

¿Què queda de les humanitats després de les guerres culturals?

Joan Ramon Resina

L'única contribució sòlida dels grecs al progrés humà rau en el seu intent de sintetitzar i organitzar qualsevol coneixement que flotés en el món de la seva època. Aquesta tasca van enllestir-la amb una gran habilitat. Però dels seus caps van produir poc que sigui valid per a l'home modern, excepte potser per als somnis de pedagogs que no busquen altra cosa que impressionar els col·legials.

H. L. MENCKEN, p. 215

Si començo amb un epígraf que a principi de segle XX encara podia semblar provocador, és perquè a hores d'ara ja no ho és. La provocació està en el fet que no ho sigui. Mencken escrivia en un context en què l'helenisme era central a les humanitats, tant a Europa com als Estats Units, que encara eren una extensió cultural d'Europa. Avui ningú s'esquinça la roba si es posa en dubte el valor de la cultura grega. Els grecs han desaparegut darrere l'horitzó en l'ocàs de la cultura humanista. I el llatí,

la llengua parlada durant més temps a Europa, i la llengua universal de cultura fins al segle XVII, s'anà oblidant des del segle XVIII fins quedar arraconat als seminaris catòlics i perdre's, fins i tot entre el clergat, a partir del Concili Vaticà Segon. Cada any les universitats llicencien uns individus anomenats «filòlegs», que ni tenen relació amb els fonaments de la disciplina ni en recorden l'origen.

Filologia és una paraula composta de dos termes grecs que denota l'afecte intens i gairebé obsessiu que sentien pel *logos*, una altra paraula grega, els humanistes. Aquests eren una nova espècie d'*homo urbanus* sorgida durant el Renaixement. Humanistes eren els que es preocupaven per la centralitat de l'ésser humà, per la *humanitas* davant la *divinitas* de les escoles medievals. Si la *humanitas* la sentien com a força creativa, no era sols perquè suposava un retrobament amb les arrels culturals d'Occident, sinó perquè

Joan Ramon Resina (Barcelona, 1956) és catedràtic de Cultures Ibèriques i Llatinoamericanes, i de Literatura Comparada, a la Stanford University (Califòrnia), on és també director del Programa d'Estudis Ibèrics. Autor, entre altres, d'*El post-nacionalisme en el mapa global* (2005), *La vocació de modernitat de Barcelona. Auge i declivi d'una imatge urbana* (2008) i *After-Images of the City* (2003).

els permetia redescobrir el *logos* com a *ratio*. El Renaixement fou també un redreçament de la racionalitat, amb la introducció de la crítica textual com a mètode ordenador del llegat grecollatí. I malgrat que fou un moviment antiquari, la immersió crítica en els textos de l'antiguitat revolucionà els estudis contemporanis, afectant molt més que les disciplines pròpies dels humanistes, gramàtica, retòrica, poesia, i estenent-se a l'estudi de la història i la filosofia moral.

L'erosió del coneixement dels clàssics ha acabat portant a una situació no ja de desconeixença, sinó d'hostilitat mal dissimulada. Quan Mencken decretava la irrellevància de la cultura grega, s'avançava a les tempestes que esclatarien mig segle més tard a les universitats americanes. Llavors la desaparició del consens sobre la importància de la tradició occidental en una societat mundialitzada convertiria les disciplines humanístiques, especialment la literatura, en l'escenari de lluites pel capital simbòlic com no s'havia vist des de la *querelle des anciens et des modernes* al segle XVII. Amb una diferència crucial: que mentre els bàndols de la *querelle* disputaven per concepcions diferents de la tasca literària,¹ els «moderns» de les guerres culturals contemporànies feien servir els departaments de literatura per promoure causes alienes a aquesta. Aquelles guerres, lliurades mentre corria l'alarma per la crisi de les humanitats, n'eren l'ull de l'huracà. La crisi tenia antecedents, però aquell nou episodi atacava directament la identitat d'una professió que, des de la fundació de les universitats modernes al segle XIX,² havia anat construint un espai per la reflexió admirativa d'uns valors impràctics, que per aquest motiu s'anomenaven «estètics». La definició de Kant de la bellesa com a «finalitat sense propòsit» captava prou bé el

tipus d'experiència que es volia aprofundir i transmetre en els departaments de literatura abans de la implantació de la mal anomenada teoria en el darrer terç del segle XX. Car la teoria, un altre concepte derivat dels grecs, vol dir contemplació, però l'ús que se n'ha fet a molts departaments de literatura comportava un rebuig de l'experiència estètica i la seva substitució per finalitats programàtiques d'intervenció, subversió, i acció política.

Aquest psicodrama de toga i birret es visqué en els seus escenaris exclusius no com un debat enraonat (que hagués suposat unes premisses comunes) sinó com una pel·lícula de bons i dolents, amb víctimes incloses. La llista dels bons és molt llarga, car la part guanyadora sempre es beneficia del consens establert. Els dolents, en canvi, tenen noms i cognoms. Són els William Bennet, E. D. Hirsch Jr., i Allan Bloom dels anys vuitanta, amb altres de menys prominents però igualment assimilats d'ofici a la dreta conservadora. Si el cas de Hirsch era el més patètic —el van desqualificar per haver proposat un programa bàsic d'alfabetització cultural a les escoles primàries i secundàries—, el d'Allan Bloom potser fos el més sagnant. Professor relativament desconegut de la universitat de Chicago, Bloom obtingué notorietat d'un dia per l'altre amb la publicació del llibre *The Closing of the American Mind* el 1987. Hi denunciava la pèrdua del sentit integrador dels sabers que, segons ell, havia estat sempre la missió de la universitat. L'actual democràcia de les disciplines amb l'estudi a la carta, especialment les humanitats i les ciències socials, li semblava pura anarquia, perquè, afirmava, «no hi ha unes regles evidents de ciutadania ni títols legítims per organitzar els estudis» (p. 337). Si no hi ha una visió inequívoca

de què vol dir ser una persona educada i ni tan sols es debat la qüestió, és, deia Bloom, per la senzilla raó que abordar-la posaria en perill la pau universitària. Aquesta situació va repercutir negativament en les humanitats, perquè la manca de criteris de progrés desmoralitza, i els estudiants començaren a abandonar l'ideal d'una educació liberal per acostar-se a especialitats que proposen objectius definits i compatibles amb el mercat de valors professionals.

Actualment, amb la inflació dels diplomes, l'estudiant nord-americà s'ha convertit en un tastaolletes. Durant els quatre anys de pregrau triarà alguna assignatura d'humanitats a fi de dotar-se d'un vernís cultural o simplement per relaxar-se del rigor de la seva especialitat. La universitat, es queixava Bloom, ja no sap fer distincions. La igualtat culmina en la manca de voluntat per aventurar valoracions, especialment a les àrees on sempre se n'havien fet: l'art, la religió i la filosofia (*The Closing*, p. 337). De fet, la indistinció qualitativa a la qual es van veure abocades les humanitats no tenia per objectiu anivellar democràticament les obres d'art o de literatura (concepte absurd en ell mateix) sinó promoure l'art dit popular, és a dir, de masses, juntament amb les produccions de les minories ètniques, a costa de l'art reconegut com a modèlic des del segle XV fins ben entrat el segle XX. Per això calia destruir els criteris. Els anys vuitanta del segle passat foren una època d'intensos atacs a la tradició humanística amb la consigna de bandejar els «homes blancs morts», que suposadament patrocinaven la subjecció de les dones i les minories racials. I era a les universitat d'elit on la cridòria era més virulenta. El mateix Bloom començava una conferència pronunciada a Harvard el desembre de 1988 apostrofant

al públic: «companys elitistes». Així passava nota a domicili sobre la hipocresia dels qui l'acusaven d'elitisme des de les càtedres més pròsperes del país. Avui, deia, l'acusació d'elitisme reflecteix el tarannà moral de la societat, com l'acusació d'ateisme reflectia el d'una altra època (*Giants and Dwarfs*, p. 15). L'objecte real de la discòrdia, assegurava Bloom, era el contingut de l'educació elitista d'avui i de demà. Darrere les propostes d'introduir un currículum «no elitista» s'amagava, segons ell, un projecte radical de reforma amb pretensions de centralitat pel fet de presentar-se integrat en moviments igualitaris que tenien el suport de la majoria social.

Aquests projectes (no els moviments socials) eren oportunistes, perquè pescaven en aigües prèviament enterbolides. L'atac a la tradició cultural «eurocèntrica» radicalitzava l'observació de Sartre segons la qual la burgesia feia passar per universal una cultura de classe. Ara ja no era la burgesia, sinó la totalitat del passat europeu el que es posava dins el sac de l'imperialisme i el racisme. Als Estats Units, la radicalització de l'existencialisme havia trobat un terreny fèrtil en la New Left dels anys seixanta. El cap intel·lectual visible d'aquell moviment, Herbert Marcuse, predicava una «tolerància alliberadora», que, com sol passar amb la matisació de conceptes universals, no era sinó una inversió limitadora del concepte mateix. Aquella tolerància alliberadora, i en realitat semànticament modificadora del principi de tolerància, no era sinó un altre nom per la intolerància contra les posicions discrepans, batejades de dretes. En la seva aplicació universitària, «això significa que els aspectes de l'ensenyament i de l'aprenentatge que abans eren formals, neutrals i lliures de valors ara esdevenen,

en ells mateixos i per propi dret, polítics». I com l'ensenyament existent era declarat polític per *fiat*, l'alliberació consistia a fer que «l'estudiant aprengui a pensar en la direcció contrària», i com que els fets eren el resultat de la història en tant que procés d'opressió, calia armar-se contra els fets, en tant que «portadors d'un valor negatiu com una part i un aspecte de la seva facticitat» (pp. 112-113).

Com que la història era inevitablement la història dels guanyadors, i els fets històrics la perpetuació de l'opressió, calia prescriure un ensenyament contrafactual. Calia –la conseqüència s'imposava– atacar les bases epistemològiques de l'imperialisme europeu, l'únic que entrava en consideració. L'imperialisme s'estenia, doncs, a tota manifestació de cultura europea, per la irrecusable petició de principi que la cultura es produeix sempre dins el marc dels valors predominants i alhora els reproduceix. Però aquesta mateixa acusació, argumentava Bloom, mostrava fins a quin punt els professors d'humanitats havien esdevingut ostatges de la idea historicista (irònicament, d'encuny europeu) que el pensament està sempre circumscrit a una cultura determinada (*Giants*, p. 27). L'alarmisme de Bloom era tan dràstic com les acusacions dels seus adversaris quan afirmava, sense matisos, que el pensament de la dreta europea havia passat a l'esquerra americana. Però qui hagi conegut l'ambient de les universitats americanes les últimes dècades del segle XX sense militar en els extrems, recordarà que durant aquells anys els mateixos que negaven l'existència de valors objectius s'arboraven en els dogmes més definitius. Per exemple, el desemmascament dels «big guys», en la memorable expressió d'una professora durant un col·loqui sobre

les humanitats celebrat al Williams College el 1990. La gent actuava com si la impossibilitat de transcendir les limitacions de la pròpia situació epistemològica sols s'apliqués als valors considerats universals des de feia segles, i en canvi posar en qüestió el valor paradigmàtic de tal o tal manifestació identitària fos automàticament l'expressió de prejudicis eurocèntrics, racistes, masculistes i genèricament reaccionaris. Que els grans autors blancs, mascles i difunts de la tradició humanística no fossin exactament ídols de les masses, o que haguessin aportat una perspectiva de progrés a generacions de joves pels quals l'admissió a la universitat havia estat el passatge a una esfera de valors autònoms, això ho oblidaven convenientment els qui denunciaven una hipoteca reaccionària dels clàssics. Però aquest oblit els incapacitava per substituir els valors rebutjats per uns altres de consensuats, i no els quedava cap altre camí que insistir en la fragmentació de les humanitats a partir de categories polítiques.

En un estudi pioner de la radicalització de l'ensenyament universitari de literatura, Edward Ericson mostrava amb àmplia aportació de citacions la divisió de consciència i el recurs a l'autoengany d'uns professors entregats al maximalisme polític en un espai a priori molt poc propici per a vehicular una revolució amb tots els ets i uts. Les contradiccions afloraven en la mateixa retòrica. «Calia introduir la politització en l'esfera de la cultura, o ja l'havia introduïda l'establishment?» Barbara Kessel trobà la clau del dilema en la terminologia mateixa. «Una vegada em vaig adonar que la paraula “liberal” dins la frase “educació liberal” estava relacionada amb la designació política de “liberal”» (cit. Ericson, p. 151). D'altres, com Paul Lauter, trobaven

sospitós que «les universitats de servei fa poc hagin començat a introduir un programa d'estudis més ric en humanitats» (Ericson, p. 151). Aquest increment d'humanitats en la formació dels funcionaris futurs era, en paraules de Louis Kampf, una conxorxa per fer creure els servidors del poder que servirien els interessos de la llibertat i la civilització occidental. «Per això tots ells han d'estudiar Shakespeare» (cit. Ericson, p. 151).³

Després que aquesta escomesa a la cultura europea esdevingués endèmica al llarg de les dècades següents i s'enquistés en les guerres pel cànon i la correcció política, fins i tot un intel·lectual tan ponderat com el filòsof John Searle conclouia, el 1990, que l'objectiu fonamental dels crítics de la tradició educativa era blasmar la societat nord-americana (p. 94). La cultura en general i la literatura en particular esdevenien moneda de canvi per millorar simbòlicament l'estatus de grups desavantatjats promovent els seus representants acadèmics. Durant aquells anys, alguns apologetes de la correcció política van fer carreres fulgurants. Un dels afavorits per la sensibilització multicultural, Henry Louis Gates, Jr., afirmava que «l'ensenyament [tradicional] de la literatura [s'havia convertit] en la inculcació d'un ordre estètic i polític, en el qual ni les dones ni la gent de color podien discernir el reflex o la representació de les seves imatges, o sentir la ressonància de les seves veus culturals. El retorn [?] de "el" cànon, l'alt cànon de les obres mestres d'Occident, representa el retorn d'un ordre en el qual els meus eren els subjugats, els sense veu, els invisibles, els subrepresentats i irrepresentables. Qui voldria tornar a aquell país del somni medieval?» (cit. Searle, p. 92). Era irònic, comentava Searle, que a les mateixes obres

que altres generacions havien considerat alliberadores de les convencions i prejudicis de la política americana –les de Sòcrates, Stuart Mill, els Documents Federalistes o Marx–, ara se'ls imputessin pecats contra la humanitat (p. 95).

Searle posava el dit a la nafra observant que un aspecte curiós de tot aquell debat era que ningú aixecava la veu per denunciar les idees de la física, les matemàtiques, la química o la biologia, majoritàriament productes d'homes europeus blancs i morts. Reconeixia que la literatura representa l'experiència humana d'una manera més global i metodològicament distinta de com s'articula a les ciències, però afegia que per si sola aquesta diferència no explicava una actitud tan selectiva envers les humanitats. La raó tàcita d'aquella tírria era, segons ell, que, a més de ser altament crítics envers els Estats Units i Europa, molts membres de l'esquerra cultural estaven convençuts que la principal raó de ser de les humanitats és política, i que aquestes disciplines no tenen cap valor si no és com a instruments per transformar la societat (p. 97). Aquesta premissa, acceptada per gran part de l'esquerra cultural, desoïa l'advertència de Hannah Arendt davant l'adveniment d'una cultura de consum a l'inici de la dècada dels seixanta:

La cultura es veu amenaçada quan tots els objectes i les coses mundanes, produïdes pel present o pel passat, són tractades com a simples funcions pel procés vital de la societat, com si només existissin per satisfer alguna necessitat, i per aquesta funcionalització és gairebé irrellevant si les necessitats en qüestió són d'un ordre alt o baix («The Crisis in Culture», p. 208).

La franca instrumentalització política de les humanitats, empresa en aquella dècada i plenament implantada durant la dels vuitanta, representava un distanciament de les condicions il·lustrades de l'ensenyament de les humanitats, concretament de l'autonomia de les disciplines filosòfiques defensada per Kant a *El conflicte de les facultats*. A la universitat americana actual, aquesta autonomia es reserva a la recerca científica en la mesura que no s'orienti per les injeccions de capital de l'empresa privada. Les humanitats ja fa temps que han perdut l'autonomia, i no ha sigut per pressions directes del govern, com acostuma a passar a les dictadures, sinó de la pròpia administració universitària, com passa a les democràcies capitalistes regides per criteris d'eficiència. En aquestes democràcies, les burocràcies són extremament sensibles a les reestructuracions dels pressupostos, que es poden fer per raons polítiques, i fàcils d'intimidat amb l'amenaça de litigis que, independentment del resultat final, resulten costosos en temps, recursos i publicitat negativa.

La repolilitització de les humanitats sota la dictadura de la correcció política exigia l'adhesió a uns articles de fe associats a una certa visió de la societat. Posar en qüestió la rellevància d'aquests articles comportava l'etiquetatge de «conservador», equivalent a una execució pública de la personalitat. Es creia que s'era virtuós en funció de la matèria que s'ensenyava, no per la manera d'ensenyar-la. De cop i volta, els grans mestres de la crítica literària de mitjan segle, els Auerbach, Spitzer, Curtius, Welck, desaparegueren de l'horitzó acadèmic, desplaçats pels apòstols de la postmodernitat i dels estudis culturals. Aquests darrers eren una etiqueta presa del marxisme europeu—Gramsci, Hoggart, Hall— que, traslladada als

Estats Units, acabava ratificant l'hegemonia de les indústries culturals i la implacable penetració de la tecnologia a les aules. Amb la promesa d'aportar un vernís «progressista» a unes institucions extremament sensibles a la crítica social, aquesta proposta resultava molt llaminera per als administradors acadèmics, que així mataven dos pardals d'una pedrada. D'una banda apaivagaven les dissensions amb la pretensió d'atendre les diferents faccions amb programes fets a mida del consumidor, i de l'altra acostaven l'ensenyament de les humanitats a la cultura del carrer, o sigui, la dels mitjans de comunicació i les indústries culturals. L'èmfasi dels estudis culturals en les tecnologies de la comunicació i en les forces de la globalització també hi ajudaven, car anaven en el sentit de l'expansió global de les universitats amb més capital d'inversió, i reforçaven l'aposta per les tecnologies digitals, molt interessades per la seva banda en la potenciació del seu mercat a través de la universitat. Això permetia als administradors decretar l'obsolescència dels coneixements impopulars, que eren casualment els que quedaven al marge de la cultura audiovisual, i desfer-se de metodologies culturalment intenses, que amb una ràtio baixa d'alumnes per classe es consideren cada cop més insostenibles.

El 1985, Charles Newman advertia que «la Universitat dilata el contingut mentre que els mitjans de comunicació el dilueixen, posant en entredit qualsevol valor inherent a "l'educació" o "l'entreteniment", un procés en el qual l'únic denominador comú és una vaga impotència col·lectiva» (p. 134). En aquestes condicions el pluralisme és il·lusori. En realitat no n'hi ha, ja que la manca de consens sobre el valor dels coneixements fa que els recursos es concen-

trin en les coses socialment més presents o més publicidades. En algunes universitats s'han tancat departaments de clàssiques, de literatures europees i de teatre, i en altres s'han reduït a la mínima expressió mentre es potenciaven els estudis visuals i els centres per l'estudi de la raça, l'etnicitat i la sexualitat, o bé els anomenats estudis globals. Com deia Newman, la banalització de la literatura, oferta com «experiència» independentment del talent o l'interès que l'estudiant hi pugui aportar, ha estat superada per la televisió en tant que expressió d'una cultura que dissimula el control de la participació amb la pretensió d'arribar a tothom. En els dos casos, diu Newman, la forma de la transmissió esdevé la realitat dominant. Així, la cultura queda definida pels mercats, ja que un mercat és més fàcil de trobar que no pas un públic (p. 135). Avui podríem afegir-hi Internet, un univers palpablement participatiu, on el risc de trivialització rau precisament en la proliferació metastàtica de continguts sense perspectiva d'integrar-se en un cos de coneixements. La confusió entre disponibilitat dels objectes de coneixement i formació intel·lectual fa que Internet aparegui com una alternativa popular a la universitat, i que aquesta no sols s'assembli cada cop més a Internet sinó que s'hi repengi en una estratègia d'hibridació de conseqüències incalculables.

No ha estat, però, la revolució tecnològica el que ha portat la crisi de les humanitats sinó la fragmentació del discurs, primer, i la seva rarefacció més tard. Avui alguns dels professors que els anys setanta i vuitanta criticaven el valor literari dels textos imploraven la protecció de les humanitats com a fonament de la polis democràtica. El mateix Stanley Fish que el 1980 publicava, en resposta a Hirsch, un influent assaig titu-

lat «Hi ha un text en aquesta classe?», avui defensa la recerca d'una veritat independent dels interessos circumstancials del moment. En aquell assaig afirmava que les obres literàries no tenen un significat susceptible de ser precisat, sinó que són «estructures de significat» discernibles des de «qualsevol pressupòsit interpretatiu vigent en un moment donat» (p. vii). Segons això, les obres literàries no signifiquen sinó en virtut d'unes necessitats que varien segons el lloc i el moment. Aquest relativisme triomfa al llarg d'aquella dècada. Doncs bé, el mateix Fish, en un article a les pàgines d'opinió de *The New York Times* del 24 de juny del 2013 defensava la idea de les humanitats com un àmbit d'enquesta de la veritat, independentment de si la veritat en qüestió respon o no a les necessitats de l'època. El quid de la qüestió, deia ara, és la independència de les humanitats de qualsevol instrumentalització en nom d'una abstracció, es digui cultura, progrés o democràcia.

Fish responia vigorosament a les propostes d'un informe de l'American Academy of Arts and Sciences titulat «The Heart of the Matter» ('El cor de l'assumpte'), amb l'aclaridor subtítol «The Humanities and Social Sciences for a vibrant, competitive, and secure nation» ('Les Humanitats i les Ciències Socials per una nació vibrant, competitiva i segura'). I tenia raó quan deia que els defensors de les humanitats, siguin de dretes o d'esquerres, tendeixen a justificar-les per finalitats extrínseques al coneixement. Molts professors d'humanitats professen un peculiar darwinisme, adaptant-se a les exigències fluctuants que provenen de l'ambient polític o comercial; de la mateixa manera que a l'àmbit de les ciències, la pressió del finançament empresarial ha produït un desviament de la

recerca cap a les aplicacions industrials, posant en perill la capacitat de descobrir, que és inseparable del coneixement pel coneixement. Així veiem com una pensadora tan influent com Martha C. Nussbaum, mentre rebutja que les humanitats s'hagin d'adaptar a criteris de mercat, les vincula a finalitats socials i polítiques com la democràcia, la ciutadania, i el multiculturalisme en una versió *light* de les demandes dels anys setanta de posar les humanitats al servei de causes progressistes. El triomf *institucional* d'aquelles agendes és el que li permet dir que actualment les humanitats serveixen millor l'ideal democràtic que fa mig segle. La prova: que avui s'insisteix en la narrativa de les minories i els immigrants i s'ensenya la història econòmica (p. 122). Aquesta darrera afirmació sols pot voler dir que a les classes d'humanitats s'insisteix més que abans en les desigualtats econòmiques i els efectes perversos del capitalisme, confirmant els temors en aquest sentit de la dreta més conservadora, que acusa les humanitats de ser cèl·lules subversives dins el sistema. Nussbaum explica que els programes d'estudi s'han modificat amb l'objectiu d'incentivar «la bona ciutadania en un món divers i aquests canvis estan donant resultats» (p. 124). Però ¿no seran precisament aquests «resultats» la prova que les humanitats s'han distorsionat en vista d'uns objectius extrínsecs a allò que les motivava en una altra època? Pel que fa a la literatura, Nussbaum aplaudeix que els estudiants «s'hagin d'enfrontar a les experiències de gent molt diferent, tant de dintre de la nació com de fora» (p. 123). Com si la literatura que s'ensenyava abans dels anys setanta, de Sòfocles a Joyce, passant per Shakespeare, Dostoievski i Proust, no complís aquest objectiu.

En realitat, Nussbaum no considera la literatura en ella mateixa i per això no entra a valorar-la amb criteris intrínsecs a les obres. Sembla satisfeta amb les conseqüències que se'n derivin per a «la ciutadania» en funció de l'extensió i intensificació de la «diferència», sense sospesar —amb quin criteri ho faria?— si les diferències en qüestió són valuoses o perjudicials, o si ho són per a tots els ciutadans o solament reforcen les reclamacions de grups d'interès particulars. O encara, si són valuoses per a tots els ciutadans de tots els països, o cal entendre el criteri multicultural com una exigència d'equilibri en unes societats determinades però com una amenaça a cultures minoritzades dintre del propi espai social. Nussbaum es declara partidària de l'obligatorietat en una visió molt poc liberal de les arts dites liberals. És greu, afirma, que a les universitats europees i asiàtiques (a diferència de les nord-americanes) les noves disciplines fonamentals per a «la bona ciutadania democràtica» no estiguin assegurades als programes de pregrau (p. 126). Quines són aquestes noves disciplines? Doncs les que promouen interessos desacomplexadament identitaris amb l'ex-cusa que les assignatures de caràcter general els promouen d'amagat. Els estudis de la dona, els de la raça i l'etnicitat, els estudis jueus i els islàmics. Nussbaum considera que aquests estudis haurien de ser obligatoris, i encara injectar-se en dosi doble o triple als estudis de literatura i d'història (p. 127). Ella pensa que obligar els homes a matricular-se en cursos sobre dones és l'única manera de normalitzar aquesta matèria i fer-la acceptable als barons (p. 127). Certament, obligar és un mètode infal·lible perquè una cosa esdevingui acceptable. Ho saben totes les dictadures.

L'inconvenient d'obligar tothom a compartir les experiències de «minories subrepresentades» està en creure que la justificació de les humanitats rau en alguna virtut moral o cívica. Més escèptic, Irving Howe, després d'enumerar una llarga llista d'escriptors que ha ensenyat i comentat per escrit, afegint-hi que també podria exhibir una llista semblant d'autors negres, es preguntava: «Això, per si mateix, em feu millor professor? Ho dubto. Em feu millor persona? Encara no tenim mètodes d'avaluació prou subtils per poder-ho assegurar» (p. 165). Si en una altra època l'adoctrinament era religiós i més endavant s'inculcaren les virtuts nacionals o el dogma marxista, avui als Estats Units es confon formació humanística amb un acord distributiu entre els diversos grups indèntitaris. Aquest arranjamant conté una flagrant petició de principi, ja que sols reconeix les minories políticament potents en una evident figura de peix que es mossega la cua. Als projectes de «transformació» sols hi caben els col·lectius amb prou influència per modificar els plans d'estudi. No hi trobarem cap minoria políticament insignificant.

No hi fa res que el concepte d'*humanisme* tingui una història precisa i que la crisi de les humanitats representi una pèrdua de perspectiva històrica. La refundació multicultural de la universitat no té com a prioritat ressenyar les aportacions jueves, islàmiques o femenines als coneixements humanístics—objectiu en si desitjable—, sinó redistribuir el poder polític. Que l'aprenentatge de tradicions selectivament diverses es consideri essencial per a la democràcia, mentre que els valors racionals, la distinció entre veritat i superstició, o la capacitat de discriminar entre el que és superior i el que no ho és es declara elitista i regressiu

ens hauria de fer reflexionar. No hi ha cap dubte que les grans obres de la tradició occidental pressuposen una política, però entre admetre que tota expressió pressuposa una política i acceptar que aquesta sigui el marc adient per judicar les obres hi ha un bon tros. Potser valgui la pena recordar que quan Walter Benjamin exhortava a polititzar l'art, ho feia en resposta a l'estetització de la política sota el feixisme (i ara caldria afegir-hi el comunisme).

Es irònic que Nussbaum s'atreveixi a llegir la cartilla a les universitats europees, les més properes històricament al concepte d'universitat. *Universitas* en llatí vol dir totalitat, o si es prefereix, globalitat. Ara bé, la reunió del que és divers en un sol cos es referia no a les religions i les ideologies, sinó a les diferents branques del coneixement i en primer lloc a les arts liberals, dites així perquè concernien les persones lliures. Aquelles arts comprenien la gramàtica, la retòrica i la lògica en primera instància, i després l'aritmètica, la geometria, la música i l'astronomia. Certament era una educació elitista, com ho és la de les millors universitats dels Estats Units, sense deixar de ser una preparació per a l'exercici de la democràcia. Les humanitats són elitistes en tant que desvinculades de les finalitats productives que orienten les disciplines professionals o tècniques. Democratitzar les humanitats sols pot voler dir fer-les assequibles a més persones, no dispersant les matèries sinó ampliant les oportunitats perquè més persones participin de la cultura humanística.

Nussbaum demostra l'altivesa de l'intel·lectual metropolità quan critica la suposada reluctància de les universitats europees a adaptar-se a la realitat social. El fet és que la distància entre universitat i societat és molt més gran als Estats Units que a Europa. Les

dimensions assolides pel món universitari americà durant les dècades posteriors a la segona guerra mundial van fer possible l'aparició d'un univers que en bona mesura es nodreix d'ell mateix. El 1987, en un llibre en què sonava l'alarma per la desaparició de l'intel·lectual públic, Russell Jacoby criticava la substitució de l'escriptor inserit a la societat i dedicat a un públic de ciutadans per l'escriptor universitari que defineix els temes en funció de la seva carrera i escriu per a persones amb les quals comparteix l'espai professional, generalment sense incórrer en cap risc intel·lectual. Dels polítics deia que faria riure presentar-los cercant la veritat; la majoria cerquen beques d'investigació (p. 157). El mateix es podria dir dels crítics literaris, amb la diferència que les beques d'aquests són esquifides i molt més escasses. En realitat els crítics ja ni cerquen, no dic la veritat, sinó ni tan sols el significat dels textos. Deu ser per això que alguns s'han fabricat un llenguatge opac, petulant i farcit de matisos que s'anul·len entre ells.

Sovint la teoria postmoderna ha abusat de metàfores científiques i de conceptes mal païts i pitjor explicats, com van denunciar Alan Sokal i Jean Bricmont a *Fashionable Nonsense*, un llibre que descobria la deshonestat d'alguns dels ídols del pensament postmodern. De passada, els autors hi denunciaven les incursions de l'activisme polític en camps tan abstrusos com les matemàtiques i la física teòrica. La correcció política havia arribat a pregonar la necessitat de reconstituir la ciència per posar-la al servei de causes com el feminisme, mitjançant teories que ja no responguessin al criteri de veritat sinó al d'estratègia (Kelly Oliver, p. 146). Aquestes veus subversives asseguraven que les ciències i les matemàtiques havien

de desprendre's de l'elitisme i autoritarisme que les caracteritzen i esborrar la «jerarquia» entre especialistes acadèmics i aficionats. Una ciència democratitzadora, deien, havia d'enriquir els seus axiomes amb les perspectives dels diversos activismes identitaris, esmenant unes disciplines tan contaminades de patriarcalisme i de capitalisme com ho estaven les malaurades humanitats (Sokal i Bricmont, pp. 244-245).

La deficiència d'aquestes propostes és que, no sols no han aportat unes matemàtiques o una física alternatives, sinó que les mateixes propostes tendeixen a primar la vaguetat i la irracionalitat. Insistir en una ciència al servei d'unes determinades finalitats socials recorda el dogma d'unes ciències específicament germàniques. Les finalitats poden ser diferents, però els efectes en la racionalitat són igualment deleters. Democratitzar el coneixement sols pot voler dir sintetitzar les idees clau en llenguatge entenedor per fer-les assequibles a les intel·ligències no especialitzades, i això tant val per a les ciències com per a les humanitats. El frau d'una part considerable de l'anomenada teoria postmoderna és que, o no es deixa expressar en un llenguatge relativament comunicatiu, o bé resulta espectacularment banal un cop posada en llenguatge planer.

Si es pot dir que a Europa el declivi de les humanitats és encara més pronunciat que als Estats Units, no és, com creu Nussbaum, a causa d'un multiculturalisme insuficient, sinó de l'abandó d'un concepte tan europeu com la noblesa d'esperit, una idea desprestigiada més que no pas oblidada, com afirma Rob Riemen (p. 17). A Europa ha prosperat la idea que la universitat, en tant que servei públic, ha de reflectir un mandat social. I es tendeix a confondre aquest mandat amb

l'anivellament del discurs acadèmic. Passa, a la inversa, el que Riemen observava en el Thomas Mann de les *Consideracions d'un apolític*, escrites durant la Primera Guerra Mundial. Mann hi confonia conservadorisme cultural, o sigui la voluntat de conservar el patrimoni, amb conservadorisme polític, en tant que defensa de l'ordre social, en el seu cas l'imperi dels Hohenzollern (p. 33). Doncs bé, a partir dels anys seixanta les ideologies progressistes van posar al mateix sac política i cultura, amb resultats culturalment desoladors.

El 1921, Mann, en adonar-se del seu error, escrivia al seu diari: «L'humanisme no és alemany, però resulta imprescindible» (cit. Riemen, p. 39). L'any següent, Ernst Robert Curtius publicava un text seminal, «Un nou humanisme?», que ara podem llegir dins la selecció d'assajos d'aquest autor editada i prologada per Antoni Martí Monterde. Curtius s'hi mostrava alarmat per l'abús de la filosofia que seduïa la joventut i l'apartava de l'estudi empíric de la realitat (p. 131). Avui, quan la vaguetat i buidor teòriques sovint desplacen els textos, Curtius potser trobaria que les coses no és que s'hagin deixat de veure, sinó que s'han dissolt en interpretacions indeterminables. Ell ja advertia que quan es parla d'humanisme cal distingir entre els significats diversos de la paraula, afegint que «si hi ha algun concepte que encara és un testimoni viu de la comunitat cultural occidental, és sens dubte el d'humanisme» (p. 133). I amb un sentit històric que manca a molts reformadors postmoderns, advertia que si a aquest concepte «se li dóna un nou contingut, almenys s'hauria de procurar que la seva derivació ideal i la seva afinitat amb els significats històrics del concepte –per molt llunyana que sigui– fossin comprensibles

universalment, és a dir, per a tot Europa» (p. 133). Curtius reaccionava davant els reformadors que demanaven un nou humanisme al servei de la societat (que en aquell moment traspuava nacionalisme) i feien prevaler el vitalisme per damunt de la raó. En les darreres dècades, la posada al dia d'aquell vitalisme ha descobert el cos, la sexualitat i la raça com a arguments antiracionals.

L'humanisme, afirmava Curtius, és alhora una realitat històrica i un model espiritual. En tant que realitat històrica, va sorgir de l'estudi dels textos antics. Per aquesta raó el coneixement dels clàssics hauria de ser a la base de l'humanisme en la seva adaptació a altres contextos històrics. Però en tant que paradigma, l'humanisme és una actitud que busca entendre el general en el concret i està avesat a distingir les forces històriques en l'atenció minuciosa a les coses concretes (p. 135). Curtius demanava temperar l'especulació amb l'experiència. Aquest equilibri és imprescindible a les humanitats, que no poden convertir-se en ciències deductives sense falsejar els conceptes o repudiar la veritat referencial. Però això és exactament el que passa quan se les fa ingressar en l'espai de la política i es declara que els textos literaris, les obres d'art i les cultures històriques sols interessin com a exponents d'axiomes imposats: la degeneració de l'art modern al Tercer Reich, la literatura com a expressió de la dominació de classe als països socialistes, o com eina del patriarcat, el racisme i l'opressió sexual a la societat capitalista avançada. De qualsevol manera que se supeditin les humanitats a les exigències socials, el resultat ha estat sempre empobrir l'art, reduint-lo a uns tòpics previsibles: art jueu-bolxevic, burgès-imperialista, d'homes blancs i morts.

El 1922 Curtius advertia: «No es poden fer totes dues coses alhora: fomentar el caràcter humanístic de la ciència i posar-la al servei de la política» (p. 137). No hi fa res que deu anys més tard, sota la pressió ambiental, recomanés fondre la idea nacional amb la idea humanística (*L'esperit*, p. 163). No era una servitud al nacionalisme rampant del moment històric, sinó una recepta per temperar-lo i civilitzar-lo. Dit més clarament, Curtius no festejava el nacionalisme germànic de nissaga romàntica, sinó que intentava equilibrar-lo amb els elements clàssics que ell veia perfectament integrats en les cultures nacionals francesa, anglesa i italiana. Quan censura el «mite de la nova nació» de la joventut nacionalista, o sigui la base popular del nacionalsocialisme (p. 171), rebutja precisament el biaix amb que aquest nacionalisme garbella el passat nacional. Els milers d'anys d'història alemanya que els nazis projectaven al futur, Curtius els comptava cap enrere en el sentit de la història efectiva, no del mite. En aquesta història s'hi havia d'incloure no sols el germanisme medieval sinó també l'herència romana. En el nacionalsocialisme hi veia «l'expressió d'una filosofia vitalista malentesa» (p. 173), d'una buidor que s'aguantava sols a base de destruir les realitats concretes.

En els anys d'ascensió del nacionalsocialisme al poder, Curtius manté un criteri supranacional de cultura. Per a ell *Kultur* és una activitat de l'esperit que també s'ha produït en el «terròs» alemany, i que el nacionalisme està destruint. I no dubta a assenyalar-ne els responsables: «Aquests enemics de l'esperit no són hordes de la pleballa, sinó intel·lectuals» (p. 177), que ell identifica sense ambigüitats: «Els intel·lectuals nacionalistes del nostre temps [...]

han portat la traïció dels valors intel·lectuals fins a l'extrem lògic de la seva autodestrucció» (p. 178).

En aquest sentit em sembla vàlid el paral·lelisme entre *L'esperit alemany en perill* i *The Closing of the American Mind*, de Bloom, assenyalat per Wolf Lepenies, i que Antoni Martí Monterde subscriu, afegint que hi ha d'altres exemples recents tant a Europa com a Amèrica (p. 135, n. 171). Potser hi són, perquè l'hostilitat contra l'humanisme gestada per la internacional nacionalista els anys 20 i 30 va trobar la seva imatge simètrica en la internacional postmarxista dels anys 70 i 80. La idea de noblesa d'esperit intrínseca al concepte de *Geist* de Curtius retornava en la defensa dels valors culturals que feia Allan Bloom a contrapèl de les exigències polítiques imposades a unes administracions acadèmiques no menys atemorides que les que a l'Alemanya dels anys trenta havien cedit al nacionalsocialisme. Ell mateix observava que «Als anys seixanta la universitat americana patia el mateix desmantellament de l'estructura d'investigació racional que la universitat alemanya als anys trenta» (*The Closing*, p. 313). Bloom recordava la irrupció d'estudiants de l'Afro-American Society armats amb rifles a Willard Straight Hall, l'edifici de l'administració de la Universitat de Cornell l'abril de 1969. Quan es produïren aquells fets, feia pocs mesos que Elaine Engst s'hi havia matriculat. Avui directora dels arxius de la universitat, Engst recorda els seus anys d'estudiant com una època turbulenta. «El campus estava permanentment convuls», deia en un article publicat quaranta anys després dels fets d'abril (Lowery). L'any següent, Arendt, entrevistada per Adelbert Reif, responia a la pregunta sobre el moviment estudiantil

alabant-ne l'èxit en la qüestió dels drets dels negres i sobretot en l'oposició a la guerra, però avisava del perill que aquest moviment acabés destruint les universitats, un perill que considerava realista, ja que el moviment de protesta dels estudiants coincidia amb una crisi del pensament racional i de la seva vinculació amb el progrés («Thoughts on Politics and Revolution», p. 208). El seu temor no era debades. El 1968, la revolta d'estudiants a la Universitat de Columbia fou el senyal que el moviment iniciat quatre anys abans a Berkeley en nom de la llibertat d'expressió havia passat del reformisme a objectius plenament revolucionaris. Un dirigent del moviment a Columbia va declarar aleshores: «Tot i que ens agradaria, encara no tenim prou força per destruir els Estats Units. Però en tenim prou per destruir Columbia!» (Ericson, p. 62).

A Cornell, aquell episodi es va tancar amb la claudicació de l'administració i bona part del professorat a les coaccions dels estudiants més radicalitzats. Encara avui ningú ha explicat d'on van treure els rifles els membres de l'Afro-American Society. Posteriorment la història s'ha narrat de maneres molt diverses, i com sol passar a totes les guerres, s'ha privilegiat la versió dels que van guanyar aquella pugna entre voluntats oposades. La mateixa universitat de Cornell ha estat la primera interessada a presentar aquells fets com l'inici d'una evolució progressista gestionada per la institució. Però no es pot ignorar que l'acceptació d'aquesta perspectiva és deutora del fet que, al llarg dels anys setanta, triomfessin les causes radicals que, com veia Bloom, es valien de l'estatut d'autonomia acadèmica per comprometre'l de manera irreversible. Aquell triomf i la transformació de la universitat en un apèndix de l'opinió social expliquen

que els beneficiaris d'aquella mutació condemnessin sense miraments un llibre honest i espectacularment erudit com ho és el de Bloom. Les acusacions d'elitisme que li plogueren des de les facultats –el carrer, en general, es mirà les guerres culturals amb indiferència– estaven justificades pel fet que Bloom es lamentava de la pèrdua d'una tradició d'estudi guiada per criteris de veritat; i doncs per la distinció qualitativa entre superior i inferior. No ho estaven a l'afirmar que aquesta tradició fos antidemocràtica. Si la finalitat de l'educació és millorar les aptituds i els coneixements, s'ha de poder valorar la desigualtat en la consecució d'aquests objectius. I el mateix pot dir-se del criteri de llibertat acadèmica: cal preguntar-se a qui serveix. Per això, Bloom corregia l'eslògan populista d'obertura universitària a la societat, en què ell veia la genuflexió davant el poder, oposant-hi l'obertura al coneixement. Aquesta obertura volia dir, entre altres coses, acceptar d'estudiar matèries que la gent de vegades considera tedioses i innecessàries: «La verdadera obertura significa tancament a tots els encants que ens fan sentir-nos còmodes en el present» (*The Closing*, p. 42).

L'excoriació de Bloom cal entendre-la com un símptoma de la hipocresia que fa llenya «neoconservadora» de tot intel·lectual que rebutgi servir la correcció política. D'una lectura desapassionada del seu llibre es conclou que Bloom defensava el rigor no com una barrera discriminatòria sinó com el preu d'iniciar-se en el patrimoni de les humanitats i les ciències. Res a veure amb la defensa de l'obscuritat i els envitricolls sovint impossibles de transposar a una lògica qualsevol, que caracteritza una elit de «teòrics». Aquesta obscuritat té els seus addictes. Cofois de la seva subtila

i convençuts de la superioritat de l'esoterisme, els actuals culterans menystenen el llenguatge comunicatiu i fins el sentit comú, que segons Peggy Kamuf, serveix els interessos «dels que són en gran part ignorants i intel·lectualment apocats» (p. 133). No és una opinió gaire cartesiana. En tot cas, el llenguatge rarificat i farcit de neologismes que els postestructuralistes i els seus imitadors recitaven com mantres és una burda imitació de la terminologia científica. Però la ciència és difícil perquè és rigorosa, mentre que molts textos de l'anomenada teoria postmoderna pretenen ser rigorosos a força de foscor.

Val la pena detenir-se un moment en la defensa que feia Kamuf de la desconstrucció. Aquest corrent exegètic—denominació que ella rebutja en favor de la vaguetat postmoderna d'«espai infigurable» (p. 141)—li servia per definir la transformació de la universitat en el context de la crisi de les humanitats, tot escombrant cap a casa. «La universitat en desconstrucció» s'anomena l'assaig central del llibre que va publicar l'any 1997 amb el títol *The Division of Literature or The University in Deconstruction*. En aquest capítol Kamuf remet a Kant, concretament al passatge d'*El conflicte de les facultats* on l'autor defineix el receptor del discurs acadèmic. Kant hi explica que el filòsof no s'adreça directament al poble—que no s'interessa pels seus escrits—, sinó a l'estat, per demanar-li «que adopti la necessitat que sembla legítima» (cit. Kamuf, p. 137). Si el filòsof s'adreça a l'estat, és perquè el considera l'interlocutor racional adient en tant que dispensador d'un despotisme il·lustrat. Sorprenentment, just després de citar-lo, Kamuf afirma que el més significatiu d'aquest passatge és que el discurs filosòfic acaba dirigint-se a un receptor diferent del

seu destinatari aparent, que seria el poble (p. 137). Ara bé, Kant diu textualment que el poble no és en cap cas el destinatari del discurs filosòfic. Contradient el text, Kamuf es recolza en la suposada desviació del discurs de la raó per afirmar que la universitat és l'espai de la raó pública, o sigui, per a tothom, alhora que la raó instituïda com a tal introdueix una diferència que delimita la noció d'instrucció pública i postposa el projecte il·lustrat. A partir d'aquí proclama la paradoxa de la universitat com a institució que no diferencia entre l'interior i l'exterior (és a dir, entre discurs privat i públic), però que malgrat aquesta indistinció se separa o s'aïlla de l'espai social general (p. 146). Si ho troben enrevessat, no desesperin. Ho és. La conseqüència, uns quants jocs de paraules enllà, és que la universitat «és una forma de discurs públic necessàriament dividit, però no en el sentit en què el professor de filosofia Kant parlava al rei malgrat fer finta de dirigir-se al poble». No, segons Kamuf el discurs de la universitat en desconstrucció està dividit «per l'absència de qualsevol figura que pugui representar la destinació final del discurs públic» (p. 147). Sembla legítim preguntar-se, en absència d'un destinatari investit com a tal, ¿com es pot saber si el discurs s'ha rebut? I si no l'ha rebut ningú, ¿com pot afirmar-se que es tracta d'un discurs públic? Aquestes preguntes queden sense resposta. De fet, ni les formula. Però, en canvi, assegura Kamuf, com que no és possible comptar amb un receptor unificat, aleshores la veritat queda exclosa del moviment desconstruïu de substitució infinita i esdevé utòpica. Un cop la veritat és desplaçada per l'escriptura, el que queda és, segons ella, «una demanda sense precedents de la “veritat” escrita, la “veritat” literal, la “veritat” de la “litera-

tura». D'aquesta demanda «sense precedents» en dona fe la crisi sense precedents de les humanitats en general i dels estudis literaris en particular.

La crítica de Derrida al logocentrisme, a la idea de presència del significat en els signes lingüístics, tenia una forta càrrega nihilista. Ara bé, de la fragmentació del receptor del discurs, ¿se'n dedueix la inexistència d'una veritat indivisa, insubstituïble, sense cometes? ¿De la diversitat de teories sobre la naturalesa de la llum, se'n dedueix que la llum no existeixi? ¿No deu ser que la utopia de la veritat, la idea de la seva fuga imparabile a través dels signes, és l'axioma d'un corrent intel·lectual que, creient posar la literatura a la base de la universitat, acaba produint allò mateix que diagnostica? ¿No deu ser que la desviació que Kamuf detectava en Kant era una imatge anacrònica de la balcanització del discurs acadèmic i l'aparició d'un escolasticisme tan autista com el seu precursor medieval?

Avui la desconstrucció s'ha eclipsat i els capricis tipogràfics que la identificaven amb les avantguardes pràcticament han desaparegut de la prosa acadèmica. Però queden alguns eslògans, com el mite de presència, i sobretot queda l'escepticisme respecte d'una tradició d'anàlisi textual que Derrida, deixeble de Heidegger, va submergir en la categoria suspecta de metafísica. L'efecte ha estat semblant al de l'escepticisme de Hume respecte de les categories a priori del coneixement. Si la veritat es utòpica i al capdavall tot se'ns desfà en signes, per quins set sous hauria de prevaler l'estudi d'uns signes i no d'uns altres?

Quin paisatge s'albira després de les guerres culturals? Què queda de les humanitats en una universitat més que mai regida per criteris de mercat? I, sobretot, què en

quedarà demà, quan la digitalització imposi criteris quantitius i l'automatització d'operacions que abans depenien de facultats com el judici, la intuïció, la perspicàcia o la subtileza? En una entrevista al *Corriere della Sera*, el president de Stanford, John Hennessy, afirmava el 14 de setembre passat que s'havia acabat l'època de les lliçons magistrals. El que pugui dir un professor, l'estudiant ja ho pot llegir a Internet. D'ara endavant, el temps de classe es dedicarà exclusivament a la interacció personal entre estudiants i docents. Les assignatures es dedicaran a l'experiència, a trobar solucions a desafiaments creatius i, sobretot, es farà un ús extens de la tecnologia. Preguntat per la relació entre universitat i empresa, Hennessy responia: Hi ha diferències de ritme, «però l'esperit és el mateix: innovar, obrir les portes a nous descobriments, inventar» (Gaggi).

Tot i tractar-se del president de la universitat on treballa, i d'una persona que marca els destins institucionals d'una universitat molt influent, penso que la previsió de Hennessy està, d'una banda, poc informada per la tradició universitària i de l'altra banda resulta confusa respecte de les condicions epistemològiques de la invenció. En primer lloc, Internet no pot substituir mai l'exercici d'una classe magistral, que també és una forma d'experiència. Si el principal argument a favor de la substitució és que l'estudiant pot llegir-ho tot a Internet, es pot objectar que abans d'Internet els estudiants ja podien llegir-ho tot, o gairebé tot, a la biblioteca. Quan no són rutinàries, les classes conferència, apart de comunicar informació, han estat sempre experiències inspiradores. Des d'Aristòtil a Heidegger, passant per Abelard, Hegel i Bergson, els estudiants han sovintejat les aules per es-

coltar grans oradors articulant el seu pensament. Les lliçons dels grans mestres no tenen sols valor d'espectacle; són també ocasions d'aprenentatge per mimesi, perquè aprenem imitant, i aprenem millor d'un model superior que d'un d'inferior.

Les classes que Hennessy anomena d'experiència són insubstituïbles en algunes àrees —per exemple, la traducció, o la redacció, per esmentar-ne algunes sense sortir de les humanitats. Però no es poden generalitzar, així com no es pot generalitzar el mètode socràtic, basat en la conversa d'un a un i que, considerat estrictament, pressuposa la immanència de les idees en l'ànima del deixeble. Innovar, descobrir, inventar, ho és tot quan l'àmbit de treball és la tecnologia i el que es persegueix és l'obtenció d'una patent. Però quan l'educació s'aboca a induir un futur accelerat amb l'incentiu de collir el fruit d'una aplicació industrial, d'una aplicació política, o d'una aplicació social, la contrapartida sol ser una creixent insensibilitat a la història i a les capacitats no resolutives, com la reflexió, l'erudició, o l'apreciació. Quan això passa hem de preguntar-nos si la universitat no ha deixat de ser el refugi intel·lectual on s'incuben personalitats complexes i es disciplinen en el coneixement reflexiu. Si el valor de les classes presencials és que els estudiants trobin solucions a problemes creatius i potser també solucions creatives a problemes reals, és a dir, si la classe s'enfoca com una activitat dirigida a objectius concrets, ¿on s'educaran els joves en l'apreciació d'obres que ja estan «resoltes» des de fa segles, i en l'admiració del talent, una aptitud espontània i alhora educable, lligada al reconeixement de jerarquia espiritual i a una gratificació que no té cap altre estímul que el sentiment de madurar intel·lectualment?

Les humanitats, i en els seus marges més remots els estudis literaris, han esdevingut una activitat indiferent i, en la pràctica, menystinguda pels administradors, que apliquen a les universitats criteris empresarials de rendiment. Cal pensar, però, que si el retorn de l'edat mitjana, que Umberto Eco percebia en el mateix moment que esclatava l'era digital,⁴ ens porta una nova oralitat basada en la imatge, d'altra banda la pobresa interior, que és l'altra cara de l'exhibicionisme universal, podria conduir-nos dialècticament a un nou renaixement. Mentrestant, l'humanisme sobreviurà subterràniament entre unes minories agrupades en cenacles virtuals, tal com correspon a l'època, però íntimament conscients del seu paper de pedra de fonament d'una nova cultura humanística interinament descartada pels constructors de les universitats-empresa del segle XXI. □

OBRES CITADES

- AMERICAN ACADEMY OF ARTS AND SCIENCES: <http://www.humanitiescommission.org/_pdf/HSS_Report.pdf>.
- ARENDE, Hannah (1968): «The Crisis in Culture», *Between Past and Future*, Nova York, The Viking Press.
- (1972): «Thoughts on Politics and Revolution», *Crises of the Republic*, Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, pp. 199-233.
- BERMAN, Paul (ed.) (1992): *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Nova York, Laurel.
- CURTIUS, Ernst Robert (2012): *Crisi de l'humanisme*. Ed. Antoni Martí Monterde. Trad. Marc Jiménez Buzzi, Girona, Edicions de la Ela Geminada.

- CURTIUS, Ernst Robert (2014): *L'esperit alemany en perill*. Intr. Antoni Martí Monterde. Trad. Marc Jiménez Buzzi, València, Publicacions de la Universitat de València.
- ERICSON, Jr., E. EDWARD (1975): *Radicals in the University*, Stanford, Hoover Institution Press.
- FISH, Stanley (2013): «A Case for the Humanities Not Made», *The New York Times*, 24 de juny. En línia: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/06/24/a-case-for-the-humanities-not-made/?_php=true&_type=blogs&_r=0> (consulta: 2.09.2014).
- GAGGI, Massimo: «La sfida creativa di Stanford. "Basta lezioni-conferenza"». En línia: <http://www.corriere.it/scuola/universita/14_settembre_21/sfida-creativa-stanford-basta-lezioni-conferenza-6ad1ffc2-415c-11e4-a55b-96aa9d987f34.shtml> (consulta: 21.09.2014).
- HOWE, Irving (1991): «The Value of the Canon», *The New Republic*. Reproduït a Berman, pp. 153-171.
- JACOBY, Russell (1989): *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, Nova York, The Noonday Press.
- KAMUF, Peggy (1997): *The Division of Literature or The University in Deconstruction*, Chicago, The University of Chicago Press.
- KRISTLER, Paul Oskar (1961): *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Nova York, Harper and Row.
- LOWERY, George (2009): «A Campus Takeover that Symbolized an Era of Change», *Cornell Chronicle*, 16 d'abril. En línia: <<http://www.news.cornell.edu/stories/2009/04/campus-takeover-symbolized-era-change>> (consulta: 21.09.2014).
- MARCUSE, Herbert (1969): «Repressive Tolerance», a Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., i Herbert Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, pp. 81-117.
- MENCKEN, H. L. (1982): «The Greeks», *A Mencken Chrestomathy*. Ed. H. L. Mencken, Nova York, Vintage, pp. 213-216.
- NEWMAN, Charles (1985): *The Post-Modern Aura: The Act of Fiction in an Age of Inflation*, Evanston, IL, Northwestern University Press.
- OLIVER, Kelly (1989): «Keller's gender/science system: Is the philosophy of science to science as science is to nature?», *Hypatia* 3 (3), pp. 137-148.
- RIEMEN, Rob (2006): *Nobleza de espíritu. Tres ensayos sobre una idea olvidada*. Trad. Goedele De Sterck, Barcelona, Arcadia.
- SEARLE, John (1990): «The Storm over the University», *The New York Review of Books*, 6 desembre. Reproduït a Berman, pp. 85-123.
- SOKAL, Alan i Jean BRICMONT (1998): *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Nova York, Picador.

1. Els *anciens* defensaven que l'antiguitat representa la perfecció estètica i la imitació dels clàssics la forma adequada de creació contemporània, alhora que els moderns pretenien superar els antics i afirmaven que la creació consisteix a innovar.
2. El vocable *humanisme* sembla que es posa en circulació a partir l'any 1808. L'hauria encunyat F. J. Niethammer per definir un tipus d'educació que defensava el lloc dels estudis clàssics en el programa d'estudis (Kristeller, p. 163, n. 61a).
3. Avui, en ple apogeu del neoliberalisme i la globalització del capital, acomboiats per la reducció dels serveis públics arreu, caldria suposar –segons aquesta lògica– que la jivarització de les humanitats i el seu desmantellament en algunes universitats es deu al fet que Shakespeare *et al.* hagin esdevingut instrumentalment innecessaris. O deu ser, més aviat, que els acadèmics radicals han acabat per convèncer els poders socials que podien dilatar el seu poder més còmodament sense enganyar-se amb valors culturals?
4. Umberto Eco, «Living in the New Middle Ages», *Travels in Hyper Reality*. Trans. William Weaver, Nova York, Harvest, 1990, pp. 73-86.