

MIGUEL GIUSTI / PEPI PATRÓN (editores)

EL FUTURO DE LAS HUMANIDADES

Las humanidades del futuro

Capítulo 19



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El futuro de las humanidades, las humanidades del futuro
Miguel Giusti y Pepi Patrón (editores)

© Miguel Giusti y Pepi Patrón, 2010

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: agosto de 2010
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2010-10828
ISBN: 978-9972-42-936-1
Registro del Proyecto Editorial: 31501361000410

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LOS DESAFÍOS DEL PROYECTO HUMANISTA EN EL MUNDO DE HOY

Gonzalo Portocarrero
Pontificia Universidad Católica del Perú

Debo comenzar diciendo que esta exposición pretendió versar sobre el humanismo como práctica cotidiana. Es decir, como actitudes y comportamientos visibles en la benevolencia con el otro, el buen humor y el no tomarse demasiado en serio; en suma, sobre la actualidad de un desarrollo humano conducente al disfrute de la vida. Ahora bien, esas actitudes y comportamientos, que definen al «humanismo práctico», son tanto más notables por el contraste con lo que ocurre en nuestra vida cotidiana. Me refiero al predominio de la amargura, de un sentirse desilusionado con la vida, de un entenderse a sí mismo como víctima que reivindica agresivamente una justicia que no llega. Estos rasgos suelen estar detrás de comportamientos con frecuencia agresivos y violentos; definitivamente inhumanos. Implican una incapacidad para asumir la humanidad, tanto la propia como la ajena, como un fin en sí mismo.

Pero esta ponencia quedará para un próximo evento. En realidad creo que sino desarrollé esta idea germinal fue porque me faltaba hacer una génesis de estos talentos vitales sumariamente esbozados. Entonces, lo que voy a presentar es una suerte de genealogía de las dificultades con las que hoy se enfrenta la perspectiva humanista.

I

En alguno de sus escritos, Walter Benjamin afirma que en la expectativa de felicidad palpita incansablemente la idea de salvación. En realidad, la felicidad sería una suerte de redención intramundana, una salvación en el aquí y el ahora. De la misma manera, Marx, quien puede ser considerado el último gran profeta de la tradición judeo-cristiana, seculariza la idea del paraíso convirtiéndola en inspiración del sueño de una sociedad comunista, una sociedad donde cada uno de los seres humanos podría lograr un desarrollo pleno de todas sus capacidades.

En la Antigüedad y la Edad Media la idea de que fuera posible sostener un estado de satisfacción estaba rodeada de mucho escepticismo. En un mundo precario, amenazado por las guerras, las hambrunas y las pestes, San Agustín piensa que la tierra

es un valle de lágrimas y que la vida es ante todo sufrimiento; en todo caso hay un escenario donde se decide nuestro verdadero destino, el ultraterreno. Por tanto, la actitud del creyente debe ser de fe y resignación. Buscar a Dios, desprendiéndose de lo sensorial, invocando la siempre presente gracia de Dios. En todo caso, lo que en este mundo sería posible de obtener es algo así como «una felicidad en espera». En otras palabras, en medio de una vida de privaciones y de lucha, la perspectiva de salvación introduce una dimensión de esperanza y optimismo. En la medida en que perseveremos en la fe, la apertura a la gracia, y en el hacer el bien, esta expectativa se realizará después de la muerte, en lo que es la verdadera vida, la vida eterna.

Muchos siglos después, en un mundo más estable y seguro, Santo Tomás piensa que es posible para el hombre «una felicidad incompleta». De esta manera la actitud ascética de rechazo de lo sensorial queda relativizada y el creyente es autorizado a disfrutar del mundo y sus bienes, desde luego con mesura, dado que el hombre debería vivir dirigiendo sus preocupaciones y energías hacia lo trascendente.

Esta situación cambia radicalmente con el Humanismo y el Renacimiento. De pronto la vida terrenal adquiere una centralidad e importancia hasta entonces impensadas. Ahora, el hombre es el centro de la creación; y buscar el propio perfeccionamiento y la consecuente felicidad son actitudes legítimas que no nos tienen por qué alejar de Dios y de la posibilidad de redención. Es decir, el desarrollo humano en el mundo deja de oponerse a la salvación en el más allá.

Se reconfigura un «arte de vivir» que hereda mucho de lo que Foucault consideraba la preocupación central de la antigüedad clásica, es decir, el «cuidado de sí». Probablemente sean Erasmo de Rotterdam y François Rabelais los pensadores que con mayor vitalidad expresan el nuevo punto de vista. La obra de Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, postula la posibilidad de una existencia gozosa. Se rechaza categóricamente la actitud ascética y se recupera la importancia de las satisfacciones corporales. Bajtin ha remarcado la influencia de la cultura popular en la obra de Rabelais. Del carnaval proviene la reivindicación del cuerpo y de la alegría producida por los sentidos. Vale decir, de todo lo que está de la cintura para abajo. Es así que los personajes de Rabelais comen y toman con desmesura y gran contento. No obstante, ambos caracteres no desdeñan la vida del espíritu. Los dos pretenden una formación humanística lo más completa posible. A los dos les interesa un cultivo del espíritu que no vaya en desmedro del cuerpo, ni que tampoco excluya otras fuentes de satisfacción. Esta exigencia de saber se diferencia, sin embargo, claramente de la escolástica con su ideal de un conocimiento elitista y aislado de la vida. En el inicio de la novela *Pantagruel* rechaza la vida espiritual, encuentra que la enseñanza escolástica lo divorcia del mundo, lo aísla de sus semejantes y hasta de sus propios deseos. Es solo cuando *Pantagruel* accede a un saber vinculado a la vida que la cultura comienza

a interesarle. Y este interés no va en desmedro de sus satisfacciones corporales. Lo que reclama Rabelais es una educación pertinente para el desarrollo de todas las capacidades humanas. Una propuesta donde se alternen el juego con la lectura, el humor con el razonar los problemas más complejos de la existencia. En esta toma de partido está implícita una crítica a la gente que gusta discutir por vanidad, que se aísla en las torres de marfil de una erudición irrelevante.

En la última parte de la novela Pantagruel funda la abadía de Theleme. La única regla que sus moradores debían de seguir era: «haz lo que quieres», nadie tenía que sentirse obligado sino por su propio deseo. De lo que se trata en esta comunidad de hombres libres es de ser creativos. No hay ninguna disciplina que limite o mortifique. No obstante, en los cimientos de la abadía hay una gran lámina de bronce que presenta un «enigma profético». El enigma anticipa o advierte la catástrofe que amenaza a los thelemitas. Es posible que «cansados del ocio y el reposo», aburridos, se decidan a sembrar el caos en el mundo y la vida. Si no logran mantener una actitud creativa, el resultado será el aburrimiento y la tentación de la crueldad, el jugar con los demás. Es decir, solo si perseveran en el cultivo de sí mismos podrán evitar hacer daño a los demás. Finalmente, la situación de los thelemitas es problemática pues viven entre una felicidad posible gracias a su creatividad y, de otro lado, la amenaza de un aburrimiento mortal que podría arrojarlos a la autodestrucción. Sorprende la lucidez visionaria de Rabelais. Su diagnóstico de la condición humana es sustancialmente el mismo que el planteado por Freud y Lacan muchos siglos después.

Por otro lado, Erasmo, en su *Elogio a la locura*, reivindica la necedad y el disparate como formas de luchar contra la tiranía de lo razonable, como los caminos para afirmar la autonomía del deseo. La única manera de rescatar nuestra libertad de su enajenación en los ideales mortificantes que nos convocan a la solemnidad y al sacrificio es reírse de sí mismo. La comicidad permite vernos con goce e indulgencia. El encanto de la necesidad es especialmente visible en los niños, en su inocencia. Su comportamiento alocado, sus preguntas impertinentes, nos mueven a la risa, nos producen ternura. En cambio, el racionalismo desvitalizante de la escolástica nos lleva a una actitud ceremoniosa que nos aparta de los pequeños hechos que hacen la vida alegre y llevadera.

Es claro pues que en su momento fundador el humanismo plantea una concepción del desarrollo humano donde tendría que haber un balance ente lo racional, lo afectivo y lo corporal. El humor, la seriedad, el juego no tendrían porque estar reñidos entre sí. La aspiración es más bien a que sean aspectos de una vida que, gracias a ellos, sería más plena sin que esto, de otro lado, implique un alejarse de Dios sino incluso estar más cerca de él. No obstante, Rabelais se cuestiona acerca de la posibilidad de que el ser humano persevere en una actitud creativa sin recaer en afectos destructivos como el odio y la violencia.

II

En realidad este proyecto humanista fue un interregno de afirmación de la soberanía humana, una época que se sitúa en el tiempo que media entre el inicio de la secularización y el triunfo del capitalismo, un breve periodo de menos de un siglo. Con el capitalismo se consolidan orientaciones civilizatorias muy características. El drama humano ya no es tanto la salvación en el más allá como se creía en la edad media, ni tampoco el desarrollo de la libertad tal como aparece en el proyecto humanista; ahora la idea dominante es la del trabajo sin tregua entendido como llamado de Dios, profesión, a la vez que como productor de una buena conciencia que nos acredita como dignos de la salvación. Sintetizando, entonces la civilización occidental transita de una fijación a otra. En ambos casos el hombre es solo un medio, un instrumento. Salvo, desde luego, en el periodo de auge del humanismo en el que resurge, en el mundo de las elites, la idea de la vida como un espacio de desarrollo de todas nuestras facultades.

III

Entre el auge de la Reforma protestante y del capitalismo y, de otro lado, la reacción católica de la contrarreforma queda muy poco espacio para el proyecto humanista. Se consolida una razón instrumental, técnica, eficiente respecto a fines preestablecidos como es el caso, sobre todo, de la expansión ilimitada de la acumulación de capital. Emerge entonces un mundo dominado por la técnica, donde los hombres están poseídos por las pasiones que inspira el nuevo sistema económico. La pregunta sobre las posibilidades del ser humano pierde vigencia. En todo caso el proyecto humanista queda relegado a la universidad, a las disciplinas llamadas académicas y al mundo del arte. Y estas actividades tienden a desligarse de las urgencias y posibilidades de la vida.

El alojamiento académico del proyecto humanista permite, hasta cierto punto, su continuidad, pero se trata de una continuidad que pese a estar aislada del mundo social está acechada desde el poder. Ocurre que las humanidades, en el enclaustramiento universitario, se aíslan de las exigencias de la vida. Poco a poco, sin embargo, se convierten en el núcleo de la llamada alta cultura. Un saber elitista, cuyo cultivo puede ser satisfactorio en sí mismo, y que engalana a quien lo posee, pero que no tiene mayores consecuencias prácticas en términos de felicidad y de desarrollo humano. Esta situación llega a un límite extremo en nuestro continente americano. En efecto, en lo que Ángel Rama llamó «la ciudad letrada», el saber se convierte en un símbolo de distinción y superioridad social. La retórica socava la pertinencia del pensamiento. Los saberes humanísticos son quehaceres decorativos cuando no instrumentos del poder colonial.

V

Las humanidades como herederas del proyecto humanista están colocadas ahora en una posición de extrema vulnerabilidad. Desde el sentido común marcado por un «utilitarismo pragmático» se les reprocha su falta de pertinencia, su valor incierto o, aun, su total irrelevancia. Desde luego que no faltan momentos de revitalización de la tradición humanista. Según Edgar Morin estos momentos son el Romanticismo alemán de los siglos XVIII y XIX, y el Surrealismo francés de principios del siglo XX. Lo que está detrás en ambos movimientos es el impulso a «cambiar la vida», a rechazar el filisteísmo o prosaísmo de la cotidianidad en función de abrir un horizonte de inquietudes por el cual pueda transcurrir el desarrollo de la vitalidad humana. En cualquier forma, el saber humanista está siempre inferiorizado respecto a las ciencias «duras», «prácticas», definidas como las únicas relevantes. No obstante, como Heidegger lo supo ver con tanta claridad, en la medida que el mundo es ganado por la aceptación incondicional de lo dado y por la técnica, ocurre que la vida va perdiendo contacto con las posibilidades que le son inmanentes.

VI

La crítica a las humanidades no viene solamente desde el «utilitarismo pragmático», que es el meollo del sentido común neoliberal dominante en nuestros días. También proviene de las ciencias sociales. La exploración sistemática de otras culturas hace visibles saberes y creencias que el occidente ya no puede ignorar. Surge así el relativismo cultural. La dignidad del término «cultura» ya no es reservada solamente para las creaciones de occidente. Ahora se identifica «cultura» con «forma de vida». Por tanto, la cultura ya no se entiende como lo opuesto a la ignorancia sino como lo que resulta de un aprendizaje cualquiera que este sea. Es más, ahora se visibiliza el sujeto de la creación de la llamada «alta cultura». Un sujeto que refugiado en un anonimato reclamaba una plena universalidad. Y resulta que este sujeto es en realidad un grupo de hombres blancos, mayores, occidentales, con una vida acomodada que, acaso sin saberlo, reclaman, ya insosteniblemente, un monopolio de la sabiduría. Ahora bien, desde que se concede la dignidad de cultura a los logros de los pueblos no occidentales se impone en las humanidades una conciencia de finitud y limitación que es la base de un diálogo intercultural. Queda pues develado el etnocentrismo de las disciplinas humanísticas.

VII

Esta es la encrucijada o el doble desafío en el que se encuentran las humanidades como herederas del proyecto humanista. De un lado se las critica por ornamentales e irrelevantes. Y, del otro, por elitistas y etnocéntricas. ¿Cómo hacer entonces para que las humanidades estén a la altura de la inspiración original de ese proyecto intuido por Rabelais en la fundación de la bahía de Theleme?, ¿cómo entablar un diálogo intercultural que cree las condiciones para un verdadero universalismo?, ¿cómo hacer para que estos saberes, lejos de replegarse en el enclaustramiento universitario, enriquezcan la vida cotidiana?

De hecho, hay muchos logros que pueden ser capitalizados. Cito, arbitrariamente, algunos que me impresionan. La novela, por ejemplo, ha sido decisiva en la conquista de la interioridad. Gracias a autores como Dostoievsky y Tolstoi, entre otros, los seres humanos ya no tenemos que retroceder horrorizados frente a nuestros propios sentimientos, aun cuando estos sean confusos y amenazantes. Podemos entrar en diálogo con ellos. Somos capaces de vernos como una pluralidad fragmentada sobre la que se puede ejercer, sin embargo, un trabajo reflexivo que podría conllevar, según Freud, la superación del miedo y de la angustia; es decir, una mayor libertad. De la misma manera, la poesía ha permitido renovar el lenguaje haciendo posible hablar de lo innombrable y amenazante. Objetivar las incertidumbres propias a nuestra condición humana. De otro lado, la filosofía nos ha hecho conscientes de que el mundo social no es una realidad dada sino que en gran medida está construida por la comunicación intersubjetiva mediante el uso del lenguaje. Nunca, quizá, han sido tan grandes los riesgos de la cosificación. La internalización de una imagen del mundo y del hombre donde este último es simplemente una pieza de un mecanismo incontrolable. Esta virtualidad desemboca en el panorama de una globalización como un proceso objetivo e indetenible que, de otro lado, fundamenta una subjetividad totalmente domesticada por las expectativas de progreso y consumo. Pero, tratando de ser justos, hay que decir que tampoco nunca han sido tan vastas las posibilidades de recentrar la historia del mundo en función del proyecto humanista. Quizá esta tensión sea especialmente visible en el contraste entre las ideologías de la globalización, propugnadas por las grandes empresas y los gobiernos nacionales del primer mundo y, de otro lado, las ideologías del desarrollo humano que encuentran sustento en muchos organismos internacionales, en el mundo académico y en una variedad de confesiones religiosas que, acaso sin saberlo del todo, se inspiran en el viejo proyecto humanista. La misma idea de «desarrollo humano» funciona como un «significante vacío», como una suerte de «mantra» que nos señala un camino que implica la reactualización del proyecto humanista.

Termino regresando adonde empecé. Los grandes logros del capitalismo y la globalización no solo están pésimamente distribuidos sino que también han tenido un impacto devastador en la subjetividad humana. Me refiero a lo que Kristeva llama las «nuevas enfermedades del alma». Centralmente, la depresión. El debilitamiento del deseo, el «aburrimiento mortal», la pérdida de la ilusión de vivir. Las humanidades del futuro tendrán que interpelar el anhelo por una vida más plena si quieren ser relevantes. Irradiar el «humanismo práctico» al que me refería en un inicio.