

MIGUEL GIUSTI / PEPI PATRÓN (editores)

EL FUTURO DE LAS HUMANIDADES

Las humanidades del futuro

Capítulo 3



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El futuro de las humanidades, las humanidades del futuro
Miguel Giusti y Pepi Patrón (editores)

© Miguel Giusti y Pepi Patrón, 2010

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: agosto de 2010

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2010-10828

ISBN: 978-9972-42-936-1

Registro del Proyecto Editorial: 31501361000410

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

EL SENTIDO DE LAS HUMANIDADES

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

En el principio de la historia de las humanidades se halla la voz *humanitas*. La palabra es latina, romana, y no posee un equivalente exacto en griego, aunque también desde el principio se aluda con ella a dos aspectos vitales de la cultura helénica. Cicerón es la fuente más importante a la que nos remite la investigación filológica. Y es muy revelador el sentido y el contexto en el que el término hace su aparición. La primera referencia que se conoce es de un alegato del joven abogado Cicerón, en el año 80 a. C., en defensa de Sextus Roscius, un ciudadano romano del que la sangrienta dictadura de Sila quiere deshacerse y despojar de sus bienes, como lo ha hecho ya con miles de opositores al gobierno. Son tiempos de una cruenta guerra civil en Roma, que ha costado muchas muertes y que ha terminado con la instauración de una dictadura, famosa en la historia por su crueldad y su violencia despiadada. Finalizando su alegato, dice Cicerón:

Ustedes saben muy bien, señores miembros del jurado, que el pueblo romano, que en otras épocas ha mostrado piedad incluso frente a sus enemigos, actualmente está padeciendo las consecuencias de una impiedad interna. Libren al pueblo de ella, no permitan que la crueldad se siga enseñoreando sobre el país. Ella no solo lleva el estigma de haber sido causante de la desaparición sanguinaria de miles de conciudadanos. No. Además, ella ha privado hasta a los hombres más sensibles del sentimiento de la compasión [...] Viendo y escuchando constantemente que ocurren acontecimientos terribles, corremos el riesgo, todos, hasta los más sensibles, habituados ya al sufrimiento, de perder el sentimiento de humanidad (el *sensum humanitatis*) de nuestro corazón¹.

¹ Cf. Cicerón, *Discours pour Sextus Roscius*, París: Les Belles Lettres, 2006. Una interesante discusión sobre el origen del término en la cultura latina puede hallarse en: Stroh, Wilfried, «Der Ursprung des Humanitätsdenkens in der römischen Antike», <http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00001273/01/senior_stud_2006_11_01.pdf>, 1989.

Sensus humanitatis. Así aparece por vez primera el término *humanitas*: como evocación de un sentimiento de piedad y de compasión hacia los otros, por el solo hecho de ser humanos, como un ideal de conducta moral culturalmente delineado. De este término hay un referente griego, un pariente etimológicamente cercano, que es la *philanthropía*.

¡Cómo no pensar, en este contexto, en el sentido de la palabra «humanitas» que se ha impuesto recientemente, en la cultura ética y jurídica de nuestro tiempo, a través del empleo de la expresión «crímenes contra la humanidad»! El significado que se atribuye aquí al término «humanidad» (*humanitas*) no dista mucho, ni en su empleo ni en el contexto de su surgimiento, del que acabamos de reseñar como su primera acepción en los discursos del joven Cicerón. También para nosotros la palabra aparece vinculada a la experiencia amarga del terror, de la transgresión de las normas de la convivencia y el respeto del otro. Con sorprendente insistencia, se sigue nombrando de manera muy simple el ideal ético que debería regir como moral mínima de los seres humanos: «la humanidad». En el caso que ahora comento, ha sido un código jurídico, el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, el que define y «tipifica», como se dice, este conjunto de crímenes: como «actos inhumanos que causan graves sufrimientos o atacan contra la salud mental o física de quien los sufre, siempre que se cometan como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil»². La definición es bastante más detallada, lo que no condece muy bien, en realidad, con la gravedad de la materia, pero no puede pasarnos desapercibido el parentesco de esta definición con la que hemos visto aparecer por primera vez en latín.

Pero, si ya estamos comentando los crímenes que, en Roma o en el presente, se cometen contra la humanidad, no podemos dejar de mencionar la delgada línea que separa, en la historia de la ética, a los crímenes de las fatalidades que sufren los seres humanos. La ética misma puede definirse como el intento de determinar, cada vez con más precisión, y cada vez con mayor sensibilidad, la diferencia que existe entre una «fatalidad» y una «injusticia» —o un «crimen»— con respecto a lo que llamamos «humano» o «humanidad». Atribuimos «fatalidad» a las situaciones dolorosas o trágicas que ocurren sin intervención de la voluntad humana, sin responsabilidad en sentido estricto, y las diferenciamos por eso mismo de aquellas otras que, por tener una causa voluntaria, por ser producto de la libertad, las consideramos una «injusticia». Pero esa delgada línea entre una y otra se va modificando con el tiempo, conforme se va afinando nuestro juicio y nuestra sensibilidad moral. Así, por ejem-

² Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, artículo 7. El Estatuto es fácilmente accesible a través de la web. Véase en: <<http://www.derechos.net/doc/tpi.html>>.

plo, hemos aprendido a considerar que la esclavitud no es una fatalidad, sino una injusticia, un crimen contra la humanidad. Con respecto a la pobreza mundial, o a la pobreza en el Perú, las cosas parecen menos claras, porque existen aún resistencias éticas para admitir que ella es resultado de la injusticia estructural que reina en la sociedad. Y mayor confusión existe, en fin, frente a la ocurrencia de una desgracia natural, como un terremoto. Parecería, a primera vista, evidente que un terremoto es una fatalidad que produce daños inmensos que no podríamos atribuir a voluntad o libertad alguna. Pero, ¿puede considerarse una fatalidad el que las víctimas de estas desgracias naturales sean siempre los ciudadanos más pobres, los más vulnerables económica y socialmente? No lo creo. A través de ellas se expresa más bien, me parece, una injusticia que es obra humana, un crimen, metafóricamente hablando, contra la humanidad en el sentido simple y éticamente denso en el que vemos aparecer la palabra *humanitas*.

Ahora bien, esta primera acepción del término *humanitas* se ve complementada, también desde los inicios, con una segunda que nos acercará aun más al sentido de las humanidades, a saber, con la idea de que el ideal de humanidad es fruto de un proceso de educación o de formación en las ciencias y en las artes, correspondiente a lo que los griegos llamaban la *paideia*. La *humanitas* es, pues, *philanthropía* y *paideia*. En una carta a su hermano Quintus, nombrado gobernador de la provincia romana de Grecia, escribe Cicerón, en el invierno del año 60 a. C.:

Si el destino te hubiese hecho gobernador de los africanos, los españoles o los galos, es decir, de pueblos incultos y bárbaros, tu misión habría consistido seguramente en practicar la humanidad (*humanitas*) en beneficio de aquellos pueblos. Pero como te ha tocado en suerte gobernar sobre un tipo de hombres [sobre los griegos] que no solo poseen *humanitas*, sino que parecen ser además quienes la han difundido a otros, nuestra misión no podrá consistir sino en tratar con humanidad a aquellos de quienes la hemos heredado.

Y, líneas más adelante, acentuando el matiz del proceso formativo por el que se accede a semejante ideal, añade: «No tengo reparo alguno en admitir [...] que lo que he logrado en la vida, se lo debo a los estudios y a las artes que nos han sido transmitidos por los escritos y por las ciencias de los griegos»³. Cicerón está empleando la palabra *humanitas* con dos matices distintos, y parece serle natural su complementación. Su razonamiento podría ser el siguiente: dado que la *humanitas*, es decir, la formación en las ciencias y en las artes —la *paideia*—, procede de Grecia, se debe mostrar especial esmero en tratar a los griegos con *humanitas*, es decir, con los sentimientos humanitarios que aquella formación ha logrado plasmar como ideal moral.

³ Cicerón, *Epistulae ad Quintum fratrem*, 1,1; y § 27.

En ambos casos emplea Cicerón la misma palabra, *humanitas*, pero para referirla a dos dimensiones distintas y, al parecer, igualmente constitutivas, de la experiencia que quiere caracterizar.

La *humanitas* romana lleva consigo, pues, una doble raíz semántica, que va a hacerse visible con insistencia en la historia de las interpretaciones sobre las humanidades y sobre el humanismo en la cultura occidental. Se trata, desde el principio, de dar nombre a una combinación peculiar, a una síntesis anhelada, entre el ideal de la vida humana y el proceso formativo que debería conducir a hacer propio dicho ideal, o también, por supuesto, a repensar cómo este debería ser concebido o, mejor aun, moldeado. Es el cultivo de la humanidad lo que así se expresa, como ha sido formulado por Martha Nussbaum en el título de uno de sus libros⁴. La *paideia* debe servir para el cultivo de la *philanthropía*; o acaso al revés, el ideal de la *philanthropía* conduce a imaginar una forma de *paideia* que permita cultivarla. Que se trate de una *paideia*, no debería sernos irrelevante, porque así se está aludiendo a una concepción muy griega que consistía en imaginar al ser humano como un animal capaz de experiencias vitales extraordinarias. Se suele citar con frecuencia que Aristóteles define al hombre como un «animal racional». Pero lo que él y muchos otros pensadores griegos dicen, más exactamente, es que es un animal que posee *logos*, «palabra», en todos los sentidos que ello implica: el de la razón, por cierto, pero también el de la conversación, o el de la poesía, o el de la fabulación, o el de la narración de historias. Por eso, el estudio de la palabra, del *logos*, en la pluralidad de sus dimensiones, va a ser tan importante en la definición del papel de las humanidades. Ahora bien, Aristóteles no solo caracteriza al hombre como un animal hablante. Otros rasgos le son también propios, por los que se aprecia con igual claridad que es un animal de costumbres, uno capaz de aprender a través de su experiencia. El hombre se distingue de los otros animales, por ejemplo, porque «desea saber»; no porque sepa, sino porque desea saber. Es el papel del deseo el que se debe aquí subrayar. Por eso nos dirá luego, en la *Ética a Nicómaco*, que la ética no es otra cosa sino el «deseo inteligente»⁵. Que deseamos saber, nos lo demuestran, para empezar, nuestros ojos, porque en la vista se expresa el deleite que hallamos en la contemplación de las cosas, la curiosidad por descifrar sus secretos, el ingenio para representarlos de otros modos. Pero la vista no es suficiente para aprender, nos aclara Aristóteles en la *Metafísica*⁶. Para eso, para poder aprender, el animal humano, a diferencia por ejemplo de las abejas,

⁴ Cf. Nussbaum, Martha, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona: Paidós, 2005.

⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985, p. 270, 1139b6.

⁶ Estas reflexiones de Aristóteles se hallan, como es sabido, en las primeras páginas de su *Metafísica*.

necesita el oído. Además de poseedor de *logos*, el animal humano es poseedor de oído. Solo quien sabe escuchar está en condiciones de retener lo que ve, de contrastarlo, de recordar su variedad, de imaginar su unidad, de saber. Otro de los rasgos que demuestran la peculiaridad del animal humano, nos explica en el *De anima*⁷, es que el hombre es un animal que tiene párpados, y membranas que cubren sus ojos, lo que significa que debe poder cerrarlos, abrirlos y cerrarlos, para ser capaz de ver. Otros animales tienen los ojos siempre abiertos, pero a fuerza de ver no alcanzan a ver o, como diríamos quizá nosotros, ven pero «no la ven». El hombre, en cambio, necesita dejar de ver para ver, y en ambos casos puede, o acaso debe, escuchar, y hablar, y por cierto también reír. Es así como se manifiesta el deseo de saber.

Esta suerte de fenomenología de la animalidad humana es un componente indispensable de la concepción griega de la *paideia*, que es, como hemos visto, la base de la vertiente educativa, formativa, de la noción de *humanitas*. El animal humano debe ser moldeado, cultivado, por medio de prácticas, disciplinas, artes, que desarrollen la palabra, la vista, el oído, el saber, de manera que pueda obtenerse y afinarse progresivamente un ideal de vida humana que sirva de referente normativo, en el sentido que hemos visto aparecer la voz *humanitas* como humanidad, humanitarismo, *philanthropía*. Para que esta relación dialéctica, complementaria, entre ambos sentidos de la *humanitas* adquiriese la forma de un canon educativo en la historia de la vida universitaria hizo falta, naturalmente, una serie de transformaciones y peripecias culturales, y no pocos traspies o equívocos. Se atribuye a Francesco Petrarca y a Coluccio Salutati, retóricos y latinistas del siglo XIV, el haber acuñado la expresión *studia humanitatis* para definir el conjunto de disciplinas que correspondían a las llamadas «artes liberales» y que debían servir, en el contexto de la formación universitaria, para el cultivo del ideal de la sabiduría humana. Por cierto, ya desde ese momento, la expresión va a ser objeto de interpretaciones muy diversas, porque, para empezar, la humanidad puede ser contrastada no solo con la animalidad, sino también con la divinidad. Y es sabido que las artes liberales, que conforman los estudios de humanidades, fueron por mucho tiempo la antesala para el estudio de la teología, considerada como *studia divinitatis*. Más adelante volveré sobre esto. Es claro, en todo caso, que el ideal de la *humanitas* sirvió para inspirar diversos tipos de renacimiento, de retorno a los clásicos y de humanismos que han existido en la historia de Occidente, desde Petrarca hasta Jean-Paul Sartre, desde Leonardo da Vinci hasta Hans-Georg Gadamer. El propio pensamiento cristiano, que en algún momento sirvió de blanco de las críticas de los humanistas, hizo suyo en el tiempo este ideal y lo reinterpretó a la luz de su doctrina.

⁷ Cf. *De anima*, 421a-b.

La pluralidad de interpretaciones sobre el humanismo o sobre el sentido de la humanidad debía inducir, más bien, tarde o temprano, a desconfiar de la pretensión misma de concebir un ideal ético de esa naturaleza. Uno de los primeros filósofos en expresar su desconfianza, en una legendaria polémica con Jean-Paul Sartre, fue Martin Heidegger. En su *Carta sobre el humanismo* se declara contrario al humanismo por considerarlo expresión de una visión sesgada, dependiente de presuposiciones ontológicas o de proyecciones culturales, filosóficamente ingenua y contraproducente. El humanismo, en su opinión, es siempre una mentalidad restringida, provinciana, que presupone una esencia del ser humano e interpreta, sobre esa base ilusoria, la realidad entera de las cosas. Y eso es precisamente lo que se llama una visión *metafísica*.

Todo humanismo se basa en una metafísica, o se vuelve él mismo el fundamento de tal metafísica. Toda definición de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya una interpretación del ente sin plantearse la pregunta por la verdad del ser, es metafísica. Por eso, es propio de la metafísica el ser “humanista”, lo que se revela precisamente a través del modo en que se define en ella la esencia del hombre. Todo humanismo es, pues, metafísico⁸.

Esta mirada despectiva sobre la metafísica, lo que quiere poner en relieve es la tendencia persistente del animal humano a concebirse a sí mismo como el centro del universo, a proyectar una imagen utilitarista o ideológica sobre su entorno, o simplemente a ignorar las posibilidades que le ofrece la vida, o el ser, si tan solo se preguntara genuinamente por su verdad. Particularmente revelador es, en ese sentido, el humanismo de la modernidad, sobre el cual Heidegger ha escrito páginas que marcaron época y que se han convertido ya casi en lugares comunes de la reflexión filosófica y cultural posterior⁹. Lo más saltante de este humanismo no es que haya concebido una civilización tecnológica instrumentalista, o mercantilista, o depredadora de la naturaleza, como se suele afirmar, sino que se haya tendido, él mismo, una trampa perversa y autodestructiva, consistente en inventar una técnica utilitaria que se ha independizado de su inventor e impuesto sobre él, en crear una civilización de medios que han terminado por contradecir los fines que le servían de inspiración y le daban sentido. De esta contradicción performativa de la modernidad hay diversas caracterizaciones: Heidegger mismo la considera una «metafísica de la subjetividad» que todo lo instrumentaliza o cosifica, Habermas la llama «colonización del mundo de la vida» por obra del «sistema», Lyotard la concibe como un «Gran Relato» legiti-

⁸ Heidegger, Martin, «Brief über den Humanismus», en: *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann, 2006, p. 321.

⁹ Cf. especialmente su ensayo «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada, 1960.

mador autocontradictorio. Y así sucesivamente. La idea central, en todos estos casos, es que el humanismo se ha convertido en uno de esos sueños de la razón que producen monstruos, en fuente de inspiración de una civilización que parece haber perdido de vista el sentido de la existencia.

La desconfianza frente al humanismo no equivale, sin embargo, ni siquiera en Heidegger, a una desautorización de sus fuentes de inspiración. Haciendo él mismo uso de la contraposición entre *humanitas* y *barbarie*, propia de la constelación latina que analizamos hace un momento, sostiene que su crítica al humanismo no debe llevar a pensar que él esté desconociendo el papel humanizador del ideal ético de los latinos ni, menos aun, que esté optando por la barbarie. Su preocupación es más bien que, por lo que vemos del caso de la modernidad, con mucha facilidad se concibe el humanismo como una forma velada de metafísica, que encubre múltiples rostros de la voluntad de poder, del utilitarismo, de la instrumentalización de las relaciones con la naturaleza o con los otros. Por más paradójico que parezca, su rechazo del humanismo se debe a que este «no permite apreciar suficientemente la verdadera esencia del hombre». Necesitamos un nuevo humanismo, uno, dice Heidegger, que en sentido estricto equivale a un *lucus a non lucendo*¹⁰. Se llama así, en retórica, a aquel tipo de etimologías que encierran un contrasentido, pues remiten el origen de un término —como *lucus*, arbusto— a otro que se le parece —como *lucere*, brillar—, pero con el que no tiene nada que ver. El sentido del nuevo humanismo que necesitamos no podrá obtenerse, pues, siguiendo la figura retórica, del concepto de «hombre», pues, pese a la apariencia de similitud, ese concepto nos haría caer en alguna de las desviaciones a que dado lugar en la historia de la metafísica.

Si nos decidimos a conservar esta palabra, “humanismo” significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal. De esta manera, pensamos un “humanismo” de un género extraño. La palabra nos acaba proporcionando un rótulo que es un “*lucus a non lucendo*”¹¹.

Preservar el sentido de la humanidad frente a la barbarie, rescatar al humanismo de las tergiversaciones que padece, incluso de aquellas que él mismo produce, ofrecer resistencia ante las múltiples formas de instrumentalización a las que se ve sometido, todo ello solo se podrá lograr si el cultivo de la humanidad se ve garantizado por la libertad y la autonomía en el cultivo de las humanidades. El ejercicio de esta libertad es el que hace posible el desarrollo del espíritu crítico, el florecimiento de la creati-

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 345.

¹¹ *Ibid.*

vidad, la revisión continua de las verdades establecidas. A esta conclusión llega, por ejemplo, Jacques Derrida, en la línea de lo dicho por Heidegger, en un ensayo que lleva el revelador título «La universidad sin condición (gracias a las humanidades)». «A la universidad moderna se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad incondicional de cuestionamiento y de proposición e, incluso, más aun si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*»¹². Es a eso, añade, a lo que debería referirse aquella insignia simbólica tan característica de muchas universidades, que recurre a la imagen de la luz en asociación con la verdad. *Et lux in tenebris lucet*.

En más de una ocasión, Derrida ilustra su tesis sobre la incondicionalidad de las humanidades para la universidad con la ayuda de un sugerente texto de Kant titulado *El conflicto de las facultades*. A él voy a referirme a continuación para cerrar esta breve, y un tanto descosida, presentación. Kant se había visto afectado por la censura luego de la aparición de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y por ese motivo su ensayo sobre *El conflicto de las facultades*, publicado algunos años más tarde, tiene un carácter reivindicativo y programático. Las «facultades» a las que Kant se refiere son cuatro: las tres facultades llamadas entonces «superiores», a saber: Teología, Derecho y Medicina; y la facultad «inferior», que él llama Facultad de Filosofía, pero que es, en realidad, una facultad de humanidades. Esa diferenciación entre facultades superiores y facultad inferior no debería parecernos extraña, ni menos anticuada, porque lo que así se está expresando es que hay una facultad de estudios humanísticos básicos, por la que deben pasar todos los estudiantes antes de ingresar a las facultades superiores que tienen un carácter profesionalizante. Por su misma naturaleza, pues, las facultades «superiores» están obligadas a ajustarse a criterios de funcionalidad laboral y de administración pública, mientras que la facultad «inferior» debe velar por la libertad de la investigación y la autonomía del saber; el cultivo de las humanidades es indispensable para impedir que la instrumentalización del conocimiento tergiverse el ideal de humanidad que la universidad debe preservar. Las facultades superiores, comenta Kant, no solo están sujetas a la autoridad directa del poder político; además, ellas dependen de la intervención de los funcionarios de la educación, de diferentes tipos, que él llama literalmente «hombres de negocios de la ciencia» («*Geschäftsleute der Gelehrtsamkeit*»)¹³, cuya función consiste en uniformizar y reglamentar el estudio de las disciplinas a fin de que respondan a los requerimien-

¹² Derrida, Jacques, *Universidad sin condición*, Madrid: Trotta, 2002.

¹³ Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, en: *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, tomo VI, p. 280. Edición castellana: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires: Losada, 1963, p. 20.

tos sociales o pedagógicos del momento. Es sobre todo de estos funcionarios de los que debe protegerse la facultad de humanidades, piensa Kant, porque, aun habiendo pasado por la universidad, han olvidado por completo lo que significa la libertad de la creación o de la investigación, y tienden a simplificar su ordenamiento, imaginando formas estereotipadas de implementación.

Es absolutamente necesario, para el cultivo de la ciencia pública, que la universidad posea una facultad que, con independencia de las órdenes del gobierno, [...] tenga la libertad, no de dar órdenes sino de cuestionar todas las órdenes que se dan, y de interesarse por la verdad; una facultad en la que la razón pueda hablar con franqueza, pues sin esta libertad la verdad no podría manifestarse, ya que la razón es libre por naturaleza [...] ¹⁴.

Si, por ocuparse de los estudios llamados básicos, o generales, la facultad de humanidades es considerada «sierva» («ancilla») de las otras facultades, ello no debería preocuparnos, piensa Kant, porque el papel de «sierva» no solo es imaginable en el sentido de andar detrás de su señora sosteniéndole el vestido, sino también en andar por delante, llevando la lámpara e indicándole el camino por el que debe dirigirse.

Entre las facultades superiores y la facultad inferior, siempre según Kant, puede haber dos tipos de conflictos, uno ilegítimo y otro legítimo. Considera «ilegítimo» el conflicto que surge cuando los funcionarios de la educación, estos hombres de negocios de la ciencia, se dejan llevar por criterios mercantilistas y demagógicos, y pretenden ridiculizar el papel de las humanidades, como si fuera una pérdida de tiempo el ocuparse de ellas. Kant cita un par de ejemplos de reacciones demagógicas, que se parecen mucho, en el tono, a los avisos publicitarios radiales de algunas universidades empresariales del Perú. Ese conflicto sería abiertamente «ilegítimo», en su opinión, porque desconoce la razón de ser de una facultad como la de humanidades, y porque desconoce, naturalmente, también el sentido del cultivo del ideal de humanidad. Pero hay, además, un conflicto «legítimo» entre la facultad de humanidades y las facultades profesionalizantes o superiores. Su legitimidad consiste en que se trata, esta vez, de un conflicto entre profesores, y ya no entre profesores y funcionarios. Es legítimo que los profesores de todas las facultades debatan entre sí acerca de lo que constituye la esencia misma de las humanidades, es decir, acerca de lo que es la verdad y de lo que contribuiría de mejor manera al cultivo del ideal humanitario que se busca en la universidad. Ese conflicto es, o debería ser, productivo; debería fomentar el debate interno entre los profesores, y no podría, además, considerarse nunca terminado, porque la verdad, y el ideal de humanidad, están siempre sujetos a cambios y

¹⁴ *Ibid.*, p. 282, edición castellana, pp. 22-23.

reinterpretaciones. En cierto modo, el conflicto legítimo entre las facultades, y entre los profesores de la universidad, sostiene Kant, podría compararse al que se produce entre los grupos políticos de un gobierno democrático.

El grupo de las facultades superiores —escribe— corresponde en cierto modo al sector de la derecha en el parlamento universitario: ellos defienden las normativas del gobierno y de los funcionarios. Pero en toda constitución democrática y libre, como debe ser aquella en la que se trate de la verdad, debe existir también un partido de oposición, una bancada de izquierda, y esta es la formada por la facultad de humanidades, pues sin la evaluación severa y las críticas que esta facultad puede brindar, el gobierno no tendría suficiente información acerca de lo que puede serle útil y lo que puede serle perjudicial¹⁵.

¹⁵ Kant, Immanuel, *o. c.*, p. 299, edición castellana pp. 43-44. He modificado ligeramente la traducción.