

LA DISPUTA DE LAS HUMANIDADES Y LA INVENCION DE LA CULTURA EN EL LIBERALISMO AVANZADO*

Francisco Vázquez García

AUTORES/AUTHORS:

Francisco Vázquez García

ADSCRIPCION PROFESIONAL/PROFESSIONAL AFFILIATION:

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz

Professor of Philosophy at the University of Cadiz

TÍTULO/TITLE:

La disputa de las Humanidades y la invención de la industria cultural en el liberalismo avanzado

The Humanities debate and the invention of the cultural industry in the advanced liberalism

CORREO-E/E-MAIL:

francisco.vazquez@uca.es

RESUMEN/ABSTRACT:

En este artículo desarrollamos una crítica a la defensa convencional de las Humanidades en la educación superior. Este discurso de defensa se sustenta habitualmente en tres principios: el dualismo entre mente y cuerpo, la aspiración no utilitaria de las Humanidades y la existencia de una naturaleza humana transhistórica. Estos principios carecen de vigencia en el tiempo presente. En el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades estamos contemplando el despegue de un neonaturalismo que presenta sin embargo un perfil no determinista ni objetivista. En segundo lugar, se levanta acta de la permanente utilidad social de las Humanidades. Se trata de disciplinas que siempre han apuntado a la formación de habilidades y disposiciones personales, esto es, a la producción de subjetividades. Estas aparecen hoy vinculadas con una peculiar modalidad de gestión neoliberal, dando lugar a las figuras del yo cerebral, del yo emprendedor y del yo expresivo. Por último, se analiza el surgimiento de nuevas técnicas en el campo de las Humanidades. Se trata de prácticas estrechamente conectadas con las metas de la gubernamentalidad neoliberal y de la vigente cultura de empresa.

In this paper we develop a criticism against the conventional defence of Humanities in High Education. This discourse of defence is usually founded in three principles: the dualism between mind and body;

* Este texto es una versión modificada de la conferencia impartida el 29 de julio de 2010 en el curso titulado «Crisis de las Humanidades y Cultura de Masas», dirigido por Jacobo Muñoz dentro de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid, celebrados en El Escorial. Agradezco al director del curso su invitación para participar y la excelente atmósfera de debate y reflexión que acompañó a la celebración de este curso.

the social useless of Humanities and the existence of a transhistorical human nature. These principles have been openly overthrown in current time. In the field of social sciences and the humanities, we see certainly the rise of a neonaturalism, but in a sense not deterministic and objectivist. Secondly, we take account of the social usefulness concerning humanistic disciplines. These studies are used to shape skills and personal dispositions, so they contribute to build subjectivities. Such subjectivities are today linked to a liberal advanced way of ruling, pointing to new ends: the brain self, the entrepreneurial self and the expressive self. Finally we analyze the rising of new techniques in the field of Humanities, new practices tightly connected with the ends of neoliberal governmentality and current entrepreneurial culture.

PALABRAS CLAVE/KEYWORDS:

Humanidades, cultura emprendedora, industria cultural, subjetividad, gubernamentalidad neoliberal, yo emprendedor

Humanities, entrepreneurial culture, cultural industry, subjectivity, neoliberal governmentality, entrepreneurial self

La disputa de las Humanidades: una defensa falaz

Habitualmente, el debate acerca de la crisis y el porvenir de las Humanidades en la educación superior suele presentarse como una confrontación entre dos tipos de discurso. Por una parte un planteamiento, común entre las agencias gubernamentales y empresariales, que enfatiza la necesidad de subordinar la educación superior a la «demanda social», esto es, a las exigencias de crecimiento económico del país y por tanto, a los requerimientos del mercado laboral y del tejido empresarial. Esto conduce a priorizar selectivamente aquellos sectores que se consideran los más relevantes para el incremento de la productividad. Toda la retórica acerca de la «sociedad del conocimiento» se inscribe en este planteamiento. Por conocimiento se entiende aquí el convertible en plusvalía, el que posee valor añadido.

Este discurso suele ser percibido como una amenaza o agresión por parte de los cultivadores de los estudios literarios, históricos y filosóficos que componen el ámbito de las Humanidades. Estos performan entonces un discurso defensivo; las Humanidades en la educación superior promueven algo que está más allá de las necesidades económicas y sociales y por encima de los intereses particulares de cualquier Estado: la formación integral de la persona y la búsqueda desinteresada del conocimiento.

Ese discurso defensivo aparece habitualmente transido por un conjunto de dicotomías conceptuales: universalidad vs. interés particular; educación liberal vs. educación utilitaria; promoción de lo que nos hace plenamente humanos (lo simbólico, el espíritu) frente a reduccionismo materialista; formación de hombres cultivados frente a capacitación de expertos con habilidades y destrezas; conocimiento puro y desinteresado frente a subordinación heterónoma a los objetivos del poder.

Pues bien, lo que quiero argumentar aquí es en primer lugar la necesidad de abandonar semejante discurso defensivo. Esta apología de las Humanidades descansa en una serie de supuestos que considero, no ya cuestionables sino manifiestamente insostenibles.

- a) Se supone que existe una humanidad esencial (la persona integralmente formada) cuyo cultivo compete precisamente a las Humanidades. Frente a este esencialismo antropológico, las ciencias sociales –desde Max Weber y Marcel Mauss hasta Norbert Elias y Michel Foucault– nos muestran que las formas de persona e individualidad tienen una condición contingente, mudando y configurándose a partir de los cambios que afectan a las prácticas sociales.
- b) Se supone que la educación humanística o liberal –en el sentido aristotélico y bajomedieval de esta palabra– carece de objetivos utilitarios. Esto es un mito postromántico –como ha mostrado Ian Hunter(1)– que no se corresponde con la realidad histórica. Desde la pedagogía de la civilidad destinada a príncipes y cortesanos hasta la enseñanza humanística del *gentleman*, esto es, de los capitanes de la industria y de la política en el

Imperio Británico, pasando por la formación jurídica pero también literaria, histórica y retórica dirigida a los cuadros administrativos del Antiguo Régimen, esta fabricación de hombres cultivados ha sido todo menos ajena a propósitos prácticos y utilitarios.(2) De hecho, en vez de acercarse a los saberes humanísticos como si se tratara de conocimientos puros y desinteresados, proponemos estudiarlos como técnicas que apuntan a producir las cualidades y disposiciones que conforman a una subjetividad moral.(3) Estas técnicas no funcionan sin más como herramientas al servicio de poderes políticos externos, pero tampoco son independientes de los modos por los que se gobierna a los seres humanos. La cuestión, por tanto, no consiste en plantar un orgulloso *non serviam* a la cara de nuestras autoridades, sino captar la articulación compleja que se da entre las tecnologías de gobierno y las tecnologías morales, de lectura y escritura (como el comentario de textos, la crítica de fuentes, la interpretación de obras de arte o la confección de relatos históricos) propias de las *artes ad humanitatem*. Lejos de ser por tanto impermeables a la demanda social, las Humanidades han guardado siempre una relación osmótica con ella.

- (c) Se supone que la educación humanística tiene su lugar natural en la Universidad, y más concretamente en las facultades de Letras. Esto sólo es verdad desde fecha relativamente reciente; esto es, desde el momento en que se configuró, por parte de los Estados, un sistema escolar cuyo objetivo era la educación de la totalidad de la población. Como señala Hunter, desde ese momento, las viejas facultades de letras filológicamente orientadas fueron reorganizadas en torno a un nuevo núcleo de disciplinas morales e intelectuales concentradas en la enseñanza de la lengua y de la historia.(4)

Hasta ese momento, la educación liberal, esto es, la formación de personas cultivadas, tenía lugar fuera de la corporación universitaria, dominada por un aprendizaje imitativo y repetitivo de los clásicos, muy marcada, hasta comienzos del siglo XIX, por las maneras escolásticas medievales. Preceptores privados, internados y academias particulares fueron el lugar donde, en el siglo XVIII, se ensayó inicialmente ese tipo de educación liberal que identificamos con las Humanidades, aunque en esa época consistía fundamentalmente en el aprendizaje de la gramática y del arte oratoria a través del estudio de las lenguas clásicas.

- d) Se supone una distinción dualista entre el espíritu y la materia, de modo que las Humanidades (ciencias del espíritu en Alemania) promueven lo más propiamente humano en nosotros, esto es, lo simbólico o espiritual, irreducible a lo material. Este dualismo que subtiende al discurso apologético de las Humanidades resulta hoy insostenible. Por el contrario, lo que contemplamos hoy es el avance creciente de los paradigmas naturalistas en las ciencias humanas (y de rebote en las mismas Humanidades). Se trata por otra parte, como veremos, de un naturalismo muy alejado del objetivismo y determinismo decimonónicos, un neonaturalismo que, en vez de negar la pertinencia de las tecnologías morales que identificamos con las Humanidades, tienden en cambio a promoverlas.

Todo lo dicho hasta ahora nos lleva por tanto a rechazar el discurso defensivo de las Humanidades. Este funciona en realidad como un relato de legitimación simbólica, construido retrospectivamente, una mixtificación ora para esencializar el monopolio elitista de la educación universitaria (invocando el pánico ante la supuesta democratización y masificación de la educación superior), ora para universalizar los intereses particulares de ciertos sectores académicos que asumen ese pánico ante el aplebeyamiento de los estudios universitarios y lo contemplan como una amenaza para su propio *status* en la institución.

Hay que abandonar por tanto esa retórica apologética y proceder a analizar la manera en que se está produciendo de modo efectivo una transformación de las tecnologías morales que componen eso que llamamos las Humanidades, con objeto de ajustarlas a los requerimientos de una sociedad global de mercado. Sólo una buena cartografía de la situación en la que estamos abre la posibilidad de cambiarla. De nada sirven las jeremiadas sustentadas en un discurso caduco y aristocratizante que cada vez suena más a vacío. Sondearemos brevemente tres aspectos del mencionado proceso.

En primer lugar el despegue de un neonaturalismo no determinista ni objetivista en ciencias humanas, una tendencia epistemológica que hace insostenible el viejo dualismo de las Humanidades.

En segundo lugar la aparición de nuevas formas de subjetividad en el marco de lo que llamaremos gubernamentalidad liberal avanzada. Estas nuevas formas se sitúan en un triángulo constituido por el yo cerebral, el yo empresarial y el yo expresivo.

En tercer lugar –lo analizaremos en paralelo al proceso anterior– la expansión de nuevas prácticas y ámbitos disciplinares dentro de las Humanidades, pero que al mismo tiempo se sitúan en relación de relevo y coordinación con las tecnologías de gobierno y con cultura de empresa en la que estamos inmersos.

Un neonaturalismo constructivista

La apología convencional de las Humanidades descansa en una epistemología de fuertes raíces antinaturalistas. La legitimidad de las enseñanzas humanísticas pasa por reconocer un núcleo que define en nosotros a lo más distintivamente humano. Ese núcleo, relacionado con la dimensión simbólica, se presenta como irreducible a las explicaciones naturalistas. Aquí subyace una herencia kantiana e idealista que atraviesa corrientes tan dispares como el neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, el personalismo o la hermenéutica.⁽⁵⁾ Todas estas filosofías apelan a una dimensión trascendental de lo humano como condición de posibilidad del sentido, una dimensión irreducible a la faceta meramente empírica del hombre como cosa entre las cosas. Por eso el antinaturalismo, en todas sus variantes, forma parte de la defensa de la educación humanística.

Pues bien, en el actual escenario del pensamiento, el extraordinario impulso dado a las ciencias cognitivas, las neurociencias, la psicofarmacología, la epistemología evolutiva o la genética aplicada al estudio de la conducta, parece poner de nuevo sobre el tapete las tesis del naturalismo.(6) Se reactiva un programa que, procediendo de algunos sectores híbridos de las ciencias humanas y las naturales, apunta a dilucidar las bases biológicas de la actividad inteligente. Ahora bien, más allá de las apariencias, sustentadas en la escala popular por la literatura y el cine de ciencia ficción y en la escala académica por la ideología sociobiológica, el naturalismo que repunta en el arranque del siglo XXI tiene poco que ver con la variante positivista y materialista predominante en los siglos precedentes. Ese viejo naturalismo fue el que disputó con las corrientes neokantianas, fenomenológicas y hermenéuticas de los siglos XIX y XX el monopolio epistemológico de las ciencias del hombre. El naturalismo que ahora se despliega tiene poco que ver con ese antepasado suyo.

En primer lugar, los desarrollos de disciplinas tan variopintas como la termodinámica, la biología evolutiva, la geología o la topología (teoría de los sistemas disipativos de Prigogine, teoría de las catástrofes de René Thom) han obligado a revisar la representación clásica del Universo como un orden cerradamente determinista, dominado por la necesidad y la repetición regular. Esta imagen, avalada por un añejo materialismo mecanicista de regusto decimonónico, era en el fondo solidaria del dualismo reivindicado por los defensores de las Humanidades. La complejidad, la contingencia, la libertad, la historicidad irreversible y el pluralismo eran atributos reservados a la condición humana. Lo que estas recientes aportaciones científicas ponen en evidencia es un nuevo concepto de orden que incorpora esos atributos como características de la biosfera. En el marco de ésta, la especie humana no es comprendida entonces como un *novum* radical, una trascendencia irreductible, sino como una variación en el interior de un Universo emergentista.(7)

En segundo lugar, el descubrimiento de las bases moleculares y neuroquímicas de la condición humana no condice al añejo biodeterminismo de los siglos XIX y XX. Así sucede por ejemplo en la práctica del diagnóstico genético para detectar la probabilidad de contraer determinadas enfermedades. Este test no localiza ya taras invencibles o predisposiciones incorregibles que afectan a linajes o poblaciones degeneradas, ni siquiera apunta a localizar el supuesto gen responsable. Se trata de alteraciones en las secuencias de bases de aminoácidos intragénicas o poligenéticas (los célebres polimorfismos), dando lugar a una susceptibilidad patológica individual, nunca colectiva.(8)

Pero además, esas susceptibilidades, que tienen la forma de probabilidades estadísticas y no de estigmas determinantes, no conducen a la resignación fatalista o al despliegue de medidas eugenésicas. Abren la puerta a una posible intervención terapéutica a través de la fabricación de moléculas que corrigen la anomalía en cuestión y a través de consejos para cambiar la vida del afectado. La biología por tanto es más diseño que destino; en vez de determinar la conducta del individuo en riesgo, lo obliga a hacerse responsable de su propia condición genética, tomando decisiones que lo llevan a hacerse cargo de su vida biológica

ante los otros y ante sí mismo. Por tanto, el diagnóstico de una susceptibilidad genética no convierte al individuo afectado en un ser pasivo y dependiente, en nuda vida, sino que abre todo un campo de ejercicio ético y político –a través del asociacionismo– de la libertad.(9)

Por otra parte, este neonaturalismo, evidenciado por ejemplo en los desarrollos de las neurociencias, la psicofarmacología o la genética, no sólo no es determinista sino que tampoco obedece al patrón objetivista característico del naturalismo anterior. Como ha puesto de relieve el reciente e importante trabajo de Katherine Daston y Peter Galison, *Objectivity* (2007), la objetividad es sólo una virtud epistémica entre otras; no se puede identificar *tout court* con el conocimiento científico. La certeza, la exactitud o la reproducibilidad son otras tantas virtudes que, en determinadas coyunturas históricas han primado sobre la objetividad.

De hecho, señalan estos autores, el imperativo de objetividad, con la exigencia por parte del investigador, de anular su yo para dejar hablar a la Naturaleza por sí misma, es un invento relativamente reciente. La ciencia dieciochesca, por ejemplo la Historia Natural, no se apoyaba en imágenes objetivas, sino en imágenes razonadas, de modo que el investigador buscaba cifrar el tipo esencial y constante más allá de la variabilidad abigarrada de los fenómenos en su presencia desnuda. Se retocaba la naturaleza en aras de la exactitud. El ideal de objetividad se habría forjado a mediados del siglo XIX a partir de una elaboración de la herencia kantiana, con su distinción entre sujeto y objeto. El sujeto de matriz kantiana, entendido como voluntad que se proyecta activamente en el mundo, debía usar esa fuerza constitutiva contra sí mismo para convertirse ascéticamente en un espectador contemplativo que deja hablar a los fenómenos por ellos mismos. Este ideal de objetividad se identificó primero con el desvelamiento de una realidad material; se trataba de una objetividad mecánica. Sin embargo, hacia 1930, en una trayectoria remontable a Frege y que llega hasta el neopositivismo vienés, la objetividad mecánica se transformó en objetividad estructural: el mundo no se compone de cosas, de objetos, sino de hechos, esto es, de relaciones entre objetos.(10)

Daston y Gallison, no obstante, advierten en la ciencia de finales del siglo XX y comienzos del XXI una tendencia que poco tiene que ver con la objetividad. Se insinúa un régimen epistémico diferente. Las imágenes con las que trabajan los científicos ya no se conciben como representaciones objetivas de las cosas y de sus relaciones; se trata de útiles que el investigador puede cortar y pegar, alterar y rediseñar con intención pragmática. La imagen no copia el objeto; es la presentación de una entidad nueva e inédita, una simulación, un constructo. Esto se advierte tanto en los repertorios digitalizados usados en biomedicina –por ejemplo el Visible Human Project– como en el escaneo de imágenes cerebrales o en el terreno rampante de las nanotecnologías. Estas permiten operaciones de alteración y fabricación de objetos a escala molecular, trátase de bacterias, cadenas de ADN o estructuras microelectrónicas. Esta innovación rompe decididamente las fronteras entre contemplar y diseñar, ver y construir, artefacto y objeto natural, fronteras que resultaban autoevidentes tanto para el científico objetivista como para el apologeta de las humanidades. Cambia también el estatuto del yo del

científico. Este ya no se limita a investigar el mundo fenoménico; al mismo tiempo diseña mundos; funciona a la vez como ingeniero y como empresario dedicado al *merchandising* de sus productos. Por último, este paso de la contemplación o interpretación al diseño quiebra los límites que separan al científico del artista. Las nuevas imágenes virtuales mostradas en las galerías digitalizadas se ofrecen a la vez como obras de arte y como instrumentos de exploración científica.(11)

Desde los parámetros de este neonaturalismo, a la vez no determinista y constructivista, es como deben afrontarse las formas de subjetividad promovidas a la vez por los nuevos desarrollos científicos y por las tecnologías de gobierno que operan en las sociedades de liberalismo avanzado. Se trata de subjetividades autooperables (Sloterdijk),(12) yoes de diseño o de hágaselo usted mismo(13) (Ulrich Beck) y ello en su misma masa corporal, molecular, donde los límites entre el artificio y la naturaleza parecen quebrarse, como en los *cyborgs* invocados por Haraway y por los militantes del posthumanismo.(14) El apologeta de las Humanidades puede rasgarse las vestiduras ante esta pendiente, pero no evitará con ello que la transformación de las Humanidades se encamine también a la promoción y al cultivo de estas nuevas formas de subjetividad, cuyos perfiles básicos exploraremos a continuación: yo cerebral, yo autoexpresivo y yo empresario de sí mismo.

Nuevas formas de subjetividad: el yo cerebral y el despegue de la Bioética

La definición y autocomprensión del sujeto contemporáneo como un yo cerebral o neuroquímico, tiene que ver con transformaciones que han afectado al estilo de razonamiento usado en las disciplinas que estudian la mente, en particular la psicología y la psiquiatría.

A finales del siglo XIX, la tentativa de implantar un modelo materialista y objetivista que reducía todo fenómeno psíquico a ser la expresión de una alteración neurofisiológica y toda enfermedad mental a ser entendida como una lesión cerebral, se saldó con un fracaso. Se abrió paso entonces un nuevo estilo de razonamiento, patente en la psiquiatría kraepeliniana o en el psicoanálisis, que entendía la mente, el yo, como un espacio psíquico profundo, interior e invisible. En el acceso a esta región, donde se inscribían y sedimentaban las relaciones familiares y la comunicación con los otros en general, la visión era sustituida por el oído; no se trataba de abrir y ver sino de escuchar e interpretar.(15)

Este espacio ha imperado constituyendo el objeto de las ciencias psy hasta bien entrados los años 60. Desde esa época, y especialmente entre 1980 y mediados de los 90, el desarrollo de las neurociencias, la genómica de la conducta y la psicofarmacología ha llevado a allanar ese espacio profundo e interior. Las emociones, los afectos, los estados cognitivos ya no se alojan en esa interioridad psíquica; se cartografían en el espacio sin fondo del cuerpo y más concretamente en un órgano: el cerebro.(16)

Este cambio en nosotros mismos, en la ontología histórica del ser humano, no significa sin embargo un regreso al viejo materialismo objetivista del siglo XIX. En primer lugar, el cerebro representado ya no se sitúa a escala molar, conformado por estructuras anatómicas e histológicas. Se inscribe a escala molecular, constituido en particular por los neurotransmisores, las moléculas que rigen los procesos químicos que vertebran el cerebro. En segundo lugar, la representación del cerebro, tal como la vemos por ejemplo en las imágenes de los escáneres cerebrales, ya no se concibe como una copia del cerebro de la persona operando a tiempo real; es una simulación, un constructo o modelo obtenido a través de la digitalización de datos referidos al funcionamiento neuroquímico de ese cerebro. El esquema epistemológico no es objetivista sino constructivista. Por último, si en el estilo argumentativo del siglo XIX se apelaba a la presencia de constituciones nerviosas hereditarias, sanas o taradas, el nuevo espacio aparece perfilado por su neuroplasticidad. Los procesos neuroquímicos aparecen como alterables mediante la fabricación de moléculas terapéuticas. Despega así una psicofarmacología que lo mismo permite corregir vulnerabilidades neuroquímicas que facilita el realce de ciertas disposiciones y capacidades afectivas o cognitivas. La biología del cerebro ya no se afronta como un destino, sino como una realidad susceptible de diseño, bien a través de psicofármacos cada vez más específicos, bien recurriendo a técnicas para reprogramar nuestros hábitos y formas de vida, técnicas que actúan remodelando nuestro cerebro. Surge así una literatura de autoayuda cerebral (en obras de éxito como *Desarrolla tu cerebro*, de Joe Dispenza, 2007)(17) muy reveladora. En efecto, la eclosión del yo neuroquímico, en vez de invitar a la resignación y al fatalismo determinista, abre un nuevo modo de gobernar a los otros y a nosotros mismos, obligándonos a hacernos responsables de nuestros yoes en su factura más rigurosamente somática, con objeto de esculpir nuestra identidad. Aquí se incardina el despegue de una nueva faceta de las Humanidades, la neuroética, una rama emergente de la Bioética, que se ocupa del juicio y el discernimiento moral en relación con nuestra condición de yoes neuroquímicos.(18)

Nuevas formas de subjetividad: el yo autoexpresivo y la reconversión de las Humanidades en la industria del entretenimiento

El yo autoexpresivo constituye otra figura de la subjetividad, característica del marco cultural y político del liberalismo avanzado, que se puede definir por contraposición al yo ascético del viejo liberalismo clásico. Esta referencia permite deslindar las diferencias entre un individualismo propietario, propio del capitalismo productivista o de primera generación (centrado en la producción de bienes duraderos) y un individualismo narcisista ligado al capitalismo de consumo (centrado en la producción de necesidades constantemente renovadas). Se trata de una subjetividad expresiva porque, del mismo modo que la individualidad expresiva de la cultura romántica o de las vanguardias artísticas del siglo XX, se alza frente a un mundo inexpressivo, dominado por el espíritu de previsión, por la mirada soberana de un sujeto desprejuiciado y objetivador. Se opone por ello al sujeto profesional moderno característico de la era industrial y heredero del asceta intramundano teorizado por Weber, y es antagónico respecto al agente calculador afrontado por las doctrinas utilitaristas.(19)

Sin embargo, por otra parte, la actual subjetividad autoexpresiva es muy distinta de su antepasada romántica. No aspira a una resignificación espiritual ni a una conciliación armónica con la Naturaleza (en la cultura romántica, la frecuentación de las Humanidades pretendía precisamente conciliar la parte sensual y la parte intelectual del hombre) y carece por otro lado del malditismo a lo Baudelaire, heredado por las vanguardias estéticas. No hay en ella mística de la transgresión porque no hay ya experiencia del pecado ni de una Naturaleza amorosa y salvaje que deba ser imitada.

A diferencia de estos moldes antropológicos, la subjetividad autoexpresiva de nuestro tiempo es una personalidad fría, de ahí el culto contemporáneo de lo *cool*. Inserta en sociedades postradicionales, sólo experimenta un vacío de significación en su contacto con la cultura y con el mismo medio natural, convertido ya en tecnonaturaleza, una realidad interiorizada en nuestro sistema técnico y económico. Este vacío le lleva a buscar el sentido en el cultivo de la propia interioridad, en el autoexamen continuo de los sentimientos (¿cómo me encuentro?), la recolección de sensaciones fuertes (¿qué puedo llegar a sentir?)(20) y la transparencia emotiva con uno mismo (¿cómo puedo llegar a ser el que soy?). Se trata de que, en cada bien consumido, en cada acción efectuada, se exprese el significado personal y único de la propia vida. Sólo de este modo se considera posible alcanzar la felicidad, configurada en términos psicológicos como bienestar personal, crecimiento interior, calidad de vida, autoestima.

Por otro lado, en contraste con la individualidad ascética del liberalismo clásico, la individualidad expresiva del liberalismo avanzado, no mantiene una relación de dominio y confrontación con el mundo. Éste es un lugar de inmersión, donde se experimentan vibraciones y se corroe toda división entre lo interior y lo exterior.(21) La cápsula de la racionalidad objetivadora debe ser rota liberando las sensaciones fuertes que permiten construir la identidad personal dotándola de sentido y plenitud. Aquí se insinúa toda una constelación de experiencias típicamente contemporáneas, desde esas nuevas ordalías que representan el deporte o el turismo de riesgo, las prácticas de sexo inseguro, la evanescencia de sí en la realidad virtual o los transportes psíquicos ligados al consumo de ciertas drogas de diseño, por no hablar de la existencia de fármacos que rompen los límites rígidos de las normas vitales, como el Viagra o los que posibilitan la fertilidad de sexagenarias. Lo que se despliega aquí es una subjetividad epifánica, que aspira a la inmersión y a la autodisolución antes que a la colonización del mundo; se trata no obstante de situaciones extáticas banalizadas, accesibles al consumo de masas, no reservadas, como sucedía en el contexto de las vanguardias, a una élite de artistas que rompían con las convenciones restrictivas propias de la sociedad burguesa.

En este incansable trabajo emprendido para dotarse de una identidad expresiva –que por ejemplo con el tatuaje, el *piercing* o las escarificaciones convierte al propio cuerpo, al epitelio mismo en un texto donde se singulariza la historia de cada uno– pasan a desempeñar un papel crucial los saberes expertos (las ciencias de la autoayuda) y las tecnologías del yo a

ellas asociadas. En el marco de esas disciplinas han encontrado también acomodo algunos desarrollos recientes de los estudios humanísticos. Aquí se inscribe, por ejemplo, el despeque de los estudios sobre inteligencia emocional. Éstos, como se sabe, pretenden ensanchar el corsé excesivamente intelectualista de la psicología moderna; la inteligencia no es sólo una facultad proyectada en actividades como el cálculo o el manejo de símbolos verbales; implica también la gestión de la propia vida afectiva y pasional para el logro de una vida de calidad.(22) Aquí se inserta asimismo el *revival* de la filosofía como arte de vivir y como terapia existencial, plasmado en un amplio espectro de textos y de tecnologías del yo, que van desde la relativa tosquedad de *Más Platón y menos Prozac* de Lou Marinoff –donde las sentencias de los filósofos se convierten en fórmulas sanatorias– hasta una ensayística más exigente, cultivada entre nosotros con éxito por filósofos como Javier Sádaba, Fernando Savater, José Antonio Marina o Ángel Gabilondo.

En una estela similar hay que entender, por otro lado, la creciente reconversión sufrida en dos ámbitos humanísticos interconectados. Por una parte el desarrollo del arte y de la literatura en la era de la industria cultural. El extraordinario impulso conocido por géneros como la novela histórica –que ya tiene sus propios talleres para escritores en ciernes, celebrados por ejemplo en cursos de verano– atiende a la demanda de sensaciones fuertes mediante el viaje a mundos pretéritos más o menos exóticos, recreados a la vez con sentido de la intriga y con meticulosidad. Al mismo tiempo, el maridaje del arte con las nuevas tecnologías y el creciente tránsito de la obra duradera al *happening* y a la *performance*, por no hablar del eco multitudinario de las exposiciones y ferias artísticas de carácter temporal o de la construcción de obras arquitectónicas impactantes, como el Museo Guggenheim de Bilbao, satisface esta solicitud de experiencias efímeras e intensas que dotan al yo autoexpresivo de ese perfil epifánico antes mencionado. Esta proyección del arte y de la literatura en la esfera de los efectos especiales y de las fábricas de sueños los hace al mismo tiempo menos exigentes respecto al espectador. Este ya no se siente excluido ante el panorama de unas obras cuyo desciframiento requiere la adquisición y manejo de disposiciones raras y privilegiadas, como sucedía en la era de las vanguardias.

Una tendencia parecida se establece en relación con la experiencia del pasado, con el conocimiento y acceso a la tradición. La disciplina histórica se transforma cada vez más en un conjunto difuso aglutinado bajo el rótulo común de ciencias del patrimonio.(23) Estas tienen el encargo social de convertir los vestigios que componen la tradición en una ocasión, no para formar, por ejemplo, ciudadanos identificados con las glorias de su Estado-nación, sino para el entretenimiento, o sea, la recolección de sensaciones intensas que permiten a los sujetos apropiarse de esos vestigios bajo un formato único y personalizado. De ahí el auge de la interactividad –propiciada por la incorporación de las nuevas tecnologías– y de los centros de interpretación en los usos actuales del patrimonio. Aquí se inserta esa política cultural concentrada en los grandes eventos, empeñada en conmemoraciones solemnes y espectaculares. De ahí también esa indiferenciación creciente entre los museos y yacimientos arqueológicos en relación con los parques temáticos. No se trata sólo de democratizar el

acceso a la tradición rompiendo la jerarquía entre entendidos y profanos, sino de abrirla a los goces derivados de una experiencia única, una efervescencia emocional ligada a la inmersión más que a la contemplación. Esta concentración en lo insólito y en lo llamativo se realiza a costa de descontextualizar el bien cultural consumido, que queda así abocado a una creciente trivialización; es lo que Benjamín tematizó como la pérdida del aquí y ahora de la obra de arte.

Esta tendencia que se advierte en nuestra educación artística, literaria e histórica, se prolonga en el encuentro con los otros; con el patrimonio de otras culturas alejadas espacialmente de nosotros o con la realidad vivida de personas que, procediendo de otros mundos culturales, conviven con nosotros en el marco de la sociedad global. Las viejas jerarquías disciplinarias, propias del individualismo ascético y del capitalismo industrial (civilizado/ salvaje, culto/ popular) se disuelven, imponiéndose una ética de la tolerancia que convierte la diferencia del otro en una fuente de bienestar personal. El extraño sólo tiene significación si permite suscitar en el yo experiencias enriquecedoras, creando un entorno multicolor, una especie de bazar multiétnico y colmado de biodiversidad cultural. En este culto festivo del mestizaje, que tiende a abstraer las diferencias étnico-culturales de las desigualdades sociales y económicas (así el término igualdad tiende a reservarse cada vez más para las relaciones de género), se emplaça el desarrollo de disciplinas y especialidades –como la mediación intercultural y las ciencias de la cooperación– que permiten reconvertir y reacomodar viejas técnicas formadas en el ámbito de las Humanidades, como el comentario de textos o la autobiografía. Estos procedimientos hermenéuticos se utilizan ahora para comprender las manifestaciones de culturas diferentes sin asimilar su singularidad (hacer familiar lo extraño) o para empoderar (como en las historias de vida) a minorías eclipsadas por una hegemónica cultura de acogida.

Nuevas formas de subjetividad: el yo empresarial y la reactualización de las Humanidades en la industria cultural

El nuevo estatuto de las Humanidades en los campos de la Bioética, la autoayuda o la industria del entretenimiento, sólo puede entenderse si se dilucida su funcionamiento en el interior de un nuevo modo de gobernar a las poblaciones, característico de nuestro momento neoliberal. Aquí se inserta la tercera figura que quiero evocar: el yo empresarial.(24)

Un yo condenado a elegir (25) cómo modelar sus posibilidades vitales, sea en el plano biológico (yo cerebral) o cultural (yo autoexpresivo) es un sujeto emancipado tanto respecto a su equipamiento somático como respecto a su tradición simbólica de partida. Esta libertad obligada no es la libertad autoformativa del Romanticismo; es la libertad del consumidor en un escenario cuyo modelo es el mercado. La novedad del neoliberalismo como conjunto de tecnologías de gobierno reside precisamente en la utilización de la lógica de mercado como instrumento para conducir las conductas de la gente.

En efecto, en el Estado liberal avanzado no es la administración la que interviene directamente sobre la vida de los ciudadanos. Se opone en esto al Estado keynesiano del bienestar, que actúa como proveedor directo de bienes y servicios (sanitarios, educativos, asistenciales, culturales, etc.), y que interviene, mediante la confección de vastas tramas burocráticas *wel-faristas*, en la regulación de la vida, del mercado y de la sociedad civil. ¿Cómo gobernar esos ámbitos –vida, economía, sociedad civil– reduciendo al máximo la intervención directa de la administración? Ese será el desafío del Estado liberal avanzado y el dispositivo que permitirá afrontarlo será la invención de mercados artificiales. Ahora se trata de gobernar, no actuando directamente sobre los procesos (vitales, económicos, culturales) a través de grandes sistemas burocráticos, sino disponiendo mercados autorregulados donde diversas agencias –públicas, privadas y cada vez más de naturaleza mixta– compiten para captar la demanda de los potenciales clientes. Esto permite reducir el gasto público reduciendo los entramados burocráticos y abriendo nuevas esferas para la acumulación de plusvalías.

Este modelo del mercado autorregulado como instrumento para gobernar los procesos requiere un nuevo tipo de sujeto. Se trata del consumidor,(26) antes analizado en sus dimensiones de yo cerebral y de yo autoexpresivo. Los ciudadanos ya no son atendidos como miembros de una población con necesidades básicas que el Estado debe subvenir. No se trata de sujetos con carencias y derechos que la administración debe ayudar a satisfacer. Frente a este esquema, que identifica al ciudadano con un receptor pasivo y precario, la gubernamentalidad liberal asocia la ciudadanía con un conjunto de potencialidades y sinergias que hay que estimular, una iniciativa y una actividad que deben ser propiciadas. Ahora bien, esta libertad se ve inhibida por la cultura de dependencia que alientan las burocracias *wel-faristas* y su paternalismo. La institución del mercado autorregulado como dispositivo de gobierno actúa sin embargo fomentando la libertad del ciudadano como cliente y consumidor dentro de una cultura de empresa.

En efecto, ya no soy una persona que depende del auxilio estatal para satisfacer unas necesidades básicas; soy una persona que convierte las necesidades en virtudes y trata de cubrirlas participando como consumidor activo y autorresponsable en un mercado de bienes y servicios. Soy una persona que encara su propia vida como un conjunto de recursos y potencialidades que pueden ser gestionadas y maximizadas, no sólo en el plano estrictamente económico, sino también en el simbólico y afectivo. Este es el modelo del yo emprendedor, cuya teoría formuló Gary Becker –Premio Nobel de Economía en 1992– y cuya realidad se ha visto materializada gracias a la implementación de las nuevas tecnologías de la gubernamentalidad neoliberal.(27)

Este cambio antropológico ligado a estas nuevas tecnologías se entenderá mejor recurriendo a un ejemplo. Ya no existen parados, esto es, individuos que dependen de la ayuda estatal (y del sistema de cotizaciones a la seguridad social) para sobrevivir. Lo que hay es personas que trabajan para mejorar su empleabilidad y para ello, gracias a una suerte de contrato que les proporciona una ayuda estatal condicionada, compran en el mercado servicios de po-

tenciación psicológica de la autoestima, aprenden a manejarse en una entrevista laboral o en la confección del currículum; se ponen al día en el uso de idiomas o en la utilización de las nuevas tecnologías, etc. Se pasa así del ciudadano paciente al ciudadano cliente; los receptores pasivos (enfermos, estudiantes, discapacitados, desempleados, madres solteras pobres, etc.) se transforman en ciudadanos activos, empoderados, que contratan los servicios a demanda propia y en el mercado. La autorresponsabilidad (autoevaluación, auditorías propias, autogestión de la calidad y la excelencia) sustituye a la vieja inspección y control externos, propios de las burocracias de bienestar. Esta exigencia de autorresponsabilidad, esta obligación de ser libres y autónomos vale tanto para la administración de los servicios (educativos, sanitarios, culturales, etc.) como para la gestión vital de los ciudadanos. Estos deben poner en valor sus habilidades y competencias, reactualizándolas e invirtiendo en sí mismos, gestionando su propia vida como una empresa.

La cuestión es: ¿cómo repercute esta nueva forma de gobernar mediante mercados autorregulados, esta nueva cultura emprendedora y este nuevo modelo antropológico del yo empresarial en el cultivo de las Humanidades?

Responderemos a esta interrogante tomando como ejemplo ese sector de las Humanidades que antes recibía los nombres de Historia del Arte, Arqueología e Historia, y que ahora tiende a verse agrupado bajo el rótulo de ciencias del patrimonio. El cambio, obviamente, no es sólo terminológico; aquí está presente un nuevo modo de conducir a la gente y una manera distinta de ser sujeto, tanto por parte de los emisores (los encargados de producir y administrar el patrimonio) como por parte de los receptores (los que consumen el patrimonio).

El patrimonio histórico-artístico se configura en el siglo XIX con el fin de dotar de un cuerpo propio al Estado-nación, cuya identidad sólo puede justificarse mediante las disciplinas históricas que establecen su continuidad en el tiempo. Al mismo tiempo, el establecimiento de sistemas de educación pública, obligatoria y gratuita, legitimó la conservación, protección y difusión del patrimonio como un medio para formar ciudadanos patriotas. El patrimonio quedaba así sustraído de la esfera del mercado y sometido a rigurosas regulaciones estatales. Se creaban las redes nacionales de archivos, biblioteca y museos, y al mismo tiempo se configuraban unas disciplinas y unos profesionales encargados del estudio y de la enseñanza del patrimonio histórico-artístico.

El Estado-nación y la educación pública han sido por tanto condiciones necesarias para el nacimiento del patrimonio y de las especialidades humanísticas dedicadas a su investigación y difusión.⁽²⁸⁾ De no haberse dado estas condiciones, los bienes del patrimonio histórico artístico habrían continuado como propiedad particular de coleccionistas y propietarios de gabinetes de curiosidades. Los Estados del Bienestar posteriores a la Segunda Guerra Mundial heredaron estas labores de conservación, tutela y enseñanza, asumiéndolas como una prestación de servicios culturales y educativos que formaban parte de los derechos de la ciudadanía. Los profesionales que ejecutaban la prestación de estos servicios (museógrafos,

archiveros, bibliotecarios, restauradores, historiadores del arte, historiadores, arqueólogos, etc.) eran por tanto empleados públicos integrados en un sector de las burocracias *welfaristas*.

¿Qué sucede entonces con el patrimonio en la era de la gubernamentalidad liberal avanzada? La crisis de soberanía y de gasto público que afectó a los Estados nacionales de Bienestar a partir de la década de los 70, ha llevado a replantear el gobierno y la definición misma del patrimonio histórico-artístico. Como en otros terrenos, se trata de gobernar esta esfera con el menor grado de intervención directa posible por parte de los órganos del Estado. El programa consiste en habilitar un mercado artificial donde agencias públicas, empresas privadas y compañías de carácter mixto compitan por captar la clientela de su oferta cultural-patrimonial. Esto quiere decir, en un escenario donde los Estados-nación pierden cada vez más protagonismo político, que el destino de los usos del patrimonio no se identifica ya con la formación decimonónica de los ciudadanos patriotas ni con la formación *welfarista* de una ciudadanía socialmente cohesionada. Se produce una desnacionalización de los receptores; éstos son ahora consumidores deslocalizados en busca de experiencias gratificantes y entretenidas, en consonancia con lo que se dijo acerca del yo autoexpresivo. Estos consumidores son los turistas, de modo que la industria cultural que se pone en marcha a través de las inversiones en Patrimonio –creadora de empleo cualificado, promoción de industrias auxiliares, autoempleo, relanzamiento de sectores como la construcción, desarrollo local y regional– se proyecta como una industria del ocio.(29)

Este planteamiento obliga también a revisar la noción misma de patrimonio. Éste no es sin más un conjunto venerable de vestigios, interpretados y difundidos por los estudiosos y contemplados por el público. Se trata de estructuras y de objetos que por sí mismos carecen de valor; todo valor es añadido, por eso deben –como reza el conocido galicismo– ser puestos en valor,(30) esto es, actuar sobre ellos para que generen plusvalías gracias a su circulación y marketización, de modo que resulten atractivos y generen una demanda masiva.

Este modo de afrontar el patrimonio tiene una consecuencia directa sobre el cultivo de las especialidades humanísticas con él relacionadas. Seguirá habiendo profesionales académicos encargados de su estudio y enseñanza (arqueólogos, historiadores, historiadores del arte), pero este ámbito está condenado a ser cada vez más minoritario. Se impone el reciclaje de estos titulados. Esto es así porque el grueso de las personas que trabajen en el mercado del patrimonio (en agencias públicas pero también en empresas privadas de base humanística) serán gestores, encargados de poner en valor los bienes artísticos y culturales, de modo que su demanda se acreciente sin cesar.(31) Esto obliga a desplegar mecanismos de exhibición y de inmersión que permitan obviar la exigencia de preparación previa por parte de unos consumidores que aspiran a divertirse, a recolectar experiencias más o menos intensas, no a aprender. De ahí que la separación entre museos y parques temáticos tienda a reducirse y se imponga una pedagogía constructivista cuya divisa es enseñar divirtiéndose. El elemento anecdótico de los efectos especiales o de los figurantes vivos y vestidos de época en medio

de las ruinas o mostrando los monumentos, eliminan la necesidad de esforzarse para comprender y para imaginar. Los simulacros se presentan, gracias al rendimiento de las nuevas tecnologías, como si fueran el doble de la realidad; un pasado transformado en *reality show*.

Conclusión: la ficción del mercado y el otro futuro de las Humanidades

Este universo emergente, donde los bienes patrimoniales son mercancías que deben ponerse en valor, los historiadores se han convertido en gestores, los museos se asemejan a parques temáticos y los ciudadanos nacionales se han metamorfoseado en turistas deslocalizados, descansa no obstante en una doble ficción. Por una parte, el mercado autorregulado del patrimonio, como ha subrayado José Carlos Bermejo,(32) es del todo ficticio; las empresas que intervienen en él no son propietarias de los bienes que explotan y ponen en circulación, ni pueden hacer un uso libre de los mismos, pues siguen sometidas a normas de protección y conservación de carácter estatal.

Por otro lado se está ante un mercado producido por las propias regulaciones del Estado. Si los arqueólogos, por ejemplo, pueden cada vez más contratar libremente sus servicios con los promotores inmobiliarios sin confinarse en el sector de empleo público, esto se debe a que las administraciones obligan legalmente a que las empresas constructoras realicen prospecciones y colaboren en la protección y puesta en valor de los restos encontrados. El constructor no busca beneficios ofertando patrimonio. Si pudiese, destruiría los restos para ahorrar inversión. La contrata del arqueólogo forma parte de los gastos necesarios para conseguir los beneficios por la venta de la obra realizada. Se trata pues de una lógica de mercado truca; al mismo tiempo restringida e impuesta por el intervencionismo público.

En segundo lugar, el realce de los elementos anecdóticos y espectaculares en la exhibición de los bienes patrimoniales obliga a descontextualizarlos, reificándolos; se eclipsa entonces la referencia a la madeja de relaciones sociales, de conflicto y de poder, en la que se emplazan.

Esta despolitización de las Humanidades,(33) ahora reconvertidas en gestión del patrimonio, contrasta con otro uso de los saberes humanísticos. Fíjense que hablo de usos, de instrumentación. Como dije al principio, no se trata de oponer a unas Humanidades colonizadas por el utilitarismo capitalista y neoliberal la alternativa de unos estudios considerados como fines en sí mismos y encaminados a la formación integral del Hombre. La *Bildung* está muerta, si es que alguna vez existió;(34) dejemos que descansen en paz. Lo que se opone es una instrumentación a otra instrumentación. Los saberes humanísticos son herramientas de la gubernamentalidad neoliberal, pero también forman parte de una tradición crítico-emancipatoria propia de los movimientos sociales contemporáneos. Es importante subrayar que unos usos no son completamente externos y ajenos a los otros; parafraseando a Foucault, la resistencia no campa en una exterioridad salvaje respecto al ejercicio del poder.

Pero sin duda, estos movimientos sociales, cada vez más coordinados en la reivindicación de una ciudadanía cosmopolita dentro de una democracia global, recurren a saberes humanísticos –históricos, filosóficos, artísticos, filológicos– en la legitimación de sus propuestas. Piénsese en los estudios de género, en los estudios postcoloniales y subalternos, en los estudios ecohistóricos, en los estudios sobre la memoria de las víctimas, en los estudios sobre salud y desigualdad. En estos campos se perfilan unas investigaciones y unas enseñanzas mixtas e impuras que desafían, no sin ambigüedades, complicidades y reversiones estratégicas, la utilización de las Humanidades por la doxa neoliberal.

Fecha de recepción: 16 de julio de 2012

NOTAS

(1) En *Culture and Government. The emergente of Literary Education*, Londres, MacMillan Press, 1988, págs. 41-42, Ian Hunter demuestra, a partir del estudio del caso inglés, que el modelo romántico de la educación literaria como autoformación integral del «hombre» es reinsertado dentro de la educación literaria popular cuando esta cobra forma a mediados del siglo XIX. En esta educación literaria de masas o poblaciones, la «autoformación» permite reformular la vieja tecnología disciplinaria de la escuela lancasteriana o monitorial, permitiendo una eficaz supervisión moral «a distancia» sustentada en el desarrollo de capacidades autoexpresivas entre los escolares.

(2) HUNTER, I. (1995): «La personalidad como vocación: la racionalidad política de las humanidades» en J. LARROSA, J. (ed.): *Escuela, poder y subjetivación*, Madrid, la Piqueta, págs. 216-217.

(3) «No podemos comprender el modo en que las humanidades son gobernadas haciendo discursos sobre su responsabilidad para la formación completa o la búsqueda desinteresada de la verdad (...) Esa comprensión, por el contrario, solamente puede ser conseguida clarificando las negociaciones, traducciones y transformaciones minuciosas y parciales que enlazan los ideales de las disciplinas de las humanidades con la moral y las tecnologías de gobierno» (*id.*, pág. 252).

(4) HUNTER, I.: «La personalidad como vocación: la racionalidad política de las humanidades», pág. 245.

(5) CAMPILLO, A. (1986): «Una crisis permanente o cómo contar la crisis de la razón» en M. FOUCAULT *et al.*, *La crisis de la razón*, Murcia, Universidad de Murcia, págs. 154-155.

(6) KUSCH, M. (1995): *Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge*, Londres, Routledge, pág. 1.

(7) CAMPILLO, A. (2008): «Física y política» en *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, págs. 21-56

(8) ROSE, N. (2007): *The politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton and Oxford, Princeton U.P. págs. 84-95.

(9) *Id.*, págs. 24-31.

(10) DASTON, K. y GALISON, P. (2007): *Objectivity*, Nueva Cork, Zone Books.

(11) *Id.*, págs. 382-411.

(12) SLOTERDIJK, P. (2007): «El hombre auto-operable: sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual», *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, nº. 11, págs. 80-91.

(13) BECK, U. (1994): «La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva» en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (eds.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Universidad, pág. 30.

(14) HALBERSTAM, J. y LIVINGSTON, I. (eds.) (1995): *Posthuman bodies*, Bloomington, Indiana University Press.

(15) ROSE, N.: *The politics of life itself*, págs. 192-195.

(16) *Id.*, págs. 196-198.

(17) DISPENZA, J. (2008): *Desarrolla tu cerebro. La ciencia de cambiar tu mente*, Madrid, La Esfera de los Libros.

(18) ROSE, N.: *The politics of life*, págs. 98-104.

(19) Hemos desarrollado un análisis del yo autoexpresivo en VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2005): *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Tercera Prensa.

(20) Este concepto del sujeto como «recolector de sensaciones» (sensations gatherer) ha sido desarrollado por BAUMAN, Z. (1995): *Life in fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell, págs. 105-125.

(21) Sobre «la contraposición entre relación confrontante con el mundo y relación medial» o de inmersión, véase SLOTERDIJK, P. (2001): *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2001, págs. 79.

(22) Sobre la subjetividad construida por las técnicas de autoayuda y el cultivo de la inteligencia emocional, véanse los trabajos de AMPUDIA DE HARO, F. (2006): «Administrar el yo: literatura de autoayuda y gestión del comportamiento y los afectos», *REIS*, nº. 113, págs. 49-75; AMPUDIA DE HARO, F. 2007: *Las bridas de la conducta. Una aproximación al proceso civilizatorio español*, Madrid, CIS, págs. 143-176 y AMPUDIA DE HARO, F. (2010): «El logro del éxito: la dimensión social de la literatura de autoayuda», *RES*, nº. 13, págs. 11-30. Véase también ILLOUZ, E. 2010: *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Madrid, Katz y RUIZ CASTRO, R. 2010: *El discurso de autoayuda como tecnología del yo*, Almería, Universidad de Almería.

(23) BERMEO BARRERA, J.C. 2006: «La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura» en *Ciencia, ideología y mercado*, Madrid, Akal, págs. 33-50.

(24) Sobre esta modalidad de sujeto, *cfr.* VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2005): «Empresarios de nosotros mismos: biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal» en J. Ugarte Pérez, (Comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, págs. 73-103.

(25) Sobre «la autodeterminación compulsiva y obligatoria» característica de la modernidad líquida, *cfr.* BAUMAN, Z. (2001): *The individualized society*, Cambridge, Polito Press, págs. 144-145.

(26) Sobre la diferencia entre una vida organizada en torno al papel de productor o alrededor del papel de consumidor (*free to shop*), véase BAUMAN, Z. (2001): *Liquid modernity*, Cambridge, Polito Press, págs. 76-80.

(27) Sobre «el empresario de sí» promovido por Becker, *cfr.* FOUCAULT, M. (2004): *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Hautes Études, Gallimard-Seuil, págs. 271-275.

(28) En toda esta argumentación, seguimos el análisis de BERMEJO BARRERA, J.C.: «La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura», págs. 33-50.

(29) RUIZ GIL, J.A. (2005): *El patrimonio cultural en la encrucijada de la globalización*, Cádiz, Universidad de Cádiz, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, pág. 97.

(30) BERMEJO BARRERA, J.C.: «La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura», pág. 37.

(31) RUIZ GIL, J.A.: *El patrimonio cultural en la encrucijada de la globalización*, pág. 104.

(32) BERMEJO BARRERA, J.C.: «La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura», pág. 39-40.

(33) BERMEJO BARRERA, J.C.: «La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura», pág. 47.

(34) El discurso romántico sobre la *Bildung* como autoformación integral no pragmática ni utilitaria, que concilia la tensión entre las distintas facultades humanas (v.g. la sensibilidad y el entendimiento), ha funcionado siempre, en el interior de las instituciones de enseñanza, como una tecnología para la preparación, bien utilitaria desde luego, de funcionarios públicos (v.g. en la Universidad Humboldtiana) o de ciudadanos patriotas (como en la educación pública británica). El realce y la hegemonía de la Filosofía en la Universidad Humboldtiana no debe entenderse como una manifestación triunfal de esa pedagogía no utilitaria (*Bildung*) sino como una consecuencia del desmantelamiento de las viejas Universidades de cuño teológico, donde la Filosofía ocupaba la facultad inferior y estaba bajo dependencia de la teología. Sobre la noción romántica de *Bildung*, *cfr.* SÁNCHEZ MECA, D. (1993): «El concepto de *Bildung* en el primer romanticismo alemán», *Daimon. Revista de Filosofía*, nº. 7, págs. 73-88. Sobre la supremacía de la Filosofía en la Universidad humboldtiana, *cfr.* COLLINS, R. (2005): *Sociología de las filosofías*, Barcelona, Editorial Hacer, págs. 643-667.