

# ¿Crisis de la cultura?

## Crisis of the culture?

JOAN M. DEL POZO

Universitat de Girona, Departament de Filosofia, Facultat de Lletres  
Plaça Ferrater Mora, 1, 17071 Girona  
joanm.delpozo@udg.edu

Recibido: 03-06-2012 · Aceptado: 30-08-2012

**RESUMEN.** *Cultura* tiene diversos significados: civilización, creación, conocimiento, vida... Analizamos de qué forma cada uno sufre la llamada *crisis de la cultura*. La civilización vive la crisis como liquidez, según el diagnóstico de Bauman, con importante efecto negativo sobre la educación. La creación y el goce de los productos culturales, como los museos, sufren su crisis como fragilidad derivada de la crisis anterior, especialmente en forma de banalidad consumista o puro entretenimiento. La cultura como conocimiento y como vida son analizadas desde la noción conjunta de «cultura humanística». Esta, que a su vez es creación, conocimiento y vida, tiene una corrupción propia en la erudición elitista, en el conocimiento meramente teórico. El sello del humanismo genuino contiene un componente esencial, su dimensión de compromiso ético y político. La crisis de los estudios humanísticos, señalada por Nussbaum, pone en riesgo los valores de la cultura humanística; en este riesgo se subraya especialmente el riesgo político, porque la democracia es un sistema que necesita para su sostenimiento y mejora los valores de la cultura humanística. En el fondo, y más allá de las diferencias entre registros culturales, hay una única crisis de la cultura, que es una crisis ética y política a la vez.

**PALABRAS CLAVE:** cultura, crisis, humanismo, ética, política.

**ABSTRACT.** *Culture* has several meanings: civilization, creation, knowledge, life... We analyze how each one suffers the so-called *crisis of culture*. Civilization lives the crisis as «liquidity», according to Bauman's diagnosis, with significant negative impact on education. The creation and enjoyment of cultural products, such as museums, suffer its crisis as fragility resulting from the civilization crisis, notably in the form of consumerist banality or pure entertainment. Culture as knowledge and as life is analyzed under the joint notion «humanistic culture». This, which in turn is creation, knowledge and life has its specific corruption in the elitist knowledge, merely theoretical. The hallmark of genuine humanism contains an essential component, the dimension of ethical and political commitment. The crisis in the humanistic studies, noted by Nussbaum, threatens the values of humanistic culture; in particular is a political risk, because democracy is a system that needs to sustain and improve the values of humanistic culture. In the background, and beyond the differences between the cultural meanings, there is a unique cultural crisis, a crisis of ethics and politics at a time.

**KEYWORDS:** culture, crisis, humanism, ethics, politics.

### I. La polisemia de la cultura

El reconocimiento filosófico de la muy útil noción de *polisemia* lo establece ya Aristóteles (1994: IV, 1003a), a través de su tesis ontológica principal: «el ser se dice de muchas maneras». Con ello no hacía más que poner en valor, en torno al concepto más básico y general posible, una de las riquezas de las lenguas humanas —aunque él pensara solo y muy

orgullosamente en la griega— y a la vez revelar una de sus mayores amenazas, porque en la gran riqueza de la polisemia está también la trampa de la confusión.

Debemos preguntarnos, pues, si la cultura también *se dice* de muchas maneras. Felizmente, sí. Decimos felizmente porque ello ocurre con todos los conceptos de algún relieve o valor para la

construcción humana, individual y social. El carácter polisémico —«análogo», desde el punto de vista lógico, es decir, ni unívoco ni equívoco— de una buena parte de los términos de una lengua es el que permite a la vez la comunicación mínimamente segura y la creatividad mínimamente fecunda.

*Cultura*, pues, forma parte de ese plantel de términos ricos en significados de cualquier lengua, y por ello fecundos y creativos; pero, a la vez, pasto de confusiones múltiples cuando no se tiene conciencia de la polisemia. Polisemia reconocida puede ser creatividad, polisemia ignorada es segura confusión. Tomemos, pues, conciencia de la polisemia del término *cultura*. Sin pretensión de exhaustividad, le podemos encontrar algunos significados principales, sobre los que versará nuestro análisis.

En primer lugar, cultura es civilización: es el sentido que predomina en textos y contextos de algunas ciencias humanas o sociales, como principalmente la antropología; civilización, por su parte, entendida en sentido amplio, como forma de vida de un pueblo en cualquier grado de su evolución. Integra todos los sentidos propios de la compleja forma de vida humana, desde los útiles domésticos o agrícolas hasta la cocina, el vestuario o los valores éticos y sociales que conforman su sistema de vida. En este sentido, hablamos, por ejemplo, de «cultura japonesa». Nos referiremos a este significado como cultura-civilización.

En segundo lugar, cultura es el conjunto de creaciones propias de la inteligencia y la sensibilidad humanas, que van más allá de las formas de vida anteriormente referidas: desde las artes plásticas a la literatura, desde la filosofía a la tecnología, es decir, todo cuanto tiene un alto grado de elaboración simbólica, sea como instrumento —por ejemplo, la tecnología— o como fin —por ejemplo, la poesía—. En este sentido, hablamos del «gran desarrollo de la cultura» en una época y un país determinado: por ejemplo, en el Renacimiento italiano. La mencionaremos como cultura-creación.

En tercer lugar, cultura es conocimiento: la conceptualización abstracta o comprensión del sentido y valor de las formas de vida propias de los grupos humanos y de sus creaciones son constituyentes de un determinado sedimento cognoscitivo. Este sedimento, comparado con el propio de una profesión, o con uno meramente informativo —como el que pueda tener un guía turístico que aprenda de memoria las salas y obras de un

museo sin tener el más mínimo gusto o sensibilidad por lo que muestra— es de especial valor por su carácter sistemático y crítico. En este sentido, decimos que alguien tiene «mucha cultura». Será para nosotros cultura-conocimiento.

El cuarto y último significado que seleccionamos entre los principales se vincula directamente, pero no necesariamente, con el anterior. Se trata de la cultura como forma personal de vida; la que corresponde a quien, además de poseer conocimiento en el sentido mencionado, lo vincula a su sensibilidad y a su práctica vital como constructor de personalidad y formador de un estilo de vida. En este caso, más que decir de alguien que «tiene cultura», decimos que «es una persona culta» o «formada»: la cultura ha impregnado su existencia, cualificándola y no solo sumándola a una competencia estrictamente cognoscitiva. La llamaremos cultura-vida.

Puede pensarse que el tercer y cuarto sentido se identifican, o cuando menos se aproximan mucho; cuando lo hacen, constituyen lo que se suele entender por «cultura humanística», pero los dos significados no se dan necesariamente unidos; recordemos una interesante idea de Pessoa (2006: 152): «Hay una erudición del conocimiento, que es lo que se llama *cultura*. Pero hay también una erudición de la sensibilidad», y, sin duda, existen personas que unen y funden las dos en su estilo de vida, pero hay personas eruditas desde el punto de vista cognoscitivo —«tienen cultura»— que practican una forma de vida no influida por sus conocimientos, e incluso contradictoria con ellos —no son «cultas» o «formadas», porque viven sin coherencia con los valores constitutivos de sus conocimientos—. La expresión orteguiana «los analfabetos ilustrados» podría describir este tipo de personas, aunque Ortega la forjó más específicamente para referirse a los estragos de la especialización del conocimiento, que a mitad del siglo xx ya estaba siendo muy fuerte, sin poder comprobar cómo se intensificaría unas décadas más tarde; estragos, obviamente, cognoscitivos en tanto que, salvo individualidades de gran fuerza, con la especialización se pierde perspectiva, abstracción, interrelación, comprensión transversal y global —o «sinóptica», como diría Platón— de las complejas realidades humanas y sociales. Y a menudo se pierde también, y de ahí el parecido, un mínimo compromiso ético derivado del conocimiento, puesto que ese conocimiento hiperespecializado —independientemente de la materia— es vivido

como una técnica utilitaria añadida al propio ser, una simple prótesis, más que como un saber existencial asumido íntimamente e integralmente.

## 2. La crisis de la(s) cultura(s)

Hablamos de crisis, en muy distintos registros y con muy diversos objetos, para referirnos a situaciones cambiantes en las que se percibe peligro; los optimistas añaden «y oportunidades», probablemente no sin razón. En cualquier caso, es inicial y sustancialmente relevante la connotación de riesgo, peligro, pérdida, declive o caída de algo que se consideraba valioso.

Si nos ceñimos, para ser lo más concisos y precisos posible, a los cuatro sentidos de *cultura* que acabamos de describir, la crisis de la cultura-civilización parece bien diagnosticada por autores como Bauman o Lipovetsky, entre otros. El diagnóstico de Bauman, que ha triunfado hasta convertirse en tópico para nuestra era y en afortunada metáfora de la globalización, es el de «liquidez» de nuestra cultura-civilización. La liquidez se opone a la solidez —real o supuesta— de los valores que conformaban el marco mental en que los individuos encuadrábamos mejor o peor nuestro plan de vida, nuestra conducta, nuestros proyectos inmediatos y los proyectos para el futuro. La liquidez introduce movilidad, inestabilidad e inseguridad en ese marco que creemos necesitar fijo y estable; por ello, el diagnóstico de liquidez de lo que era o percibíamos como sólido es un diagnóstico de crisis, que dificulta de manera significativa procesos tan necesarios para la calidad de la textura social como el proceso educativo, que es obvio que necesita un mínimo de estabilidad de los referentes valorativos y culturales y una cierta coherencia entre las fuentes de autoridad/*auctoritas* —familias, maestros, políticos, modelos culturales o sociales diversos, como en otros tiempos fueron los religiosos, hoy desbordados por procesos acelerados de secularización del pensamiento y de la práctica social—; y, en el fondo y principalmente, también necesita una claridad de objetivos que hoy se diluye con un planteamiento de la educación de estilo clientelar.<sup>1</sup> Pero también el proceso laboral —recordemos la dura invectiva de Sennet (2000) contra la corrosión del carácter que provoca la creciente in-

seguridad y precariedad laboral— y el político necesitan algo más de estabilidad; así habla Tony Judt (2010: 23) al respecto:

Hemos entrado en una era de inseguridad: económica, física, política. El hecho de que apenas seamos conscientes de ello no es un consuelo: en 1914 pocos predijeron el completo colapso de su mundo y las catástrofes económicas y políticas que lo siguieron. La inseguridad engendra miedo. Y el miedo —miedo al cambio, a la decadencia, a los extraños y a un mundo ajeno— está corroyendo la confianza y la interdependencia en la que se basan las sociedades civiles.

La coincidencia conceptual de los dos autores en torno a la idea de corrosión —del carácter, de la confianza— debe ser algo más que una casualidad: responde probablemente a un efecto psicológico inevitable cuando las circunstancias sociales de precariedad o de inseguridad y miedo alcanzan grados críticos, que devienen insoportables para el espíritu humano. La crisis de nuestra cultura-civilización, en consecuencia, es verdaderamente profunda después de décadas que, con un pie en el Estado del bienestar y otro en la guerra fría, habían permitido una notable estabilidad y desarrollo de nuestras sociedades. La implosión política que supuso la caída del Muro, por una parte, y a los veinte años la explosión del capitalismo financiero en forma de crisis de la deuda jalonan políticamente el proceso de «liquidez» baumaniana de nuestra cultura-civilización.

Sería sorprendente, por ilógico, que la cultura-creación resistiera impasible ante el fuerte impacto de la liquidez global en nuestra cultura-civilización. Podemos partir de dos anécdotas que, sin confundirlas con la categoría, pueden llevarnos inductivamente hasta ella. La primera la refiere el articulista del diario *La Vanguardia* Quim Monzó (2012: 16), escritor ameno y sagaz: según cuenta, el director del Museo de Arte Contemporáneo de Casoria, cerca de Nápoles, «cogió un cuadro y lo quemó en protesta por la indiferencia de las autoridades ante “las difíciles condiciones en que se encuentra el museo”». La segunda surgió en una reunión de debate en torno a la relación entre conocimiento y tecnologías de la comunicación mantenido por el autor con colegas de la universidad, uno de los cuales expresaba su sorpresa por haber visto, en un reciente viaje a París, cómo los estudiantes que visitaban a su lado el Museo

<sup>1</sup> Bauman (2008: 11): «La vida líquida moderna, a diferencia de la cultura de la era de la creación de las naciones, no tiene “gente” para “educar”. En su lugar tiene clientes para seducir».

del Quai d'Orsay pasaban sistemáticamente de espaldas a los cuadros —los impresionistas, en este caso, que se tienen por atractivos y de fácil comprensión— para tomar sus fotos, la mayoría en pareja con grandes sonrisas, con algún cuadro célebre al fondo; su alarma no era por la foto en sí, sino sobre todo porque observó que ni siquiera se volvían a mirar un momento —no digamos ya a contemplar— el cuadro, porque no les interesaba más que el «testimonio gráfico» de su estancia ante él para retransmitirlo inmediatamente a familia y amigos vía Facebook o Twitter. Son anécdotas, seguro, que no definen una categoría, pero, lamentablemente, son reveladoras de un modus operandi con relación a la cultura-creación. Este modus operandi apunta, a través de la desesperación del director del museo y a través de la frivolidad fotográfico-twitteadora de los estudiantes, a un diagnóstico de debilidad, de fragilidad, de la cultura-creación. Aunque, como dice Martinell (2012: 90) —director de la Cátedra Unesco de Políticas de Cultura y Cooperación de la Universidad de Girona—, «la vida cultural va a seguir, como lo ha hecho a lo largo de la historia, en tiempos de guerra, dictaduras, pobreza o deficiencias de todo tipo»; se quemará un cuadro desesperadamente, pero se estarán pintando mil con pasión al mismo tiempo; los estudiantes pasarán por el museo sin verlo, pero no dejarán de pasar muchos ciudadanos —también otros estudiantes— que contemplen, comprendan y gocen de la creación humana pictórica y de todo tipo; si alguna crisis parece que no hay en este registro es una crisis de acceso a los bienes culturales, puesto que en todo caso —*sit venia verbis*— más que crisis *de acceso* parece haberla *de exceso* turístico-consumista ante las exposiciones, museos e instalaciones de todo tipo del patrimonio cultural de la humanidad, salvo excepciones. Es especialmente interesante, de todos modos, una breve reflexión sobre el comportamiento de aquellos concretos estudiantes: se cruzan en su actitud dos formas de vida muy actuales, la consumista banal —pasemos rápido y consumamos cuanto se pueda de lo que corresponde, como por ejemplo los impresionistas— y la exhibicionista propia del *Homo videns* diagnosticado hace años por Sartori multiplicado en mucho por el *Homo twittens* de nuestros tiempos más recientes. Lo importante no es que cada uno goce del arte, sino que *los demás vean* que, cuando menos, uno ha estado donde la fama dice que se podría gozar de él o, simplemente, donde se dice que hay que estar. Es

la cultura-creación puesta al servicio del simple consumo-*entertainment*. La masificación del acceso a los productos culturales conlleva probablemente una desvalorización intrínseca —aunque no necesariamente social— del producto, pero el problema final para la creación cultural —y su goce— es, como dice Martinell (2012), que «al lado de estas situaciones [se refiere a las restricciones de apoyo institucional, las que desesperan al director napolitano] se va construyendo un relato muchas veces reaccionario y muy agresivo contra lo que podríamos llamar el hecho cultural o creativo». Alude a la fácil marginación no solo presupuestaria de la cultura por parte de los poderes públicos en momentos de dificultad económica, de déficit y deuda desbocados. El problema, con todo, no es tanto una eventual restricción de subvenciones, sino el aprovechamiento de aquella dificultad económica para alimentar *sotto voce* un discurso implícito que convierte a la cultura-creación, por una parte, en prescindible y, por otra —tal vez peor que la primera—, en puro entretenimiento, con contenidos de una banalidad creciente y formas de dudoso, por no decir pésimo, gusto.

De la coherencia lógica entre la crisis de la cultura-civilización y la cultura-creación puede dar cuenta el diagnóstico de Lipovetsky (2008: 91):

El «valor del espíritu» del que hablaba Valéry está amenazado por la búsqueda de los mejores índices de audiencia y por una cultura de la pantalla que sustituye la reflexión por la emoción, el espíritu crítico por la animación-espectáculo. En la época de la sociedad de hiperconsumo lo desechable sustituye a lo duradero, todo debe distraer de prisa y sin esfuerzo. El capitalismo y el espíritu de goce han minado la autoridad y la dignidad de la cultura. Unos hablan de una «etapa poscultural», otros de barbarie intelectual y estética.

Para tratar de la crisis referida a los significados tercero y cuarto de nuestro análisis inicial, y atendiendo a la agrupación posible entre cultura-conocimiento y cultura-vida bajo la noción de «cultura humanística», los tratamos globalmente en los dos epígrafes siguientes.

### 3. Cultura y humanismo

El término *humanismo* es casi tan polisémico como el de *cultura*. Lo entendemos aquí, con fidelidad a la tradición más reconocida, como la corriente de creación y conocimiento que hunde sus

raíces en Grecia y Roma y emerge en el Renacimiento con la ambición de constituir una cultura-creación transmisible como cultura-conocimiento y practicada como una cultura-vida de signo antropocéntrico. Este antropocentrismo, basado en la *philanthropia* —amor, benevolencia, entre humanos— y la *paideia* —educación para la cultura humana—, reconoce en la *humanitas* del hombre, en su núcleo constitutivo, el «centro de todo valor y donante de todo sentido» (Duque, 2003: 11).

Si aceptamos esta caracterización, estamos diciendo que el humanismo constituye una de las formas más completas de cultura —aquí, *in genere*—, puesto que, dando por supuesto un contexto de cultura-civilización, es a la vez creación-goce, conocimiento y vida. Es, pues, cultura integral.

Es creación evidente: nadie discute la fuerza creativa y el magisterio humanista de Píndaro o Platón, de Cicerón u Horacio. O de Petrarca, Garcilaso, Bernat Metge, Erasmo o Tomás Moro. O, por situarnos en la época contemporánea, de Alberto Caeiro o Ricardo Reis, efluvios de la misteriosa y rica personalidad pessoana. Incluso, si no ceñimos la noción a un estricto seguimiento de pautas clasicistas estrictas —en uso de una libertad que honra al más genuino humanismo—, autores tan diversos como Goethe, Tolstoi, Machado, Riba, Mann o Margis merecen contarse entre los mejores creadores con sentido humanista. De la vocación abierta del humanismo nos habla la permanente búsqueda del marchamo prestigioso del término por parte de las más variadas corrientes políticas, filosóficas o religiosas —es decir, de las que tienen la preocupación por la condición humana en su núcleo—: ¿o acaso no recordamos vivas e interesantes polémicas sobre si el marxismo, el existencialismo o el mismísimo cristianismo son o no son un humanismo? Obsérvese el artículo indeterminado: «un» humanismo; precisamente porque avisamos de la polisemia del término, cabe hablar de «un» humanismo u otro; «el» humanismo puede aceptarse solo en una perspectiva muy técnica como el humanismo clásico y renacentista, incluso ser tenido como concepto por antonomasia, pero no por ello único concepto válido. Su gran valor es precisamente haber prestigiado un término hasta provocar su multiplicación desde posiciones alejadas «técnicamente» de ese mismo clasicismo; desde este punto de vista, es un verdadero epónimo.

Es, también, conocimiento: lo es hasta el punto de que precisamente uno de los descritos del humanismo le ha llegado por su exagerada deriva

teoreticista, culturalista —en el sentido de erudición cuantitativa, a la vez que elitista—, que lo ha alejado de la creatividad por una parte y de la vitalidad o arraigo ético por otra. La exigencia, hoy casi desaparecida en el currículo académico, del conocimiento de las lenguas clásicas, de la historia de Grecia y Roma, de su mitología, de su amplísima producción literaria, filosófica, historiográfica, artística, arquitectónica, etcétera, ha tendido a convertir el conocimiento extenso de la producción humanística en el valor principal del humanismo. Una vez más, el medio se ha impuesto al fin hasta sustituirlo: conocer los clásicos debe ser solo un medio, entre otros, para alcanzar una dimensión cultural creativa o cuando menos una sensibilidad, una forma de vida, una cierta ética de sello humanístico; sin embargo, demasiadas veces el humanismo —su genuino sentido— ha caído víctima de supuestos humanistas que no eran más que fríos archivos con piernas de citas o de datos eruditos. Pero, aun con sus propias «corrupciones», el humanismo es también conocimiento. Por supuesto, cuando la cultura-conocimiento se une a la cultura-creación y a la cultura-vida, el conocimiento humanístico alcanza su mayor calidad.

Es, finalmente, y muy principalmente, vida, forma o estilo de vivir, una cierta ética. Esta dimensión parece hoy extemporánea, pero constituye un ingrediente esencial del humanismo. La sabiduría clásica, helenística y romana de cualquier orientación o escuela es sobre todo un esfuerzo para alcanzar a entender y especialmente *practicar* la mejor vida humana posible: la teoría —entender— al servicio de la práctica —vivir—. Sin esta dimensión el humanismo se vacía de uno de sus principales sentidos. Dice Boyancé (1970: 6), acreditado estudioso del humanismo clásico:

*Humanitas* como benevolencia (*philanthropia*) hacia los demás hombres, facilitada y alimentada tanto por el sentido de la medida humana como por un afinamiento y desarrollo del ser humano debido a la cultura; benevolencia que en las relaciones sociales se expresa exteriormente por la urbanidad, la verdadera urbanidad o buena educación que, naciendo del corazón, se traduce en las palabras y las maneras, y ello tanto para las relaciones diarias como para las de los grandes momentos de la existencia.

Y Bellardi (1975: 35): la *humanitas* está sobre todo «hecha de fe en la libertad, en la inteligencia, en la virtud de la palabra, en la moralidad, en la

*caritas*, en el compromiso civil y social». Es decir, un verdadero programa ético con derivación política. Es casi imposible condensar en menos líneas o expresar con mayor precisión el sentido de la cultura-vida atribuible al humanismo, atribución expresada en aquel «debido a la cultura».

#### 4. Crisis de la cultura humanística

Hablábamos de la aparente extemporaneidad del planteamiento. Pero una prestigiosa personalidad contemporánea como Martha Nussbaum ha irrumpido en el debate más actual con una seria advertencia, muy bien fundamentada, acerca del peligro que supone para las sociedades democráticas el abandono de la cultura y la educación —o viceversa; la *paideia*, al fin: cultura educadora, educación cultural— de contenido o espíritu humanístico. Empieza su libro con esta contundente afirmación: «Nos encontramos en pleno centro de una crisis de grandes proporciones y de una intensa significación global. No, no me refiero a la crisis económica mundial que empezó en 2008. [...] [Me refiero] a una crisis que, a largo plazo, será mucho más perjudicial para el futuro del autogobierno democrático: la crisis mundial de la educación» (Nussbaum, 2010: 15-16). Se refiere, por supuesto, a la progresiva y general sustitución de la educación humanística por una formación mayormente técnica orientada con prioridad a la habilitación para la producción y el rendimiento económico. Se excluyen la capacitación para la empatía entre humanos, para el uso de la libertad con sentido crítico, para una ética del compromiso civil y social, finalmente político; no hay que olvidar que, como bien subrayó Cicerón con su obra y con su propia vida, el humanismo tiene también una dimensión política radical: afirma solemnemente que el dios que gobierna el mundo tiene en la mayor estima, de todo lo que acontece en la Tierra, a las ciudades y no hay mayor gloria para el ser humano que su gobierno y conservación,<sup>2</sup> en lo que insiste una y otra vez. El hombre nace en una comunidad política y en tanto que humano vive por y para ella, como había sentenciado, entre muchos otros griegos, el viejo poeta Simónides: «Pólis ándra didáskei».<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Es la tesis principal del célebre sueño de Escipión con el que cierra su gran tratado político *De re publica*, VI, 13.

<sup>3</sup> «La ciudad educa a los hombres.» Se sobreentiende: es el conjunto de la ciudad —y no solo la escuela— el que educa; y educa para preservar el interés de la propia ciudad como colectivo.

Pero no es solo una concepción clásica, en el sentido de tradicional o antigua, sino que hoy se piensa también en la cultura —humanística o *in genere*— como motor de los cambios del mundo; así Ramoneda (2010: 73): «Cultura es también el conjunto de construcciones fruto de la curiosidad y de la pasión por el conocimiento y la creación que son el principal patrimonio de la humanidad como fuerza de transformación del mundo»: la idea de patrimonio en solitario podría sugerir quietud o conservación pasiva, pero aparece precisamente como fuerza «transformadora del mundo» y, por tanto, con evidente sentido político en el sentido amplio del término. Si cruzamos las reflexiones de Nussbaum y de Ramoneda, podemos establecer que con el declive de la educación humanística la actual fuerza transformadora del mundo —la nueva cultura— puede derivar en transformaciones democráticamente indeseables, marcadas por tendencias de fondo que van desde el mercantilismo hasta el populismo, desde la incitación al consumo de espectacularidades banales hasta la manipulación más grosera de las conciencias. El gran humanista contemporáneo Steiner (2011: 168) dice, en relación con el fenómeno inevitable de la cultura actual como cultura de masas:

Toda teoría de la cultura, toda sociología de la cultura debe incluir una fenomenología de las masas. Esto es muy nuevo. La cultura clásica era un asunto de élite. Ya no es así. Y la masa no trata de hacer distinciones... Hoy día, el sedicente intelectual se encuentra en una situación extremadamente falsa. No se atreve a confesar que la «gran cultura» es por definición antidemocrática, que excluye más de lo que incluye.

Aquí se abre un debate sin fin: la «gran cultura» a la que se refiere Steiner es sin duda la de la mejor tradición humanística; su dictamen de «antidemocrática» es muy severo y se sitúa al límite de la duda sobre su falsedad. Se asocia a la calidad cultural humanística un grado de rigor y exigencia que, por simple apreciación estadística, queda lejos del gran consumo de masas. Se entra con ello en una paradoja: al tiempo que con Nussbaum podemos defender que la preparación de los ciudadanos para la democracia debe pasar por la adquisición de la cultura humanística —defensora y formadora, como veíamos, de la libertad, del sentido crítico, del valor de la palabra, el diálogo y el debate, del compromiso político, de la empatía

humana—, con Steiner podemos reconocer la dificultad de las masas contemporáneas, cada día más extensas por razones demográficas y por la globalización homogeneizadora, para acceder a ella. Este es un aspecto esencial de la crisis de la cultura humanística: parafraseando a Kant —la «insociable sociabilidad», decía, del ser humano—, podemos hablar de la «a(nte)democrática democrática» de la cultura humanística: a(nte)democrática en el sentido de la dificultad o imposibilidad de acceso a ella por parte de la totalidad, o cuando menos la mayoría, de la población. Solo unos pocos, cada vez menos según Nussbaum, accederán a una buena formación democrática, que es formación para la práctica de la igualdad entre todos —sentido principal de la democracia—. La contradicción es patente. Todos no se van a formar para la igualdad entre todos, sino solo unos pocos, con lo que el ideal de igualdad, en sus formas clásicas,<sup>4</sup> se hace impracticable, por no decir imposible.

La crisis, por tanto, de la cultura humanística acaba siendo sobre todo una crisis de sentido y trascendencia política. Y ello es así porque, contra lo que parece y contra lo que difunde una versión elitista del humanismo, este es sobre todo cultura-vida; y la vida humana es muy destacadamente vida social, es decir, vida política.

Con ello se cierra el círculo que nos permite afirmar que toda crisis de toda cultura es una misma crisis de raíz: una crisis del sujeto individual humano —ética— y del sujeto colectivo o social —política—, que se expresa a la vez, pero con diferencias de fondo y de forma, en los distintos registros o significados de la cultura: como civilización, como creación —y goce—, como conocimiento y como la vida misma.

<sup>4</sup> *Isonomía*, o igualdad de (todos ante la) ley; *isegoría*, o igual (derecho a la palabra en el) ágora; *isocrática*, o igual (derecho de acceso al) poder; e *isoteleía*, o iguales (derecho/deber de abono de) impuestos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1994): *Metafísica*, trad. e introd. de T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- BAUMAN, Z. (2008): *L'educació en un món de diàspores*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- BELLARDI, G. (1975): «Introduzione», en *cic. Le Orazioni III*, Turín: Unione Tipografico-Editrice.
- BOYANCÉ, H. (1970): *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas: Latomus.
- CICERÓN, M. T. (2006): *La República*, trad. de J. M. del Pozo, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- DUQUE, F. (2003): *Contra el humanismo*, Madrid: Abada.
- JUDT, T. (2010): *Algo va mal*, Madrid: Santillana.
- LIPOVETSKY, G. (2008): *La sociedad de la decepción*, Barcelona: Anagrama.
- MARTINELL, A. (2012): «Crisi, gestió cultural i coneixement», *Revista de Girona*, núm. 272 (mayo-junio).
- MONZÓ, Q. (2012): «De repente suena el teléfono», *La Vanguardia* (Barcelona), 26 de abril.
- NUSSBAUM, M. (2010): *Not for profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press.
- PESSOA, F. (2006): *El libro del desasosiego*: Barcelona: Acantilado.
- RAMONEDA, J. (2010): *Contra la indiferencia*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- SENNET, R. (2000): *La corrosión del carácter*, Barcelona: Anagrama.
- STEINER, G. (2011): *Los logócratas*, Barcelona: Random House Mondadori.