



CEU

*Universidad
San Pablo*

**Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Comunicación**

Resistencia cultural en momentos de aceleración. Identidad y mirada contemplativa

Ana Calvo Revilla

Catedrática de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación
Universidad CEU San Pablo

Festividad de San Isidoro de Sevilla y San Francisco de Sales
Abril de 2022



CEU | *Ediciones*

Resistencia cultural en momentos de aceleración. Identidad y mirada contemplativa

Ana Calvo Revilla

Catedrática de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación
Universidad CEU San Pablo

Festividad de San Isidoro de Sevilla y San Francisco de Sales
Abril de 2022

**Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Comunicación
Universidad CEU San Pablo**

**Resistencia cultural en momentos de aceleración.
Identidad y mirada contemplativa**

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Ana Calvo Revilla, 2022

© de la edición, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2022

CEU Ediciones

Julían Romea 18, 28003 Madrid

Teléfono: 91 514 05 73, fax: 91 514 04 30

Correo electrónico: ceuediciones@ceu.es

www.ceuediciones.es

Maquetación: Pedro Coronado Jiménez (*CEU Ediciones*)

Depósito legal: M-13050-2022

La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación celebra hoy la Festividad de sus Patronos, San Isidoro de Sevilla y San Francisco de Sales. Este acto académico tiene lugar en unos momentos de gran convulsión política. El mundo se estremece con horror al contemplar los efectos que se derivan del hecho de que haya quienes arrebatan la libertad a otros y disponen de los avances tecnológicos y científicos para abanderar la violencia y agredir a otros pueblos. En estos momentos históricos en los que escuchamos tantos relatos y vemos tantas imágenes de muertos y de mujeres e hijos que huyen de la guerra de Ucrania, viene a mi memoria la novela *La carretera* de Cormac McCarthy, premio Pulitzer 2007, que es ya un clásico de la literatura. En medio de una catástrofe nuclear que hace imposible habitar el mundo, con la desaparición de la mujer que protagoniza la novela, se desvanece la idea de un lugar a salvo y la vida se hace errante a través de una profunda intemperie, de la que solo se estará a salvo con la esperanza de que el mundo vuelva a ser habitable.

La cuestión identitaria y el quehacer intelectual

Desde la crisis del orden tradicional, con el auge del existencialismo y del deconstruccionismo, el discurso sobre la identidad individual (quién soy yo) y de la identidad colectiva, tanto de los pueblos como de las entidades (quiénes somos), es una cuestión acuciante. Parece que ya no interesa tanto responder a la cuestión de quién soy, sino a la pregunta de quién quiero llegar a ser con la idea del *self-made man* que, en palabras de la profesora García Amilburu, «alcanza su máxima cota –entre delirante y patética– de la mano de la utopía transhumanista» (38). Afecta esta crisis también a la Universidad, que se ve impelida a definir su identidad ante las demandas del mercado. Como afirma Ana Marta González, el alcance que puede alcanzar este discurso sobre la identidad es limitado, no solo

porque la afirmación de lo que somos nos remite «a lo que todavía no somos, pero queremos ser» (1), sino también por el hecho de que el discurso identitario requiere ser interiorizado antes de ser expresado; ha de impregnar los hábitos de vida y los modos de hacer de las instituciones y de las personas que las integran, pues precisa la corroboración de la experiencia para que la institución pueda expresar su aportación al mundo. Indudablemente, este es un gran reto.

La pregunta por la identidad de la Universidad y de nuestro quehacer intelectual y académico nos remite a la propuesta de la escuela o academia platónica con su consideración filosófica del mundo, en la que se ha inspirado la educación superior. Una sociedad que se cuestiona el interés de la filosofía se dirige en otra dirección: frente al saber teórico, que se mueve por el deseo de verdad, por la contemplación y el asentimiento al ser de las cosas, se imponen la inmediatez y la empleabilidad de un quehacer práctico, que pretende aplicar los conocimientos y dominar la naturaleza y que busca no contemplar el mundo sino transformarlo. Y una Universidad, que se entendiera a sí misma como una institución más preocupada por el corto plazo que por el largo alcance, correría el riesgo de olvidar su identidad y su razón de ser. Como institución académica le pertenecen esencialmente a la Universidad, entre otras tareas, cultivar una manera de contemplar la realidad, impregnada de gratuidad y liberalidad; desembarazarse de una finalidad exclusivamente utilitaria; y recuperar la libertad de espíritu, que siempre puede verse sofocada por la necesidad de resultados. La libertad de la institución universitaria reside en que en ella se custodie y fomenta la teoría y se suscite la posibilidad de pensar y de hacer a los hombres interiormente libres, desligándolos de los fines inmediatos de la vida.

Tras la II Guerra Mundial, en plena reconstrucción, cuando Europa busca la contribución ciudadana al bien común y se pregunta si la utilización de todas las fuerzas disponibles no sería lo único urgente para alcanzarla, Josef Pieper hace suya esta cuestión y propone una respuesta diferente, que mira al surgimiento de una cultura del ocio al servicio de la persona. En el «mundo totalitario del trabajo», que sigue la instauración marxista de la sociedad laboral, donde «no se trabaja solamente por el hecho de vivir, sino que se vive para trabajar» (Pieper 1962, 12) y, por lo tanto, en un *humus* cultural que privilegia compulsivamente la acción, el joven filósofo lanza a partir de 1948 en diversos ensayos (*El ocio y la vida intelectual*, *Qué significa filosofar* y *Filosofar como superación del mundo del trabajo*) un manifiesto a favor de la recuperación de la dignidad humana mediante el cultivo del *otium* humanístico, aun cuando entonces el ocio corría el riesgo de no ser comprendido y de ser interpretado como ausencia de eficiencia o como

desidia, simple inercia o esparcimiento. En una sociedad pragmática y utilitarista, donde el trabajo es el valor supremo y un fin en sí mismo y donde la hiperactividad, la rentabilidad y la productividad amenazan la vida del individuo, propone Pieper un estilo de vida ecológico, en el que prima la dimensión desinteresada y contemplativa propia del acto filosófico, con que el hombre puede enriquecer su espíritu y encontrar sentido a su existencia.

No deja de ser significativo que etimológicamente el término negociación provenga del latín *negotium*, de la negación del ocio. Para el pensador alemán frente al negocio, vinculado al mundo de la eficiencia y de la acción o de la opulencia material, el ocio es el espacio de soledad que el ser humano necesita para no ser paupérrimo intelectualmente y procurar alimento a su existencia. En consecuencia, la falta de ocio o, lo que es más dramático, la incapacidad para el ocio se encuentran en estrecha relación con la pereza pues, aunque parezca contradictorio, es de la pereza «de donde procede el desasosiego y la actividad incansable del trabajar por el trabajo mismo», o la incapacidad para estar solos o para estar sin ruidos que estrangulen nuestra vida interior en una huida permanente de nosotros mismos. Fácilmente, si no se deja espacio para el ocio que precisa la contemplación, el hombre queda sujeto a la voluntad de poder que convierte la realidad en un mero material para el uso y para la obtención de resultados.

En *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Pieper precisa que el término «intelectual» (*intellektuale*), alude «a alguien que ha alcanzado un determinado nivel de saber, de formación, de conciencia crítica» (1980, 236), que puede adquirirse, asimismo, mediante actividades que no son necesariamente intelectuales; y el término se refiere también a la manifestación y desarrollo de la inteligencia, es decir, al conocimiento de datos y al «saber de información» (1980, 239). La imprecisión del significado de esta segunda acepción ha derivado en el hecho de que lo intelectual se haya hecho depender de cánones o reglamentos diferentes, que fácilmente pueden confundirse con algunos planteamientos sofisticados, propios del académico a quien no interesa la verdad sino la dimensión formal que se alcanza con los resultados (publicaciones, citas, índices de impacto y acreditaciones...) y los réditos que se derivan de dicha actividad intelectual. Tendemos quizá a olvidar que el conocimiento no es solo la simple información o adquisición de datos (objeto de la sistematización científica), sino también la adquisición de la destreza y de la sabiduría que proviene del conocimiento de los fines que llevan a obrar y a sentir de modo adecuado y, en último término, a procurar la felicidad, como precisa Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (1985). Siguiendo al Estagirita, por este motivo el filósofo y sociólogo Alasdair MacIntyre (Glasgow, 1929) ha

reivindicado en *Tras la virtud* la adquisición de las cualidades que capacitan para «entender más y mejor lo que la vida buena es para el hombre» (271), aquellas que posibilitan el pensamiento crítico, la interpretación del mundo y la comprensión de la complejidad cultural y la discriminación de la manipulación con la que se pisotea el derecho a ejercitar la libertad. En este sentido se pronunciaron también el filósofo y pedagogo estadounidense John Dewey (1916, 1920) a comienzos del siglo xx, y recientemente, Martha Nussbaum con su reivindicación del estudio interdisciplinar de la cultura y de una educación intercultural y liberal, basada en el estudio del lenguaje, la historia, la filosofía y los estudios religiosos, pues solo estos conocimientos, sostiene en *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, dotan al hombre de la capacidad de juicio, de la sensibilidad y de la capacidad narrativa en la construcción de la ciudadanía democrática (2001, 101-122):

Se podría dotar a los alumnos [de información] sin las capacidades ni las técnicas que hoy relacionamos con las disciplinas humanísticas, pero contar con un catálogo de datos sin la capacidad de evaluarlos ni de entender cómo se elabora un relato a partir de ciertas pruebas empíricas es casi tan malo como ignorar por completo esos datos. En efecto, el alumno sería incapaz de distinguir entre la verdad y los estereotipos ignorantes difundidos por los dirigentes políticos y culturales, ni tampoco podría diferenciar las reivindicaciones válidas de las inválidas. Por lo tanto, la historia mundial y los principios económicos deben enseñarse desde una perspectiva humanística y crítica para que resulten útiles en la formación de ciudadanos del mundo inteligentes. Asimismo, esa enseñanza debe acompañarse de un estudio sobre las religiones y las teorías filosóficas de la justicia. Sólo así servirán de base de los debates públicos que debemos llevar a cabo para resolver de manera cooperativa los principales problemas de la humanidad. (Nussbaum 2010,130)

Si partimos de la consideración de la comunidad académica como una «una comunidad de filósofos, cuya característica íntima es (...) la filosofía, el modo y estilo filosóficos de considerar el mundo» (Pieper 1962: 178), entenderemos que no es «académica» aquella ciencia que no esté conformada filosóficamente, es decir, que no esté movida por la teoría, o por la contemplación de la verdad. Forma parte de la identidad universitaria, en primer lugar, la consideración de la totalidad que nos sale al encuentro, a la que se refiere Platón en el diálogo *La República* (474 b-5), es decir, atender no solo a un «aspecto» de la realidad, sino a «la totalidad del mundo y toda la sabiduría» (Pieper 2000, 163), que es de lo que se ocupa la filosofía; y, en segundo lugar, le pertenece también a la Universidad prestar atención a la «esencia de las cosas, en la que se fundamenta el mundo del

espíritu» (Pieper 1974: 216), en suma, la búsqueda de la última significación del mundo, que trasciende lo estrictamente material y manifiesta la universalidad de la verdad; es decir, pertenece a la actividad académica tanto el ejercicio racional como la capacidad de valorar y custodiar el misterio que guarda la realidad. Quien ama el saber, sostiene el autor de *El ocio y la vida intelectual*, no es tanto quien se «ha formado una redonda idea del mundo, cuanto el que mantiene viva una pregunta y reflexiona metódicamente sobre ella» (2000, 291), quien se deja conmover por la realidad y mantiene una actitud de búsqueda.

Academia, universidad y filosofía permanecen, pues, estrechamente unidas. A quien manifieste que «la filosofía no sirve para nada y que es, por tanto, una empresa sin sentido e irresponsable (...)», Pieper responde que si bien pertenece a un ámbito «en el que las categorías de rendimiento, practicabilidad, utilidad, efficiency, no significan nada», sin embargo, se muestra «imprescindible para una vida verdaderamente humana» (2000, 105), que solo se sacia plenamente con la totalidad, la verdad, la bondad y la belleza. La actitud de *theoría* se entronca, pues, en el seno de las *artes liberales* que durante la Antigüedad y el Medievo estaban ordenadas a las actividades libres, y no a las *artes serviles*, cuyo fin es extrínseco, las cuales revisten un carácter de utilidad (Schumacher 2004, 528). Y porque le pertenece el asombro por el misterio del ser (Pieper, 2000, 322), su interés no se concentra en memorizar y recopilar las teorías filosóficas de todos los tiempos, sino el cuestionamiento de la verdad (Schumacher 1998, 309), dirigirse al corazón de las cosas, esto es, «pensar la totalidad de lo que nos sale al encuentro, remitiéndolo a su última significación fundamental» (Pieper 2000, 87), aunando todas las miradas y saberes, sin excluir ninguno, y sin desatender la dimensión práctica que mana de esta fuente, pues el «hacer humano es tal porque le precede una orientación hacia la realidad que lleva hasta el descubrimiento del ser» (Pieper 1962, 214)¹.

El hombre bajo la sombra de una organización sin alma

En 1917 el poeta bengalí Rabindranath Tagore denunciaba: «El hombre moral, el hombre íntegro, está cediendo cada vez más espacio [...] al hombre comercial, al hombre limitado a un solo fin. Este proceso [...] causa el desequilibrio moral del hombre y oscurece su costado más humano bajo la sombra de una organización

¹ Funda el filósofo de Münster así, «una filosofía de la historia y de la esperanza, personal y humanitaria, que se distancia, por una parte, de las filosofías del absurdo y del nihilismo, y, por otra, de los filósofos de las religiones sociales» (Schumacher, 1998: 311).

sin alma» (Nussbaum 2010, 7). Después de más de un siglo, sus palabras siguen vigentes también en un entorno educativo que amenaza con convertirse, según afirma la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, en «una organización sin alma». La Universidad parece obligada a discurrir por el cauce de unas «competencias», que con frecuencia son utilizadas con parámetros meramente cuantitativos y pragmáticos y puestas al servicio de la razón científica; de una razón que desde Francis Bacon y René Descartes pretende dominar y cuantificar la realidad y convertirla en una filosofía que nunca descansa, pues tiene su ley en el progreso (Steiner 8).

Desde que la Ilustración consideró las instituciones como provisionales e interpretó las obligaciones en términos contractuales, se marcó el inicio de un nuevo orden social burgués, que derivó en una nueva concepción de la cultura. Esta ya no es concebida «como una forma de pensamiento que define la herencia moral, sino como un disfraz sofisticado por el que los poderes artificiales se representan a sí mismos como derechos naturales», como sostiene el pensador británico Roger Scruton (53). En 1735 el filósofo alemán Alexander Gottlieb Baumgarten empleó por vez primera la palabra estética en la tesis doctoral *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) y fundó la estética como disciplina basada en la conjunción de arte y de belleza, que reemplazará a la religión como materia educativa. En 1790 Kant en *Crítica del juicio* elevó la experiencia estética a una posición espiritual que revela el sentido del mundo (Scruton 61). Esta visión se consolidó con el proyecto romántico de «dar alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido, apariencia infinita a lo finito» (Safranski 182) y se afianzó también con el modernismo, tras la declaración kantiana de la incognoscibilidad de lo extramental y la aplicación del subjetivismo (Soto 190). Desde que Kant describió la Ilustración como la salida del hombre de una minoría de edad, incapaz de servirse de la inteligencia sin la guía de otro (25-37), son múltiples las transformaciones intelectuales, políticas y sociales que han alterado el clima cultural occidental; junto a la concepción de la organización política como un contrato social, ya mencionado, figuran: la visión universalista de la naturaleza humana formada a partir del patrón de la razón, de la libertad y de la ley; la retirada de lo sagrado y la defensa de la libertad individual como base del orden político y moral; la pérdida de las raíces y la búsqueda de la autenticidad, entre otras (Scruton 48-50).

Por otro lado, una vez que se desvaneció el mito del progreso científico-técnico y que los anhelos de justicia política mostraron su peor rostro tras los destrozos políticos, morales y sociales engendrados en los campos de concentración nazi,

en los gulags y en los exterminios latinoamericanos, la crítica de la razón ilustrada que emprendió la posmodernidad condujo al nihilismo, a la muerte del sujeto y de la razón, a la desconfianza en la capacidad del hombre para ser protagonista de la historia y a la negación de los grandes relatos procedentes de las ideologías dominantes y a su reemplazamiento por una multiplicidad de historias y relatos, que terminan por convertirse en una pluralidad de juegos del lenguaje. El pensamiento débil posmoderno, con que se ha denominado la filosofía de Gianni Vattimo, la «ontología decadente» o del declinar, había tenido sus precursores en Heidegger y Nietzsche (Vattimo 1987, 9-10). Heidegger sustituyó la noción de fundamento por la de evento (*ereignis*) (Vattimo 1987, 11) y Nietzsche negó la existencia de los datos y de los hechos para otorgar solo credibilidad a las interpretaciones. Ambos propugnaron la disolución de la idea de la historia como un proceso unitario y el olvido de la metafísica y consideraron que las apariencias, lo eventual y lo efímero son los rasgos configuradores de un ser humano debilitado que se modela no sobre la objetividad de la ciencia, sino sobre la vida, concebida como un juego de interpretación o como puro crecimiento y mortalidad (Vattimo 1989, 22). Como sostiene el escritor José Ángel González Sainz en *La vida pequeña*, el nihilismo, que Nietzsche consideraba el más siniestro de los huéspedes, «ha entrado en cada casa y se ha hecho con cada una de sus habitaciones, y no parece haber aposento, por escondido o a desmano que esté, que pueda resistírsele» (143):

Pero ya no hay cosas; ni cosas ni hechos y datos que se den ahí digamos que a palo seco, dice el nihilismo de nuestra época. Solo interpretaciones, nuestra percepción e interpretación de cada cosa, nuestra sola ilusión de perspectivas que empiezan en cada uno y a cada uno regresan. Las cosas secas, las cosas cosas y los datos datos se han escurrido por el desagüe del fregadero de un mundo que no tolera ya «verdad» alguna sino solo un disparadero de percepciones e interpretaciones, un «redondeo» de mundo que se resuelve continuamente en clics instantáneos de me gusta o aborrezco, en ristas de opiniones y distorsiones en perpetuo movimiento que se quitan la delantera las unas a las otras, sustituyéndose acelerada y mendazmente, quítate tú que aquí estoy yo, que no soy otra cosa que el haberte quitado y desplazado de la pantalla del mundo. (González Sainz 143)

Frente a la fragmentación que nos deja la posmodernidad, a la corrección política, a la multiplicación de la burocracia, al utilitarismo y a la «utopía digital» de quienes consideran que no se precisa el aprendizaje pues los conocimientos están disponibles y almacenados en la red (Bellamy), rasgos todos que amenazan la esencia de la vocación universitaria o intelectual, siguen vigentes las tesis que John Henry Newman expuso hace casi ya dos siglos, en 1852, a lo largo de la serie

de nueve conferencias *Discourses on the Scope and Nature of University Education* –traducidas al español en *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* (1996)–, que pronunció sobre los principios configuradores de la educación y su función humanizadora en la que sería la Universidad Católica de Dublín. Figura entre su propuesta la comprensión de la educación no como acopio de información ni como acumulación de datos, sino como interiorización del conocimiento. Para Newman, la educación universitaria ha de estar encaminada a la aprehensión de «las grandes líneas del saber» o de «los principios en los que descansa» (124) mediante la adquisición de los hábitos mentales que duran toda la vida (el criterio y el juicio), los cuales permiten comprender la totalidad de lo real, pues ni la realidad ni las ideas ni las ciencias funcionan de manera aislada o solitaria. Según afirma Newman, «el hombre que ha sido entrenado para pensar en un único tema nunca será buen juez ni siquiera en ese tema», pues «los elementos de la razón general no se encontrarán completa y verdaderamente expresados en una particular clase de estudios» (183); por lo tanto, quien aspire a la sabiduría, afirma el autor de *Apologia pro vita sua*, habrá de buscarla en muchos libros» (184) y quien sea Universidad tendrá que aspirar al «saber universal», al que se refiere en los siguientes términos:

La Universidad no persigue –*in recto*– influencia moral o formación técnica; no busca entrenar la mente en el arte o en el deber; su función es impartir cultura intelectual, de modo que logrado este fin puede ya despedir a sus alumnos, porque ha cumplido su misión: ha educado al intelecto para razonar bien todo asunto, para dirigirse hacia la Verdad íntegra y hacerse con ella. (Newman 1996, 10)

Esta «expansión de la mente» o extensión intelectual es, como precisa, «una acción de poder formativo que produce orden y da sentido» al conocimiento adquirido y «a la materia de nuestras adquisiciones intelectuales» (151). Y dado que el saber universal permite conectar y relacionar de manera armónica todos los conocimientos y saberes (81), la tradición y la novedad, el pasado y el presente (151), la razón de ser de la Universidad es preparar al discípulo para el goce del saber liberal:

Si estoy argumentando en contra del saber profesional o científico como fin suficiente de la educación universitaria, no es por mostrarme falto de respeto hacia estudios, actividades, o dedicaciones particulares, y hacia las personas que se ocupan en ellos. Al decir que el derecho o la medicina no son el fin de un curso universitario, no afirmo que la Universidad no deba enseñar derecho o medicina. ¿Qué enseñaría si no enseñara cosas particulares? Enseña todo el saber enseñando todas las ramas del saber, y sólo

así. Pero sostengo que habrá una diferencia respecto a un profesor de derecho, o de medicina, o de geología, o de economía política, dentro de una Universidad o fuera de ella, porque fuera de una Universidad el profesor corre el peligro de verse absorbido y empequeñecido por su actividad, y de impartir lecciones que sean únicamente las de un abogado, un físico, un geólogo o un economista, mientras que en la Universidad sabrá dónde están situados tanto él como su ciencia, a la que habrá llegado desde arriba, por así decirlo. Tendrá consiguientemente una visión panorámica de todo el saber [...] y tratará por tanto su campo con una filosofía y unos recursos que no pertenecen al propio estudio, sino a su formación liberal. (Newman 177)

Es ambiciosa esta propuesta y constituye un verdadero desafío frente a los planteamientos profesionalizantes, en los que imperan intereses ideológicos, económicos o políticos. En la Universidad se desvanece toda pretensión de utilidad, pues la educación liberal, que constituye su esencia, «es independiente de sus resultados» y se niega a ser *conformada* por ningún fin inmediato (Newman 130). Aunque sean buenas la movilidad y la internacionalización, la empleabilidad y la integración profesional que contempla el actual planteamiento universitario, tanto la interdisciplinariedad del saber y la comprensión del influjo que unas ciencias tienen sobre otras (Newman 81) como la formación del hábito intelectual se encuentran en la base de la educación liberal que se encamina en último término a la contemplación de su objeto, a la verdad (Newman 145-155).

Un viaje por el país del pensamiento. Detener el paso para retener la vida que se nos escapa

Como vamos viendo, a pesar del anhelo romántico de afirmación de la propia identidad, el abandono posmoderno de los idealismos y de las utopías, la fragmentación de los relatos y la sustitución de la ética por la estética, o la renuncia a la tradición en favor de la pluralidad de contextos han tenido un efecto devastador sobre la cuestión identitaria, tanto personal como colectiva. El pensamiento posmoderno nos reclama, tanto a las instituciones como a los individuos, que vivamos en un permanente cambio y que nos convirtamos en *transeúntes*, que corramos y revoloteemos por «lugares que no son nuestro hogar» (la web y las pantallas), y que estemos «en movimiento, aunque físicamente permanezcamos en reposo» (Bauman 1999, 103). Ya Robert Louis Stevenson, más conocido por sus libros de aventuras como *La isla del tesoro*, en uno de los ensayos contenidos en el volumen *Memoria para el olvido* (2005) nos invitaba a detener el paso, a suprimir

los tiempos inquisitoriales y a emprender el mejor de los viajes, que es aquel que se realiza por placer al País del Pensamiento:

Tenemos tanta prisa –por hacer, por escribir, por adquirir velocidad, por hacer nuestra voz audible un momento en el desdenoso silencio de la eternidad– que nos olvidamos de una cosa, de la que esas otras sólo forman parte, es decir, de vivir. Nos enamoramos, bebemos mucho y corremos de acá para allá por la tierra como ovejas asustadas. Y entonces te preguntas si, cuando lo has hecho todo, no habrías estado mejor en casa, sentado junto al fuego, y si no habrías sido feliz pensando. Sentarte y contemplar, recordar los rostros de las mujeres sin deseos, sentir alegría sin envidia por las grandes acciones de los hombres, serlo todo y estar en todos los sitios con compasión y, sin embargo, sentirte satisfecho de quedarte donde estás: ¿no es esto conocer tanto la sabiduría como la virtud, y vivir en la felicidad? (2005).

Nos invitaba, entonces y ahora, el escritor británico a detener el paso, si no queremos convertirnos en uno de esos turistas posmodernos, de los que habla Zygmunt Bauman (2003), que son incapaces de quedarse quietos y que, instalados en el «presentismo, sin memoria del pasado y sin apenas proyección de futuro», acumulan experiencias, «sin hilo conductor», sin identidad, sin ninguna referencia a un origen y sin ninguna misión (González 3). Individuos e identidades somos convocados a preservar nuestras raíces y a tomar distancia para que las inercias y las rutinas de la vida no nos agosten y evitar que se instale en nuestras vidas la persecución de la utilidad, pues como afirma Aristóteles en *Política*, «el buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres» (*Política*, VIII, 1338b).

Con la globalización y con la imposición económica de un tipo de producción de lo efímero y volátil y de lo precario y temporal, nos encontramos inmersos en un régimen de consumo laberíntico, que nos convierte en seguidores, en seres proyectados en procesos de consecución de deseos permanentemente insatisfechos, pues vivimos en la práctica como si fuéramos incapaces de separar el vivir del consumir, como afirma el escritor castellano en *La vida pequeña. El arte de la fuga*: «No somos acogedores, somos seguidores. No acogedores de lo que hay en cada ahora sino seguidores de lo que aún no hay» (35). La velocidad con que nos movemos o el aturdimiento con el que actuamos nos impiden la *teoría*, la contemplación. Nos entran (y dejamos que nos entren) tantas imágenes y tantos desechos de realidades banales, que es imposible dar abasto y atender a la realidad de manera bella, como expresa con gran belleza el autor de *Ojos que no ven* (2010):

Demasiados días es todo ya demasiado desde demasiado temprano. Demasiados quehaceres a los que acudir, demasiadas pejiueras a las que hacer frente y demasiadas sugerencias que satisfacer; demasiadas solicitudes de las que estar pendiente a la vez por todas partes y demasiado ir y venir de demasiados aquí a demasiados allí demasiadas veces. ¡Tienes que hacer tantas cosas para conseguir llegar a hacer luego rápidamente otras tantas! ¡Tantas y tan de trámite, tan ninguna por sí misma!, ¡tan ninguna en la que te puedas detener soberanamente un momento y decir con alivio esta es la cosa que hago y este que hace soy yo y lo que hago, y hace que sea yo quien lo haga, está bien, es bueno! (27)

Son numerosas las propuestas para huir en esta época de aceleración y de dictadura de la velocidad, aunque solo mencionaremos alguna, como la defensa de la lentitud (*slow movement*) que emprendió Pierre Sansot en el volumen homónimo *Del buen uso de la lentitud* (1999); el sociólogo y escritor francés apostó ahí por un modelo de vida que privilegia algunos placeres cotidianos, como la comida, el paseo, la conversación, la solidaridad o el contacto con la naturaleza. También el gran experto en arte y literatura del Renacimiento, Nuccio Ordine (Diamante, 1958), ha cifrado la causa de la crisis de la sociedad materialista en la ignorancia de la gratuidad y el desinterés, en la renuncia a la memoria del pasado y en el olvido de la función profética de la literatura. A lo largo de su encomiable producción ensayística –en títulos tan sugerentes como *El umbral de la sombra* (2008) o *La utilidad de lo inútil* (2013)– sostiene que el modo de solventar los problemas que se derivan del modelo social neoliberal imperante que, ávido de intercambio económico y de ganancias se centra en el dinero y se cimienta en la inmediatez y en los resultados, es reforzar la calidad educativa en las escuelas y las universidades. Estas alcanzarán la calidad mediante la enseñanza de aquellos saberes que no tienen una aplicación inmediata ni aportan beneficios ni ganancias, pero evitan la deshumanización y la desertificación del espíritu, que ciertas ideologías programan.

Desde una perspectiva distinta y unos años más tarde, el neurobiólogo Lamberto Maffei (Grosseto, 1936) –director del Instituto de Neurociencias del CNR hasta 2008 y presidente de la Accademia Nazionale dei Lincei–, tras analizar el deterioro que el escenario tecnológico y la multiplicación de estímulos provocan en el pensamiento, en el lenguaje y en la conducta pues sus ritmos no son acordes con la maduración lenta que sigue el sistema nervioso durante la infancia y la adolescencia, reivindica en *Alabanza de la lentitud* (2016) las ventajas del pensamiento sosegado que se halla en la lectura y en la escritura y elogia el conocimiento, la argumentación, la calma reflexiva y la paciencia en las decisiones.

En 2017 el mexicano Luciano Concheiro en *Contra el tiempo* –obra con la que fue finalista del Premio Anagrama de Ensayo 2016–, presenta una filosofía práctica del instante, donde invita a vivir dicha breve porción de tiempo como una suerte de abstracción o como un «contenedor vacío que debe ser llenado ininterrumpidamente» (130). Aunque su propuesta no acierta a precisar el sentido que da coherencia a la existencia entre un instante y otro, sin embargo, ofrece una cierta «*resistencia tangencial*» (Meseguer 88) a la toma de decisiones rápidas, al consumo compulsivo, a la volatilidad de las relaciones, al cortoplacismo político, al deterioro de la deliberación y a la velocidad frenética que reclama la actualización digital.

En 2021 José Ángel González Sainz (Soria, 1956) con *La vida pequeña. El arte de la fuga* inicia una trilogía, a la que seguirán otros títulos como *El arte del lugar* y *El arte del instante*. Tras una estancia de varios años en Trieste, desde el sosiego de la ciudad castellana natal donde le sorprendió la pandemia, examina los astros en busca de agujeros. Seducido por los versos de Claudio Rodríguez –extraídos del poema «Cáscaras»–, «¿Dónde la oportunidad del amor, / de la contemplación libre o, al menos, / de la honda tristeza, del dolor verdadero?», ensambla unos textos breves –se encuentran a medio camino entre el apunte diarístico y poético, entre el relato y el microensayo autobiográfico–, que giran en torno al motivo de la fuga como necesidad del alma. Junto a la reflexión sobre las actitudes y los hábitos de la sociedad en que vivimos, sobre el pensamiento dominante y la destrucción del lenguaje, nos invita a *rastrear* a fondo la vida que llevamos para «pasar el cedazo a lo que hacemos y a cómo lo hacemos», para *redimensionar* las relaciones con las personas y con los tiempos, para *saber atinar* con el valor de las cosas y su fecundidad, para *saber dar* a los acontecimientos la importancia debida y para *volver a graduar las distancias* con el fin de poder dirimir lo que verdaderamente importa. Afirma:

Los antiguos griegos parece que le llamaban *teorizar* al mirar, al tratar de ver y aprender a entender. *Theoría* era literalmente vista, visión, contemplación, especulación de la mente; y también espectáculo, asistencia a un espectáculo o fiesta. ¡Qué mayor fiesta en efecto que asistir de verdad a lo que se ve, que tratar de detenerse a ver y entender aquello a lo que se asiste! (González Sainz 41)

Efectivamente necesitamos aprender a ver y a mirar, detenernos ante la realidad para reparar en ella y convertirnos en pequeños filósofos y observadores amantes de todo aquello a lo que asistimos, por pequeño o desapercibido que sea. Recuerda el escritor que *contemplar*, según el diccionario de Covarrubias,

es considerar con mucha diligencia y levantamiento de espíritu las cosas altas y escondidas que enteramente no se pueden percibir con los sentidos, y que con frecuencia son las más bajas y evidentes. Y condición necesaria de la *theoría* y, por lo tanto, de la contemplación es la adhesión a lo real que se percibe mediante el silencio, pues «solo el que calla escucha» (Pieper 2000, 23).

En 1978 George Steiner pronunció una conferencia en el Skidmore College de Nueva York, en la que tomando como pretexto la contemplación del cuadro *La lectura del filósofo* (1734) de Jean Baptiste Siméon Chardin, elogió la forma en la que el pintor francés había representado el silencio con que leía su modelo, el retratista Jacques Aved (1702-1766); este silencio, que no era simplemente ausencia de ruido sino que revestía connotaciones éticas, contrasta con nuestro afán por rellenar de manera obsesiva todo nuestro entorno con palabrerías banales y con músicas estridentes y ruidos mediáticos que nos aturden y que nos impiden alejarnos de la velocidad imperante y relegar algunas de las ocupaciones y preocupaciones que configuran nuestro ajeteo diario:

Ningún amor verdadero empieza nunca sin su antesala de cielo y asombro: quizá tampoco ninguna verdadera enseñanza ni ninguna auténtica pregunta. Ninguna música. Sin ámbitos de silencio, sin lugares de silencio, sin preludios o pausas de silencio, nada puede engarzarse bien, echar a andar o seguir andando con verdadera fecundidad. En nuestro colosal griterío nihilista, cada vez tenemos mayor falta de lugares y tiempos de silencio, de un silencio más silencioso y espacioso. (González Sainz 170)

Solo lejos de la hojarasca y de la banalidad, podremos vivir la realidad de la que somos desposeídos, atender con respeto y amor al momento dado, contemplar la hermosura de la realidad creada y, más allá del disfrute estético y poético, descender a los detalles concretos de nuestras frágiles existencias; solo así podremos, «hacer ejercicios de plenitud» para «intentar darle a cada momento lo que es de ese momento y al otro, al siguiente, lo que también sea de él» (González Sainz 183), según la propuesta del traductor de Claudio Magris:

A nosotros compete *saber corresponder* a ese don, saber responder reparando primero en él y entendiéndolo como tal y recibéndolo luego del mejor modo; y recibirlo del mejor modo no solo es apreciarlo sino sacarle fruto, provecho. [...]

Nuestra vida es la ristra de momentos que se nos dan para que ella tenga lugar en nosotros, pero nosotros tenemos que saber recogerlos y trenzarlos adecuadamente para poder aprovecharlos. (González Sainz 181-182).

La contemplación precisa tanto el pensar como el mirar asombrado de la realidad que nos rodea, no con el anhelo de utilizarla sino de admirarla. Es «el conocer como mirante», que hace referencia a la «receptividad de un dejar-que-a uno-le-ocurra algo. Se refiere a una suprema, por así decir sismográfica, capacidad de percibir» (Pieper 2000, 170). Este «fulgurante chispazo genial», que se nos da a los seres humanos como un regalo (Pieper 2000, 18), no es el fruto de un esfuerzo, sino de una mirada serena que puede alcanzarse por caminos diversos, que oscilan desde la reflexión filosófica, la poesía, el paseo, el viaje, el contacto con la naturaleza y con la belleza o con la oración del que reza, por mencionar algunos cauces. Así lo comprendió el intelectual austriaco Stefan Zweig cuando en *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* cuenta cómo disfrutaba en los paseos que daba por París con Rainer Maria Rilke, «porque aquello significaba encontrar un sentido en las cosas de menor apariencia y contemplarlas, se diría, con ojos iluminados; reparaba en cualquier pequeñez y hasta le gustaba pronunciar en voz alta los rótulos, cuando le parecía que tenían un sonido rítmico». Y lo hace no sin antes haber trazado una semblanza de gran belleza, que a pesar de su extensión, hemos querido recoger:

De entre los poetas, quizá ninguno vivió de un modo más silencioso, enigmático e invisible que Rilke. Pero la suya no fue una soledad pretendida, forzada o revestida de un aire sacerdotal como, por ejemplo, la que Stefan George celebraba en Alemania; en cierto modo, se puede decir que el silencio surgía a su alrededor, estuviera donde estuviera, fuera adonde fuera. Puesto que evitaba el ruido e incluso la fama (esa «suma de todos los malentendidos que se concentran alrededor de un nombre», como dijo él mismo tan bellamente en una ocasión), la ola de vanidosa curiosidad que lo acometía sólo salpicaba su nombre pero no a su persona. Rilke era un hombre muy poco accesible. No tenía casa ni dirección donde poderlo visitar, ni hogar, ni residencia fija, ni trabajo estable. Estaba siempre de camino por el mundo y nadie, ni él mismo, sabía de antemano hacia dónde se dirigía. Para su alma inmensamente sensible y susceptible a las presiones, el tomar cualquier decisión, el tener que hacer planes o contestar una notificación era una carga molesta. Por esta razón tropezar con él era siempre una pura casualidad. Uno se hallaba en una galería italiana y sentía que le llegaba una sonrisa silenciosa, amable, sin saber muy bien de quién emanaba. Sólo después reconocía sus ojos azules que, cuando miraban, animaban con su luz interior los rasgos de aquel rostro, de por sí poco llamativos. Y precisamente aquel pasar inadvertido era el secreto más íntimo de su ser. (99)

Recuerda Albert Camus en *La peste* que en las ciudades enteramente modernas, sea Orán u otra cualquiera, con frecuencia, quizá por falta de tiempo y de reflexión, «uno se ve obligado a amar sin darse cuenta» (77), pues la vida frenética

que llevamos parece conducirnos de manera casi inconsciente a asumir en lo fundamental algunas obligaciones, como la obligación de no tener tiempo o de no reflexionar sobre cómo vivimos y sobre lo que hacemos.

Afirma Roger Scruton en el prefacio a *La cultura moderna*: «Resulta imposible defender la alta cultura ante quien no tiene ninguna» (13). Aunque no atendamos a la diferenciación entre alta y baja cultura, o entre alta cultura y cultura común o compartida, o entre estas y la cultura popular o cultura del pueblo, propia de los estudios culturales de Raymond Williams (1958), pues no es el propósito de esta disertación, no estaría de más que de vez en cuando nos recordemos que la cultura –ya sea en la concepción etimológica del término latino (*colere*) como lo que no crece espontáneamente sino que se cultiva, o en la que adquirió con Johann Gottfried Herder como la energía espiritual y moral que define a un pueblo como nación (1803)–, la cultura es una necesidad del ser humano, pues el hombre «no es un ser de necesidades, aunque sean muchas las que le afectan», como ha afirmado Higinio Marín en el artículo «Adornar y regalar» (2022), que ha sido publicado recientemente en *El Debate*. La cultura es necesaria y necesitamos que esté presente en nuestras vidas. Frente a una sociedad en la que priman el fetichismo de la mercancía (Marx, 2009) y la lógica del beneficio, la cultura puede ofrecernos «la visión ética que antes la religión hacía tan asequible» y también la reflexión sobre su ausencia, pues nos permite interrogarnos sobre el sentir del «individuo aislado, de su búsqueda del hogar y la comunidad o de su caída en el extrañamiento» (Scruton 39-41), como tan bellamente han sabido expresar numerosos escritores, como Thomas Stearns Eliot en *Cuatro cuartetos*, Rainer María Rilke en *Elegías de Duino* o José Antonio Muñoz Rojas en *Objetos perdidos* (1998), del que transcribo el poema «Señor que me has perdido las gafas...»:

Señor que me has perdido las gafas,
por qué no me las encuentras?
Me paso la vida buscándomelas
y tú siempre perdiéndomelas,
me has traído al mundo para esto,
para pasarme la vida buscando unas gafas,
que siempre están perdiéndoseme?
Para que aparezca este tonto
que está siempre perdiendo sus gafas,
porque tú eres, Señor, el que me las pierdes
y me haces ir por la vida a trompicones,
y nos das los ojos y nos pierdes las gafas,

y así vamos por el mundo con unas gafas
que nos pierdes y unos ojos que nos das,
dando trompicones, buscando unas gafas
que nos pierdes y unos ojos que no nos sirven.
Y no vemos, Señor, no vemos,
no vemos Señor.

(Muñoz Rojas 251)

Hace más de veinte años el filósofo y profesor de Literatura italiana Nuccio Ordine con el fin de motivar a sus alumnos comenzó a leer durante media hora al comienzo de las clases unas breves citas en prosa y verso de obras clásicas que iban seguidas de un pequeño debate; pronto las aulas de la Universidad de Calabria comenzaron a llenarse con estudiantes de otras materias; y el breve análisis que el profesor realizaba junto al texto se convirtió en una columna en un suplemento del *Corriere della Sera* y, posteriormente, en la publicación *Clásicos para la vida. Una pequeña biblioteca ideal* (2016), que probablemente conozcan.

Como afirmaba recientemente este filósofo en una entrevista, más allá de que no sea posible comprender el presente ni prever el futuro sin el conocimiento del pasado y sin la memoria, «aprender una poesía de memoria significa que esta poesía trabaja en ti y, años después, recuerdas unos versos que te hacen comprender la realidad. No es casual que aprender de memoria se diga en francés *par coeur* y en inglés, *by heart*» (Ordine 2022). Solo así y solo entonces se obra el prodigio de que la belleza, la bondad y la verdad se asienten en el corazón, dando forma a nuestros sentimientos, reacciones y actitudes vitales y conformando nuestra identidad personal y colectiva; solo entonces, cuando nos detenemos a contemplar la realidad desde nuestras raíces culturales, podemos abrirnos de veras a otras culturas y defender la identidad personal y colectiva sin pretender hacer de la uniformidad una norma de vida.

Querría que esta reflexión haya constituido un pequeño homenaje a todos los escritores, cuya producción literaria nos alerta de los peligros en que se halla la palabra cuando alcanza un compromiso con las ideologías. Para ellos, como para el escritor abulense José Jiménez Lozano, la verdad última de la literatura es servir a la verdad, hacerla presente y viva, sin permitir que las bellas palabras engañen a los hombres. Solo estas palabras llegan a los entresijos del alma y «nunca terminan de decir lo que tiene que decir», como dijo Italo Calvino de los clásicos. Procuremos siempre aproximarnos a ellas en silencio pues, como decía Pascal y cita el abulense, «en amor un silencio vale más que un lenguaje». Muchas gracias.

Referencias bibliográficas:

- AMILBURU, M. G. (2021). «Conexiones en red con otros tiempos, espacios y generaciones. Roger Scruton, tradición y educación». *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria* 33(1): 35-49. <https://doi.org/10.14201/teri.23463>
- ARISTÓTELES. (1988). *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1985). *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Pallí Bonet. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.
- BAUMAN, Z. (2003). «De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad». En *Cuestiones de identidad cultural*, ed. Stuart Hall y Paul du Gay, 40-68. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- BAUMAN, Z. (1999). *La globalización: consecuencias humanas*. Buenos Aires: FCE.
- BELLAMY, F-X. (2018). *Los desheredados. Por qué es importante transmitir la cultura*. Madrid: Encuentro.
- CALVINO, I. (1999). *Por qué leer a los clásicos*. Barcelona: Tusquets.
- CAMUS, A. (1977). *La peste*. Estudio introductorio Susana Cordero. Quito: Colección Antares.
- CONCHEIRO, L. (2016). *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Anagrama.
- DEWEY, J. (1916). *Democracy and Education*. Nueva York: MacMillan.
- DEWEY, J. (1920). *Reconstruction of Philosophy*. London: University of London Press.
- GONZÁLEZ, A. M. (2010). «La identidad de la institución universitaria». *Aceprensa*, 90 (10): Documentos del Instituto de Antropología y Ética 17: <https://dudun.unav.edu/handle/10171/20088>
- GONZÁLEZ SAINZ, J. Á. (2021). *La vida pequeña. El arte de la fuga*. Barcelona: Anagrama.
- HERDER, J. G. (1803). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Trad. T. O. Churchill, 2 vols. London: Luke Hanford. [1959. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. José Rovira Armengol. México: Losada].
- KANT, E. (1784). «An answer to the question: What is Enlightenment». *Political Writings* [2000. «¿Qué es la Ilustración?». En *Filosofía de la historia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica. 25-37].
- MACINTYRE, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MAFFEI, L. (2016). *Elogio de la lentitud*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARÍN, H. «Adornar y regalar». *El Debate*, 5 de enero de 2022: <https://www.eldebate.com/opinion/en-primera-linea/20220105/adornar-regalar.html>

- MARX, K. (2009). *El capital: crítica de la economía política*, Vol. 1. Trad. Wenceslao Roces. Escuela de Plata.
- MESSEGUER, J. (2017). «Educar con clama en un momento de aceleración». *Nueva Revista de política, cultura y arte* 164: 87-98.
- MUÑOZ ROJAS, J. A. (2002). *Yo sólo sé nombrarte*. Introducción de Emilia Velasco Marcos. Selección y edición de J. A. Muñoz Rojas y Asunción Escribano Hernández. Salamanca: Universidad de salamanca.
- NEWMAN, J. H. (1996). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Traducción, introducción y notas de José Morales. Pamplona: EUNSA.
- NUSSBAUM, M. C. (2010). *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. Princeton: Princeton University Press. [2020. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz Editores].
- NUSSBAUM, M. C. (1997). *Cultivating Humanities: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard. Harvard University Press. [Traducción española. 2001. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- ORDINE, N. (2022). «Entrevista». *El Mundo*, 2 de abril: <https://www.elmundo.es/espana/2022/04/02/6246fcd9fdddf43a78b45c0.html>
- ORDINE, N. (2017). *Clásicos para la vida. Una pequeña biblioteca ideal*. Trad. Jordi Bayod Brau. Barcelona: Acantilado.
- ORDINE, N. (2013). *La utilidad de lo inútil*. Trad. Jordi Bayod Brau. Barcelona: Acantilado.
- PIEPER, J. (1962). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.
- PIEPER, J. (1974). *El descubrimiento de la realidad*. Madrid: Rialp.
- PIEPER, J. (1980). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp.
- PIEPER, J. (2000). *Obras. Escritos sobre el concepto de Filosofía*. Trad. Javier Hernández-Pacheco. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SAFRANSKI, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.
- SANSOT, P. (1999). *Del buen uso de la lentitud*. Trad. Mercedes Corral y Jean-Michel Pikias. Barcelona: Tusquets.
- SCHUMACHER, B. N. (2004). «El hombre de ocio: parásito o transformador del mundo». *Sapientia* 59 (216), 523-541.
- SCHUMACHER, B. N. (1998). «Tradición al encuentro de la modernidad». Trad. Jorge V. Arregui. *Thémata: Revista de filosofía* (19): 309-332.
- SOTO BRUNA, M.^a J. (1987). «La *Aesthetica* de Baumgarten y sus antecedentes leibnicianos». *Anuario filosófico* 20 (2): 181-190.

- SCRUTON, R. (2021). *La cultura moderna*. Trad. Diego Pereda. Madrid: El buey mudo.
- STEINER, G. (1971). *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. New Haven: Yale University Press.
- STEVENSON, R. L. (2005). *Memoria para el olvido: los ensayos de Robert Louis Stevenson*. Ed. Alberto Manguel. Madrid: Siruela.
- VATTIMO, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1989). *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- WILLIAMS, R. (1958). *Culture and Society 1780-1950*. London: Chatto & Windus.
- ZWEIG, S. (2012). *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Trad. J. Fontcuberta y A. Orzeszek. Barcelona: Acantilado.

Ana Calvo Revilla, Catedrática de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad CEU San Pablo, de Madrid. Premio Extraordinario de Doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid con *Poetria nova de Godofredo de Vinsauf* (Arco/Libros, 2008). Su investigación en las letras hispánicas se ha centrado en la narrativa contemporánea, especialmente, en la obra de José Jiménez Lozano, Gonzalo Hidalgo Bayal o Ricardo Menéndez Salmón, entre otros, y en el estudio del microrrelato. Ha sido IP de dos Proyectos de Investigación I+D sobre el microrrelato, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación y por los fondos FEDER. Experta Profesional en Humanidades Digitales, está interesada en el impacto de la tecnología digital en los estudios literarios. Con tres sexenios de Investigación reconocidos por CNEAI (2002-2008; 2009-2014; 2015-2020), ha desarrollado parte de su investigación en las Universidades de Cambridge y de Vanderbilt. Es miembro de la Comisión Académica de Programa de Doctorado en Humanidades para el Mundo Contemporáneo por la CEU Escuela Internacional de Doctorado, y responsable de Línea 3 de Investigación: Literatura y creación artística. Tiene experiencia en liderazgo y gestión de equipos de investigación competitivos y en coordinación académica. Es Directora de *Microtextualidades. Revista Internacional de microrrelato y minificción*.