

La crisis del humanismo y el futuro de la filosofía

CARMEN ORS MARQUÉS*

Resumen: E. Gellner, influenciado por las reflexiones de C.P. Snow sobre las dos culturas, puso en relación la crisis del humanismo, provocada en su opinión por las profundas transformaciones que impuso la sociedad industrial, con las teorías del conocimiento clásicas y el posterior giro lingüístico de la filosofía y la consiguiente crisis de la misma que a su entender tal giro comportaba. Nuestro propósito es reflexionar sobre el estatuto que habría que conceder a la filosofía de compartir el diagnóstico gellneriano.

Palabras clave: Gellner, humanismo, teoría del conocimiento, filosofía lingüística, ciencia, sujeto, sociedad industrial.

Abstract: E. Gellner, influenced by the C. P. Snow's reflections about the Two Cultures, connected the humanism crisis, caused by the deep transformations that industrial society conveys, with the classical theory of knowledge and the later linguistic turn in philosophy. Our aim is to think about the status of philosophy if we accept Gellner's diagnosis.

Key words: Gellner, humanism, theory of knowledge, science, subject, linguistic philosophy, industrial society.

1. La crisis del humanismo en la filosofía contemporánea

En *Las palabras y las cosas* Michel Foucault afirmaba que el hombre era una invención reciente y que su fin estaba próximo¹. Podemos utilizar esta sentencia foucaultiana para resumir un tema recurrente en la filosofía de finales del XIX y el siglo XX: la crisis del humanismo. Dicha crisis, en este caso en el sentido de crítica al humanismo, por su fracaso como filosofía, planearía sobre toda la filosofía contemporánea y está en estrecha relación con la crisis de la filosofía misma. Desenmascarar el humanismo como concepción ideológica, o idealista y errática según autores, ha formado parte, de forma más o menos explícita, de las argumentaciones de muchos filósofos de las pasadas centurias. Se podría encontrar cierto hilo argumental que tendría como origen los llamados «filósofos de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud) que se bifurca hacia el estructuralismo, por un lado, y, por otro, hacia el diagnóstico realizado por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, que continuaría de forma provocativa y polémica en el ensayo de Sloterdijk *Reglas del parque humano*.

* carmen.ors@uv.es

1 Foucault, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2009 II, X, 6.

Recorrer ese hilo argumental que suponemos subyacente a la crisis o crítica al humanismo no es el propósito de estas páginas. Entre otras cosas porque sería una tarea demasiado compleja y ambiciosa. La primera gran dificultad sería mostrar que entienden todas estas filosofías y filósofos por humanismo y así determinar, si andan todos en el mismo combate. Definir que es el humanismo es sin duda algo complejo y tampoco tenemos claro que haya un consenso entre los autores que lo critican, pero podemos arriesgarnos y ofrecer una definición tentativa y general que nos permita orientarnos. Para intentar acotar la cuestión podríamos extraer como pista unas citas del texto del propio Sloterdijk, antes mencionado, *Reglas del parque humano*:

«la cuestión del humanismo es de mucho mayor alcance que la bucólica suposición de que leer educa (...) se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición de hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral (...) cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real»².

Valiéndonos de esta cita y de algunas referencias en el texto de Sloterdijk, podríamos cifrar el humanismo en tres aspectos que están estrechamente vinculados. Por un lado es un ideal educativo o preocupación por la ilustración del hombre, que en coherencia con este ideal establece una definición normativa del hombre y un programa para alcanzarla. Estos tres elementos subyacerían a la cuestión del humanismo. Siendo más osados podríamos situar sus raíces en la Grecia clásica, su recuperación en el Renacimiento y su intento de poner en práctica estaría presente en la modernidad.

En suma, e insistimos de forma tentativa, podríamos considerar que lo que está en crisis es la visión ilustrada o moderna que se remontaría al renacimiento y a su lectura y valoración de los clásicos grecolatinos. Una visión que reclama un puesto central para el ser humano, un giro cultural que, valiéndose del legado de la cultura grecolatina, impuso un espíritu, por decirlo de alguna manera, antropocentrista.

Lo que subyace en la crítica al humanismo es en general una crítica a la modernidad y a sus ilusiones de lograr sobre bases seculares un ser humano autónomo y un conocimiento de la naturaleza humana que fundamente una epistemología, una ética y una política, o dicho más modestamente, la justificación de ciertas creencias y ciertos valores. Paradójicamente de lo que se dan cuenta los críticos del humanismo moderno es de que el principal fruto de la modernidad es la ciencia, que en vez de convertirnos en humanos nos habría deshumanizado.

Así pues desde muchos frentes, desde finales del XIX hasta nuestros días, se considera que la visión humanista está en crisis. No es nuestro propósito, volvemos avisar, repasar estos frentes, nuestro modesto objetivo es señalar un diagnóstico alternativo al de los autores arriba mencionados, una respuesta diferente a por qué se ha producido la crisis del humanismo. Este análisis alternativo consideraría, incluso, la crítica al humanismo de los autores arriba mencionados como síntoma del conglomerado de factores que explican la crisis misma del humanismo. Pero no sólo las filosofías que critican el humanismo moderno sufrirían las consecuencias de su crisis sino también otras corrientes importantes de la filosofía, fundamentalmente las filosofías que abrazaron el giro lingüístico.

2 Sloterdijk. P. *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006.

Para llevar a cabo esta tarea voy a valerme de la filosofía de Gellner, que en última instancia y por distintas razones, también podría parafrasear la cita de Foucault con la que comenzábamos: el hombre es una invención reciente y quizás su fin esté próximo. Aunque vaya por delante, en el caso de Gellner la constatación de la crisis es, más que una crítica, un diagnóstico que no aspira a renunciar a ciertos ideales de la modernidad.

2. Una filosofía de la historia

La filosofía de Gellner, conectada con la antropología, la historia y la sociología, se revela como un juego de muñecas rusas donde cada aspecto forma parte de una teoría más amplia hasta llegar a la muñeca mayor que tiene que ser, evidentemente, omniabarcante. Para entender la crisis del humanismo, que es lo que nos ocupa tendríamos que ir extrayendo unas muñecas de otras.

La gran muñeca es su filosofía de la historia, la que engloba todo lo demás, ésta es un intento de explicar el cambio social en general. En su aplicación concreta, el cambio que más le interesa a Gellner es la gran transformación o la gran brecha, utilizando unas de sus metáforas, que conocemos con el nombre de modernidad y sus dos dimensiones clave: el modo de cognición, la ciencia y su aplicación a la producción, la industria. Es la aparición de esta forma de cognición lo que a la larga la que ha llevado a la crisis del humanismo. Si hay una preocupación que de unidad a todos los escritos de Gellner es entender la modernidad, cómo ha surgido y cómo hemos llegado a nuestra situación presente, quizás solo a través de su comprensión podamos atisbar el futuro.

La justificación o fundamentación teórica de su filosofía de la historia la realiza Gellner en su libro *Thought and Change*. En este libro digamos justifica el modelo, cuya implementación podemos encontrar en El arado, la espada y el libro. En el primer libro mencionado, es en el que se repasan los modelos de cambio social, para alumbrar un nuevo modelo que Gellner etiqueta como: evolucionista y neoepisódico. Intentaremos resumirlo, aun a riesgo de parodiarlo.

Cuando Gellner analiza las filosofías de la historia las reúne en dos grandes grupos. Las teorías *evolucionistas*³, entienden la historia como la superación de etapas o estadios, y *episódicas*, que ven el cambio social como fruto de episodios singulares que empujan a la transformación. Su modelo sintetiza ambas caracterizaciones, se pasa por etapas, pero el cambio de unas a otras ocurre por como una gran conjunción de factores en muchos casos azarosos y arbitrarios pero que coagulan provocando una mutación. Su evolucionismo se deshace así de la tentación de teleología: no hay un sentido prefigurado de antemano ni un fin o *telos* de la historia que actúe como causa final y que oriente el proceso.

Sustantivamente, el modelo gellneriano consideraría que la humanidad habría pasado por tres etapas: la cazadora-recolectora, la agrícola, la industrial. Cada etapa, se caracteriza por tres dimensiones clave: el modo de cognición, el modo producción y el modo coerción. Gellner enmienda al marxismo (a su materialismo economicista) pues el conocimiento, o más bien su interés o función rectora es clave para entender como la sociedad produce y como logra el orden y la cohesión social.

3 Hegelianismo, marxismo o el positivismo de Comte serían evolucionista; el gran ejemplo de las teorías episódicas, son las teorías contractualistas.

Nos centraremos en el paso o más bien en el desarrollo de la tercera etapa: la modernidad o la etapa industrial. Gellner analiza esta etapa histórica desde diferentes perspectivas: histórica, sociológica y filosófica fundamentalmente. Nosotros nos vamos a conformar con rescatar el aspecto filosófico y algunas observaciones de carácter sociológico para abordar el problema del humanismo.

3. Metamorfosis: conocimiento y filosofía

Su filosofía de la historia también le proporciona a Gellner una visión de la propia actividad filosófica, una metafilosofía. Hay épocas, a saber, los periodos de transformación, de metamorfosis, donde la actividad filosófica se hace más perentoria. Es cuando un sistema o estructura social se tambalea cuando la filosofía alcanza su carácter más definitorio:

«Las consecuencias generales de las metamorfosis son a la vez obvias y bien conocidas: desorientación y desconcierto, un sentido de caos y de contradicción, y un intento de restaurar alguna clase de orden y dirección, de reganar la identidad. Este es el principal origen de la filosofía. La filosofía es orientación en un caos o *vacuum*»⁴.

Apliquemos esta metafilosofía al origen mismo de la filosofía moderna. Es ya un tópico de la historiografía filosófica que la filosofía moderna comienza con un giro subjetivo, una preocupación fundamentalmente epistemológica de establecer criterios de conocimiento o de justificación de nuestras creencias para orientarnos mejor en el mundo. Podríamos resumir el programa que comparten las grandes teorías del conocimiento modernas con el siguiente problema filosófico: ¿Cómo puede nuestra mente desde sus propios recursos alcanzar un conocimiento justificable y garantizado? Subrayemos la expresión «desde sus propios recursos». Racionalismo, empirismo ya habrían anticipado el giro copernicano que propugnaba la filosofía trascendental de Kant, buscaban el criterio de justificación del conocimiento en el sujeto, en las compulsiones internas que la razón les imponía. El cartesiano *cogito* y el criterio de claridad y distinción que establecía, la humeana necesidad de remitir el conocimiento a impresiones o el exhaustivo aparato conceptual kantiano son soluciones históricas que remiten la legitimidad del conocimiento al sujeto, más concretamente el individuo. El hombre como medida de todas las cosas ¿Puede haber una expresión mayor de humanismo?

No obstante, este humanismo, lo que estaba haciendo era codificar, una nueva cultura: la cultura científica, una que se sitúa más allá y frente a todas las culturas y puede ser corrosiva con los criterios de identidad que tienen los seres humanos sobre sí mismos.

4. La tradición Crusoe

Una de las fortalezas de la filosofía de Gellner que también puede ser una debilidad, es su capacidad para ver coincidencias, parecidos, semejanzas para después generalizarlas. Esta capacidad le permite recorrer las principales teorías del conocimiento que se gestaron en la

4 E. Gellner: *Thought and Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 51.

modernidad y encontrar en ellas una visión común del conocimiento, de la vida humana, de la sociedad, etc.⁵ Esta «quasicosmovisión» podría caracterizarse según ciertos rasgos, los dos primeros y principales son el individualismo y el atomismo. Se entiende el conocimiento como la relación de un individuo con la naturaleza y con el mundo y a la vez se establece un proceder ordenado y atómico: «Uno debe proceder con el máximo orden de lo simple a lo complejo, practicando una contabilidad conceptual tan general como para estar seguro de no haber omitido nada»⁶. Por contraste, como en un negativo, podemos observar a lo que esta visión se enfrenta. Es antihistoricista, se opone a la tradición y es desde luego ajena a todo espíritu romántico que valore el crecimiento lento, inconsciente, la adaptación gradual. Se opone, en definitiva a la cultura. Alcanzar la verdad, liberarse de la cultura y rediseñarse a sí mismo podríamos decir que fueron los propósitos cartesianas. De forma similar en Hume, analizar los elementos y principios del conocimiento humano para obtener la nueva ciencia de la naturaleza humana que nos salve de la superstición y el error. El resultado no obstante no fue tan iluminador como se pretendía, es la propia tradición Crusoe quien va a tematizar los límites de la razón.

Aún así a lo que todos ellos estaban contribuyendo era a codificar el nuevo conocimiento que con el tiempo se estaba imponiendo, el conocimiento científico, un conocimiento que provoca un cambio vertiginoso y radical en las estructuras productivas, sociales y políticas. Lo que sacaron a la luz es que la validez universal no debe vincularse a un conjunto sustantivo de creencias sino más bien a un método a un proceder. Un proceder que en última se remite al sujeto, al individuo. El conocimiento en cuanto a tal es acumulativo pero revisable a la luz de nuevos conocimientos. Por decirlo cartesianamente, todo es susceptible de una nueva revisión o enumeración conceptual. A parte de la necesidad de continua innovación, el proceder también se caracteriza por una mezcla empirismo y mecanicismo. Las explicaciones validas deben basarse en datos empíricamente evidentes y lo más independientes posibles de la teoría a la que respalda. Los datos han de ser lo más atomizados posibles, la evidencia ha de ser pública, todos los observadores son iguales pues los datos son igualmente accesibles y, al mismo tiempo, requieren igual tratamiento. Estos son los rasgos generales de ese conocimiento que llamamos ciencia. En suma, lo que ha triunfado es la racionalidad burocrática, igual tratamiento para casos iguales. Pero en esta visión aunque remite al sujeto lo humano no tiene cabida.

5. Crisis del humanismo por razones filosóficas I

Comentábamos al resumir los presupuestos de la tradición Crusoe, o la teoría del conocimiento moderna, que conduce a una situación paradójica. Lo que comienza con el traslado del *locus* de validez al sujeto, es decir al ser humano acaba provocando la desaparición del mismo. En primer lugar hay razones intrínsecas a la propia argumentación filosófica. Por decirlo sucintamente, Descartes pensaba que había alcanzado un sólido yo, Hume y Kant lo habían perdido, el yo se reduce a un haz de percepciones o la unidad trascendental de la aperccepción. Éste sólo es un ejemplo de un problema más general, la imposibilidad de la razón de justificarse a sí misma por criterios racionales.

5 Cf. E. Gellner: *Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis, 2005, cap. 1.

6 E. Gellner: *Razón y cultura*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 30.

Pero además, el nuevo conocimiento que se ha engendrado, dicho weberianamente, desencanta el mundo, hay poco espacio en la *jaula de hierro* para nuestra comprensión como sujetos dignos y morales. Las estructuras son entre otras cosas corrosivas para las culturas. Esta es una de las tesis más definitorias de la filosofía de Gellner, como ya comentamos. La ciencia es la cognición por excelencia, más bien se atribuye la exclusividad del conocimiento, la cultura es el residuo que queda. El problema surge debido a las características del nuevo conocimiento, principalmente, porque parece que su único interés rector es el crecimiento cognitivo y productivo, en ocasiones producir destruyendo, pensemos en la industria armamentística, o en las consecuencias poco o nada ecológicas de la ciencia y la tecnología.

Las otras funciones que cumplen las creencias (cohesión social, saturación moral, consuelo metafísico e identidad personal...) quedan al margen de la validez cognitiva, con lo que esa función sólo la puede cumplir el residuo de la cultura. La consecuencia de que la cultura (lo humano) esté al margen de la esfera cognitivamente válida es que se convierte en opcional, todo aquel que sea consciente de ello tendrá que asumir sus principios morales, su compromiso con la comunidad y su identidad como un mero compromiso, es decir, en buena medida de forma irónica.

6. Crisis del humanismo por razones filosóficas II

Las limitaciones de las teorías del conocimiento ilustradas no agotaron la tradición Cru-soe. El giro lingüístico podría interpretarse como el último coletazo de esta tradición para justificar el conocimiento. Bien es cierto que Wittgenstein, oráculo del movimiento, se niega explícitamente, a hacer epistemología, pasando directamente de la lógica a la ontología. Pero no hay duda que en su primera filosofía intenta delimitar trascendentalmente el ámbito de lo significativo y que su filosofía marcó la inspiración epistemológica del positivismo y el atomismo lógico. La delimitación del significado es tan estricta que condena a lo ético y a lo estético, al ámbito de lo inefable. O lo salva, situándolo más allá de toda discusión.

Pero la consecuencia más estrambótica, que para Gellner se siguió de las «filosofías lingüísticas» de influencia wittgensteniana fue su metafilosofía. Tanto desde la filosofía del lenguaje del *Tractatus*, como desde la nueva concepción del lenguaje que alumbran las *Investigaciones filosóficas*, se mantiene la necesidad de la desaparición de la filosofía misma.

Expresando sucintamente la concepción del lenguaje que se deriva de las *Investigaciones filosóficas*, tan influyente en el Oxford de los años cincuenta, considera que éste un conjunto de herramientas que los hombres usan en el mundo y que éstas no funcionan aisladamente sino como partes de contextos y tradiciones lingüísticas, lo que se entiende por culturas, la totalidad de la filosofía pasada no es más que el ruido de las herramientas mal utilizadas o que funcionan mal. Los filósofos actuales sólo han de describir el uso de esas herramientas y prevenir su mal funcionamiento, sobre todo cuando se intenta forzarlas para que realicen una función que no les corresponde. En definitiva, la filosofía debe dejarlo todo como está y aceptar las opiniones del sentido común.

A Gellner está solución a los problemas filosóficos, no le convence lo más mínimo, le parece no sólo altamente implausible sino directamente falsa. Desde su punto de vista, no podemos pensar que después de dos milenios las aspiraciones filosóficas de los hombres,

su afán por encontrar principios cognitivos, morales, políticos para dar sentido a sus vidas se juzgue como un puro extravío, simples errores lingüísticos; o que se revele como una especie de ilusiones trascendentales, aunque esta vez evitables, puesto que su solución está delante de nuestras propias narices, sólo se trata de aceptar la realidad tal cual es y no hacerse preguntas.

La filosofía lingüística destaca entre las filosofías contemporáneas aquejadas por una serie de males o de síntomas podríamos decir patológicos, pero aunque destaque no es un caso único. La mayor parte de las corrientes de pensamiento contemporáneo y sobre todo las que abrazaron el giro lingüístico podrían sufrir uno, alguno o todas las características o síntomas que Gellner señala. Podríamos sistematizarlos en el siguiente cuadro clínico: El primer síntoma es la *ahistoricidad*, la ceguera al tiempo y a la historia; la negación a abrazar una doctrina o teoría, planteando que la filosofía no es más que una actividad, la de desentrañar el sentido o el significado, absteniéndose de cualquier tipo de generalización; directamente relacionada con la anterior estaría la *impertubabilidad* y el empeño en mantenerse neutrales; pero, ojo, siempre alertas al acecho del sin sentido, resulta paradójico que una filosofía centrada absolutamente en el lenguaje, en el sentido y en lo que no lo tiene, acabe transformándose en algunos casos en una reivindicación del silencio, de lo inefable; por supuesto, el sin sentido puede colarse a través de las tentaciones metafísicas de los hombres, el miedo a caer en la metafísica es una curiosa tendencia, pues no parece que vivamos en un tiempo donde las elucubraciones metafísicas de los hombres supongan un grave peligro –¿acaso la mayor parte de la población o la más influyente está francamente preocupada por abstrusas cuestiones como la realidad del mundo externo, del tiempo o cosas por el estilo?– «Cuando las personas levantan de forma desproporcionada elaboradas barreras frente a X, aunque X no suponga un verdadero peligro (...) bajo tales condiciones deberíamos sospechar que, sea lo que sea lo que digan o piensen, no es tan preocupados realmente por X sino por Y. No es la *metafísica* lo que realmente les preocupa. Pero ciertamente les preocupa algo. Aquí nos encontramos con un misterio de la filosofía contemporánea. ¿*Qué* es ese algo?»⁷; una rápida sucesión de revoluciones (revelaciones) filosóficas. Hay un gran contraste entre el progreso de la ciencia y el de la filosofía, si es que cabe hablar de progreso en esta última. En ciencia el progreso se da de manera bastante continua y sostenida, las revoluciones son ciertamente escasas, las nuevas teorías son entendidas como mejores aproximaciones a la verdad que las que les precedieron. Este desarrollo gradual es impensable en filosofía donde la visión que ha sido suplantada pasa a considerarse no una peor aproximación a la verdad, sino un completo error.

Para Gellner esta especie de cuadro clínico exige un diagnóstico. La respuesta aparece en muchos de sus escritos: «La crisis de la filosofía no es más que un eco acentuado de la crisis de las humanidades»⁸. Queremos subrayar lo de acentuado, pues la crisis que sufre el humanismo es más aguda si cabe en la filosofía. La razón es el papel que la filosofía ha jugado y debería seguir jugando, un papel preponderante al menos en un sentido lógico. No se trata de considerar que la filosofía sea superior al resto de disciplinas humanísticas en

7 E. Gellner: The crisis in the humanities and the mainstream of philosophy, en E. Gellner, *The devil in modern philosophy*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 23.

8 *Idem*, p. 26.

interés, logros, calidad de sus especialistas o solidez de resultados, sin embargo Gellner sigue considerándola de alguna manera la cima del resto de disciplinas. El argumento es viejo, su cardinalidad radica como hemos dicho en un sentido lógico: es la respuesta sistemática a las preguntas más fundamentales que se plantean en el resto de disciplinas.

Está es la razón por la que la crisis es mayor en el ámbito filosófico que en el resto de disciplinas humanísticas. La filosofía se encargaría de facilitar al resto de humanidades el equipo conceptual básico, de modo que según un *principio de aceleración*, «cuando en todo el resto de la cultura humanista se siente cierta ansiedad, ésta se refleja con muchísima más fuerza en la filosofía»⁹.

El célebre panfleto de Snow habría puesto el dedo en la yaga, planteando el conflicto entre la cultura humanística y la cultura científica. Pero su análisis apenas roza la realidad del problema, para Snow la cuestión se reduce a un problema de comunicación entre ambas culturas cuando lo que subyace al asunto es una transformación radical en nuestra forma de vida y en nuestra propia identidad.

6. Crisis del humanismo por razones sociológicas

Para entender la crisis de la cultura humanística deberíamos previamente pensar lo que la caracteriza. El rasgo esencial de una cultura humanística viene marcado por su relación con el lenguaje. Aún cuando Gellner reconoce que cualquier sociedad y civilización presuponen el lenguaje en cuanto a tal, no todas ellas dan un papel preponderante al lenguaje escrito. Esta preponderancia es lo que diferencia a una cultura humanística de las culturas tribales no alfabetizadas y de las culturas científicas. No obstante el dominio del lenguaje escrito no es algo universalmente difundido, es el privilegio de un grupo de especialistas: los clérigos, escribas, escolásticos o intelectuales.

En nuestra sociedad podríamos afirmar que se está produciendo una progresiva sustitución de la cultura humanista por una cultura dominada por la ciencia y la técnica y por las destrezas asociadas a ellas. La primera consecuencia de este proceso es la pérdida de *status* y de función de los intelectuales. Lo que define a un intelectual es que es un especialista en la palabra escrita, pero ello no es decir poco, pues, concordando por una vez con Wittgenstein, Gellner consideraría que el dominio del lenguaje escrito y de los discursos también implica el control o dominio del conjunto de instituciones que articulan una sociedad. Los intelectuales, en su momento clérigos, conformaron en algunas sociedades una casta o estamento con un cometido muy claro: guardianes e intérpretes, en ocasiones los autores, del conjunto de creencias, valores, normas que son algo más que pasajeras y que en última instancia constituyen lo que llamamos una tradición. Las sociedades humanistas obedecen a una especie de platonismo, por una parte, en ellas se da una tensión entre la teoría y la práctica y en conexión con ella, lo que Gellner llama saturación moral, dado que muchos conceptos juegan un doble papel, por un lado, el clasificatorio que permite subsumir múltiples instancias individuales bajo un mismo concepto, por otro, sirven como normas, establecen un *estándar* de lo que debe contar como una instancia, según un criterio de excelencia. Por ejemplo el concepto de hombre, de caballero, de virtud, etc...

9 *Idem*, p. 26.

Una sociedad humanista posee una firme espina dorsal a través del tiempo, que permite vincular presente, pasado y futuro, el papel de mediación o de tránsito a través del tiempo lo realizan los intelectuales, la clerecía. Podemos encontrar las razones en las mismas características del lenguaje escrito. La escritura dota a las creencias de permanencia, facilita su registro y su confrontación, obliga a la búsqueda de coherencia entre ellas y consiguientemente al establecimiento de criterios de verdad, todo ello confiere autoridad a aquellos que son especialistas en ellas, se convierten en guardianes y buscadores de la verdad. Autoridad, dignidad y reverencia se asociaron en las sociedades humanistas a la casta de los intelectuales o clérigos.

Pero aunque todo esto fue así, en la actualidad el intelectual, el humanista ya no es ni sombra de lo que fue:

«Cuando la edad de la caballería llegó a su fin Don Quijote se convirtió en alguien ridículo. Su armamento ya no podía tomarse en serio. La pregunta que ahora nos deberíamos hacer es cuán en serio nos podemos tomar ahora el equipo *cognitivo* de un *clérigo*»¹⁰.

La crisis de la cultura humanística en general y su manifestación más extrema, la crisis de la filosofía, responde a múltiples factores, pero todos ellos, están relacionados con cambios profundos en la estructura social y en el tipo de conocimiento que ha pasado a ser hegemónico: la ciencia. La superioridad de la ciencia como fuente de conocimiento acerca del universo ha pasado a ser algo universalmente reconocido, positivismo y sentido común van de la mano. La consecuencia ha sido la devaluación tanto del saber de carácter humanístico cuanto de la clase de los intelectuales. Han perdido su status no sólo social sino lo que es más grave cognitivo, ya no son en un sentido pleno *conocedores*, el relevo ha pasado a los científicos.

Esta pérdida de reconocimiento ha ocurrido recientemente de modo que todavía muchos miembros de la cultura humanística que no se han percatado de la situación. Las reacciones han sido variadas, algunos la han sentido pero la han negado ferozmente, otros, han mirado hacia otro lado. Lo que parece claro para Gellner es que las continuas revoluciones filosóficas, la necesidad de definir su *status*, el paradójico refugio en lo inefable y el resto de características enumeradas con anterioridad no son más que huidas hacia delante de la situación. En conclusión, Gellner, podría parafrasear a Foucault, en su diagnóstico de la modernidad: el hombre es una invención reciente y su fin puede estar próximo.

10 *Thought and Change*, *op. cit.* p. 196.