

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

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 5

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

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 LABORIOSO PROGRESO DEL GÉNERO HUMANO HACIA LO MEJOR*

Thomas Alexander Szlezák
Universidad de Tubinga, Alemania

No queda sino felicitar al comité organizador de este congreso por la selección del texto filosófico que ha de servir de base para nuestra discusión. No hay ningún otro texto, más antiguo o más reciente, que resulte más adecuado que *El conflicto de las facultades* (ensayo de Immanuel Kant de 1798) para una reflexión sobre la pretensión fundamental de las humanidades. En la segunda parte de este escrito, dedicada al conflicto entre la facultad de filosofía y la facultad de derecho, Kant se pregunta «si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor», pregunta histórico-filosófica central. El hecho de que esta pregunta sea en última instancia imposible de contestar no le resta nada a su actualidad. Han existido desde siempre dos respuestas a esta pregunta. Por un lado, hay quienes sostienen que, en principio, solo hay progreso técnico. Hemos tenido tanto de este progreso en los últimos doscientos años que el mundo rápidamente se está deteriorando gracias a él (y quizás no solo el mundo como un todo —como medio ambiente que destruimos—, sino que tal vez pronto también empeore la vida individual, cuando la inteligencia artificial nos prive a los seres humanos de la toma de más decisiones de las que quisiéramos). Por otro lado, existen quienes afirman que la expansión mundial del pensamiento democrático o de la invocación a los derechos humanos implica el progreso moral de toda la humanidad (aunque quede abierta la pregunta en torno a si el reconocimiento de principios político-morales mejora la situación real y efectiva que enfrentan las personas). Kant parece haberle atribuido a la facultad de filosofía el rol de fomentar una forma de pensamiento que contribuya a la mejora moral.

La posición de las facultades de filosofía se ha modificado de manera fundamental desde la época de Kant, principalmente debido al historicismo que surgió a partir de la filosofía de la historia hegeliana. Es posible apreciar dicha modificación en las convicciones filosóficas básicas de Immanuel Kant y Hans-Georg Gadamer: mientras que el primero no tenía el menor problema con filosofar sistemáticamente, el segundo aclaraba que actualmente las preguntas filosóficas solo pueden ser consideradas históricamente. La historia y el cambio incesante en todas las áreas son cada vez más importantes para nuestra imagen del mundo. Esto tiene como consecuencia el fortalecimiento de la función de las humanidades en relación con la filosofía. Sin embargo, ello conlleva, por otra parte, una multiplicación de las visiones de la historia. Esto, a su turno, fomenta el relativismo histórico en un doble sentido: por un lado, nada puede ser ya considerado o evaluado por sí solo, sino

* Traducción del alemán de Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván.

únicamente a partir del contexto de sus relaciones de interdependencia históricas; por otro lado, para todo fenómeno existen múltiples interpretaciones históricas que dependen del origen y los intereses de quien juzga. La multiplicación de las visiones de la historia puede invitar —y debería hacerlo, al menos desde la perspectiva de mi especialidad, la filología griega clásica— a voltear la mirada hacia el origen de la escritura de textos históricos entre los griegos. Conviene recordar que, hacia fines del siglo V a.C., Tucídides describía la guerra entre Atenas y la finalmente triunfante Esparta de un modo tal que no permitía reconocer en dicha descripción huella alguna de parcialidad hacia su patria, Atenas. Dos siglos y medio después, Polibio elogiaba el dominio romano que había sometido a su patria, Grecia, desde una perspectiva histórica completamente libre de prejuicios. Así, desde el origen de la disciplina, existieron ejemplos de objetividad histórica y fueron leídos como tales durante siglos. Sin embargo, a medida que el historicismo ha ido produciendo puntos de vista cada vez más perspectivistas y limitados, se ha ido volviendo más difícil escapar de la prisión de los propios presupuestos.

No solo las facultades se han transformado desde el tiempo de Kant, sino también el mundo en todas sus facetas. En *El conflicto de las facultades*, Kant se refiere a «atrocidades que se apilan como montañas» (SF, AA 07: 81.23-24; las obras de Kant se citan siguiendo la numeración de la edición de la Academia). Sin embargo, los crímenes que él puede haber tenido en mente ciertamente no eran sino pequeñas «colinas» en comparación con las «montañas» de atrocidades cometidas en el siglo XX. Estas atrocidades fueron perpetradas en el nombre de ideologías que proclamaban desear ayudar a que lo mejor y lo más valioso se impongan. Sucede que desear la elevación y el desarrollo de la humanidad no tiene que tener como resultado una elevación y un desarrollo reales. Kant veía un progreso moral en la fascinación (el «entusiasmo», como él la llamaba) por la Revolución francesa (SF, AA 07: 85-87). Se refería, por supuesto, a la Revolución Francesa sin la fase del Terror, sin la guillotina. Pero ¿basta con tener las convicciones correctas (como, por ejemplo, celebrar el concepto de derecho de la Revolución francesa)? Para una ética de las convicciones, como la de Kant, esto basta sin duda. Hoy millones de personas celebran los atentados de París —la bomba que mató a 130 personas en la sala de conciertos Bataclan y el asesinato planificado de los autores satíricos de *Charlie Hebdo*—. Quienes los celebran ven en dichos atentados una sanción justa impuesta a representantes típicos de la cultura occidental impía. ¿Es ese un progreso moral? Diríamos más bien que se trata de un terrible retroceso moral. El musulmán piadoso cree tener la razón cuando aprueba la sanción de infieles y ateos.

¿Es legítimo burlarse de las religiones y sus representantes (por ejemplo, de los profetas)? Una mirada a la Antigüedad clásica nos permite ver más claramente de qué manera se fijan las posiciones. En la comedia antigua ateniense se alcanzó una actitud libre y soberana incluso ante la religión, como muestra, por ejemplo, la caricaturesca representación del dios del teatro, Dioniso, en la comedia de Aristófanes *Las ranas* (presentada en el año 405 a.C.). Esta libertad intelectual del arte literario se perdió en la Antigüedad Tardía y en la Edad Media, pero fue recuperada paulatinamente en la Modernidad con las sociedades civiles democráticas. Hoy en día esta actitud se encuentra nuevamente amenazada: por un lado, por la violencia descarnada y, por otro lado, por el fenómeno de la corrección política. Hace unos años, cuando dibujantes daneses se atrevieron a caricaturizar al profeta Mahoma,

se declaró la pena de muerte religiosa, la fetua islámica, en su contra. Asimismo, demasiados medios occidentales se rehusaron a brindar una muestra de solidaridad con los caricaturistas daneses amenazados imprimiendo dichas caricaturas, pues consideraban que ello no era «políticamente correcto». Cuando señalé en una publicación que de ese modo se sacrificaba una parte importante de la herencia que Europa le debe a los antiguos griegos (Szlezák, 2010, p. 231, nota 12), un crítico bien intencionado me reprendió: a su juicio, no era correcto de mi parte referirme a la presencia en Europa de quince millones de personas (en ese entonces) provenientes de culturas no europeas que nunca aceptarían la tradición greco-occidental de la burla literaria y artística. Mi crítico políticamente correcto consideraba que esta referencia solo perjudicaría a mi libro. Ahora bien, no he mejorado: todavía soy de la opinión de que es una gran pérdida para Europa (y a la vez una vergüenza) que un par de actos violentos dirigidos (entre los que se encuentra también el asesinato del crítico del Islam Theo van Gogh en la vía pública en Ámsterdam) y la censura del discurso propia de la corrección política hayan tenido como consecuencia que una parte creciente de la sociedad y, en particular, su religión queden exentas de toda crítica —mientras que, al mismo tiempo, la religión perteneciente a Occidente, el Cristianismo, puede ser atacada no solo en caricaturas, sino también a través de afirmaciones sobre hechos contrarias a la verdad—. La prohibición de la blasfemia fue anulada en Francia en 1881 y en Alemania en 1969. Sin embargo, en ambos países y prácticamente en todos los países de Europa (en particular en Dinamarca), presenciamos entretanto «el retorno fáctico de una suerte de prohibición de blasfemia musulmana» (Steinberg, 2017, p. 7, citando al redactor de la publicación danesa «Iyllands-Posten», Fleming Rose). Lo que es legal e ilegal en este ámbito aún lo determinan en Europa jurídicamente los parlamentos democráticamente elegidos; fácticamente, sin embargo, terroristas con motivaciones religiosas, pertenecientes a una religión no europea.

La pregunta kantiana acerca de «si el género humano (en su mayoría) se encuentra en constante progreso hacia lo mejor» puede ser dirigida ahora hacia el fenómeno internacional de la corrección política. Kant tuvo que enfrentarse a la censura prusiana debido a sus escritos sobre filosofía de la religión. Él declaró, obedientemente, que «en adelante se abstendría de todo pronunciamiento público en torno a la religión, sea natural o revelada, tanto en sus lecciones como en sus escritos» (SF, AA 07: 10.9-11). En los Estados democráticos hoy en día ya no existe, oficialmente, la censura. Pero ¿no es acaso la corrección política en el fondo peor que la censura? La navaja de la censura puede cercenar pasajes de manuscritos, periódicos o libros. Ella no infecta el pensamiento del censurado. La corrección política intenta instalar una navaja en las cabezas de las personas. Nos prescribe cómo debemos hablar para que ni siquiera podamos pensar algo incorrecto. Qué es lo incorrecto lo determinan los autodenominados vigilantes de la corrección política. La corrección política de nuestros tiempos sería tan contraria al pensamiento de Kant como la censura de su tiempo.

El punto al que quiero llegar es el siguiente: hoy, 220 años después de la publicación de la obra de Kant *El conflicto de las facultades*, la tarea más noble de la facultad «inferior» (es decir, de las humanidades, las cuales han alcanzado la más alta estima) es enfrentarse a la tutela del pensamiento libre y del discurso libre, amenazados por la corrección política impuesta social y políticamente. A su vez, es tam-

bién parte de esta tarea hacer a dicha corrección política lo más inofensiva posible. No olvidemos que el ideal ético y político del discurso libre, la *parrhêsia*, fue un ideal de la democracia ateniense en su época de esplendor, ni que nuestro concepto de la libertad del individuo en el discurso y en el pensamiento, en la acción y en la manera en que conduce su vida no proviene ni del antiguo Egipto, ni de Sumeria, ni de Babilonia, ni tampoco de Confucio ni de Buda, sino que solo podía surgir en la cultura griega de los siglos V y IV a.C. Es nuestra responsabilidad y de las generaciones futuras tomar conciencia una y otra vez de los logros alcanzados por nuestra cultura originaria.

Kant esboza en la segunda parte de *El conflicto de las facultades* una imagen utópica del futuro de la humanidad. El progreso hacia lo mejor, en el que él cree (SF, AA 07: 88), traería consigo el siguiente beneficio: «la reducción de la violencia por parte de los poderosos y el incremento en la obediencia a las leyes» (SF, AA 07: 91.34-35). La primera parte de la profecía se ha cumplido, al menos en los Estados democráticos; la segunda parte —la mayor observancia de la ley—, no realmente. Un Estado ordenado según conceptos racionales puros, la *respublica noumenon*, que Kant llama un «ideal platónico» (SF, AA 07: 91.3), pondría fin a todas las guerras. Una realización en una sociedad civil realmente existente como *respublica phaenomenon* «solo puede ser alcanzada laboriosamente tras numerosos combates y guerras» (SF, AA 07: 91.8-9). Aquí yace una cierta ambigüedad: la mejor sociedad civil «eliminaría todas las guerras», pero ella misma solo podría ser alcanzada por medio de la guerra. La guerra, empero, es «el mayor obstáculo para lo moral» (SF, AA 07: 93.18) y debe ser evitada a toda costa. La ansiada mejora moral de la humanidad debe alcanzarse «sin que con ello se incremente en lo más mínimo el fundamento moral en el género humano, como si fuese necesaria una suerte de nueva creación (influencia sobrenatural)» (SF, AA 07: 92.4-7). La predisposición moral del hombre, en la que según Kant se mezclan el bien y el mal (SF, AA 07: 81, 84), no es modificable; debe descartarse toda influencia sobrenatural (SF, AA 07: 92); la guerra (incluso la que tiene buenas intenciones) no debe ser permitida. ¿Cómo ha de darse entonces el progreso hacia lo mejor?

Las presentes reflexiones de Kant se mueven en el ámbito de aquello que ya estaba prefigurado por el pensamiento estatal-político de los griegos. La naturaleza inmutable del hombre traza un límite. ¿Qué es esta naturaleza, qué es el hombre? Los griegos de la época clásica reflexionaron constantemente sobre esta pregunta: *polla ta deina*, declamaba Sófocles, «muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre» (*Antígona*, 332). El hombre lo puede todo. Se hace a la mar atravesando olas que se precipitan (viaja hasta la Luna, podríamos añadir hoy); arruina la tierra: la agricultura daña el suelo (destruimos el planeta, podríamos afirmar hoy). Para todo encuentra una salida; no se ve acorralado por nada. Y, sin embargo, a pesar de lo mucho que sabe y puede, se «encamina unas veces al mal, otras veces al bien» (366). Su valor se determina únicamente según si respeta o no la ley juramentada ante los dioses (332-375). Sófocles elogia en este primer coro de *Antígona* las asombrosas habilidades técnicas del hombre y, al mismo tiempo, las desestima, puesto que son insignificantes con respecto a la pregunta por lo justo e injusto. Y el hombre, tal como Sófocles lo ve, se inclina a veces por el mal, a veces por el bien. El poeta trágico no nos anima a creer en un progreso constante hacia lo mejor. Más bien, nos advierte que no hagamos nunca depender

la valoración del hombre de lo técnico y nos exhorta a colocar dicha valoración en la esfera filosófico-religiosa. Esto, aplicado a nuestra indagación, implica lo siguiente: las humanidades no deben renunciar nunca a contribuir con la búsqueda de una respuesta a la pregunta «qué es el hombre». La investigación de las formas históricas de manifestación de lo humano, la fenomenología del espíritu, no debe abdicar ante el dominio de disciplinas supuestamente más importantes, como la neurología o las neurociencias.

Tucídides es otro griego cuyas reflexiones acerca de la naturaleza humana no están en riesgo de volverse obsoletas. Su obra histórica ofrece —junto al relato de los acontecimientos de la Guerra del Peloponeso— un análisis fascinante de la psicología y la dinámica del poder: el poderoso no es libre; más bien, está sometido a la funesta coacción de tener que ampliar su poder incluso en contra de lo justo, pues la inacción pondría en peligro la conservación de lo alcanzado. En la obra de Tucídides son los políticos de la Atenas *democrática* quienes expresan que el poderoso debe colocarse, en principio, por encima del derecho y lo justo si quiere evitar su propia caída (Tucídides, 5.84-116; el así llamado diálogo de los melios). A diferencia de Maquiavelo (1469-1527), quien casi 2000 años después de Tucídides describió la esencia del poder político con semejante claridad, Tucídides está muy lejos de suscribir una concepción tal del poder.

Según Tucídides, la política (en su mayor parte) —y con ella la historia y el desarrollo de la humanidad— se ve determinada por cinco factores. (1) La guerra es, en primer lugar, una cuestión de armamento y, por ello, de finanzas. Sin dinero no hay victoria. (2) En segundo lugar, la guerra requiere una consideración reflexiva y planificación. El *dêmos* como tal no puede planificar, necesita buenos dirigentes que lo guíen, dirigentes como Pericles en Atenas o Hermócrates en Siracusa. (3) En tercer lugar, existe un poder irracional, la *tyché* o el azar, que puede arruinar la mejor de las planificaciones. (4) En la confrontación entre Estados y naciones, el carácter de los pueblos involucrados desempeña una función importante. La mentalidad ágil, amante del peligro y adicta a la innovación de los atenienses se opuso entonces al modo de ser mesurado y excesivamente precavido de los espartanos —también en el futuro *Choque de civilizaciones* la diferencia de mentalidades desempeñará, sin duda, un papel, tal vez el decisivo—. (5) El factor más importante es el siguiente: la naturaleza del hombre, la *anthrôpôn physis*. A esta naturaleza humana pertenecen, entre otras cosas, la sed de poder y la subordinación del derecho y lo justo al poder; el desprecio por el que se rinde y el respeto por el que ofrece resistencia; la disolución de las costumbres y la decencia en la guerra civil y en las catástrofes. Mientras la naturaleza humana siga siendo la misma, los acontecimientos se seguirán repitiendo de un modo idéntico o semejante (los pasajes principales en la obra de Tucídides sobre la naturaleza permanentemente idéntica del hombre son los siguientes: 1.22.4, 3.82.2, 4.61.5, 5.105.2, 7.77.4).

¿Ha cambiado la naturaleza humana desde la época de Tucídides? Sostenerlo sería osado. Las cosas horribles que él relata acerca de la Guerra del Peloponeso se han repetido incontables veces en el siglo XX y se repiten aún en nuestros días. Tucídides no ha sido refutado; en todo caso, no hasta el año 2017.

Sin embargo, ¿sigue siendo la naturaleza humana lo que era? Nunca, en toda la historia de la humanidad, se ha hablado tanto acerca del mejoramiento del hombre como hoy, ya sea del mejoramiento biológico —se sueña con la superación de la

mortalidad— como del intelectual. Pese a ello, puede sospecharse que, incluso si el hombre puede ser modificado técnicamente, tanto los creadores de los nuevos hombres como sus criaturas estarían sometidos a las mismas leyes de la *physis anthrôpôn* que la intuición antropológica de Tucídides colocó a la base de su estudio del mundo político de fines del siglo V a.C.

Tucídides era un realista convencido. La idea de un progreso de la humanidad hacia lo mejor no tiene lugar alguno en su pensamiento. En su época, el pensamiento utópico tenía todavía su lugar en la poesía. Antaño, la *Odisea* de Homero imaginó una sociedad ideal entre los feacios, ubicada en una isla en los márgenes del mundo. En la Atenas democrática, solo en la comedia existieron representaciones de circunstancias sociales radicalmente distintas, por ejemplo, en la obra *Las asambleístas* (*Ekklesiastusai*) de Aristófanes. Asimismo, existieron representaciones de pueblos bárbaros lejanos en los reportes etnográficos, como en los escritos de Heródoto. Ello se modifica con la propuesta platónica del mejor Estado posible en su obra principal, la *República*. Platón no entiende esta propuesta como una utopía en el sentido actual del término (es decir, como una representación ideal teórica que no ha de realizarse nunca), sino como una posibilidad realizable, aun cuando sea realizable solo bajo condiciones muy especiales. La propuesta política de Platón se sitúa frente a un doble dilema: él rechaza radicalmente la imposición de la mejor constitución a través de un imperio —es decir, violentamente—. ¿Cómo ha de ser posible entonces una modificación, si quienes detentan el poder defenderán el sistema imperante? Sin embargo, Platón nunca afirma que sea necesario un nuevo y mejor hombre para el Estado ideal. Ahora bien, si la naturaleza humana permanece igual, ¿cómo será posible elevar la eticidad general? O, en palabras de Kant, ¿cómo será posible «el incremento en la obediencia a las leyes»? Platón resuelve el primer dilema postulando una «suerte divina», una *theia tychê* (*República*, 592a, véase 499c), es decir, a través de algo que para Kant tendría que ser excluido de toda consideración en tanto «influencia sobrenatural» (SF, AA 07: 92; véase *supra* p. 70). El segundo dilema se soluciona a través de la noción de la educación. Debido a la mala educación en manos de los educadores públicos (*República*, 492b-c), de la cual nadie puede huir en las formas estatales imperantes y erróneas, el hombre se encuentra lejos de realizar sus potencialidades en tanto ser moral. Platón defiende un Estado de la educación. Los futuros dirigentes del Estado han de ser filósofos que hayan practicado la matemática como propedéutica, y luego la dialéctica filosófica hasta haber alcanzado el conocimiento de la idea del bien como medida absoluta para la acción humana. Ellos constituirán, además, un estamento de auxiliares cuya formación artística y militar les permitirá, obedeciendo a los reyes filósofos, defender al Estado de enemigos externos y mantener el orden interno. (Platón no se ocupa, en la *República*, de la formación del tercer estamento, el cual está a cargo de la producción de los medios de subsistencia; al respecto, es posible encontrar algunos apuntes en su obra tardía *Las leyes*).

La noción de formación, de *paideia*, se encuentra profundamente enraizada en la cultura griega (véase Jaeger, 1973). Esto no significa que no haya habido en otras culturas una instrucción organizada dirigida a distintas clases y grupos (piénsese en los brahmanes de la India, en los mandarines de la China, o en los druidas celtas). Sin embargo, la *paideia* de los griegos no estaba restringida ni a un estamento, ni a una clase, ni a una casta ni a una tribu particular. Tampoco estaba atada a la disciplina del Estado (como en el caso del confucianismo) ni a la religión transmitida

(como entre los indios o los celtas). Ante todo, ella no se fundaba en textos vinculantes y sacralizados. La costumbre del viaje formativo al Oriente es característica de la edad temprana de la cultura griega. Solón se habría formado en Egipto y Heródoto habría viajado por partes occidentales del imperio persa. También existen reportes de un viaje formativo de Platón. En todos estos casos, se trata de iniciativas personales de individuos que eligen por sí mismos los fines de su propia formación. Una particular estima por las antiguas culturas de Oriente fue parte de esta tradición desde el principio. Pronto quedó claro que la cultura griega, por su parte, resultaba atractiva para los miembros de otros pueblos. Para Isócrates, contemporáneo de Platón, la formación era el criterio decisivo para la identidad del hombre. La denominación «griegos» —la cual constituía para Isócrates un predicado de calidad— se referiría más a un pensamiento que a una procedencia; se llamaba griegos a quienes gozaban de una formación ática antes que a aquellos que eran griegos solo de nacimiento (Isócrates, or. 4 (=Panegyrikos), 50). La formación griega superaba de ese modo las fronteras de la nacionalidad en dos direcciones: el griego deseoso de formación admira la antigua sabiduría de Egipto y Babilonia y busca obtener saber en esos lugares; el extranjero, a su vez, que ha asumido de manera adecuada el espíritu griego es más griego que un griego de nacimiento que no se ha formado.

La cultura griega se expandió a lo largo de todo el Mediterráneo y más allá, en gran parte gracias a los romanos, cuya cultura fue deudora en buena medida de los *exemplaria Graeca*, los ejemplos griegos (Horacio, *Ars poética*, 268 ss.: «vos exemplaria Graeca / nocturna versate manu, versate diurna»). Sin embargo, no todo lo que era parte de dicha cultura fue acogido en todo lugar. Así, por ejemplo, los romanos rechazaron decididamente la homosexualidad griega, mientras que los judíos del tiempo de los macabeos se resistieron a aceptar las prácticas deportivas griegas. Pese a ello, los verdaderos grandes logros de los griegos —en literatura, filosofía, ciencias naturales, historia y las bellas artes— sobrevivieron durante siglos, se perdieron parcialmente en la Edad Media, fueron redescubiertos a partir de los siglos XIV y XV, y dejaron una huella duradera en la cultura mundial dominante hoy en día, la cultura europea occidental, que, en particular en su variante americana, ha llegado hasta el último rincón del mundo. También esta cultura posee elementos que no son bien recibidos en todas partes. No deberíamos dejar completamente en manos de otras culturas la tarea de determinar y luego comunicarnos —por ejemplo, por medio de bombas en el Bataclan de París— qué consideran inaceptable de la cultura occidental, sino que nosotros mismos deberíamos diferenciar qué aspectos de nuestra cultura mundial merecen ser conservados y cuáles deben ser modificados o incluso abandonados por completo. La diferenciación cultural es la tarea genuina de las humanidades. Esta tarea pertenece, en términos de Kant, a la «facultad inferior», y no le debe ser arrebatada ni por la facultad de derecho, ni por la de medicina o la de ciencias naturales, pero tampoco por la de teología. Evidentemente, tampoco le debe ser arrebatada por la política, la cual —al menos en Europa— busca, a partir de una tolerancia erróneamente entendida, catalogar toda diferenciación intelectual como una falta política. La prohibición universal de la discriminación, la cual se encuentra plenamente justificada en determinados ámbitos, no debe asfixiar la capacidad para emitir juicios diferenciadores, incluyendo juicios de valor.

El núcleo de la educación consistía, para Platón, en el fortalecimiento de la parte intelectual del alma humana y en el control, en la medida de lo posible, de las

partes irascible y apetitiva. Eso y solo eso haría posible aquel beneficio que Kant prometía que resultaría del progreso moral, a saber, «el incremento en la obediencia a las leyes» (SF, AA 07: 91.35). La cultura occidental de las últimas generaciones tomó, como es bien sabido, la dirección contraria. Quien ve en el ideal del libre gozo de los deseos individuales no solo la proximidad a la libertad, sino también a la falta de responsabilidad, es considerado anticuado e incluso un enemigo de la igualdad y, por tanto, de la democracia. Sin embargo, no debemos perder de vista el beneficio moral que Kant prometió; debemos aferrarnos a él, al menos como un ideal. Contribuir con su realización es un deber, no solo de las autoridades del Estado —como sostiene Kant (SF, AA 07: 92, nota)—, sino de cada uno de nosotros —aún cuando sepamos que con ello podemos parecer «intempestivos» (en sentido nietzscheano) y que el progreso hacia lo mejor será lento e interminablemente laborioso—.

Esto es lo que nosotros, como humanistas, podemos contribuir para hacer del mundo un lugar mejor o, para ponerlo en términos más modestos, para que no se deteriore tan rápidamente:

— luchar *contra* la prohibición del pensamiento y del discurso, *contra* toda tutela a través de cualquier forma de corrección política; es decir, luchar por aquello que Friedrich Nietzsche llamó «honestidad intelectual»;

— luchar contra las falsas noticias o *fake news*, pero no solo contra las actuales *fake news* políticas, sino sobre todo contra aquellas falsedades históricas y de la historia del pensamiento que abundan en nuestra imagen del desarrollo de las culturas y en nuestro juicio acerca de otras naciones y Estados;

— llevar a cabo diferenciaciones culturales, sin lo cual no es posible la defensa de los valores occidentales (por ejemplo, diferenciar entre religiones que conceden libertad a sus fieles y aquellas que les prohíben una determinada opción política);

— aferrarse a lo positivo de la propia tradición, a lo cual obviamente pertenece también la familia, la nación y el idioma, pues sin identidad cultural no es posible sostener a largo plazo ni la cultura misma ni la libertad;

— realizar un estudio crítico de los modos de pensamiento y sistemas de valores regionales y étnicos de todo el mundo, es decir, también de aquellos pueblos y culturas que no son (aún) capaces de una reflexión intelectual e histórica propia, con el fin de evitar que la globalización elimine no solo las restricciones comerciales y financieras, sino que también borre de nuestra conciencia histórica las identidades nacionales y, con ello, las formas de manifestación de la existencia humana socio-cultural que, en comparación con la nuestra, puedan ser distintas, pero no por ello menos valiosas;

— finalmente, de modo complementario a la conservación y el cuidado de las formas culturales regionales y nacionales, es necesario preservar la más valiosa herencia de la cultura greco-romana de la Antigüedad: su cosmopolitismo (Szlezák, 2010, capítulo 12, «Sobre el espíritu cosmopolita de la cultura griega», pp. 255-271), pues la globalización cultural no promoverá un verdadero espíritu cosmopolita, sino solamente una cultura unitaria globalizada y empobrecida.

Todas las humanidades tienen una contribución propia que ofrecer con miras a estos fines.

Bibliografía

- JAEGER, Werner (1973). *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín: de Gruyter.
- KANT, Immanuel ([1798] 1977). *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (SF). Edición de Karl Vorländer. En *Kants Werke. Akademie Textausgabe VII* (pp. 1-116). Berlín: de Gruyter.
- SÓFOCLES (1981). *Antígona*. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos.
- STEINBERG, Rudolf (2017). «Blasphemie-Verbot: Eine Schere im Kopf?». *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 de agosto. Recuperado de <<http://www.faz.net/-hf2-90hms>>.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander (2010). *Was Europa den Griechen verdankt: Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. Tubinga: Mohr Siebeck.