

# El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

## Capítulo 10

ANTHROPOS



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación  
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad  
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)  
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

## EL IDEAL DE HUMANIDAD Y LAS HUMANIDADES: DIALOGANDO CON KANT, FICHTE Y HUSSERL

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner  
Pontificia Universidad Católica del Perú

No hay que esperar a la aparición de las universidades europeas en el siglo XIII, o al giro radical que parece introducirse en el rumbo de la historia europea desde la llamada Ilustración en la Edad Moderna, para constatar la difícil relación que el filósofo siempre ha mantenido —como señala Merleau-Ponty— «con los dioses de la Ciudad, es decir, con los otros hombres y con lo absoluto fijado, cuya imagen ellos le tienden» (2006, p. 25). En *El elogio de la filosofía*, de 1953, Merleau-Ponty señala —refiriéndose a la vida y la muerte de Sócrates— que no sería tanto un problema «si el filósofo fuese un rebelde»; pues, «la rebelión», en tanto tal, «no desagrada». Por el contrario, Sócrates ofrece sacrificios a los dioses, señala que su religión es verdadera y conmina a los ciudadanos a «obedecer a la Ciudad». Es, además, el primero en dar el ejemplo: «*Atenienses* —dice en la *Apología*— yo creo como ninguno de los que me acusan». Lo condenan a muerte, entonces, no tanto por lo que hace, sino por *cómo* lo hace, y *por qué* lo hace (Merleau-Ponty, 2006, p. 25). A diferencia de los humanismos ideológico-políticos, inspirados en el Mito de Prometeo, en abierta rebelión contra los dioses y las teologías, a los cuales recusan con violencia, el filósofo no propone certezas alternativas ni es capaz de asegurar sociedades futuras pluscuamperfectas habitadas por algún *homo absconditus* inédito, totalmente realizado. Propone otro discurso —y otro humanismo, que incomoda y decepciona—. No ofrece certezas ni verdades establecidas; se rehúsa a habitar en ellas, rehaciendo continuamente sus pasos: «Los filósofos más resueltos quieren siempre los contrarios: realizar, pero destruyendo, suprimir, pero conservando. Siempre tienen una segunda intención. El filósofo dedica al hombre serio —a la acción, a la religión, a las pasiones— una atención quizá más aguda que nadie. Pero allí justamente se advierte que nada de eso le atañe» (Merleau-Ponty, 2006, p. 38). En suma, el filósofo, advierte Merleau-Ponty, *no es un hombre serio*. «El hombre serio, si existe, es el hombre que dice sí a una sola cosa»; por ello —añade— «los maniqueos que chocan en la acción se entienden mejor entre ellos que con el filósofo: hay entre ellos complicidad, cada uno es la razón de ser del otro. El filósofo es un extraño en este enredo fraternal. Aunque jamás haya traicionado, se siente, en su manera de ser fiel, que podría traicionar; no toma parte como los otros, falta a su asentimiento, algo de macizo y de carnal... no es completamente un ser real» (Merleau-Ponty, 2006, p. 39).

Diferentes formas asumen los poderes establecidos a lo largo de la historia. Contra todas ellas, ha chocado una y otra vez el pensamiento racional, voluntario y libre. Cuando Kant publica *La religión dentro de los límites de la mera razón* en 1794,

un edicto real de Federico Guillermo II de Prusia, elaborado en 1788 por un eclesiástico del Departamento de Culto, censura la obra. El soberano le hace llegar al autor una misiva señalando que ha «abusado de su filosofía» «para desfigurar y envilecer diversos dogmas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo», conminándolo a no volver a «cometer errores semejantes» (Kant, 1963, pp. 9-11). En su defensa, Kant responde al soberano que, en su calidad de «maestro de la juventud» y «maestro del pueblo» (pp. 12-13), su libro no contiene pronunciamiento alguno referido a las Sagradas Escrituras, la Biblia, ni al Cristianismo en particular, y que «solo contiene un juicio sobre la religión natural» (p. 13), declarándose «el más fiel de los súbditos» (p. 16). En 1798 publica *El conflicto de las facultades*, texto en el que, lamentándose acerca del «impulso permanente hacia una fe que se aleja cada vez más de la razón» (p. 16), intenta explicar no solo el papel directo que cumple la facultad de filosofía —considerada «inferior»— dizque «sirviendo» a las facultades llamadas «superiores» en el contexto de la universidad, sino también su papel indirecto como «guía» del poder soberano en el gobierno de su pueblo con la «antorcha» de la razón. Si a las facultades de teología, derecho y medicina se las considera «superiores» en el sistema universitario alemán, aclara Kant, es porque —mediante la enseñanza pública de las síntesis teóricas que ellas ofrecen y sus estatutos legales— el Estado y el soberano pueden ejercer la autoridad del poder sobre su pueblo y exigir obediencia, ofreciendo a cambio a sus ciudadanos garantías de acceso al *bien eterno*, al *bien civil* y al *bien corporal* en cuanto a la vida y la salud (pp. 25-28). Ninguna de ellas extrae sus conocimientos de la demostración racional de sus interpretaciones y reglamentos, ni requiere hacerlo. La facultad de filosofía es «inferior», pues no sirve directamente al soberano para coadyuvar el orden social y el poder político. Su fin es ejercer su poder de juzgar conforme a la razón, demostrar de modo autónomo y libre las verdades que alcanza, protegerlas contra la injerencia y el dominio de fuerzas exteriores, y no lesionar al poder civil comunicando directamente al pueblo sus reservas críticas respecto de la falta de sustento racional en las legislaciones civiles y eclesiásticas. Esta facultad, dicho sea de paso, tampoco es una mera facultad humanística en el sentido actual, sino que «abarca todas las ramas del saber humano» (p. 36), inclusive las de las «facultades superiores», es decir, las ciencias *históricas* propiamente humanísticas en su conexión con las ciencias naturales empíricas, y las ciencias *racionales* puras como la matemática pura y las metafísicas de la naturaleza y las costumbres (p. 36). Su propio trabajo filosófico conduce a Kant a descubrir que este tiene como tema principal ser una «ciencia del hombre», «tal como es y como debe ser, tanto según sus disposiciones naturales, como también según la condición de su moralidad y libertad» (p. 99). Fundamentalmente, Kant asigna al ser humano en el mundo una existencia eminentemente *activa*, en tanto «originariamente creador de sus representaciones y conceptos» y «autor de todas sus acciones» (p. 100). Gracias a su sensibilidad y entendimiento determina lo que *es*, y gracias a su razón y voluntad —que tienden a lo suprasensible— lo que *debe ser*. Habita, pues, entre dos mundos: el sensible y el inteligible. Pero es su razón práctica, autónoma y libre, lo que lo diferencia del animal. La actividad creadora del entendimiento en relación con sus objetos de conocimiento está atada a la afectación de la sensibilidad, y, por ello, en cierto sentido —nos dice Kant— depende del cuerpo y la acción cerebral, como enseña la fisiología. No así la facultad práctica

de la voluntad libre y la razón, fuentes de la ley moral, que nos eleva por encima de la naturaleza.

Johann-Gottlieb Fichte (1762-1814), después de su contacto con el *Tratado teológico-político* y la *Ética* de Spinoza, descubre maravillado la filosofía práctica de Kant como la primera que, a sus ojos, logra conciliar un sistema *racional* con la libertad humana (véase Didier, 1964). Cuando el edicto real censura *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant, Fichte se vuelve revolucionario, se rebela contra el Estado y decide luchar en adelante por la libertad de pensamiento. Su itinerario intelectual desde entonces parece desarrollarse en etapas discontinuas, explotando el principio *activo* de la filosofía kantiana desde su *filosofía idealista del yo* (entre 1794 y 1799), pasando por una *filosofía del ser o realismo absoluto* (entre 1800 y 1802), hasta llegar a una *filosofía del absoluto* que concilia las dos primeras etapas (entre 1804 y su muerte en 1814).

Desde un inicio, en sus *Principios fundamentales de la teoría de la ciencia* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) de 1794 —que exponen los derechos de una nueva metafísica—, Fichte pretende dar un fundamento unitario a la filosofía desde una «teoría exhaustiva del hombre». Su objeto es conocer el espíritu humano como *fuerza* de «toda ciencia y de toda acción». Kant no habría logrado determinar con su *Crítica del juicio* el fundamento común entre el espíritu y la naturaleza, cosa que se propone Fichte con su concepto de *acción originaria* (*Tathandlung*) que emana del «yo trascendental», como principio *ideal* del *conocimiento* y principio *real* de la *acción*. El autodesdoblamiento del yo en una *actividad* tética creadora (la espontaneidad del pensamiento), por un lado, y en lo *dado* (la pasividad de la intuición), por el otro, describe la profunda interpenetración de ambos elementos en el conocimiento del universo. Sus textos iniciales suscitaban rechazo, y se le acusó de ateísmo y de complotar contra el Estado. Su *filosofía del ser* —expuesta de modo popular en su *Die Bestimmung des Menschen* ([1800] 1974) y, de modo sistemático, en una reformulación de su *Wissenschaftslehre* de 1801— reintenta conciliar las exigencias de la razón y del corazón: pensamos *objetivamente* el determinismo (lo que podemos) y sentimos *subjetivamente* la libertad (lo que queremos). Descubre así que en un ámbito más profundo que el «yo» y su «*idealismo* absoluto» se halla el «ser absoluto del saber», en el marco de un «*realismo* absoluto». Una fenomenología de la conciencia perceptiva y la conciencia moral en su obra de 1801 relata la historia de las determinaciones del ser absoluto. Y su *Teoría de la ciencia*, reformulada en 1804, se aboca a conciliar su filosofía de la conciencia (del yo absoluto y libre) y su filosofía del ser absoluto. Considera en ese momento que su teoría de la acción (ciencia filosófica *real*) —siendo inacabada— no logra todavía resolver aquel problema. A pesar de ello, la considera un avance respecto de la de Kant: en efecto, en ella el fin de la moral no es el individuo, sino la humanidad; su noción fundamental no es la ley formal, sino el progreso asegurado por las leyes educativas concretas, apuntando a una mejora de la constitución civil de los Estados y a una confederación de Estados, fundada en derechos internacionales capaces de preservar la paz y la realización de una humanidad como comunidad real. En relación con esto último, cabe añadir que más tarde Fichte también precisa, en su *Teoría del Estado* de 1813, las condiciones económicas de los Estados en contra de dos extremos nocivos: el *liberalismo* económico (pues suscita la guerra de individuos y naciones) y el *mercantilismo* (pues suscita monopolios en detrimento de los consumidores). Aboga, en su lugar, por un socialismo eco-

nómico estatal, por encima de todo interés particular, que él piensa será capaz de orientar la producción económica en el sentido de las necesidades e intereses de productores, comerciantes y consumidores. En suma, a lo largo de las tres etapas que recorren toda su obra, hay una profundización y articulación progresiva de los elementos que la integran: el *yo* absoluto y el *ser* absoluto conducen —en una unidad dialéctica— a la metafísica del *verbo absoluto* de la tercera y última etapa, influido por el esquema de Gotthold Ephraim Lessing presentado en *La educación del género humano* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*) de 1780.

Según Fichte, el hombre es, en efecto, un *sujeto*, pero comprometido en el mundo. La armonía última entre el sujeto y el ser real la preestablece la *divina providencia*. Así, su concepto de «absoluto», en profundización creciente, va paulatinamente apareciendo como *ser*, *sujeto*, *acción*, *providencia* y *ciencia*, temas que —poco más de un siglo después, en 1917— retomará Husserl en sus tres lecciones o conferencias sobre el «Ideal de la humanidad de Fichte» (véase Husserl, 1987). Si el *principio* que subyace a todos los escritos de Fichte es fenomenológico —entendido este principio como dialéctica o *génesis vivida* que determina todas nuestras cosmovisiones y nuestra libertad, incluyendo nuestra *vivencia* del saber absoluto—, es porque para él (a diferencia de Hegel) el elemento *ético*, en tanto fenomenológico o *vivido*, es irreductible a todo saber conceptual. El fundamento y fin de su *metafísica* es, pues, en última instancia *moral*, expresado en el anhelo y la adquisición de una «beatitud» que, allende la vida de los hombres, consiste en participar de la vida divina. *La finalidad del hombre* —del humanismo— que está en el corazón de la antropología de Fichte es pues realizar la *Aufhebung* de toda ontología dualista (en el sentido de suprimir, superando y conservando): del *yo* y *no-yo*, de la razón y la materia, de la libertad y la naturaleza.

Husserl empieza a leer a Fichte intensamente, dedicando seminarios y cursos, sobre todo a *La finalidad del hombre* en 1903, 1915 y 1918. Sus lecciones de ética de 1919, 1920-1921 y 1924 también revelan su fuerte influencia. Precisamente al final de sus lecciones de ética de 1924, en una nota a pie de página,<sup>1</sup> se lamenta de no haber podido mencionar en el curso el parentesco entre su fundamentación fenomenológica científica de la ética y la ética de Fichte. Su deferencia por este autor del Idealismo Alemán va en aumento, basada sobre todo en su lectura de la obra popular de 1800 (*La finalidad del hombre*), y no tanto en la *Teoría de la ciencia* (especialmente en la versión de 1804), obra que en su opinión contiene demasiadas «acrobacias» argumentativas y violencias a la lógica que le parecen casi insoportables (Husserl, 1987, p. 269). Admira, sin embargo, la ética y pasión humanista de Fichte, la cual reconoce estar continuamente referida a su fundamentación teórica. Concuere con Fichte cuando este sostiene que «uno puede hacer otras cosas por razones secundarias o egoístas; pero el filósofo solo puede serlo como una personalidad ética, si no, no es nada» (Husserl, 1987, p. 309; véase también Hart, 1995).

Las tres lecciones sobre «El ideal de la humanidad en Fichte [*Fichtes Menschheit-sideal*]» las dictó Husserl primero en noviembre de 1917 a soldados que regresaban del frente de la guerra. Las repitió dos veces en 1918 para los estudiantes y la facultad

---

1. Indicación que agradezco a mi colega Mariana Chu, una de las traductoras al castellano de *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920-1924* (Husserl, 2004), edición que aparecerá en Trotta.

de la Universidad de Friburgo (véase Husserl, 1987, pp. xxviii-xxxiii). El contexto son los estragos de la guerra y el desánimo de la derrota. Husserl se pregunta si se han agotado en el pueblo alemán los valores que dieron impulso al Idealismo Alemán y a la vida espiritual del hombre moderno, aplastados por el avance de las ciencias exactas y su cultura determinada por la técnica; se pregunta, asimismo, si la filosofía ya no tiene nada que decir. En épocas de Fichte, Alemania luchaba por su existencia luego de la derrota prusiana en Jena por los ejércitos napoleónicos. En 1917, un siglo después, cunde el imperio de la muerte que le ha arrebatado a su hijo menor el año anterior en el frente de Verdún, y considera que con ello el Idealismo Alemán ha reconquistado su derecho originario y sagrado a ser revalorado. La orientación fundamentalmente «práctica» de Fichte —como reformador ético-religioso, educador de la humanidad, profeta y visionario— invita a reconsiderar las premoniciones de su obra (p. 270). Entretanto, la situación ha cambiado algo, siendo sin embargo una consecuencia de problemas anteriores que se arrastran. Luego de la «caída» del Idealismo Alemán con la muerte de Hegel, triunfa el «naturalismo» positivista desde Comte —profundizando (como señalará Husserl más tarde) las consecuencias que el fisicalismo moderno y el dualismo cartesiano tienen sobre la naciente psicología y estudio de la subjetividad—. Desde el naturalismo y el cientificismo dominante, observa Husserl, se renuevan no solo críticas a la metafísica, sino al discurso filosófico mismo. Estas críticas olvidan que el desarrollo y la creación de las herramientas epistemológicas y técnicas que posibilitaron la constitución y el triunfo de ciencias rigurosas en el dominio de la naturaleza en la Modernidad son fruto de siglos de ingentes esfuerzos que provienen de espíritus tanto filosóficos como científicos —dirigidos por intuiciones geniales—. Pero, sobre todo, destaca Husserl que las premoniciones filosóficas del pasado han ofrecido «tomas de posición decisivas para la dignidad de la humanidad auténtica» con el rigor de ideales teoréticos (p. 270).

Son varios textos de Fichte que lo inspiran,<sup>2</sup> y sus conferencias se inician con una exposición de las iniciales tesis fichteanas que lo caracterizan como un kantiano (Husserl, 1987, p. 274). Pero admira en Fichte su audacia de interpretar el mundo de modo totalmente distinto al de las ciencias naturales, borrando asimismo la cosa en sí kantiana y toda afección. La orientación *práctica* de su pensamiento lo conduce a un concepto de subjetividad *hacedora*. «El sujeto es de parte a parte hacedor. El sustrato de su acción, el objeto de su actividad, lo que tiene siempre frente a sí, es algo ya trabajado por él. Sujeto y hacedor coinciden [...] no hay nada antes de la acción» (p. 275). En el comienzo no hay un hecho (*Tatsache*) sino una acción (*Tathandlung*), desplegada en una historia, en un proceso productivo de continuas tareas, en sucesión infinita. La meta de cada tarea se conecta con la meta más elevada: la meta ética (p. 275). En eso consiste el «yo» o «inteligencia» fichteana que él admira, que no es un mero *objeto* de la experiencia, sino una potencia metafísica, capaz de *desdoblarse* y reconstruir el proceso teleológico de sus experiencias, gracias a las cuales se construye el sentido que atribuimos al mundo y a nosotros mismos (p. 276). Husserl se pregunta con Fichte: ¿adónde apunta esta

---

2. Los textos que menciona como lecturas indispensables son *Die Bestimmung des Menschen* de 1800, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* y *Die Anweisung zum seligen Leben* de 1806, *Die Reden an die Deutsche Nation* de 1808, las lecciones de Erlanger *Über das Wesen des Gelehrten* de 1805, las cinco lecciones de Berlín sobre *Die Bestimmung des Gelehrten* de 1811 (Husserl, 1897, p. 271).

teleología, y cuál es su último sentido? La respuesta es que solo apunta hacia aquello que puede darle —como valor absoluto— una última satisfacción: la producción teleológica de un mundo humano, en el que, mediante la acción ética de espíritus libres, pueda realizarse *un orden mundial moral*, único fin, fundamento y valor absoluto del mundo (p. 277). La mera causalidad natural es incapaz de descubrir —en nuestra experiencia— esta necesidad teleológico-práctica. Esto intenta lograr el idealismo de Fichte, a quien Husserl cita: «Nada tiene valor incondicional y significado excepto la vida; el resto del pensar, poetizar, y conocer solo tiene valor en la medida en que de algún modo se relaciona a la vida, procede de ella e intenta regresar a ella» (Fichte, [1801] 2013, pp. 557-558; Husserl, 1987, p. 278). La filosofía de Fichte propone un «nuevo ideal de humanidad», que requiere —en palabras de Husserl que evocan a Nietzsche— una «transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*)» (Husserl, 1987, p. 279). Esta filosofía y nuevo ideal yacen en y emanan de la pura interioridad y del valor de la personalidad, como agente moral y ciudadano libre. La filosofía verdadera enseña así el camino de la salvación y el ideal genuino de la humanidad que vive moralmente, y en la cual coinciden el hombre ético y su finalidad religiosa.

Husserl termina estas conferencias sobre el ideal de la humanidad en Fichte refiriéndose a la última reformulación que este elabora de la relación entre el ser humano y Dios en su obra de 1806, *Anweisung zum seligen Leben (Hacia una vida bienaventurada)* (Husserl, 1987, p. 284). En esta obra, Fichte indica que Dios eterno e inmutable se autorrevela en grados infinitos y en distintas formas en la conciencia de sí de los individuos, primero de modo oscuro y en ascenso hasta la conciencia pura de sí mismo. Describe cinco estadios de autorrevelación divina en la interioridad humana, que corresponden a distintas antropologías y cosmovisiones. Se excluye al primero de los mismos, por ser puramente negativo, el de la mera sensualidad que busca la felicidad en el placer, propio de un dogmatismo hedonista. Los siguientes, en ascensión creciente, caracterizan cuatro tipos humanos ideales: 1. El de la *eticidad* (*Sittlichkeit*), correspondiente a la moralidad kantiana y estoica de la legalidad rigurosa y sometimiento al deber, ya libre de la «afeción sensible del ser», pero meramente negativa por carecer de contenido. 2. El segundo, constituye una *moralidad* más elevada y auténtica, aquella correspondiente al amor positivo por el valor de las cosas mismas. Este tipo humano se expresa en el *artista creador* (p. 288); en el auténtico *investigador científico*; en la nobleza del *tecnólogo*, cuyo amor apunta a la creación de medios humanos para someter a la naturaleza; y en el *político* noble que se beatifica luchando por formar un Estado como ordenamiento de la comunidad ideal (p. 289). 3. El tercer estadio corresponde a aquel que ama a su prójimo en la medida que este amor emana del infinito amor de Dios y que, como miembro de un mundo ideal de los espíritus, busca realizar *el reino de Dios en la tierra*. Corresponde a la moralidad de la *persona religiosa*. Cita a Fichte: «¿Quieres ver a Dios como Él es en sí mismo, cara a cara? No lo busques al otro lado de las nubes. [...] Dedícate tú mismo a Él, y lo hallarás en tu pecho» (Fichte, [1806] 2013, p. 184; Husserl, 1987, p. 292). 4. El nivel más elevado, el cuarto, es para Fichte, como señala Husserl, el ideal de la *humanidad científica*, que eleva la fe al conocimiento filosófico de un «ver» —aunque Husserl advierte que se trata de un mero vistazo indirecto, no realizable teóricamente, sino que se satisface prácticamente en tareas infinitas (p. 292)—.

En la actualidad, son nuevos becerros de oro los que amenazan la posibilidad filosófica de forjar o revivir desde las aulas universitarias un ideal de la humanidad en el sentido más elevado del término —guiado este por la auténtica vocación científica de la búsqueda de la verdad, de la acción práctica, y del hacer productivo noble—. Dicho ideal no se forja únicamente desde las humanidades y la filosofía, sino también —en el sentido del concepto kantiano más amplio de facultad de filosofía— en diálogo con las ciencias puras y aplicadas. El mayor de los peligros es un nuevo becerro de oro instalado en el mundo actual globalizado —bajo el imperio de la normalización burocrática y estandarizada—: el creciente manejo antidemocrático y corporativo de toda institución (pública y privada) al servicio de la producción ilimitada del dinero. La amenaza del mundo actual, ante la cual las universidades y su investigación más genuina deben levantar su voz crítica, es la transvaloración más peligrosa: la reducción del valor de la educación en general —cuya finalidad es el ideal de una humanidad realizada— a una mercancía más, y de la educación humanística (en particular) a la más miserable y menos «rentable», por ende más «dispensable», de las mercancías.

## Bibliografía

- FICHTE, Johann Gottlieb ([1800] 1974). *Die Bestimmung des Menschen*. Reproducción de la primera edición (Berlín: Vosschichen Buchhandlung). Stuttgart: Reclam.
- ([1801] 2013). *Sonnenklarer Bericht an das große Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie: Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*. En *Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Dritter Band* (pp. 545-644). Edición de Fritz Medicus. Darmstadt: Lambert Schneider.
- ([1806] 2013). *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*. En *Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Fünfter Band* (pp. 103-307). Edición de Fritz Medicus. Darmstadt: Lambert Schneider.
- (2013). *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Edición de Fritz Medicus. Darmstadt: Lambert Schneider.
- HART, James (1995). «Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on Fichte's Ideal of Humanity», *Husserl Studies*, 12(2), 135-163.
- HUSSERL, Edmund (1987). «Fichte's Menschheitsideal». En *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana XXV* (pp. 267-293). Edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- (2004). «Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920-1924», *Husserliana. XXXVII*. Edición de Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- JULIA, Didier (1964). *Fichte, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. París: PUF.
- KANT, Immanuel (1963). *El conflicto de las facultades*. Traducción de Elsa Taberning. Buenos Aires: Losada.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006). *El elogio de la filosofía, seguido de El lenguaje y las voces del silencio*. Traducción de Amalia Letellier. Buenos Aires: Nueva Visión.