Bauman, Zygmunt, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona, 2008.

Bloom, Harold, *Cómo leer y por qué*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Calvino, Italo, *Por qué leer los clásicos*, Tusquets, Barcelona, 1995.

Castano, Emanuele y Comer Kidd, David, "Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind", *Science*, 3 octubre 2013. *Science* DOI: 10.1126/science.1239918

Castany Prado, Bernat, *Literatura posnacional*, Universidad de Murcia, 2007.

Compagnon, Antoine, *¿Para qué sirve la literatura?*, Acantilado, Barcelona, 2008.

Cruz, Manuel, *Las malas pasadas del pasado*, Anagrama, Barcelona, 2005.

Greenblatt, Stephen, *El giro*, Crítica, Madrid, 2011.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.

James, William, *Pragmatismo*, Folio, Barcelona, 2002 [1907].

Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991.

Llovet, Jordi, *Adéu a la Universitat. L'eclipsi de les humanitats*, Galaxia Gutenberg – Círculo de lectores, Barcelona, 2011.

Navarro, Rosa, *Por qué leer los clásicos*, Ariel, Barcelona, 1996.

Oz, Amos, *Contra el fanatismo*, Siruela, Barcelona, 2005.

Pardo, José Luis, «El conocimiento líquido. Sobre la reforma de las universidades públicas», en *Claves de razón práctica*, nº 186, 2008, pp. 4-11.

---, «La descomposición de la universidad», en *Adéu a la Universitat. L'eclipsi de les humanitats*, Galaxia Gutenberg – Círculo de lectores, Barcelona, 2011, pp. 365-369.

Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000.

Said, Edward W., *Orientalismo*, DeBolsillo, Barcelona, 2007.

Sartori, Giovanni, *Homo videns*, Taurus, Madrid, 1998.

Sartre, Jean Paul, *¿Para qué sirve la literatura?*, Buenos Aires, Proteo, 1966.

Sennett, Richard, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006.

Silió, Elisa, “Aristóteles es director estratégico. Las empresas valoran la inteligencia crítica de los licenciados en Humanidades”, *El País*, lunes 2 de marzo de 2009.

Steger, Manfred, B., *Globalization*, Oxford University Press, 2003.

Steiner, Georges, *Los logócratas*, Siruela, Madrid, 2007.

Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

---, *El jardín imperfecto*, Paidós, Barcelona, 2008.

---, *La literatura en perill*, Galàxia Gutenberg, Barcelona, 2007.

Toulmin, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001.

Vargas Llosa, Mario, “La literatura y la vida”, en *La verdad de las mentiras*, Alfaguara, Madrid, 2002a.

---, *La verdad de las mentiras*, Alfaguara, Madrid, 2002b.