

## Ensayos

## George Steiner y el ocaso de las Humanidades

Enrique Sánchez-Costa

*Universidad de Piura*

## Introducción

El poeta indio Tagore denunciaba en 1917: «El hombre moral, el hombre íntegro, está cediendo cada vez más espacio [...] al hombre comercial, el hombre limitado a un solo fin. Este proceso [...] causa el desequilibrio moral del hombre y oscurece su costado más humano bajo la sombra de una organización sin alma» (Nussbaum, 2010, p. 7). Cien años después, las palabras de Tagore son más actuales y acuciantes que nunca. El técnico, el científico y el empresario son hoy los señores del mercado (lo que, para muchos, es tanto como decir: los señores del mundo). La educación ha sido obligada a discurrir por el cauce estrecho de las «competencias», que la reducen a lo utilitario, lo lucrativo, lo pragmático. La cantidad se impone a la calidad; el hacer, al ser.

El achatamiento del horizonte de lo humano, aunque agravado en las últimas décadas, ha sido un proceso centenario, cuyo origen cabe situar en el inicio de la filosofía moderna. Fue en el siglo XVII cuando filósofos como Francis Bacon y Descartes ensalzaron el poder de una razón científica, técnica e instrumental, capaz de cuantificar, calcular y dominar el mundo. Es sintomático, por ejemplo, que Bacon afirme en su *Novum Organum* (1620), respecto al «arte de la imprenta, la pólvora y la brújula», que «ningún imperio, ni secta, ni estrella alguna parece haber ejercido mayor influjo y eficacia que estas tres invenciones» (Reale y Antiseri, 2010, p. 283). Llama la atención, no tanto la celebración de esos tres inventos, cuanto el hecho de situar su influjo por encima de la democracia ateniense, el derecho romano o el cristianismo.

Tanto la Ilustración como la Revolución Industrial contribuirán a la hipertrofia de determinadas potencialidades humanas (el cálculo, la lógica, etc.) al precio de atrofiar aquellas potencialidades relacionadas con la vida artística, sentimental y espiritual. Es impresionante, en este sentido, el «Ensayo sobre Bacon» que publicará Macaulay en 1837, en el cual encarece los frutos de la ciencia: prolongar la vida, mitigar el dolor, extinguir enfermedades, aumentar la productividad de la tierra, iluminar la noche, dominar el rayo, acelerar los

desplazamientos, sumergirse en las profundidades del mar, cruzar océanos, etc. Macaulay afirma que la filosofía de la ciencia propugnada por Bacon «es una filosofía que nunca descansa, que nunca se ha logrado, que nunca es perfecta. Su ley es el progreso» (Steiner, 1971, p. 8). De este modo, frente al *otium* grecolatino, frente a la *vita contemplativa* medieval, la modernidad ensalza la productividad del *negotium* y el dinamismo de la *vita activa*.

El Romanticismo reivindicará aquellas dimensiones de la persona desatendidas por la Ilustración y mancilladas por la Revolución Industrial: los sentimientos, las emociones, los deseos, la intuición, el símbolo, la poesía, la fe, etc. Frente al hombre de negocios burgués, el utilitarista que lo contabiliza todo, Théophile Gautier declarará en 1835 que «no es verdaderamente bello sino aquello que no puede servir para nada; todo lo que es útil es feo» (Sartwell, 1995, p. 68). Y, en Alemania, Novalis definirá el Romanticismo como el proyecto de «dar alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido, apariencias infinita a lo finito» (Safranski, 2009, p. 182). Frente a la monotonía de *cronos*, del tiempo cuantitativo, los románticos aspiran al *kairos*: el tiempo pleno, preñado de sentido, que desde su finitud se abre a lo infinito y lo sublime.

El idealismo alemán, que asume principios tanto del racionalismo ilustrado como del Romanticismo, será una de las fuentes de inspiración del modelo académico prusiano, cuyo primer gran proyecto será la inauguración de la Universidad de Berlín en 1810. Tal como explica Llovet (2011, p. 49), dicho sistema se «pensó expresamente contra el sistema tecnocrático napoleónico, muy pragmático y con un énfasis extraordinario en la especialización». Wilhelm von Humboldt, fundador de la Universidad de Berlín, defenderá una educación inspirada en la *Paideia* griega, en «un nuevo espíritu humanístico y liberal» (Martí, 2012, p. 26) que proporcione al alumno una formación integral. El sistema prusiano destacará la importancia de la investigación, así como la conjunción –en la *Universitas litteraria*– de todas las ciencias puras, naturales y humanas.

Aunque la mayor parte de los sistemas universitarios públicos de Europa y Estados Unidos se fundaron en el siglo XIX siguiendo el modelo prusiano de Humboldt (y, por tanto, asumiendo la riqueza de los *Studium Generale*), a lo largo del siglo XX se irá perdiendo ese espíritu de integración de las disciplinas científicas. Por un lado, aumentará exponencialmente la especialización: Max Weber criticará, en 1905, a los «especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón» (Weber, 1998, p. 259). Por otro lado, las humanidades se orillarán poco a poco en los planes de estudio, hasta llegar, en muchos casos, a su total eliminación, teniendo como base criterios económicos y pragmáticos. De ahí que el pedagogo estadounidense John Dewey advirtiese en 1915 que en esa educación regida por criterios utilitaristas «el efecto principal de la educación –la construcción de una vida plena de significación– queda al margen» (Nussbaum, 2010, p. 7).

Martha Nussbaum (2012, pp. 19 y 20) denunció «una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial»: «la crisis mundial en

materia de educación». Un año después, el catedrático barcelonés Jordi Llovet publicaba *Adiós a la universidad. El eclipse de las Humanidades*. Utilizaba una imagen parecida a la de «crepúsculo» u «ocaso», que había empleado George Steiner en su trabajo de 1999: «Humanities–At Twilight?» (Steiner, 2012, p. 25). En este artículo abordaremos la crisis actual de las humanidades a partir del pensamiento de Steiner. Pocos intelectuales han aportado tanta luz, como Steiner, sobre el arco completo de las disciplinas humanísticas (desde la literatura y la lingüística hasta la sociología, la filosofía o la historia intelectual). Y, al mismo tiempo, pocos han diagnosticado con tanta profundidad las causas –extrínsecas e intrínsecas– que han conducido a las humanidades hacia su crepúsculo.

### Las humanidades ante el Holocausto

El 17 de octubre de 1930, un mes después de que el Partido Nacional socialista Obrero Alemán (NSDAP) cosechara más de seis millones de votos en las elecciones al Reichstag, Thomas Mann pronunció un discurso en la Sala Beethoven de Berlín. El reciente Premio Nobel de Literatura aprovechaba su prestigio para hacer «un llamamiento a la Razón» frente a la epidemia del nacionalismo hitleriano. En su discurso, Thomas Mann subrayaba que, en el movimiento nazi, «su amor fanático por Alemania toma la forma del odio, no contra los extranjeros, sino contra todos los alemanes que no creen en los medios que emplea el nacionalismo» (Mann, 1994, p. 155). Sabía bien el escritor alemán que no se estaba librando en Alemania una batalla entre la cultura y la incultura, puesto que el nazismo también se servía de la cultura: de «una ideología concreta, un credo nórdico, un Romanticismo germánico, que proviene de los ámbitos filológicos, académicos, de los propios catedráticos» (Mann, 1994, p. 153).

La Alemania que abría la puerta al nazismo no era un pueblo inculto, sino uno de los más sofisticados del mundo. De hecho, los ciudadanos alemanes se enorgullecían, durante las primeras décadas del siglo XX, de su condición de *Kulturvolk*, esto es, de «pueblo cultural». Y, si se miraba al siglo XIX, Alemania tenía motivos para considerarse el epicentro de la cultura europea. Alemanes habían sido filósofos de la talla de Kant, Schelling, Hegel, Marx, Schopenhauer o Nietzsche. Alemanes habían sido escritores del prestigio de Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis o Fontane. Alemanes habían sido genios musicales como Beethoven, Mendelssohn, Brahms, Strauss o Wagner. Y, más allá de las glorias recientes, la cultura alemana seguía pujante a principios del siglo XX. Berlín, una de las capitales mundiales de la cultura, contaba con los mayores teatros y salas de proyección de cine del mundo.

El 10 de mayo de 1933 esa misma Berlín, esa metrópolis cosmopolita, asistirá impasible a la quema de libros de autores proscritos por el nazismo. El escritor austríaco Joseph Roth (2004, p. 26), de origen judío, denunciará en su artículo «Auto de fe del espíritu»: «La Europa espiritual se rinde. Se rinde por debilidad,

por desidia, por indiferencia, por irreflexión. El futuro deberá investigar con exactitud los motivos de esta capitulación vergonzosa». La *Kultureuropa*, la Europa cultural, se desentendía de esas hogueras de libros que iban a anteceder, ominosamente, a los crematorios de Auschwitz. De hecho, en 1936 las principales potencias occidentales participaron en los Juegos Olímpicos de Berlín, que la propaganda de Goebbels y la cámara de Leni Riefenstahl convirtieron en altavoz de la ideología nazi.

En 1938, Roth, que se estaba suicidando lentamente por medio del alcohol (moriría un año después), insistía desde París en que, «frente a la indiferencia del mundo, las atrocidades del no-mundo son una minucia» (Roth, 2004, p. 144). Y, en otro escrito de ese año, ligaba la pasividad del mundo libre ante el nazismo al enorme prestigio de la cultura alemana: «Gran parte de la indiferencia que muestra el mundo frente a los alarmantes síntomas alemanes se puede atribuir al esnobismo wagneriano de Europa. El asesinato es visto bajo una luz de bengala. [...] Los alemanes siempre tuvieron el don de matar con acompañamiento musical» (Roth, 2004, p. 105). Recordemos este sarcasmo de Roth (que incide en la teatralidad de Hitler y de la liturgia nazi), recordemos esta tétrica conexión entre cultura y asesinato, cuando leamos, muy pronto, las palabras de Steiner.

Antes de ello, puede ser interesante ceder todavía la palabra a uno de los grandes amigos de Roth: el escritor vienés Stefan Zweig, también de origen judío, quien se suicidaría en Brasil en febrero de 1942. En su autobiografía, escrita al final de sus días, lamenta Zweig cómo ha «sido testigo de la más terrible derrota de la razón y del más enfervorizado triunfo de la brutalidad de cuantos caben en la crónica del tiempo; nunca, jamás (y no lo digo con orgullo sino con vergüenza) sufrió una generación tal hecatombe moral, y desde tamaña altura espiritual, como la que ha vivido la nuestra» (Zweig, 2007, p. 10). Zweig, que dedicó todas sus energías intelectuales a la promoción de la cultura como forja de libertad de conciencia, de tolerancia y de racionalidad, se sentía al final de sus días derrotado. Derrotado por «las grandes ideologías de masas» (el fascismo, el nacionalsocialismo, el comunismo bolchevique); y derrotado, sobre todo, por «la peor de todas las pestes: el nacionalismo, que envenena la flor de nuestra cultura europea» (Zweig, 2007, p. 13).

George Steiner, como Thomas Mann, como Roth, como Zweig, tuvo también que huir del nazismo. Nacido en París en 1929 e hijo de padres vieneses de origen judío, Steiner vivió el antisemitismo desde niño. A los seis años, desde el balcón de su casa en París, presenció a unos manifestantes que gritaban: «¡Muerte a los judíos!» (Steiner, 2016, p. 13). En 1940, con once años, escapó con su familia hacia Estados Unidos, en el último barco americano que zarpó antes de la invasión alemana de Francia. De sus compañeros de clase en París, integrada en su mayoría por alumnos judíos, solo dos sobrevivieron al Holocausto. «Es algo en lo que siempre pienso» (Steiner, 2016, p. 16), confesó en una entrevista de 2014. Y, de hecho, puede afirmarse que el Holocausto es el centro de gravedad

de la obra de Steiner, el núcleo densísimo alrededor del cual orbitan (sin alejarse nunca) una variedad inmensa de cuestiones, de investigaciones, relacionadas con todas las disciplinas humanísticas.

La pregunta central que se plantea Steiner en su obra, una y otra vez, es: «¿Por qué las tradiciones humanísticas y los modelos de conducta demostraron ser una barrera tan frágil contra la bestialidad política? De hecho, ¿fueron una barrera, o es más realista percibir en la cultura humanística expresos llamamientos a los regímenes autoritarios y la crueldad?» (Steiner, 1971, p. 30). Frente a intelectuales como Voltaire y Matthew Arnold, que «consideraban como algo probado el lema crucial de que las humanidades humanizan» (Steiner, 1971, p. 35), Steiner aduce el inmenso contraejemplo del Holocausto, ideado por los líderes de la cultísima alemana y ejercido en Europa ante la pasividad –e incluso la complicidad– de millones de ciudadanos de países como Italia, Austria y Francia, que eran también faros de la cultura occidental. La conclusión de Steiner (1971, p. 77) es inquietante:

Ahora somos conscientes de que extremos de histeria colectiva y de salvajismo pueden coexistir con la conservación, e incluso el desarrollo, de instituciones, burocracias y códigos profesionales de la alta cultura. En otras palabras: las librerías, los museos, los teatros, las universidades, los centros de investigación, en los cuales y a través de los cuales tiene lugar la transmisión de las humanidades y las ciencias, pueden prosperar junto a los campos de concentración.

Tal como ha documentado Alan Riding en un libro reciente, durante los cuatro años de ocupación alemana (entre 1940 y 1944) la cultura floreció en Francia. La *Nouvelle Revue Française*, bajo la dirección de Drieu La Rochelle, siguió publicando sus números exquisitos. Las principales editoriales francesas (Grasset, Gallimard, Flammarion, Plon, etc.) continuaron su quehacer a un ritmo altísimo (el embajador alemán, Otto Abetz, comentó que en 1943 se publicaron más libros en Francia que en Inglaterra o Estados Unidos). Durante la ocupación se representaron más de cien obras dramáticas y la Ópera, los teatros, los cabarets y *music halls* llenaban sus funciones. Era generalizada la postura del acomodamiento y el *attentisme* (esperar a ver qué ocurre). Como apunta Riding (2011, p. 90), ya en la primera de 1941 «los parisinos se habían adaptado de manera sorprendente a la ocupación».

La *France résistante*, la que opuso resistencia armada o cultural, fue muy minoritaria. Mientras la Gestapo torturaba a destajo en la Francia ocupada, mientras 76.000 judíos eran enviados a campos de exterminio nazis entre 1942 y 1944, Jean Cocteau escribía que «a ningún precio debe uno permitirse ser distraído de cosas serias por la dramática frivolidad de la guerra» (Riding, 2011, p. 66). Eran muchos los intelectuales y artistas de toda Europa que acudían a las fiestas de la embajada alemana en París. Picasso, que recibía a oficiales nazis en su taller parisino, rechazó intervenir en favor de un antiguo amigo, el poeta de

origen judío Max Jacob, cuando este fue detenido por la Gestapo el 24 febrero de 1944. Cuenta el compositor Henri Sauguet que, cuando varios amigos le pidieron a Picasso su intercesión, él respondió: «Max Jacob es un ángel; podrá escapar volando de allí» (Braham, 1983, p. 100). Max Jacob, convertido al catolicismo en 1915 con Picasso como padrino de bautizo, moría pocos días después, el 5 de marzo de 1944, en el campo de concentración de Drancy.

Otros intelectuales, no contentos con la pasividad, optaron por el colaboracionismo directo. Son notorios los casos de los franceses Drieu La Rochelle (suicidado en 1945), Robert Brasillach (ejecutado tras la liberación) y Luis-Ferdinand Céline (encarcelado y amnistiado en 1951). Céline, autor de una de las mejores novelas del siglo XX, *Viaje al fin de la noche* (1932), publicó tres panfletos antisemitas entre 1937 y 1941. En *La escuela de cadáveres*, reimpresso en París en 1942 (en plena «solución final»), afirma Céline: «Los judíos, racialmente, son monstruos, híbridos, lobos desgarrados que deben desaparecer» (Ostrovsky, 1971, p. 156). Cuenta el escritor alemán Ernst Jünger que, cuando coincidió con Céline en diciembre de 1941, en el París ocupado, este le manifestó «su extrañeza, su asombro, por el hecho de que nosotros, los soldados alemanes, no estemos disparando, ahorcando, exterminando a los judíos; su extrañeza de que personas con bayonetas no estén haciendo un uso constante de ellas» (Hayes, 2015, p. 579).

Más allá de Francia, fueron muchos los escritores europeos que toleraron o incluso promovieron el régimen nazi. El espectro abarca desde la calculada ambigüedad del mismo Jünger (autor de la extraordinaria novela militarista *Tempestades de acero*), o el fervor inicial del poeta expresionista Gottfried Benn (disidente del nazismo desde 1938), hasta el compromiso total del novelista noruego Knut Hamsun o del poeta estadounidense Ezra Pound. Hamsun regaló la insignia de su Premio Nobel de Literatura a Goebbels, se entrevistó con Hitler en 1943 y lo calificó después de la guerra como «un predicador del evangelio de la justicia» (Zagar, 2009, p. 205). Por su parte, Pound difundió propaganda fascista durante la guerra, a través de Radio Roma, afirmando en su retransmisión del 26 de enero de 1945: «El judío está allí para generar guerra y más guerra entre los *goyim* [no judíos]», hasta que estos toman conciencia y «determinan eliminar la causa original de la guerra, a saber, los judíos [*yiddery*]» (Feldman, 2013, p. 3). Tanto Hamsun como Pound fueron tildados después de la guerra de locos y se les internó durante un tiempo en psiquiátricos.

Acabada la Segunda Guerra Mundial, Max Weinreich abordó en su libro *Hitler's Professors* (1946) cómo «la Academia alemana había proporcionado las ideas y técnicas que condujeron a los asesinatos en masa y que los justificaron» (Weinreich, 1999, p. 6). Durante más de una década, «la antropología física y la biología, cada rama de las ciencias sociales y las humanidades» trabajaron al servicio de la política nazi, «hasta que los ingenieros fueron requeridos para construir las cámaras de gas y los hornos crematorios» (Weinreich, 1999,

p. 7). En el libro desfilan un número elevado de catedráticos de universidad, de intelectuales de prestigio internacional, cuyos trabajos académicos fueron el combustible intelectual del nazismo. Catedráticos como el filósofo Heidegger, el jurista Carl Schmitt o el antropólogo racista Eugen Fisher (maestro de Josef Mengele y rector entre 1933 y 1942 de la universidad que había fundado Humboldt en Berlín).

Las situaciones humanas extremas, como las provocadas por los totalitarismos fascista o comunista, liberan lo mejor y lo peor del ser humano. En sus reflexiones, Steiner se acuerda de Heidegger (quien, hasta el final de la guerra, pagó sus cuotas al partido nazi), pero también de «los acercamientos de Platón a los tiranos de Siracusa o las sórdidas apologías de Sartre al estalinismo y los Guardias rojos maoístas» (Steiner, 2012, p. 36). Ahora bien, por cada caso de miseria moral de un intelectual, podríamos encontrar otro de heroísmo. Podríamos mencionar la condena temprana del nazismo por Thomas Mann; el coraje de Charles Chaplin, quien filmó *El gran dictador* cuando Hitler se encontraba en la cima de su gloria; la búsqueda de la verdad de George Orwell, quien primero denunció el fascismo y, más tarde, el comunismo; los desvelos para salvar judíos de la narradora noruega Sigrid Undset, Premio Nobel de Literatura; y podríamos mencionar, por volver de nuevo a Francia, la participación activa en la Resistencia de Jean Paulham (director de la *Nouvelle Revue Française* entre 1935 y 1940) o del historiador Marc Bloch (fundador de la escuela de *Annales*), quien sería torturado y asesinado por la Gestapo en 1944, sin delatar a ningún compañero de la resistencia.

El pesimismo de Steiner respecto al poder de las humanidades contra la barbarie no solo se aplica a situaciones políticas extremas, sino también a las democracias occidentales de hoy. ¿Hasta qué punto, se pregunta Steiner, la focalización intelectual y emocional de un profesor o estudiante en Dante, en Shakespeare, en Joyce, le impide luego ser receptivo a las tragedias presentes que acontecen a pocos pasos de su biblioteca? ¿Hasta qué punto la cultura ejerce en el humanista –consciente o inconscientemente– la función de una ciudadela, de una torre de marfil que, como la biblioteca de Montaigne, le aísla del caos, los problemas y las miserias presentes de la humanidad? Acabemos este apartado dando la voz a Steiner (2012, p. 37):

La Poética, las artes, la música, el argumento filosófico, la fábrica axiomática de las ciencias exactas, ofrecen esos contornos de orden legible, esas armonías de resolución que el alma cultivada ansía. (La doctrina platónica de las Formas, con su incalculable legado en el idealismo occidental, incluye este reconocimiento). Poseídos por el deleite en la ficción y la mimesis, por la más o menos sofisticada «furia por el orden» (según la expresión evocadora de Wallace Steven), los hombres y mujeres se vuelven desatentos, pasivos ante las políticas de la injusticia, la esclavitud y la masacre. Sin embargo, estas son tan solo conjeturas. No conozco una respuesta comprehensiva y convincente.

## La implosión de las humanidades a través del dadaísmo y la deconstrucción

Si la experiencia histórica del Holocausto redujo el crédito moral del intelectual humanista, el dadaísmo y la deconstrucción, desde el arte y la filosofía, impugnarían el legado de las humanidades hasta generar una suerte de implosión. Tal como asevera Steiner (2002, p. 333): «La herencia del dadaísmo ha sido inmensa. [...] La deconstrucción y el posmodernismo son dadaísmo traducido a la jerga académica y teórica, una jerga a menudo tan impenetrable como la propia glosolalia del dadaísmo». Analicemos ahora más de cerca qué núcleo intelectual milenario quebrantaron el dadaísmo y la deconstrucción, cómo lo llevaron a cabo, y por qué sus resultados han sido, según Steiner, tan traumáticos para las humanidades.

Platón se refiere en el *Timeo* a la creación del mundo como obra de un *demurgo*, un «artesano» que, a partir de la materia informe del caos, estampa en ella la forma ideal preexistente. Para Platón, el *kósmos* (término que significa «orden»), está compuesto de formas inteligibles, bellas, armónicas y matemáticas. El mundo es la cristalización de un *Logos* (término que significa «palabra», pero también «razón» o «sentido»); el mundo es figura de ideas preexistentes, que el entendimiento humano puede captar a través del esfuerzo dialéctico, de la reflexión racional y de la discusión verbal. En definitiva, la cultura clásica griega es *logocéntrica*: asume la correspondencia entre *logos* y *kósmos* y, en consecuencia, la posibilidad –siempre ardua– de adecuar el pensamiento, el lenguaje y el mundo.

Las primeras palabras del Evangelio de San Juan, «En el principio existía el *Logos*, | y el *Logos* estaba junto a Dios, | y el *Logos* era Dios» (Jn 1:1), influenciadas por el helenismo, implican que en el origen del universo se encuentra una racionalidad que se expresa. Así, para la tradición judeo-cristiana, el mundo no es fruto del azar ni es una realidad caótica, sino que es la creación de una voluntad racional, sabia y amorosa, que ha constituido el mundo a través del *Logos*. Este fundamento *lógico* (o *logocéntrico*) hace precisamente que el universo no sea *kháos*, sino *kósmos*, esto es, un orden y una realidad inteligible. El mundo puede comprenderse y es posible hacer ciencia sobre él porque contiene una racionalidad intrínseca, una *legalidad*, que proviene del *Logos* eterno, que ha creado el ser humano a su imagen y semejanza. Steiner asegura que en el eje de la civilización hebraico-ática se encuentra

el núcleo de confianza en la ‘lógica’ –donde lógica es una elaboración y un derivado de *Logos*. No habría historia tal como la conocemos, ni religión, ni metafísica, política o estética tal como la hemos vivido, sin un acto inicial de confianza, de crédito, mucho más fundamental, mucho más axiomático, que cualquier ‘contrato social’ o alianza con lo divino. Esta instauración de confianza, esta entrada del hombre en la ciudad del hombre, es la instauración de la confianza entre la palabra y el mundo. Sólo a la luz de tal crédito puede haber una historia del significado que sea, por exacta réplica, un significado de la historia (Steiner, 1991, pp. 113-114).

De acuerdo a Steiner, este «contrato», esta confianza implícita entre la palabra y el mundo, entre el significante y el significado, se quebró entre las décadas de 1870 y 1930. Para el crítico cultural y literario, la ruptura tuvo un punto de inicio inequívoco en el poeta Stéphane Mallarmé, según el cual, lo que caracteriza a la palabra «rosa» en cuanto ensambladura de vocales y consonantes, en cuanto signo vacío, es «*l'absence de toute rose*» («la ausencia de cualquier rosa»). Steiner asevera contundente que «nos encontramos aquí con la fuente precisa de la modernidad estética y filosófica, con el punto de ruptura con el orden del logos» (Steiner, 1991, p. 121). Para Mallarmé, el lenguaje queda desvinculado de la referencia a la realidad, es un sistema autónomo y cerrado en sí mismo. Así, desde su punto de vista, el lenguaje podría recuperar su libertad primera, su magia adánica; se volvería autónomo y se asemejaría al convencionalismo formal de la música.

Un segundo paso en esta fractura de la correspondencia entre logos verbal y realidad se encuentra, para Steiner, en la deconstrucción del «yo» que realiza otro poeta francés: Arthur Rimbaud. En su afirmación «*Je est un autre*» («Yo es otro»), se deconstruye la primera persona del pronombre personal y, por tanto, del sujeto. De la persona humana y también, y sobre todo, de la persona divina. Pues no olvidemos que el término persona fue tomado por la filosofía cristiana del término teatral griego *prósôpon*, para definir justamente al *Logos* –la persona divina–, con sus características de sustancialidad, individualidad y racionalidad. Solo más tarde, por afinidad o analogía, fue aplicado el concepto a los hombres. La afirmación de Rimbaud, por tanto, contradice la definición de persona que había dado Boecio: «Sustancia individual de naturaleza nacional». Para Steiner (1991, p. 125):

‘Je est un autre’ es una negación absoluta de la tautología suprema, de ese acto gramatical de autodefinición que es el ‘Yo soy el que soy’ de Dios. La descomposición de Rimbaud introduce en la vasija rota del ego no sólo el ‘otro’, la contrapersona del dualismo gnóstico y maniqueo, sino una pluralidad sin límites. Allí donde Mallarmé convierte la epistemología de la ‘presencia real’ (teológicamente fundada) en una de la ‘ausencia real’, Rimbaud coloca, en el ahora vacante corazón de la conciencia, las fragmentadas imágenes de otros ‘yos’ momentáneos.

Ejemplo supremo de esa crisis del lenguaje que estallará a principios del siglo XX es la *Carta de Lord Chandos*, publicada en 1902 por el poeta vienés Hugo von Hofmannsthal. En la epístola, Lord Chandos confiesa a su interlocutor que ha «perdido por completo la posibilidad de pensar o hablar coherentemente sobre cualquier cosa». Es interesante la referencia de Chandos a «las palabras» como «remolinos que dan vértigo al mirar, giran irresistiblemente, van a parar al vacío» (Steiner, 2002, p. 273). El personaje de Von Hofmannsthal ha descubierto que el lenguaje es incapaz de expresar el mundo que lo envuelve, desde lo más sublime a lo más trivial. Se ha percatado de la indecibilidad del mundo,

de la sustancia de la realidad, y ha renegado de las palabras, que siempre le parecen demasiado pobres. Por eso, concluye Chandos, nunca más volverá a escribir.

«Muerto» Dios, muerto el *Logos*, que confería consistencia ontológica y teleología al mundo, ¿podemos decir algo con sentido sobre él? El lenguaje, como afirma Steiner, no contiene entonces una «presencia real», sino una «ausencia real». Una vez suprimido el fundamento inteligible de la realidad, la literatura se convierte fácilmente –por utilizar versos de *Macbeth*– en «un cuento contado por un idiota, | lleno de ruido y de furia, | y que no significa nada» (Shakespeare, 2001, p. 142). Sartre detectó con perspicacia las implicaciones estéticas de la «muerte de Dios», al afirmar en un prefacio de 1952 a las obras de Mallarmé que «Dios garantiza la Poesía». Y que, tras «haber suprimido la fuente de toda trascendencia» (Sartre, 1952, p. 6), en Mallarmé «su impotencia es teológica: la muerte de Dios ocasionó en el poeta el deber de reemplazarlo; fracasa» (Sartre, 1952, p. 8). La conclusión de Sartre es extraordinaria: «Puesto que el hombre no puede crear, pero aún tiene la posibilidad de destrozar, puesto que se afirma por el mismo acto que lo destruye, el poema será pues una obra de destrucción» (Sartre, 1952, p. 10).

También el dadaísmo, que nace en 1916, mientras Europa se desangra en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, partirá del principio de la destrucción física y ontológica del mundo. Hugo Ball, autor del poema fonético «Karawane» (una agrupación de fonemas sin sentido), anota en 1914 que «los ideales sólo son etiquetas postizas. Todo se ha desmoronado, hasta los últimos fundamentos» (Ball, 2005, p. 39). Dos años después, desde el Cabaret Voltaire de Zúrich, confiesa que «lo que celebramos es una bufonada y una misa de difuntos a un tiempo» (Ball, 2005, p. 113). Otro dadaísta, Marcel Janco, explicará más tarde: «Habíamos perdido la confianza en nuestra cultura. Todo tenía que ser demolido. Queríamos empezar de nuevo, tras hacer *tabula rasa*» (Janco, 1971, p. 36).

El dadaísmo tratará de sabotear lo racional, lo significativo, lo clásico, lo canónico y lo eterno. Apostará por un arte banal, efímero y sin contornos concretos. Un arte lúdico (del *homo sapiens* y el *homo quaerens* se ha pasado al *homo ludens*), risible y paródico, como el bigote que añade Duchamp a la Mona Lisa de Da Vinci; como su famoso urinario. El dadaísmo busca derrumbar los cimientos de la razón en general y de la teoría estética en particular. La termita de la risa, de la burla y la parodia, horadan cualquier verdad metafísica, hasta acabar con ella. El arte ya no se medirá al misterio de la muerte y la eternidad, sino al instante huidizo y juguetón. Como apunta Steiner: el movimiento dadaísta señala «el final del concepto de *poiesis* tal como había sobrevivido desde la Antigüedad. [...] Nos enseña que la poética y las artes no pueden esperar ninguna seguridad en la analogía con la creación divina. [...] *C'est fini la peinture*» (Steiner, 2002, pp. 338-339).

Tanto el dadaísmo como la deconstrucción tratarán de suprimir toda trascendencia, toda apelación a los orígenes, toda finalidad última (teleología), toda primacía del sentido (*Logos*), toda presencia, toda estabilidad, toda jerarquía. Derrida, acuñador del término y máximo teorizador de la deconstrucción, era muy consciente (igual que Sartre o Steiner) de la vinculación que hay entre la creencia en Dios y la significación del lenguaje (y, por ende, de la cultura). Para Derrida, «el inteligible rostro del signo permanece vuelto hacia la palabra y el rostro de Dios». La divinidad y el signo semántico «tienen el mismo lugar y momento de nacimiento». Y es que –concluye– «la era del signo es esencialmente teológica» (Steiner, 1991, p. 149). De ahí que, desde su antiteísmo, él propugne la diseminación y multiplicación del significado: el libre juego de significados, que flotan libremente, sin llegar nunca a una presencia o sentido único.

En la estela de la filosofía de la sospecha y la deconstrucción, durante las últimas décadas las humanidades se han saturado de teorías críticas que plantean la impugnación, el despedazamiento incluso, de las creaciones capitales de la cultura occidental, así como la eliminación de todo canon o jerarquía de excelencia. Tal como constata Lisa Ruddick (2015, p. 72), «décadas de imposición antihumanista han generado en la profesión una fascinación por sacudirse de encima todo valor que parezca humano, vivo y entero». La conciencia individual, la interioridad, el encuentro con lo trascendente, están bajo sospecha. De la mano de esa fiebre teórica, la Academia se ha inundado de «metatextos»: de textos sobre textos, de comentarios sobre comentarios, de crítica sobre crítica. Se lee mucho más a Foucault, Derrida o Barthes, que a Homero, Cervantes o Shakespeare.

Desde sus primeras obras, Steiner ha dedicado expresiones muy duras a los críticos ensoberbecidos: «Al mirar atrás, el crítico ve la sombra de un eunuco. ¿Quién sería crítico si pudiera ser escritor? [...] El crítico vive de segunda mano» (Steiner, 2006, p. 19). Para nuestro autor, «el dominio bizantino del discurso secundario y parasitario sobre la inmediatez, de lo crítico sobre lo creativo, constituye, en sí mismo, un síntoma» (Steiner, 1991, pp. 54-55). Un síntoma de la deshumanización de las humanidades, porque algunos –a través de la hipertrofia de la teoría– aspiran al prurito teórico de las ciencias puras; y porque, en nuestro mundo secularizado, muchos académicos temen el encuentro con la trascendencia a la que apuntan las grandes creaciones artísticas. En palabras de Steiner: «Deseamos ser dispensados de un encuentro directo con la ‘presencia real’ o la ‘ausencia real de esa presencia’ [...] que una experiencia fiable de lo estético debe reforzar en nosotros. Buscamos las inmunidades de lo indirecto» (Steiner, 1991, p. 55).

## Conclusión

Escribe Pascal que «hay suficiente luz para aquellos que desean ver y suficiente oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria» (Pascal, 2000, pp. 596-597). Este pensamiento, que el filósofo francés refiere a la cuestión de Dios, podría aplicarse a la pregunta sobre la capacidad de la cultura en general, y de las humanidades en particular, para alumbrar la conciencia de la persona y para orientar su voluntad hacia la excelencia humana. Al cabo, siempre podremos encontrar ejemplos de artistas o intelectuales de talento cuyo genio profesional estuvo acompañado de miseria moral. Ser intelectual, por sí solo, no inmuniza contra la barbarie. Como afirma Todorov, «ser civilizado no significa haber cursado estudios superiores o haber leído muchos libros, o poseer una gran sabiduría: todos sabemos que ciertos individuos de esas características fueron capaces de cometer actos de absoluta barbarie» (Sánchez-Marcos, 2002, p. 175).

En su *Crítica de la inteligencia alemana* (un alegato de 1919 contra el sistema político, cultural y militarista prusiano), Hugo Ball apuntaba: «¿Qué es la barbarie sino la incapacidad para sufrir y tener conmiseración de los demás?» (Ball, 2011, p. 77). Se trata de una definición clarividente, que delinea, por oposición, las marcas de la civilización: la empatía, la conmiseración, la piedad, la sensibilidad humana, la compasión. En un sentido parecido, concluye Todorov que «ser civilizado significa ser capaz de reconocer plenamente la humanidad de los otros, aunque tengan rostros y hábitos distintos a los nuestros» (Sánchez-Marcos, 2002, p. 175). Frente a la cosificación, la animalización o la simple negación del otro, la civilización es una invitación a la hospitalidad física y metafísica, al ensanchamiento del campo de lo humano y al encuentro transformador con el otro.

El verdadero humanista, por tanto, no es el erudito, el que agavilla información y articula conocimientos complejos con fines pragmáticos. Tampoco es el que se complace solo en el esteticismo lúdico o en el intelectualismo autorreferencial; o el que concentra sus energías en la abolición del pasado, la deconstrucción de la tradición y la negación del sentido trascendente del arte. El verdadero humanista es aquel que cultiva su capacidad de admiración, de conmoción ante la belleza, de receptividad y de gratitud ante el misterio. Es aquel que, como proponía Adam Zagajewski (2005), es capaz de compaginar lo prosaico y lo sublime, la evidencia y el enigma, la ironía y el fervor. El verdadero humanista ha sabido siempre que su obra, por decirlo con Steiner, «versaba sobre el bien y el mal, sobre el incremento o la disminución de la suma de humanidad en el hombre y la sociedad» (Steiner, 1991, p. 179).

¿Qué futuro aguarda a las humanidades en nuestra era utilitarista, científica y tecnocrática? Acaso un destino de resistencia contracultural, de desafío ante el imperio de los medios audiovisuales y la cultura del espectáculo, que

exalta lo efímero y celebra lo banal. Acaso una función más minoritaria, pero también más necesaria que nunca. La de despertar, en palabras de Steiner, «el hambre de significado que tiene el alma, el intelecto» (Steiner, 2007, p. 42); la de «despertar en otros seres humanos poderes, sueños que están más allá de los nuestros; inducir en otros el amor por lo que nosotros amamos; hacer de nuestro presente interior el futuro de ellos» (Steiner, 2007, p. 173). La de colmar el hambre de sentido que habita en toda persona, a través de la superación de la satisfacción inmediata; a través de la aspiración –en el arte, en la cultura, en la vida toda– a la trascendencia. Acaso la misión del humanista sea que los demás puedan decir siempre de nosotros, como Dante dijo de su maestro Brunetto: «En el mundo, hora tras hora | me enseñabais cómo el hombre se hace eterno» (Steiner, 2007, p. 59).

### Referencias bibliográficas

- Ball, H. (2005). *La huida del tiempo (un diario)*. Barcelona: Acantilado.
- Ball, H. (2011). *Crítica de la inteligencia alemana*. Madrid: Capitán Swing.
- Braham, R. L. (ed.). (1983). *Perspectives on the Holocaust*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Feldman, M. (2013). *Ezra Pound's Fascist Propaganda, 1935-45*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Hayes, P. (ed.). (2015). *How Was It Possible?: A Holocaust Reader*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Janco, M. (1971). Dada at Two Speeds. En L. R. Lippard (ed.), *Dadas on Art: Tzara, Arp, Duchamp and Others* (pp. 36-38). Mineola: Dover Publications.
- Llovet, J. (2011). *Adéu a la Universitat. L'eclipsi de les humanitats*. Barcelona: Galàxia Gutenberg.
- Mann, T. (1994). An Appeal to Reason. En A. Kaes, M. Jay y E. Dimbendberg (eds.), *The Weimar Republic Sourcebook* (pp. 150-159). Berkeley: California University Press.
- Martí, M. R. (2012). *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*. Madrid: Verbum.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz Editores.
- Ostrovsky, E. (1971). *Voyeur voyant: a portrait of Louis-Ferdinand Céline*. Nueva York: Random House.
- Pascal, B. (2000). *Œuvres complètes*. París: Gallimard.
- Reale, G. y Antiseri, D. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico, II: Del Humanismo a Kant*. Barcelona: Herder.

- Riding, A. (2011). *And the Show Went On: Cultural Life in Nazi-Occupied Paris*. Nueva York: Vintage.
- Roth, J. (2004). *La filial del infierno en la tierra. Escritos desde la emigración*. Barcelona: Acantilado.
- Ruddick, L. (2015). When Nothing is Cool. En A. Bammer y R.-E. Boetcher (eds.), *The Future of Scholarly Writing: Critical Interventions* (pp.71-85). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.
- Sánchez-Marcos, F. (2002). *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Sartre, J.-P. (1952). Prefacio. En S. Mallarmé, *Poesías* (pp. 5-15). París: Gallimard.
- Sartwell, C. (1995). *The Art of Living. Aesthetics of the Ordinary in World Spiritual Traditions*. Nueva York: State University of New York.
- Shakespeare, W. (2001). *La tragedia de Macbeth*. Bogotá: Norma.
- Steiner, G. (1971). In *Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. New Haven, Yale University Press, 1971.
- Steiner, G. (1991). *Presencias reales*. Barcelona: Debate.
- Steiner, G. (2002). *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.
- Steiner, G. (2006). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona, Gedisa.
- Steiner, G. (2007). *Lecciones de maestros*. México D. F.: Tezontle.
- Steiner, G. (2012). Humanities-At Twilight? En R. Gil Soeiro y S. Tavares (eds.), *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges* (pp. 25-41). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Steiner, G. (2006). *Un largo sábado: conversaciones con Laure Adler*. Madrid: Siruela.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.
- Weinreich, M. (1999). *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*. New Haven: Yale University Press.
- Zagajewski, A. (2005). *En defensa del fervor*. Barcelona: Acantilado.
- Zagar, M. (2009). *Knut Hamsun: The Dark Side of Literary Brilliance*. Seattle: University of Washington Press.
- Zweig, S. (2007). *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona: Acantilado.