

# LA INEVITABILIDAD DE LAS CIENCIAS HUMANAS

José Antonio Marín-Casanova  
Universidad de Sevilla

## 1 | INTRODUCCIÓN

Es muy conocido el espléndido aporte de la teoría crítica, en general, y de Habermas, en particular, a la cuestión de las ciencias y las letras o de las naturalidades y las humanidades. Sin embargo, presenta una característica que, aun siendo, para los que creen en Dios reconvertido en historia universal, esto es, en una historia ilustrada que sigue una línea progresiva hacia la libertad final, su mejor característica, la sitúa antes en el plano del deber ser, la emancipación, que en el del ser, es más valorativa que descriptiva. De este modo no habla tanto de cómo es la relación entre ambos ámbitos del conocimiento, sino de cómo debiera ser. En este sentido es una teoría muy propicia para el discurso lacrimógeno que muchas veces entonamos los humanistas, que nos quejamos, y especialmente los filósofos, del arrinconamiento de las letras por las ciencias, de suerte que, así como Snow, con complejos de plebeyismo intelectual, reivindicaba que la ciencia también es cultura y soñaba con que algún día se considerase que para ser culto se exigiese tener nociones de ciencia, ahora los «cultos» exhibimos nuestro resentimiento al ver arrinconadas las letras comprobando con lamento su escasa valoración en los planes de estudio, como si esos planes para las humanidades fueran la crónica de una muerte anunciada, a la que habría que oponer una defensa numantina. Con la actual perversión léxica del término *cultura* podríamos decir que el planteamiento crítico, el de la teoría crítica, es idóneo para la hodierna «cultura de la queja», muy acendrada entre nosotros, los postergados humanistas.

Sin embargo, hay otra línea que no es que sirva para consolarnos de las quejas, sino que sirve para laminar la misma «cultura de la

queja», respecto de las humanidades, pues la desfonda, a mi juicio, al contrarrestar sus dos elementos constitutivos. En efecto, la queja supone que las humanidades son un tipo de conocimiento fetén, el cual se ve ilegítimamente desplazado por el conocimiento útil de las naturalidades, de modo que las ciencias hacen inútiles las letras y las hacen prescindibles. Pues bien, la teoría de la compensación subvierte ese supuesto reactivo o rencoroso, al sostener que las humanidades no tienen nada que perder, y sí mucho que ganar, con las naturalidades, pues surgen históricamente después, y además tienen una enorme utilidad que las hace imprescindibles, toda vez que sirven para algo esencial como es compensar los desequilibrios que en el mundo moderno introducen las ciencias, las ciencias «duras» o experimentales, serviles. En efecto, la teoría de la compensación tiene un hilo conductor expreso, el cual enhebra el pensamiento textual de Joachim Ritter, Hermann Lübbe y Odo Marquard, que es el de la inevitabilidad de las ciencias del espíritu como el solo y único contrapeso narrativo-comprensivo para el balance de esa pérdida de equilibrio que termina siendo impuesta por el conocimiento explicativo de las ciencias naturales.

## 2 | A MODO DE PRESENTACIÓN: UN POCO DE TEORÍA COMPENSATORIA

Joachim Ritter destacó a comienzos de los sesenta por su defensa de la importancia de las ciencias del espíritu o humanidades en la sociedad moderna. Ritter desarrolló su teoría de la compensación para responder al problema de la relación entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, argumentando que ambas son necesarias para comprender completamente el mundo y la experiencia humana, pero de diferente modo. En su obra *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (1961) [La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna], Ritter argumenta que las ciencias del espíritu son distintas de las ciencias naturales en que se ocupan de la experiencia humana, que no se puede reducir a procesos mecánicos o físicos. Las ciencias del espíritu, las que se ocupan de la cultura, la historia, la literatura, el arte y la religión, buscan comprender la subjetividad y la singularidad de la experiencia humana. Y, atención, no son previas a las ciencias: primero existieron las ciencias naturales y después las humanidades. Las ciencias del espíritu son más jóvenes, significativamente más recientes, que las ciencias experimentales de la naturaleza. El «retraso» humanista es de un siglo más o menos en su establecimiento, y su institucionalización universitaria no tuvo lugar hasta la segunda mitad del siglo XIX.

Ritter sostiene, en la línea hermenéutica ya familiar, que las ciencias del espíritu no pueden ser reducidas a la lógica y el método de las ciencias naturales, sino que requieren un enfoque más complejo y holístico. Argumenta que el método de las ciencias del espíritu implica la comprensión de los procesos históricos y culturales, la interpretación de textos y obras de arte, y la atención a los contextos sociales y políticos en los que se produce la experiencia humana. Para Ritter, la compensación entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza es necesaria para comprender (en el sentido hermenéutico o diltheyano) plenamente el mundo y la experiencia humana, el mundo de la vida desafiado por las ciencias naturales. Las ciencias de la naturaleza ofrecen una explicación objetiva de la realidad física, pero no pueden dar cuenta de la complejidad de la experiencia humana; antes al contrario, la simplifican. Las ciencias del espíritu, por otro lado, se ocupan de la subjetividad y la singularidad de la experiencia humana, pero no pueden ignorar los aspectos objetivos de la realidad.

Sin embargo, esta complementariedad llevada a ultranza como compensación, la cual, como respuesta obsecuente al desafío, no fue inmediata, podríamos decir a partir de la enseñanza de Ritter, tampoco fue inocente, pues igualmente moderna es la respuesta responsable, esto debería ser una redundancia, al recorte científico de la *Lebenswelt*. Con respecto a las naturalidades, diríamos que las humanidades se dieron con retraso, sí, pero no llegaron antes, porque no podían haber llegado antes. Llegaron justo a tiempo. Y como «llegaron» no fueron, no pudieron ser, desplazadas. Las ciencias no fueron causa de la decadencia y muerte de las letras, más bien de su nacimiento y desarrollo. Eso sí, lo que se hace obsoleto o superfluo con la modernización, modernización que incluye a las propias ciencias del espíritu, es lo clásico, la *theoría*.

La labor de las humanidades recuerda, en cierto e insoslayable modo, a la de la «teoría» clásica, caracterizada por Aristóteles, pero siempre que no se olvide su carácter específicamente, y a ultranza, moderno. Ciertamente, Ritter sostiene que las ciencias del espíritu modernas, valga el pleonasma —habría que añadir—, se ocupan de la comprensión e interpretación de la cultura y la historia, con el fin de comprender la experiencia humana y su significado en la sociedad. Según Ritter, la función de las ciencias del espíritu ha cambiado en la sociedad moderna para incluir una perspectiva crítica y reflexiva sobre la cultura y la sociedad. En la antigüedad, la *theoría* se refería, supraordinándose a una praxis, a su vez, supraordinada a la *poiesis* o *techné*, a la contemplación

desinteresada de la verdad, sin una preocupación por su aplicación práctica o técnica. Aristóteles, por ejemplo, sostenía que la teoría era superior a la práctica y que su objetivo era la contemplación de la verdad por sí misma. Ritter argumenta que, en la sociedad moderna, las ciencias humanas tienen una función más práctica y social que la teoría clásica. En este sentido, Ritter defiende, por el contrario, que las ciencias del espíritu modernas tienen una función social y práctica, cuyo objetivo es la compensación de los daños provocados por la ahistoricidad comportada por la objetivación del mundo resultante de la ciencia en el contexto de la sociedad moderna. Esta modernidad de las ciencias del espíritu se diferencia de la función clásica de la *theoría* en la antigüedad, que se centraba en el destape o desvelamiento desinteresado de la verdad.

En resumen, Ritter defiende la imprescindibilidad de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna, por ser compensatorias de las (desequilibrantes reducciones uniformizadoras) ciencias de la naturaleza. Su teoría de la compensación destaca la necesidad de integrar estos dos campos de investigación para comprender plenamente el mundo y la experiencia humana. En esta labor converge con él su discípulo Jürgen Lübbe, el cual ha hecho importantes contribuciones a la querrela de las ciencias y las letras desde la perspectiva teórica de la compensación. Ha realizado importantes contribuciones al debate sobre el papel de las ciencias del espíritu y las de la naturaleza en la comprensión de la realidad. En su obra *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense* (1986) [Las ciencias y sus consecuencias culturales. Sobre el futuro del sentido común], este continuador del caballero magistral defiende la idea de que las humanidades y las naturalidades deben ser vistas como dos formas de conocimiento complementarias y necesarias para la comprensión de la realidad. En la tradición hermenéutica las ciencias del espíritu se centran en la comprensión de la vida humana en todas sus dimensiones, buscando comprender la complejidad de la experiencia humana y sus significados, mientras que las ciencias de la naturaleza se centran en el estudio de los fenómenos físicos y naturales. Sin embargo, para Lübbe, la división entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza no debe ser vista como una dicotomía absoluta. En lugar de ello, aboga por la necesidad de una compensación entre las dos formas de conocimiento. Esto significa que se debe buscar un equilibrio entre la comprensión de la vida humana y la explicación de los fenómenos naturales, de manera que se pueda obtener una imagen completa y comprensiva de la realidad. Lübbe también defiende la importancia del sentido común

como forma de conocimiento que puede actuar como un puente entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza. Según Lübbe, el sentido común es una forma de conocimiento práctico que se adquiere a través de la experiencia cotidiana y que nos permite entender y actuar en el mundo. El sentido común puede actuar como un medio para comprender la complejidad de la experiencia humana y para conectarla con los fenómenos naturales.

Además de en su libro acabado de citar, Lübbe también ha contribuido a la teoría de la compensación con su obra *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse* (1977) [Concepto de historia e interés por la historia]. En esta obra, Lübbe se inspira en la obra de Ritter, quien sostiene que las ciencias históricas tienen una función cultural compensatoria. Lübbe amplía esta idea y argumenta que la comprensión de la historia y su relación con el presente es esencial para la comprensión de la realidad y la búsqueda de un equilibrio entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza. Según su planteamiento, las ciencias históricas tienen un papel fundamental en la comprensión del mundo de la vida y en la compensación de las uniformizaciones propiciadas por la ciencia moderna. Las ciencias históricas con su sentido común se ocupan de la comprensión de la complejidad y la diversidad cultural de las diferentes épocas y sociedades, lo que permite su mejor apreciación.

Lübbe también aborda el papel del ser humano en la comprensión de la realidad y la importancia del sentido común en este proceso. Según Lübbe, el ser humano se convierte en experto dentro de su mundo de la vida (*Lebenswelt*), y lo que es se convierte en cosa. Esto significa que la comprensión de la realidad se basa en la experiencia práctica y en la capacidad del ser humano para interpretar y comprender el mundo que le rodea. En resumen, Lübbe defiende la idea de la compensación como una forma de equilibrar las diferentes formas de conocimiento, y reconoce la importancia de las ciencias históricas en la comprensión del mundo de la vida y en la compensación de las uniformizaciones propiciadas por la ciencia moderna.

### 3 | EL EPÍTOME PERFECTO DE LA TESIS COMPENSATORIA: LA INEVITABILIDAD FINAL DE LAS HUMANIDADES

Ahora bien, quien más ha desarrollado la noción de compensación, hasta el punto de que el propio maestro en lo que fue su conferencia inaugural de la teoría de la compensación se apoyaba en un trabajo «compensatorio» del discípulo, y aplicándola a la duali-

dad entre ciencias «duras» y «blandas», ha sido Odo Marquard. En su artículo *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften* (1985) [Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu], cuyo título es epítome perfecto de la tesis compensatoria, Marquard defiende la importancia y necesidad de las ciencias del espíritu, en contraposición a la idea de que solo las ciencias de la naturaleza son verdaderamente científicas. La inevitabilidad de las ciencias del espíritu parte de la paladina *koiné* coincidente de los humanistas: el ser humano no puede conocer el mundo exclusivamente a través de las ciencias de la naturaleza. Éstas buscan la causalidad y la predictibilidad, la cuantificación, mientras que las ciencias del espíritu buscan la comprensión y la interpretación de la experiencia humana. La experiencia humana es mucho más compleja y multidimensional que el mundo de la tecnificación científico-natural, y para comprenderla adecuadamente se requieren historias, pues narrar es necesario, como dice su ensayo *Narrare necesse est* (2000). Ya así, en *Apologie des Zufälligen* (1986) [Apología de lo contingente], Marquard defiende la importancia del azar y lo fortuito en la vida humana, y argumenta que no todo puede ser explicado a través de la causalidad. En *Glück im Unglück* (1995) [Felicidad en la infelicidad], se ocupa de la relación entre la felicidad y el sufrimiento y cuestiona la noción de que la felicidad sea algo que se puede alcanzar sin más a través del conocimiento y la tecnología. En *Philosophie des Stattdessen* (2000) [Filosofía del en lugar de], Marquard reflexiona sobre la idea de que la vida humana se caracteriza por lo que no se hace y lo que no se tiene, lo que requiere una aceptación de la limitación y la contingencia. He ahí el sesgo antropológico a la base de la noción de «compensación»: el animal humano es el *homo compensator*, es decir, es un ser que debe hacer algo, puede hacer algo, y hace algo, en vez de otra cosa. Esa condición del humano origina la filosofía de la compensación como la filosofía del «en lugar de» (*Stattdessen*).

Según Marquard, radicalizando las tesis de Ritter, las ciencias del espíritu son una creación moderna, posteriores a las ciencias naturales, e inevitables. «Cuanto más moderno es el mundo moderno, más necesarias se hacen las humanidades». Éste es su lema que doquier repite, con toda la recursividad de una obsesión mántrica, la tesis compensatoria sobre la inevitabilidad de las humanidades. Esto se debe a que las ciencias duras, herederas de las artes serviles, se centran en la observación empírica de los fenómenos físicos y biológicos, mientras que las ciencias del espíritu, herederas de las artes liberales, se centran en la interpretación de los fenómenos humanos, que están caracterizados por su complejidad y ambigüedad. Marquard argumenta que esa

complicada multivocidad de los fenómenos humanos hace necesaria la interpretación y la comprensión de las intenciones, motivaciones, valores y creencias a ellos subyacente. Por lo tanto, las ciencias del espíritu son esenciales para la formación de los seres humanos como seres libres y responsables. Según Marquard, las humanidades son necesarias para cultivar la reflexión crítica y la sensibilidad moral, y para ayudar a los seres humanos a comprender su lugar en el mundo y su responsabilidad hacia la sociedad y el medioambiente, contando historias que dividen los poderes absolutos (*Individuum und Gewaltenteilung* [Individuo y división de poderes], 2004) y evitan las guerras civiles hermenéuticas despidiéndose de los principios (*Abschied vom Prinzipiellen* [Adiós a los principios], 1981), alimentando el sano escepticismo contra el pensamiento único (*Skepsis und Zustimmung* [Escepticismo y consentimiento], 1994); *Skepsis als Philosophie der Endlichkeit* [Escepticismo como filosofía de la finitud], 2002; *Skepsis in der Moderne*, 2007 [Escepticismo en la modernidad]) y anudando el futuro al pasado (*Zukunft braucht Herkunft* [El porvenir necesita provenir], 2003).

Marquard hace plausible su tesis acerca de la necesidad de las humanidades mediante otras cuatro tesis que la explicitan. En primer lugar, las ciencias del espíritu no son más viejas, sino más jóvenes que las naturales. Ambos tipos de ciencias son específicamente modernas, y la especificidad moderna de las ciencias del espíritu ha de entenderse como una respuesta a la misma especificidad moderna de las ciencias de la naturaleza. De este modo, sostiene Marquard, las ciencias del espíritu no son víctimas de la modernización, sino su producto. Y por eso son insuperablemente modernas.

En segundo lugar, como ciencias narrativas que son, las humanidades ayudan a compensar las pérdidas provocadas en el mundo de la vida por la consecuente aplicación del método experimental contrarrestando las modernizaciones, que son deshistorizadoras de suyo. En este orden se distinguen tres tipos de historias que compensan de las distintas modernizaciones: historias de *sensibilización* mediante el sentido estético, que contribuyen al reencantamiento compensatorio del mundo desencantado por la modernización; historias de *conservación* mediante el sentido histórico, que contribuyen al cuidado compensatorio de la continuidad histórica, de la tradición, que interrumpen las modernizaciones innovadoras; historias de *orientación* mediante el sentido histórico, que contribuyen al reequilibrio compensatorio del déficit orientativo producido por las modernizaciones, desorientadoras con sus

aumentos de complejidad.

En tercer lugar, las humanidades inevitablemente son el órgano de las liberaciones contraideológicas, lo que las hace modernas, toda vez que al contar muchas historias, interpretables en muchos sentidos, las humanidades son críticas con los peligros del absolutismo de la historia única, con el monomito singularizador; las modernizaciones son universalistas e igualitaristas, lo que hace necesarios los pluralismos como réplicas históricas.

En cuarto lugar, el valioso efecto conjunto de las ciencias no es hoy la institucionalización de una ciencia del hombre integral en una sola disciplina, sino el deseado diálogo interdisciplinar.

La teoría de la compensación parece ofrecer una justificación de las humanidades en relación con la dinámica del mundo moderno (Marín-Casanova, 2016; 2017). A primera vista parece algo atractivo en tiempos en los que el éxito de las ciencias naturales y la tecnología es evidente, y las humanidades se ponen a la defensiva. Sin embargo, la teoría de la compensación desafía a muchas posiciones, sobre todo las extremas de un lado y de otro, a los humanismos y a los naturalismos superlativos. El estudio, a mi juicio el más logrado, de Otmann, en 2010, plantea cuatro objeciones a la teoría de la indemnización compensatoria: primera, la teoría se caracteriza por un interés anticuario en la historia; segunda, solo tiene en cuenta la función conservadora de las humanidades; tercera, degrada a las humanidades a ser un mero apéndice y complemento del cambio cultural y cuarta, sobreestima la competencia de las humanidades para equilibrar las pérdidas y los riesgos de la modernización. Un tratado sobre la historia de la Iglesia no compensa las pérdidas modernas de fe. Un ensayo sobre Caspar David Friedrich no es recompensa de un paisaje arruinado. La creencia de que cada pérdida y todo daño encuentran su equilibrada reparación probablemente se refiere de nuevo a la creencia religiosa en el perdón o los argumentos filosóficos propios de la teodicea. Su conclusión es que las humanidades no deben ser justificadas por argumentos de utilidad. Son «útiles» porque no tienen que ser útiles en absoluto.

Lo curioso es que con casi un cuarto de siglo de antelación el propio Marquard clasificó y contestó preventivamente las eventuales impugnaciones de la teoría compensatoria. Publicó su réplica anticipada de recensión de algunas, cinco, objeciones, en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en 1987, el 18 de marzo (Marquard, 1995). Uno: si las humanidades son ciencias moder-

nas, debió haber antes de la modernidad una tarea de la que ellas debieron ocuparse; sí, en efecto, las ciencias del espíritu, aparte del remplazo de la retórica por la hermenéutica, historizan y estetizan la antigua tarea filosófica y teológica de la autocomprensión del ser humano, salvándola modernamente de las modernizaciones sucesivas que la atacan. Dos: el valor de las humanidades queda reducido a ser algo funcional a las ciencias, están subdeterminadas; pero la funcionalización compensatoria no dice poco de lo sustancial, la autocomprensión humana, sino incluso más que solo lo sustancial, además de que debe ser percibido como sustancial, aunque para eso hay que confiar más que el crítico en lo sustancial. Tres: ver las ciencias humanas como narraciones o historias es excluir la verdad y el argumento de esas ciencias, pero eso es presuponer que en las historias no hay verdad y no darse cuenta de que las humanidades son tanto más interesantes cuanto más argumentan mediante historias, que ellas son tan de verdad que sirven para orientarse en la vida, tanto la pasada como la futura, lo que hace irrenunciable la narración en el mundo moderno. Cuatro: la falta de universalismo impide a las letras proporcionar la imprescindible ética civil; no obstante, justo porque compensan de la pérdida de ligazón con la experiencia de la vida, son empresas de servicio al ciudadano con un potencial de orientación creciente aportando experiencia a quien no la tiene, lo que, dada la moderna infantilización del mundo moderno de que hablara Lùbbe, requiere la compensación del «ser adulto», y, por lo demás, que las orientaciones sean muchas y parciales no es déficit relativista, sino ganancia pluralista. Cinco: ver las ciencias del espíritu de forma compensatoria es verlas de forma conservadora, romas de crítica; este reparo ignora que las mismas compensaciones son ya correctivos, y si ponen a salvo, suponen cambios, los cuales pueden llevar a transformar y no solo conservar lo existente.

Y sí, el concepto de compensación viene de las teodiceas dieciochescas y su economía argumentativa, que fue destruido por el revés sufrido por la idea de progreso. El siglo XVIII acostumbró a decir sí al mundo apoyando con semejante asertividad su progreso. Pero si la fe en el progreso titubea, se revierte en la fe contraria, en la negatividad de un decir no. El mundo moderno de la absoluta no crisis se transforma en el mundo moderno de la crisis absoluta, de la negación, de la manía de decir no al mundo burgués o civil, el mundo de los ciudadanos. Las humanidades, por el contrario, alientan el «coraje civil» y permiten superar las dificultades para la afirmatividad de decir sí, sí a un mundo moderno donde los trastornos se ven compensados. Sí al mundo de la com-

pensación moderna donde, por ejemplo, la tecnificación es (debe ser) compensada por la historización; la uniformización, por la pluralización; la historia, por las historias; la ciencia, por las ciencias, entre ellas, las ciencias humanas, las humanidades.

#### 4 | LA MODERNA ESPECIFICIDAD DE LAS HUMANIDADES

En el área de conocimiento de las artes y humanidades estamos acostumbrados al lamento. Pareciera como que el ejercicio de las ciencias humanas fuera cosa de resistentes ultramontanos, héroes de la cultura que soportarían la rapiña de las ciencias naturales, como si las naturalidades quisieran arrebatar a las humanidades un territorio propio y exclusivo de estas. Es este un relato que se acomoda a la metaciencia natural. Eso es cierto. Las naturalidades han encontrado su catapulta legitimadora en el discurso positivista decimonónico y el neopositivista «novecentista», a cuya base está el ideologema compartido que sostiene que la única ciencia válida es la ciencia natural, de matriz matemática y paradigma físico. Este reduccionismo fiscalista, en último término, que estrecha la ciencia a ciencia dura se levanta, a su vez, sobre el discurso iluminista, típicamente dieciochesco, que identifica conocimiento auténtico con ciencia, con ciencia experimental, valga la así ya redundancia. La pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad de la ciencia (aun cuando entienda que los juicios acreedores de la dignidad de ciencia además de sintéticos o, como diríamos hoy con palabra muy vieja, empíricos, han de obedecer a un esquema trascendental o racional, *a priori*) ya da por hecha la reducción del conocimiento legítimo a la ciencia en su sentido moderno, al conocimiento que transita por el «camino seguro de la ciencia».

En efecto, el padre filosófico del positivismo decimonónico, Auguste Comte, de 1814 a 1817 fue secretario personal de Saint Simon, autor prototipo del espíritu ilustrado creativo y visionario, «el último de los señores y el primero de los socialistas», cuya propuesta política ha sido calificada como «socialismo aristocrático», antecedente idóneo de lo que se llamaría «tecnocracia», y cuya contribución socioeconómica, así como su valoración ilustrada del conocimiento científico pronto inspiraron el «socialismo utópico» del que hablaban Marx y Engels. El discurso meta-científico que subordina la teoría a la praxis, que revela, como proclamara Francis Bacon, la funcionalidad del saber al poder, haciendo de la verdad operatividad, eficacia operativa, es ciertamente un discurso de ingeniería social, de voluntad de poder, poder no tanto para interpretar ya la realidad, sino como para en

adelante transformarla. Y ese discurso reduccionista es indirectamente el que asumen inopinadamente las humanidades cuando temen quedarse fuera de juego. Marx con su undécima tesis sobre Feuerbach las asusta, al sostener que ahora se trata de cambiar el mundo, no de comprenderlo, de manera que o se suman a la tarea metamórfica revolucionaria o han de desaparecer. Fruto de ese «susto» es el victimismo propio de las humanidades actuales, pues interiorizan o internalizan el reproche «progresista» de ser adalides de un conservadurismo ultramontano afianzado en los valores tradicionalistas.

Sin embargo, las ciencias humanas, si dejamos la connotación política al margen, sí son estrictamente «reaccionarias», en tanto que, como aporta la teoría compensatoria, reaccionan a los excesos modernizadores, pero no con un carpetovetónico doctrinarismo premoderno o antimoderno, sino con más modernidad, con otra modernidad. De hecho, la génesis histórica de las ciencias del espíritu es —la datación de las distintas disciplinas humanísticas resulta incuestionable— bastante posterior a la de las ciencias naturales. Las ciencias humanas son modernas y posteriores, los estudios de letras siempre vienen después, después de los de ciencias. Lo destacó ya primero Ritter y lo ratifica Marquard. En efecto, frente al prejuicio popular, popular también entre los que cultivamos las humanidades, las fechas son elocuentes. Por sí solas bastan para acallararlo, pues la distancia temporal casi es de un siglo.

Así, una primera modernidad, la que podríamos considerar la primera metaciencia natural, el cartesiano *Discours de la méthode*, vio la luz en 1637, mientras que la primera metaciencia humana, los viquianos *Principi di scienza nuova*, fueron alumbrados en primera edición en 1725. Y en una segunda modernidad, ya en la Edad Contemporánea, la epistemología, por antonomasia, de la ciencia experimental, la kantiana *Kritik der reinen Vernunft*, aparece primero en 1781, mientras que la conciencia europea habrá de esperar más de cien años, a 1883, para tener el equivalente en el ámbito humanístico, la diltheyana *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, y sus escritos posteriores constitutivos de la *Kritik der historischen Vernunft*. Y es que las ciencias humanas no se institucionalizaron universitariamente hasta la segunda mitad del s. XIX. De hecho, y por restringirnos al ámbito lingüístico-cultural de los filósofos compensatorios, en alemán los términos que sirven para designar sendos grupos tipológicos del saber moderno también se llevan sobre la centuria en diferencia de edad. El término *Naturwissenschaften* se empieza a hacer usual a partir de

1703, mientras que el término antístrofa de *Geisteswissenschaften* se hizo esperar hasta 1847 o 1849.

Esa ya clásica terminología alemana, por lo demás, refleja la propia cronología histórica del descubrimiento o, mejor dicho, la invención de las ciencias modernas. Las naturalidades irrumpen, con el giro hacia la exactitud de la física y la química inicialmente, es su espacio crítico de tiempo, a lo largo de los siglos diecisiete y dieciocho. Es la serie exitosa de Galileo, Torricelli, Boyle, Newton, Lavoisier... Las humanidades irrumpen, con el giro hacia la contemplación monumental de la arqueología, luego la historia y las ciencias de la lengua, la literatura y el arte, es su espacio crítico de tiempo, a lo largo de los siglos dieciocho y diecinueve. Es la serie exitosa de Winckelmann, Heyne, Herder, Bopp, Niebuhr, Ranke, Droysen, Burckhardt... De modo que modernamente empezaron las duras ciencias de la naturaleza y a la distancia de un siglo las siguieron las ciencias del hombre. Pero si esto fue así y lo es, entonces, como enseña la teoría compensatoria, las ciencias experimentales no han hecho superfluas a las humanas como sostiene el positivismo y quejumbrosamente se temen los humanistas. De modo que no se puede consentir intelectualmente hablando que se siga considerando a las ciencias serviles como causantes poco menos que de la muerte de las artes liberales. Antes al contrario, las naturalidades no llevan de consuno el certificado de defunción de las humanidades, sino más bien trajeron consigo la partida de nacimiento de las humanidades.

## 5 | CONCLUSIÓN: LA DOBLE NECESIDAD MODERNA DE LAS HUMANIDADES

Luego ha llegado la hora, a mi entender, de que desterremos el doble prejuicio de que las ciencias experimentales son una amenaza para las ciencias humanas porque han venido a destronarlas en un tiempo, el moderno, en el que se han vuelto prescindibles, pues ya no responden a él. En este capítulo hemos estudiado precisamente cómo, a partir de una hermenéusis de la «teoría de la compensación», podemos interpretar que se revela la necesidad moderna de las humanidades en el doble sentido del genitivo. De modo que la suerte de las humanidades (y de ahí la del humanismo) va ligada a lo moderno, y la suerte de lo moderno (y de ahí la del modernismo) va ligada a las humanidades.

En el sentido objetivo, las letras son algo *post*, son posteriores en su nacimiento al propio nacimiento de las ciencias duras, son «post-científicas», toda vez que el hecho histórico es que las humanidades

surgen después de las naturalidades. La necesidad moderna de las humanidades se lee en el sentido objetivo del genitivo, pues era necesaria su modernidad, al menos, su mayor modernidad que la de las naturalidades. Y es un lugar común aceptado la identificación de modernidad y ciencia, hasta el punto de ser la ciencia de contenido experimental y formalidad matemática definitoria de la propia modernidad. Como las humanidades no existen antes de las naturalidades y las naturalidades son esencialmente modernas, las humanidades no son antes de los tiempos modernos. Las humanidades son objetivamente modernas: son objetos modernos. Así pues, concluimos la necesidad moderna de las humanidades en el sentido objetivo del genitivo. En una palabra: las humanidades son de la modernidad, las humanidades pertenecen a los tiempos modernos. De ahí que el humanismo sea moderno.

En el sentido subjetivo, las letras son algo *propter*, no solo son posteriores en su nacimiento al propio nacimiento de las ciencias duras, sino que deben a estas su propio nacimiento, son «prop-tercientíficas», toda vez que el valor histórico es que las humanidades surgen a consecuencia compensatoria de las naturalidades. La necesidad moderna de las humanidades se lee en el sentido subjetivo del genitivo, pues eran necesarias en la modernidad, al menos su necesidad en la modernidad no era menor que la de las naturalidades. Y es un lugar común aceptado la identificación de modernidad y humanismo, hasta el punto de ser la ciencia de contenido experiencial y formalidad histórica definitoria de la propia modernidad también. Como las humanidades no existen sino como consecuencia compensatoria de las naturalidades y las naturalidades son esencialmente modernas, los tiempos modernos no son antes de las humanidades. La modernidad es «subjetivamente» humanista: el humanismo la sujeta. Así pues, concluimos la necesidad moderna de las humanidades en el sentido subjetivo del genitivo. En una palabra: la modernidad es de las humanidades, los tiempos modernos pertenecen a las humanidades. De ahí que el modernismo sea humanista.

## REFERENCIAS

- Lübbe, H. (1977). *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik in der Historie*. Basel, Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag.
- Lübbe, H. (1986). *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense*. Opladen, Westdeutscher Verlag.

- Marín-Casanova, J. A. (2016). Experiencia y finitud: La hermenéutica escéptica de Odo Marquard. *Utopía y praxis latinoamericana*, 72, 27-39.
- Marín-Casanova, J. A. (2017). La Filosofía como descarga de la sobrecarga de innovación. *Quaderns de filosofia*, 4(1), 27-45.
- Marquard, O. (1981). Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist. *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (pp. 117-146). Stuttgart, Reclam.
- Marquard, O. (1986). Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien* (pp. 98-116). Stuttgart, Reclam.
- Marquard, O. (1994). *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, O. (1995). Verspätete Moralistik. Bemerkungen zur Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen* (pp. 108-114) Paderborn, Fink.
- Marquard, O. (2000). *Narrare necesse est. Philosophie des Stattendessen. Studien* (pp. 60-65). Stuttgart, Reclam.
- Marquard, O. (2002). *Skepsis als Philosophie der Endlichkeit*. Bonn, Bouvier.
- Marquard, O. (2003). *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, O. (2004). *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, O. (2007). *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*. Stuttgart, Reclam.
- Ottmann, H. (2010). Der Geist der Geisteswissenschaften. *Synthesis Philosophica*, 25(1), 101-107.
- Ritter, J. (1974). Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. *Subjektivität. Sechs Aufsätze* (pp. 105-140). Frankfurt, Suhrkamp.
- Snow, C. P. (1961). *The two cultures and the scientific revolution*. New York, Cambridge University Press.