

Los estudios humanísticos

Origen, cuestionamientos, importancia actual y replanteamiento¹

DAVID SOBREVILLA²

Deseamos en este texto considerar: primero, el origen de los estudios humanísticos; segundo, algunos de los cuestionamientos de que han sido objeto; tercero, estimar su importancia actual; y, por último, presentar una propuesta para replantearlos.

—I—

ORIGEN DE LOS ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

Según Immanuel Wallerstein a partir del siglo XIX se estableció la idea de que el conjunto del saber humano (además del teológico) está sometido a una división tripartita: las humanidades, las ciencias naturales y las ciencias sociales.³ La noción de *humanidades* procede de la Antigüedad griega y romana: así Cicerón hablaba de los *studia humanitatis* que según él comprendían la filosofía, las letras y los estudios clásicos.⁴ La noción de la ciencia natural se remonta —tal como la conocemos hoy— a la época moderna, aunque la ciencia natural

¹ Este trabajo es una versión corregida del texto leído el 21 de agosto en la Mesa redonda «Horizontes de la reflexión humanística en el mundo contemporáneo», como parte del ciclo de conferencias en homenaje a los 450 años de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Marcos.

² El doctor Sobrevilla ha sido Profesor Principal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y actualmente lo es de la Universidad de Lima. Es uno de los más destacados filósofos peruanos.

³ En alemán se designa a las humanidades como *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) empleando la palabra «ciencia» en un sentido muy amplio. También en español se habla a veces de *ciencias humanas* utilizando igualmente la palabra ciencia en un sentido amplio. Sin embargo, es más usual referirse simplemente a las *humanidades* o a los *estudios humanísticos* como lo hacemos en el título de este texto.

⁴ En esta tradición consideraremos en este texto como estudios humanísticos a la filosofía, las letras, las artes y a los estudios clásicos.

moderna tenga sus antecedentes en la ciencia griega y medieval. No obstante, en éstas no tenía ninguna importancia la idea de la experimentación y no se había matematizado el conocimiento científico. Y la noción de la ciencia social procede en cambio de una época mucho más reciente: del siglo XVIII, pese a que las ciencias sociales se las articuló como un conjunto sólo en el siglo XIX hasta llegar a su organización actual más o menos en 1945.⁵

La noción de *humanidades* nos remite a la de *humanismo* y ésta, a su vez, a la de *humanitas*. Esta palabra procede de su lado de la palabra griega *paideia* que se suele traducir como educación o formación y que según A. Bullock tenía cuatro características: en primer lugar, esta palabra ofrecía un panorama unificado y sistemático del saber humano en las siete artes liberales que, siglos después, en la Edad Media acabaron constituyendo el núcleo de la educación universitaria: la gramática, la retórica, la lógica o dialéctica (el *trivium*); y la aritmética, la geometría, la astronomía y la armonía (el *cuadrivium*). Segundo, en un mundo sin libros este sistema proveía de una técnica de enseñanza y discusión basadas en el dominio y la maestría verbal, la precisión intelectual y la habilidad dialéctica. Tercero, este sistema pretendía realizar la posibilidad de moldear el desarrollo y la formación de la personalidad humana mediante la educación. Y cuarto, la educación posibilitaba alcanzar la perfectibilidad humana mediante la educación e incluía las cualidades de persuasión y mando que se necesitan para desempeñar una función importante en la vida y en los asuntos públicos.⁶

Históricamente podemos distinguir entre tres *humanismos* en el Occidente.⁷ El primero y más famoso fue el surgido en Italia desde mediados del siglo XIV hasta principios del siglo XVI. Procede del entusiasmo que despertó el redescubrimiento de la literatura y la plástica de la Antigüedad griega y romana, poseía una visión optimista del mundo y creía que era inminente el advenimiento de un nuevo orden. Mediante la enseñanza de las humanidades —los *studia*

⁵ V. I. WALLERSTEIN, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1996: 3-36.

⁶ Alan BULLOCK, *La tradición humanista en Occidente*. Madrid: Alianza Editorial, 1989: 13-14.

⁷ A veces se ha hablado además de un humanismo griego, otro romano y hasta de uno cristiano-medieval, pero la opinión dominante es que el humanismo comenzó realmente en la Época Moderna con el Renacimiento.

humanitatis: el *trivium* (gramática, retórica y lógica y dialéctica, como hemos dicho) al que se arrancó del sistema escolástico, y de la historia, la poesía y la filología—, el humanismo pretendía el desarrollo de las facultades humanas. Algunos de los grandes temas del primer humanismo fueron la defensa de la poesía, la exaltación del valor y de la dignidad del hombre, la afirmación de la existencia terrena y la noción de la divinidad humana. Los autores de la Antigüedad a los que el movimiento humanista recurría fueron muchos: Platón y Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, Séneca, Virgilio y Horacio etc., cuyas enseñanzas se pensaba que no estaban reñidas con la doctrina cristiana.

Dos autores franceses que desarrollaron a su manera algunos tópicos humanistas fueron Rabelais y Montaigne, que desplegaron un individualismo muy distinto al del Renacimiento italiano, ignorando casi por completo los problemas políticos y sociales. Montaigne quería formar «cabezas bien hechas» y no «cabezas bien llenas», fomentar la capacidad de raciocinio y propender a un espíritu ágil y crítico. Él se había educado en el *Collège de Guyenne*, que la municipalidad de Burdeos había dispuesto reorganizar en un sentido humanístico en 1534. Maturino Cordier, quien había enseñado en dicho colegio, transfirió su espíritu y no pocos de sus métodos a escuelas suizas, sobre todo al *Collège de la Rive* en Ginebra. En otras regiones se Francia, en los Países Bajos, en Alemania y en Inglaterra se formaron casi al mismo tiempo escuelas humanistas similares.⁸

El segundo humanismo o neohumanismo surgió en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII. Proviene de la desazón frente a ciertos fenómenos de la época y de un entusiasmo renovado por la Antigüedad, pero estaba impulsado asimismo por una serie de ideas filosóficas y por otros motivos. En efecto, en él se entrecruzan ideas de Leibniz, Kant y del joven Fichte con tendencias como la tolerancia de la Ilustración, la filosofía de la historia de Rousseau y la interpretación del lenguaje y de la historia de Herder. Este cruce dio lugar al humanismo que se puede encontrar en los escritos de W. von Humboldt, Goethe, Schiller, Hölderlin y del joven Friedrich Schlegel (C. Menze). Algunos de sus motivos fundamentales fueron el valor de la individualidad humana que no estaba ligada a ningún pueblo o época, la obligación de educarla de una manera armónica y plena, el

⁸ La información de este párrafo procede del libro de N. ABBAGNANO y A. VISALBERGHI, *Historia de la pedagogía*. México: FCE, 1995: 233 ss.

ideal de la belleza y de la nobleza serena, el valor del arte. Tampoco en este caso se pensaba que la admiración por la Antigüedad clásica se contradecía con el Cristianismo.

Dentro del neohumanismo destaca por sus ideas pedagógicas Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) —quien acuñó la palabra *humanismo*— con su libro *La contienda entre filantropía y humanismo* (1808). Niethammer distinguió claramente entre la escuela realista o científica (*Realschule*) de los pietistas que concedía una gran importancia a las materias científicas y modernas y la escuela de formación clásica (el *Gymnasium*). Según Niethammer la primera escuela, utilitaria, no debía desembocar en la Universidad, mientras la segunda, formativa y «desinteresada», llevaba en cambio a la educación superior universitaria. «Es el sistema que se denominará más tarde de ‘doble vía’, merced al cual se divide precozmente a los muchachos entre los destinados a los estudios superiores y los que deberán contentarse con carreras más modestas. El *neohumanismo* determina o consolida la posición monopolista de las lenguas clásicas como acceso a la cultura superior» (V. N. Abbagnano/A. Visalberghi, *op. cit.*, p. 447). Pero al mismo tiempo que el *neohumanismo* sostuvo esta posición elitista frente a la educación cultivó en el romanticismo una devoción por lo popular. Conjugaba así la «grecomanía» y el entusiasmo por la filología clásica con la fascinación por el genio del pueblo que se manifiesta en el arte popular y el derecho consuetudinario.

El tercer humanismo fue propugnado en la tercera década de nuestro siglo por el filólogo alemán Werner Jaeger (1888-1961). Surgió del malestar que experimentaba el autor al ver a la filología clásica dominada por el positivismo y el materialismo. El tercer humanismo postulaba los valores eternos de la cultura clásica, sobre todo de la griega, y creía que su vivificación podía procurar una orientación a nuestra época. De los tres humanismos históricos éste es el que menos importancia tuvo quedando constreñido sobre todo a círculos eruditos y no teniendo mayor proyección en la pedagogía.

Históricamente los estudios humanísticos han sido objeto de muchos cuestionamientos. Uno de los más constantes procede de la comparación que se establece entre la infecundidad que —por distintas razones— se les atribuye y los éxitos alcanzados por la ciencia moderna. Un temprano testimonio de este cuestionamiento se lo encuentra en la problematización del valor de los estudios humanísticos por René Descartes (1596-1650) en su *Discurso del Método* (1637). Allí contaba que había estudiado en uno de los colegios más célebres de Europa en su época, el Colegio de La Flèche, en el que se proporcionaba una educación humanística pero al mismo tiempo científica. Y encontraba que los conocimientos humanísticos que había adquirido no eran sólidos y estaban contruidos sobre cimientos inestables, mientras admiraba la solidez de los conocimientos matemáticos, asombrándose de que no se hubiera edificado sobre ellos algo más sólido y que sólo se los hubiera aplicado a las artes mecánicas. De allí que había tomado la decisión de apartarse de los estudios de las letras y de tratar de reconstruir toda la filosofía y las ciencias sobre fundamentos más seguros.⁹

Otro cuestionamiento de los estudios humanísticos tuvo lugar en la famosa «Querrela de los antiguos y modernos» que se desarrolló entre los siglos XVII y XVIII, que agitó a casi todo el mundo europeo y cubrió campos tan diversos como los de la literatura, la ciencia, la religión, la filosofía, las bellas artes y la erudición clásica. En la Querrela participaron algunas de las más grandes personalidades europeas de la época como Fontenelle, Perrault, Pascal, Boileau, Bentley, Swift. Las cuestiones que estuvieron en juego fueron básicamente las siguientes: ¿deben admirar e imitar los escritores modernos a los grandes autores griegos y latinos de la Antigüedad? O, al haber sido dejados atrás los modelos clásicos de la buena literatura, ¿deben los modernos abrigar confiadamente la ambición de superarlos? El problema puede plantearse no sólo en relación con la literatura sino también frente a las bellas artes, la ciencia, la filosofía y la

⁹ *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid. Alfaguara, 1981; esp. Primera Parte: 3-10.

civilización en general. Entre los argumentos empleados por los modernos para probar su superioridad frente a los antiguos, dos tocaban al valor de los estudios humanísticos. El primero de ellos es que, como es más o menos claro que la ciencia moderna es superior a la antigua, cabe esperar asimismo un progreso en la literatura y el arte modernos que habrán de ser por consiguiente superiores a los antiguos. Y el segundo argumento sostiene que las obras de los clásicos son vulgares y carentes de lógica. Aunque la Querella no llegó a ser zanjada y sólo se puede contabilizar victorias parciales en favor de los antiguos o de los modernos,¹⁰ el prestigio de las obras de la Antigüedad grecorromana como paradigmas insuperables quedó mellado, sufriendo también los estudios de humanidades el daño consiguiente.

Un tercer cuestionamiento de la importancia que se asignaba al estudio de las humanidades, procede del hundimiento de la convicción de la excepcionalidad del mundo griego, convicción que otorgaba un gran prestigio al estudio de las humanidades que proceden básicamente de disciplinas desarrolladas en Grecia y Roma. El *concepto* de cultura proviene en lo esencial del siglo XVIII.¹¹ En la época de la Ilustración se pensaba que «todos los hombres son creados en la igualdad» —para decirlo con la frase de John Locke. Pero posteriormente se pasó a creer que los hombres y pueblos son desiguales —en especial habría sido excepcional el pueblo griego y asimismo Occidente que es su heredero. Según Martin Bernal, hacia 1750 se empezó a pasar del «modelo antiguo» del mundo griego al «modelo ario». En el modelo antiguo se aceptaba que la cultura griega había nacido de la colonización de Grecia ocurrida hacia 1500 a.C. por parte de los egipcios y fenicios. Posteriormente Grecia habría tomado otros préstamos culturales de las culturas del cercano Oriente. En cambio, según el modelo ario el mundo griego fue autónomo y proporcionó las bases de la civilización europea que, por lo tanto, no le debe nada a los países de áreas subdesarrolladas como el Oriente Medio o África. Este modelo tuvo una gran importancia para los autores del clasicismo y romanticismo alemán y para el filósofo Martin Heidegger —y sin duda para el nazismo que, por ello, fomentó el estudio de las humanidades y enfatizó la presunta continuidad entre los valores del

¹⁰ La exposición anterior sobre la Querella según G. HIGHET, *La tradición clásica*. México: FCE, 1954; I: 411-449.

¹¹ V. mi tesis *Der Ursprung des Kulturbegriffs, der Kulturphilosophie und der Kulturkritik. Eine Studie über deren Entstehung und deren Voraussetzungen*. Tesis Doctoral. Tubinga, 1971.

clasicismo grecorromano y del nazismo.¹² No se necesita estar de acuerdo con todas las argumentaciones y aparato probatorio de Bernal, para admitir que hoy es indefendible el modelo ario; aún más: que difícilmente se puede seguir hoy sosteniendo la tesis de la excepcionalidad del mundo griego que ha sido tributario de otras culturas mediterráneas y asiáticas. El último de los grandes filólogos que pretendió aferrarse a esta convicción fue Wolfgang Schadewaldt para quien el modelo universal de los griegos seguía conservando su validez como «modelo fundamental» en la teoría y la práctica para el mundo de hoy. Con su planteamiento ponía Schadewaldt en cuestión que todas las épocas posean el mismo derecho: si es verdad que los griegos no siguen siendo un paradigma absoluto en el sentido tradicional, continúan siendo excepcionales en tanto los edificadores del fundamento sobre el que hoy estamos. La historia sería pues meramente un proceso de despliegue a partir del fundamento hallado por los griegos.¹³ Evidentemente el día de hoy esta convicción se ha hecho trizas con la idea posmoderna —que parece inatacable— de que ha terminado la época de la historia universal como historia dominada por el decurso casi tan sólo de Grecia, Roma y el Occidente y de que estamos ante el estudio de diversos cursos históricos algunos de los cuales son más importantes que otros. En consecuencia, si se considera que Grecia no sigue teniendo una centralidad excepcional, difícilmente se puede defender que el estudio de las humanidades procedentes del mundo grecorromano tenga una importancia de suyo y que no haya que justificar.

Finalmente, un último cuestionamiento de los estudios humanísticos procede de que no parecen corresponder al espíritu de los tiempos actuales. De hecho, los estudios humanísticos parecen estar ligados a la educación de minorías que privilegian una formación fuertemente individualizada —de allí que a veces se los haya considerado como vinculados a una cierta visión conservadora. En una época en que la enseñanza se ha masificado enormemente parecen haber pocas posibilidades para la formación individualizada que propone las humanidades. En efecto, hoy se busca más bien una educación que informe con rapidez y eficacia a fin de poner a los educandos en condiciones de realizar ciertas

¹² V. el libro de Martin BERNAL *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Jersey: Rutgers University Press, 1987. Vol. II: *The Archeological and Documentary Evidence*. 1991.

¹³ Lo anterior según la exposición de A. HENTSCHE/U. MUHLACK *Einführung in die Geschichte der Klassischen Philologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972: 139.

actividades y satisfacer los requisitos de la industria y el comercio. Materias como la filosofía que inciden en la reflexión, las letras o el arte que parecen tener una utilidad puramente ornamental y que sólo son aceptadas para combatir el aburrimiento o cuando se las convierte en actividades lucrativas, o los estudios clásicos que remiten al mundo griego y romano, no parecen ser objeto de mayor demanda.

2

El menoscabo que han sufrido los estudios humanísticos se lo advierte también en la pretensión de que se pueda fundamentar el humanismo en forma más satisfactoria sobre la ciencia que sobre dichos estudios, y del desarrollo del debate sobre «las dos culturas». La primera posición fue desarrollada ya en el siglo XIX por Julian Huxley quien propugnaba un *humanismo científico*. Sus ideas básicas eran las siguientes:

Al fundarse en la comprensión del hombre y sus relaciones con el medio, no olvida [el *humanismo científico*, D.S.] que la evolución, que ha conducido hacia el presente, atraviesa hoy por la etapa psicosocial y conduce a una nueva imagen acerca del destino del hombre. Propio de esta orientación es rechazar los dualismos y afirmar la triple unidad de mente y cuerpo, de lo material y lo espiritual y de toda la humanidad, más allá de la artificial separación de razas, lenguas y tradiciones. Sostiene la continuidad del hombre con el resto de las especies vivientes, y aunque se aparta de toda creencia en absolutos no desespera de la posibilidad de hallar normas en relación con nuestros objetivos y nuestros actos, así como de acrecentar el conocimiento y su verdadero fin—descartados el poder, la eficiencia y la explotación material—no sería otro que la realización cabal del hombre y la satisfacción completa de sus aspiraciones. Con los recursos que le brinda el conocimiento en el proceso cósmico y en el curso histórico le anticipa las posibilidades del futuro (F. PUCCIARELLI, *Los rostros del humanismo*. Buenos Aires: Banco de Boston, 1987: 42).

En cuanto al debate sobre «las dos culturas» surgió a partir de que el profesor británico C.P. Snow publicara en 1959 el folleto *The Two Cultures* (Londres: Cambridge University Press). Allí sostenía que entre la cultura humanística y la cultura científica se había abierto un abismo basado en la incomprensión recíproca. Sus causas serían la ignorancia por parte de una cultura de lo que hace la otra y el exceso de especialización, hechos que a veces provocan hasta una

animosidad entre ambas. Este abismo constituiría una pérdida para todos, sobre todo en un sentido espiritual. Pareciera no existir ningún lugar en que ambas culturas pudieran encontrarse, lo que no es sólo lamentable sino mucho peor. En efecto, de esta manera se desaprovecha los impulsos que podrían proceder de una cultura en favor de la otra y se generan problemas como que los políticos y humanistas no pueden seguir decidiendo si los consejos que ofrecen los científicos son correctos o no.

Snow sostenía también que en la década de los años treinta los hombres de letras se habían apropiado del término «intelectual» como si los científicos no merecieran tal calificativo. Ello se debió a que estos últimos no supieron defender la importancia de su trabajo y a que —con raras excepciones— no sabían escribir para un gran público, por lo que la ciencia no gozaba del favor de los periódicos y revistas dominantes.

En la segunda edición de *The Two Cultures* en 1963 el autor agregó un apéndice: «Las dos culturas: una segunda mirada», en el que de un modo optimista sugería que una nueva cultura, una «tercera cultura», surgiría llenando el vacío de comunicación entre los hombres de letras y los científicos. En esta tercera cultura los humanistas se habrían de entender con los científicos.

Muchos años después, el norteamericano John Brockman ha editado en 1995 el libro *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica* (trad. española: Barcelona: Metatemas, 1996). Allí sostiene que la predicción de Snow se ha realizado, pero no en la forma en que él pensaba. Escribe:

Los intelectuales de letras siguen sin comunicarse con los científicos. Son estos últimos quienes están comunicándose directamente con el gran público. Los medios intelectuales tradicionales practicaban un juego intelectual vertical: los periodistas escribían de abajo arriba y los profesores de arriba abajo. Hoy, los pensadores de la tercera cultura tienden a prescindir de intermediarios y procuran expresar sus reflexiones más profundas de una manera accesible para el público lector inteligente (*Id.*: 14).

El libro de Brockmann contiene una serie de entrevistas con estos intelectuales de la tercera cultura: Stephen Jay Gould, Murray Gell-Mann, Daniel C. Dennet, Richard Dawkins, Paul Davies, etc. Estos científicos sostienen algunas ideas

filosóficas que todos comparten en alguna medida. Estas ideas son las siguientes: la noción de que el mundo no es estático ni eterno, sino que evoluciona en el tiempo. La de que el mundo no ha nacido por voluntad de una inteligencia individual, sino que en el contexto biológico el mundo vivo se ha creado a sí mismo a través de principios simples, sobre todo a través de la actuación inexorable de la selección natural. Y el tercer tema es el de la complejidad del mundo que hace que todas las propiedades de las cosas sean en última instancia relativas. Según Brockman estas ideas muestran la caducidad de la concepción del arte, por ejemplo de un Nietzsche, quien sin embargo sigue cautivando la atención de muchos «intelectuales». «Pero esta gente tiene cada vez menos relevancia; lo interesante es que algunos artistas han comprendido que el mundo no se va a acabar pronto, que el siglo XXI va a ser una época extraordinaria, y que ya es momento de empezar a imaginar hacia dónde puede orientarse el devenir de la humanidad» (26).

3

El cuestionamiento del valor de los estudios humanísticos se ha hecho aisladamente a cada uno de sus componentes: la filosofía, el arte y los estudios clásicos. El ataque a la filosofía se ha presentado a menudo como un ataque a la metafísica, como sucedió en el positivismo del siglo XIX y en el del XX. Otras veces se ha mostrado como el imperativo de pasar de la teoría a la praxis, como en el caso de la crítica del marxismo. Estos ataques han dado lugar a repetidas declaraciones de «la muerte de la filosofía» que siempre reaparece luego con la cabeza erguida.

El día de hoy se admite muchas veces que la filosofía es inevitable, pero se juzga que está en una situación de crisis, o se cuestiona la utilidad de la filosofía, por ejemplo para la ciencia. Este es el caso del texto de Steven Weinberg «Contra la filosofía»,¹⁴ Weinberg no niega el valor que pueda tener la filosofía en sí misma, pero sí el que tiene para la ciencia y en concreto para la física. Él sostiene que las intuiciones de los filósofos han beneficiado en ocasiones a los físicos, aunque generalmente mediante una actitud negativa: protegiéndolos de los prejuicios de otros filósofos; que no conoce a *nadie* que haya participado activamente en el avance de la física en el período de posguerra, cuya investigación

¹⁴ En su libro *El sueño de una teoría final*. Barcelona: Crítica, 1994: 134-152.

haya recibido alguna ayuda significativa del trabajo de los filósofos; y que incluso allí donde las doctrinas filosóficas han sido útiles en el pasado a los científicos, se han perpetuado demasiado tiempo y al final han supuesto una molestia mayor incluso que la utilidad que tuvieron en su día (*Id.*: 133-136).

En el caso de las artes, se ha argumentado en contra de ellas que no tienen ninguna *pretensión de verdad* sino que se refieren sólo a mundos *imaginarios*, buscando evitar que el aburrimiento surja en el hombre.¹⁵ Se trata de una objeción muy vieja que se remite en su primera parte —la falta de pretensión de verdad del arte— todavía a Platón y a San Agustín. Y se ha argumentado además que las artes muchas veces no han postulado *actitudes morales* sino que o se han mostrado desinteresadas frente a las mismas o, peor aún, han contemporizado con el mal o se han esmerado en mostrarlo —este es el nervio del ataque de León Tolstoy a algunas de las más grandes obras de arte occidentales en su libro *¿Qué es el arte?* (1898).¹⁶ En suma, se cuestiona la *ausencia de pretensión de verdad* del arte y su *desinterés por el bien*.

Y en cuanto al valor de los estudios clásicos, los ataques han sido muy variados. En el siglo XIX el marxismo cuestionó los valores del mundo grecorromano edificado sobre la esclavitud, el sometimiento de la mujer y la explotación en general. Nietzsche resultó totalmente desengañado de la filología, de la que llegó a ser un cultor destacado —le formuló críticas feroces: como su radical incapacidad para comprender a los grandes autores de la Antigüedad, su imposibilidad de educar con ayuda de los antiguos, su falseamiento de los valores que encontraba en el mundo griego (y romano), a la vez que elogiaba instituciones del mundo antiguo como la esclavitud, la sujeción de la mujer, la explotación etc.—, es decir, adoptó a este respecto una posición contraria a la del marxismo. En el siglo XX, Bertolt Brecht señalaba con pertinencia que muchas obras del mundo antiguo se nos han vuelto ininteligibles, como la tragedia, porque partimos de supuestos totalmente distintos: así, mientras el hombre moderno cree que puede en gran parte forjar su propio futuro, el hombre griego creía en el destino, en la envidia de los dioses, en fuerzas como lo apolíneo y lo dionisiaco, etc.

¹⁵ Esta era la posición desarrollada ya por el abate Jean-Baptiste Du Bos en su libro *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* (1718).

¹⁶ León TOLSTOY, *¿Qué es el arte?* Barcelona: Mascarón, 1982.

Todas estas argumentaciones han contribuido poderosamente a poner en cuestión la importancia de los estudios humanísticos en el mundo actual.

—III—

IMPORTANCIA ACTUAL DE LOS ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

Afortunadamente también se ha defendido con buenas razones la importancia de los estudios humanísticos en el mundo actual. Veamos cómo se la ha argumentado en detalle en el caso de la filosofía, el arte y la literatura y de los estudios clásicos.

En el caso de la filosofía nos parece correcto el diagnóstico de Mario Bunge: la filosofía no está en una crisis tan grave que haya causado su deceso, sino que está meramente enferma debido a pensadores irresponsables como Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger —esta es la opinión de Bunge. Sufre de los siguientes males: 1. el reemplazo de la vocación por la profesión y de la pasión por la ocupación, 2. la confusión entre filosofar e historiar, 3. la confusión entre profundidad y oscuridad, 4. la obsesión por el lenguaje, 5, el subjetivismo, 6. el refugio en miniproblemas y *jeux d'esprit*, 7. la formación sin sustancia y la sustancia informe, 8, el desdén por los sistemas y la preferencia por el fragmento y el aforismo, 9. el divorcio de los dos motores intelectuales de la cultura moderna: la ciencia y la técnica, y 10. el desinterés por los problemas sociales.¹⁷

Es obvio que cuando una forma de filosofía no está aquejada de estos males tiene una profunda importancia en el mundo contemporáneo (incluida la ciencia que se hace en él), y ello se puede comprobar en el caso del pensamiento de un filósofo como Karl Popper —o en el del propio Bunge. El famoso neurobiólogo John Eccles ha contado cómo tuvo una serie de dificultades filosóficas que lo hicieron recurrir a la lectura de los textos de Popper y luego a ponerse en contacto con él.¹⁸ De la colaboración entre ambos nació su libro conjunto *El yo y su cerebro* (1977).¹⁹

¹⁷ Mario BUNGE, «Crisis y reconstrucción de la filosofía» en su libro del mismo título: *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 2001: 267-290.

¹⁸ V. *La filosofía y los problemas actuales*. Madrid: Fundamentos, 1981: 87-89.

¹⁹ Karl R. POPPER/John C. ECCLES, *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1982.

La defensa de la literatura y de las artes en el mundo contemporáneo se la ha hecho de diferentes formas y tanto por los propios escritores como por los filósofos. Por ejemplo, un gran novelista realista como nuestro compatriota Mario Vargas Llosa ha enfatizado la importancia de la imaginación y de la creación de nuevos mundos en verdad imaginativos en las novelas. Estos mundos contienen en efecto mentiras, pero según Vargas Llosa mentiras que son verdaderas. Lo son en tanto que expresan deseos insatisfechos, una protesta, un afán de aventuras para aumentar la vida.

Ésa es la verdad que expresan las mentiras de las ficciones: las mentiras que somos, las que nos consuelan y desagranan de nuestras nostalgias y frustraciones. ¿Qué confianza podemos prestar, pues, al testimonio de las novelas sobre la sociedad que las produjo? ¿Eran esos hombres así? Lo eran, en el sentido de que así querían ser, de que así se veían amar, sufrir y gozar. Esas mentiras no documentan sus vidas sino los demonios que las soliviantaron, los sueños en que se embriagaron para que la vida que vivían fueran más llevadera. Una época no está poblada únicamente de seres de carne y hueso; también, de los fantasmas en que estos seres se mudan para romper las barreras que los limitan y los frustran. (*La verdad de las mentiras*. Madrid: Alfaguara, 2002: 21-22.)

Pero podemos tomar el testimonio de un novelista que pertenece a una corriente distinta como el de Milan Kundera, que cultiva más bien una novela de pensamiento. Para Kundera la novela es hoy importante a fin de poder explorar la trampa en que se ha convertido el mundo para la vida humana. Actualmente hacemos la experiencia del fin de la época moderna, en que el ser humano riza el rizo iniciado por Descartes. Éste pensaba que el hombre es el «dueño y señor de sí mismo». Pero hoy advierte el ser humano que en verdad nada posee: no es dueño de la naturaleza (que poco a poco abandona el universo), ni de la historia (que se le escapa), ni de sí mismo (puesto que es guiado por sus potencias anímicas irracionales). Como el hombre moderno además ha matado a Dios (Nietzsche), se le hace patente hoy la insoportable levedad del ser. Para Kundera la exploración en que la novela consiste muestra sólo la *posibilidad* de que las cosas sean así como las presenta, en lo que se diferencia de la historia que relata más bien cómo *han sido* (las cosas), y de la profecía que predice *lo que ha de pasar*. Por otra parte Kundera piensa que la novela ilumina el mundo-de-la-vida protegiéndolo del «olvido del ser» (Heidegger). En este sentido trata de que no se siga reduciendo el sentido del mundo y de las cosas, amenazado por los

medios de comunicación.²⁰ En consecuencia, también la novela tendría una función de verdad considerable.

Por su parte, los filósofos han defendido la función moralizadora —no moralizante— de la literatura. Lo ha hecho, por ejemplo, Martha Nussbaum en su libro *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (Nueva York: Oxford University Press, 1990) en que sostiene que en todo texto cuidadosamente escrito y exhaustivamente imaginado hay una conexión orgánica entre forma y contenido, y que ciertas verdades de la vida humana sólo pueden afirmarse en forma justa y con precisión en el lenguaje y en las formas que son propias del artista narrador. Si esto es así, entonces se podrá aceptar que algunas obras literarias contribuyen a explorar ciertas preguntas importantes sobre los seres humanos y la vida humana. En este sentido, se *narra* una visión de la vida y el narrar mismo —la selección de un género, las formas estructurales, de frases, de vocabulario, de toda la manera de apelar al sentido de la vida del lector— expresa un sentido de la vida y del valor, un sentido de qué importa y qué no, de lo que es aprender y comunicar, de las relaciones y conexiones de la vida. En un texto no se *presenta* la vida simplemente, sino que siempre se la *representa* como algo. Si esto es así, es obvio que la consideración de las cuestiones éticas no es sólo un asunto *teórico* sino que también se la encuentra en los textos narrativos. Mas, claro está, Nussbaum entiende por cuestiones éticas no las preguntas habituales de la ética sino la pregunta básica que se formulaba Aristóteles: cómo debemos vivir. Todas las grandes novelas ofrecerían una respuesta a esta pregunta, pero una respuesta literaria. Vistas así las novelas, es obvio que no puede acusárselas de no tocar temas reales y de no tener ninguna relación con la moral.

Y finalmente y en cuanto a la utilidad de los estudios clásicos Giovanni Reale ha sostenido en su libro *La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo* (Barcelona: Herder, 1996) que, en su opinión, el estudio de los ideales y de los valores supremos de la cultura antigua nos podría permitir superar el nihilismo que Nietzsche diagnosticó en la cultura contemporánea. No se trataría de un regreso indiscriminado y acrítico a ciertas ideas del pasado, sino de la asimilación y fruición de algunos mensajes de la Sabiduría antigua

²⁰ V. su libro *El arte de la novela*. México: Vuelta, 1988.

que, «si son bien asimilados pueden, aunque no logren curar completamente, al menos alcanzar a atenuar los males del hombre de hoy, erosionando las raíces de las cuales derivan» (16). Para poner un ejemplo mencionaré el siguiente: Reale se refiere al problema de las «dos culturas» de C.P. Snow y recuerda a este propósito la distinción entre la razón metafísica y la razón científica establecida por Aristóteles en el libro cuarto de la *Metafísica* en estos términos:

Existe una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le competen en cuanto tales. Esta no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera universalmente el ser en cuanto ser, sino después de haber delimitado una parte de éste, cada una estudia las características de esta parte. Así sucede, por ejemplo, con las matemáticas. (1003a 20-25.)

Según Reale, lo que este texto muestra es que existe en efecto una gran diferencia entre la consideración de la realidad (la del «ser») de la metafísica y de las ciencias particulares: la primera examina toda la realidad (el ser, por así decirlo, «entero»), en tanto que las ciencias sólo toman en cuenta un sector de la realidad («partes» específicas del ser). En consecuencia:

La metafísica no se distingue, por lo tanto, de las ciencias particulares por la *forma del conocimiento* (por los métodos formales que aplica), sino por *el mismo objeto sobre el que versa*. Las diferencias de método entre la metafísica y las ciencias particulares dependen de la misma diferencia entre sus objetos. (54)

De allí que las categorías generales para todo el ser no coincidan con las categorías que valen para las partes, y a la inversa. Esta consideración puede servir para preservarse el hombre de hoy de los males del cientificismo: que la lógica de las partes no puede aplicarse a todo el ser. Pero a la vez tampoco puede hacerse valer la lógica de todo el ser para las partes. En un caso opera la razón metafísica y en el otro la razón científica. Reale concluye así:

Al hombre de hoy, que corre el riesgo de caer en el olvido de la razón metafísica y de creer sólo en la razón científica y, *por este motivo, de encerrarse en un reductivismo ontológico siempre más engañoso*, esta frase del primero libro de la *Metafísica* de Aristóteles tendría que sonar como una admonición terapéutica:

«Todas las demás ciencias serán mucho más necesarias que ésta, pero ninguna será superior» (983a 10-12) (55)

Quizá este programa de Reale sea demasiado ambicioso y en algunos casos demasiado difícil de seguir, pero por lo menos hay que aceptar que el estudio de los ideales y valores de la Antigüedad puede revelarnos cuando menos la relatividad y condicionamiento histórico de nuestros propios valores e ideales (o nuestra carencia de ellos).

—IV—

REPLANTEAMIENTO DE LOS ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

En una ponencia que presentamos al IV° Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Trujillo a comienzos de diciembre de 1991, «Por un humanismo humano y genuinamente universal»,²¹ planteamos que el humanismo que corresponde al día de hoy debía ser *humano* en el sentido de fundamentarse en la realidad del hombre y no más en Dios o en las decisiones del Ser; y que debía ser además *genuinamente universal*, esto es, un humanismo que no fuera *eurocéntrico* como los humanismos precedentes, sino que debía tener en cuenta los valores y modelos de humanidad de todas las culturas.

Este planteamiento nos lleva a intentar replantear los estudios humanísticos hasta ahora existentes. Veámoslo en los casos de la filosofía, las artes y la literatura y los estudios filológicos.

En nuestra opinión, la filosofía ha sido un hallazgo griego y de la cultura occidental y no ha existido en otros pueblos que la recibieron en la época de la colonización europea. Pero la filosofía occidental ha sido hasta ahora un pensamiento claramente eurocéntrico: al reflexionar sólo tuvo en cuenta la realidad de la propia cultura occidental, siendo así como las categorías de la filosofía occidental han sido elaboradas como categorías de estirpe claramente eurocéntrica: valen para la ontología, la ciencia, el arte, la moral, el derecho, etc., occidentales, pero no enteramente para otras realidades. De allí que la filosofía occidental, aunque pretenda ser universal, tenga sólo una pseudouniversalidad: sus categorías no son universales de por sí.

²¹ En: *Actas del IV° Congreso Nacional de Filosofía*. Arequipa: UNSA, 1994: 131-150.

Los pueblos no-occidentales hemos recibido la filosofía del Occidente y el pensar que se ha constituido entre nosotros es por ello claramente *heterogéneo* a sus propias culturas. Deberán por ello *apropiarse* poco a poco de la tradición filosófica occidental y hacerla propia. Posteriormente deberán hacer la *crítica* de la filosofía occidental. Y por último deberán *replantear* la filosofía desde su perspectiva propia.

Lo anterior es perfectamente posible y por ejemplo lo han hecho entre nosotros José Carlos Mariátegui y Augusto Salazar Bondy. Me referiré aquí sólo al primero. Cuando Mariátegui viaja a Europa en 1919 va decidido a *apropiarse* de los planteamientos del marxismo. Lo hace y luego regresa al Perú en 1923. Posteriormente va a criticar el marxismo de su época *criticando* la versión cientificista que existía del mismo, y por último va a *replantear* el marxismo concibiéndolo como un método para interpretar la realidad, el que va a aplicar al estudio del Perú en sus artículos sobre los problemas del país que aparecerán en *Mundial* y *Amauta* en 1927 y serán publicados como libro en 1928 con el título de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Tenemos, pues, una tarea inmensa con relación a la filosofía.

Pero tenemos una tarea inmensa asimismo frente a la literatura y artes de los pueblos del Tercer Mundo: lo que se ha entendido por literatura y arte es sólo la literatura escrita y el arte realizado según los modelos occidentales. El día de hoy tenemos que revalorizar el legado literario y artístico no-occidental y establecer nuevos cánones y valorizaciones. Tomen Uds. los cánones literarios establecidos por los grandes críticos occidentales y observarán que allí ingresan muy pocas obras de otras culturas. Y lo mismo sucede con las obras de arte: como tales son consideradas casi exclusivamente las obras de arte occidentales. De hecho, la mayor parte de las obras de arte de las culturas no-occidentales son confinadas en los países occidentales a los museos de antropología en tanto objetos antropológicos: no se considera que sean artísticos.

Para revalorizar el gran legado de la literatura oral y las obras de arte no-occidentales necesitamos pues elaborar categorías que muestren que se trata de genuinas creaciones literarias y artísticas, aunque no correspondan sin duda a los criterios occidentales.

Y finalmente consideremos la situación de la filología: el establecimiento de los textos, su crítica y comentario casi sólo existen frente a las literaturas occidentales, sobre todo a las consideradas clásicas (la griega y la latina), aunque también en lenguas modernas (como el inglés, el alemán, el francés o el italiano). Necesitamos crear nuevas filologías en relación con nuestras propias literaturas precoloniales: así con relación al quechua, al aimara y a la multitud de otras tradiciones culturales que hubo entre nosotros. Han sido en parte los prejuicios existentes de los grandes pueblos colonizadores, pero también nuestra propia desidia los que han hecho que consideremos que sólo la tradición occidental era merecedora de la existencia de una filología.

Permítanme ahora terminar esta conferencia con estas palabras vallejanas: hay, pues, hermanos (hombres humanos), muchísimo que hacer.