

# El estudio de las humanidades como cuidado del mundo

Diego Tatián

## I. *Mundo*

Una acepción inmediata de la expresión “cuidado del mundo” invoca un conjunto de ocupaciones y de reticencias de carácter conservacionista que presentan una relevancia pública, un significado ético-político y se inscriben por tanto no solo en la tarea de preservar en su fragilidad los organismos, los cuerpos y las cosas sino también involucran la *vida activa*:

... una actividad de la especie que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro ‘mundo’, de manera que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres y nuestro entorno... en una compleja red de sostenimiento de la vida (Tronto, 1993, en Muñoz, 2012: 463).

Presupuesta esta acepción elemental sin la que ninguna otra cosa podría darse, la indagación que se propone aquí extiende la expresión “cuidado del mundo” hacia formas de la experiencia humana excedentes e irreductibles a la tarea de conservar los seres y las cosas que se hallan amenazados de destrucción y al sostenimiento de la vida humana y natural en su sentido más primario.

La temática arendtiana del *care* tiene su inspiración y su raíz en la *Sorge* heideggeriana –a su vez, seguramente de proveniencia aristotélica y acaso estoica–, particularmente en los seminarios de la década del 20 y en *Ser y tiempo*, de fundamental importancia para la formación del pensamiento arendtiano. Pero esa inspiración deriva en un tránsito desde lo que po-

dríamos llamar el cuidado en tanto estructura fundamental del *Dasein* respecto del cual el mundo es un modo de ser, al cuidado como acción humana cuyo objeto es el mundo.

En el curso de 1923 en Friburgo sobre *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger consideraba al mundo (que es siempre *Mit-Welt*, mundo común) como “lo que ocurre” (*begegnen*), esto es, lo que sale al encuentro y lo que aparece “en cuanto *aquello de que nos cuidamos, a que atendemos*”. No se trata de un conjunto de hechos físicos ya ahí, sino de una apertura significativa en la que las cosas aparecen. “El verdadero modo del propio ser en el mundo es el *cuidar*, el *atender*, sea fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o pérdida...” (Heidegger, 1999: 130). ¿Podríamos incluir en esta secuencia el verbo “estudiar”? Postergamos esta interrogación, solo para decir por ahora que el cuidar y el cuidado son inherentes al “mundo”, por consiguiente concebido como aquello de que nos cuidamos y lo que atendemos, por lo que nos ocupamos y nos preocupamos.

En la última página del curso dice Heidegger (1999: 30) “(Tengo que terminar aquí). Partiendo de esta caracterización del existir del mundo habría que explicar en qué sentido es la *curiosidad* (cura – curiositas) un cómo del cuidar”. Se introduce aquí de modo somero y apenas esbozado el motivo de la “curiosidad” en tanto forma inmediata del cuidado. Su explicitación ontológico-existencial tendrá lugar en el § 36 de *Sein und Zeit, Die Neugier*. En tanto posibilidad existencial de la cotidianidad, la curiosidad no es aquí objeto de crítica, ni es caracterizada como indicio de una decadencia histórico-cultural. Su contraposición al “asombro” filosófico, sin embargo, registra su transitoriedad, su incapacidad de demorar y de permanecer, su ausencia de plenitud –no desvinculada de esa otra forma del ser cotidiano del ahí que en el § 35 Heidegger había designado como *Das Gerede* (las habladorías) y, junto con ello, fundamento de la vida inauténtica–<sup>1</sup>.

Brevemente explicitada esta proveniencia conceptual y sus estaciones en Heidegger y Arendt, la expresión “estudio de las humanidades como cuidado del mundo” adopta un desvío y toma una dirección propia. Más allá de la crítica de las humanidades –aunque sin dejar de tomar nota de ella– como un culto a “varones, blancos, muertos...”, la pregunta por la persistencia de la historia, del arte y de las letras en la educación implica la pregunta por el presente, la pregunta por el humanismo y por el vínculo entre las humanidades y los derechos

humanos. Humanidades no solo en tanto estudio de lo que los seres humanos han hecho y pensado, sino una protección del sentido que los seres humanos fueron capaces de acuñar en su diálogo con la finitud y con la muerte. No solo –ni principalmente– lo que vuelve objetos de ciencia a los documentos, los monumentos y los vestigios de la aventura humana en la historia, sino también objeto de pensamiento a las acuñaciones de sentido obtenidas de la experiencia de la fragilidad del bien, de las preguntas que aloja el ser en común y los derechos que consideramos humanos. Las humanidades interpelan por tanto a las generaciones no solo como una “disciplina” sino como un diálogo que renueva el “cuidado del mundo”.

Cuidado del mundo busca intencionar aquí una interrupción del “mundo” en sentido fáctico-positivista, donde por tanto mundo no equivale al conjunto de todo lo que hay sino más bien invoca una excedencia y la apertura que lo hace posible. Así, mundo es también lo que no hay, lo ausente, lo que falta –por estar retraído, hallarse escondido o no haber sido inventado aún–; lo posible, lo perdido, lo que se sustrae o no se deja ver (lo ex-óptico). El estudio de las humanidades como cuidado del mundo así comprendido –donde mundo no es un concepto físico sino fenomenológico, o “imaginario”– aloja una *pietas* a la vez que una inadecuación crítica. A diferencia de la Tierra o el Universo, mundo es lo indeterminado que cada nueva generación deberá concebir y crear. Un existenciarío, o –en una nomenclatura diferente– un concepto forjado por la “imaginación radical” que se extiende hacia una “pluralidad irrepresentable” y sin totalidad. Lo que en *Mateo* (13,35) –y en *Salmos* (78, 2)– se evoca con la expresión “las cosas ocultas desde la creación del mundo” (que nos es encomendado así como lugar de pérdida, como yacimiento de objetos perdidos), insta a concebir el estudio de las humanidades bajo el modo de un deseo de hallazgo, un peregrinaje intelectual, cultural, filosófico, religioso y pedagógico.

Expresiones tales como “leer el libro del mundo”, “comprender el mundo”, “transformar el mundo” o “cuidar el mundo” abren la tarea a una complejidad irreductible a lo que ya está ahí, presente y a la mano, a lo que puede ser comprendido por todos y por todos de la misma manera –lo que redundaría exactamente en una pérdida del mundo–. En efecto, mundo no es un concepto autoevidente ni un sistema de evidencias disponibles sino una opacidad y una indeterminación que revelan su significado a la experiencia solo merced a un trabajo y a

resultas de una *praxis*. Sin esa experiencia así constituida no habría mundo en sentido pleno. La política, el conocimiento y la transmisión del conocimiento, el arte, el pensamiento, las humanidades son formas del cuidado del mundo en tanto sensibles a lo que no está ahí, a lo que no hay, a lo que hubo alguna vez y se perdió o a lo por venir: idiografía de lo que es singular y de lo que es raro<sup>2</sup>. Cuidado del mundo alberga así una interrupción del circuito que establecen los significados impuestos por lo que ha vencido, lo que normalmente llamamos “realidad”. En el juego de lenguaje que se trata de proponer, mundo es lo que hace un hueco en la realidad, lo que permite entrever detrás, lo que la destotaliza y la mantiene en el abismo.

Cuidado entonces como protección de lo que está bajo amenaza por fragilidad, también como memoria de lo que efectivamente se perdió y como preservación de la pregunta por lo que difiere, o llega de otra parte.

## II. *Curiosidad*

Según su leyenda más antigua, el doctor Johann Fausto abandonó la teología, “se transformó en un hombre de mundo, se llamó a sí mismo doctor en medicina, se hizo astrólogo y matemático y, aparentemente, se transformó en médico”. Junto con ello, “se encaminó a amar lo que no se debe amar... quiso investigar las causas del cielo y de la tierra. Luego la curiosidad, la libertad y la ligereza lo incitaron, lo estimularon a poner en obra y a probar durante un tiempo los vocablos, las figuras, los caracteres y los conjuros mágicos para convocar ante sí al Diablo”.

Así comienza la anónima *Historia del doctor Juan Fausto*, impresa por Johann Spies en Frankfurt hacia 1587. Desde entonces, ha tenido muchas versiones (Marlowe, Lessing, Goethe...). Mediante un pacto escrito por mano propia, Fausto acepta someterse a Mefistófeles luego de 24 años de “vida epicúrea” en los que será “informado y enseñado” por él<sup>3</sup>. El relato se cierra con una “*Oratio Fausti ad Studiosos*” donde, habiéndose cumplido el tiempo convenido, arrepentido, pronuncia un discurso moral ante quienes consagran su vida al estudio. La violencia del final consuma la obra del demonio:

Cuando se hizo de día, después de que los estudiantes hubieron pasado toda la noche sin dormir, fueron a la habitación en la que había estado Fausto; pero ya no lo vieron a él sino toda la habitación salpicada de sangre. Había restos de sus sesos pegados en las paredes, porque el Diablo lo había golpeado contra una y otra pared. Estaban también por ahí sus ojos y algunos dientes: un horrible, espantoso espectáculo.

La tradición filosófica –en cierto modo consumada por el § 36 de *Ser y tiempo*– no ha dejado de advertir contra la curiosidad, considerada como la pasión de saber autonomizada de las preceptivas que impone la *meditatio mortis* –y de la que el *Fausto* es su mayor emblema–. En cuanto desvío que aleja de Dios y del pensamiento de Dios, un impulso diabólico se aloja en la curiosidad. Es decir, pasión que se deja afectar por la multiplicidad sin síntesis, abismada en la mala infinitud sin plenitud posible: *dia-ballein*: que separa y opone. En la lengua griega, el antónimo de *symbolon* es así *diabolos* (*dia-ballo*: desavenir, imposibilidad de reunir, desacordar, producir pluralidad irreversible). Diabólico en cuanto lo imposible de ser representado, ni en el sentido de formar una imagen suya, ni en el sentido de ser representado por otro. Pura multiplicidad sin reconciliación, suele argüirse, por ejemplo, la intrínseca *diabolicidad* de la política por ser el ámbito de una pluralidad que nunca deja de ser tal, una multiplicidad sin síntesis no obstante los mecanismos de delegación, no obstante los procedimientos que prevén la institución de representantes, y no obstante la producción de representaciones teóricas que buscan una decodificación y una imposible neutralización de la conflictividad (Esposito, 1996).

También la curiosidad se halla abismada por una multiplicidad diabólica. Fascinado por esa voluptuosidad del espíritu, Agustín habla de *cupiditas scientiae* y denuncia la “*curiosa peritia*” de los que “cuentan las estrellas del cielo y las arenas del mar, miden las regiones del cielo e investigan el curso de los astros” (San Agustín, 1929: 195) –desde tiempos inmemoriales la navegación y la astronomía, la embarcación y el telescopio, son expresiones mayores de esa pasión de curiosidad atraída por lo desconocido que reservan el cielo y el mar–. Considerada como *desiderium oculorum* (“la concupiscencia de los ojos hace a los hombres curiosos” –*De Vera Religione*, 38–) y *vana cupiditas*, es incluida en el catálogo de vicios y tratada de manera explícita en el capítulo 35 del Libro Décimo de *Las confesiones*. Curiosidad en

tanto *libido sciendi* –que en Pascal formará parte de las tres concupiscencias: *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*– proviene de lo que el Evangelio de Juan (2:16) había llamado “deseo de los ojos” (*concupiscentia oculorum*), es decir la tentación de mirar, que convierte en estatua de sal a la mujer de Lot y desvanece a Eurídice ante la desesperación de Orfeo, quien sin querer había mirado hacia atrás.

San Bernardo establecía que “*Primus superbiae gradus est curiositas*” y una larga tradición la aparta del árbol de la vida y la vincula al árbol de la ciencia del bien y del mal. Se trata de una forma de “saber” libidinal, vinculada al deseo, la voluptuosidad y la concupiscencia, condenada como una pasión inscrita en el reino de la seducción.

*Polypragmosýne* (ocuparse de muchas cosas sin orden), *polymathia periergía* (curiosidad por muchos asuntos) es el nombre –también peyorativo– que la Antigüedad pagana daba a la curiosidad del espíritu que busca saber sin para qué, solo motivada por un extraño interés humano en lo que no le concierne. *Periergía* expresa una aspiración siempre insatisfecha de conocimientos más extensos y variados; es una pasión vana que no conduce a ninguna regla de vida ni desemboca en sabiduría; un impulso que desintegra, que parte en todas direcciones sin límites y sin orden. Su método es la colección, la proliferación sin término y sin plenitud posible. Desmesura que se abisma en lo ilimitado. *Böse Unendlichkeit*. Infinitud del deseo que desborda la *forma* del conocimiento y arrastra fuera de los límites de la vida buena. A diferencia del sabio, el curioso no se subordina a ningún método; se abandona al placer de leer, de investigar, de coleccionar, sin una clara conciencia de los límites que impone la finitud al conocimiento humano. Por lo demás, el curioso ignora qué encierra el saber que persigue y cuáles serán los efectos de alcanzarlo; es la lección de Pandora y la del *Génesis* (Pandora y Eva son hermanas en la culpa y responsables del desencadenamiento del mal en las generaciones caídas) y también –aunque en este caso los males no se abaten sobre el mundo sino sobre sí– de Edipo. Hubiera sido el caso de Ulises, de no haber tomado la precaución de hacerse atar; y de hecho según se lee en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, fue el destino del rey siciliano Butes, quien, a diferencia de Ulises, al oír el canto abandonó la embarcación en la que navegaba y se precipitó en el oscuro mar (Quignard, 2011).

No solo la ceguera de lo que persigue y de las consecuencias que sobrevienen por hacerlo,

también la *vanitas* afecta irremisiblemente a la curiosidad; en efecto, el gran tema filosófico de la vanidad ha sido clásicamente entrevisto como motivación secreta de la vida dedicada al estudio: sus móviles inconfesables serían el deseo de gloria, el apetito de riqueza, el anhelo de reconocimiento.

### III. Infinito

En la tercera parte (“El proceso de la curiosidad teórica”) de su notable libro *La legitimación de la edad moderna*, luego de una minuciosa arqueología filosófica del concepto, Hans Blumenberg cuenta la historia de la rehabilitación de la curiosidad teórica (*theoretischen Neugierde*) como tránsito de la curiosidad ingenua (expresada paradigmáticamente en la primera línea de la *Metafísica* aristotélica) a la curiosidad autoconsciente: “En la edad moderna surge, en la consciencia humana, un nexo indisoluble entre la comprensión histórica del hombre y la realización del conocimiento científico, como confirmación del derecho a una curiosidad teórica ilimitada” (Blumenberg, 2008: 232), donde ilimitada significa no subordinada a la divinidad —en el sentido establecido por Agustín o Tertuliano—, ni a la autoridad de los Antiguos.

Paralelo al tránsito del “universo cerrado al universo infinito”, el proceso desencadenado por la legitimación de la *curiositas* (Leonardo, Bruno, Fontenelle, Galileo, Bacon...) desmantela la vieja oposición tomista que distinguía cuidadosamente entre *studiositas* y *curiositas*. En tanto virtud concebida como moderación en el deseo de saber, la *studiositas* era parte de la vieja templanza, en tanto que, “inquietud errante del espíritu”, la *curiositas* es avatar de la intemperancia y autonomía del deseo que se orienta a un conocimiento vano y que “envanece” (Blumenberg, 2008: 167).

En cuanto afecto íntimo del estudio y de la forma de vida abocada al estudio que considera al mundo mismo como gabinete de curiosidades (*Wunderkammern*, *Cabinets de curiosités*, *mirabilia*) —es decir en cuanto *affectum mundi*, apertura al hallazgo, deseo de curiosidades, de *curiosa* (“curiosas” pueden ser tanto las personas como las cosas)—, la curiosidad es una pasión anti-narcisista (aunque, ¿existe una “curiosidad de sí”, una *curiositas sui* derivada de la *cura sui*?) que, sensible a la vastedad de lo múltiple, libera de la auto-referencia como forma

extrema de la vanidad y del auto-interés egoísta, en la medida en que el deseo de saber cosas “inútiles” es irreductible a una funcionalidad puramente biológica, lleva fuera del reino de la necesidad y se desvía de lo necesario para la sobrevivencia. El estudioso –el estudioso de las humanidades en particular– no es un individualista posesivo del saber que acumula conocimientos para su inversión llegado el caso; antes bien la curiosidad que lo inviste refiere al mundo, a sus objetos históricos y culturales, no como objetos de consumo sino como objetos en sí, y se inscribe en el orden de *la gratuidad*. Y al contrario la *incuriosidad*, ya sea motivada por una indiferencia respecto de lo que no redunde en beneficio propio, ya por preponderancia del deseo de reconocimiento y superioridad o por culto de sí, es un efecto del narcisismo. Sustraída así de su estigmatización por la cultura clásica y cristiana, la curiosidad se aloja en el centro mismo de la vida estudiosa, y de la vida estudiante.

#### IV. Estudio

El *Diccionario etimológico* de Corominas define *studium* como “aplicación, celo, ardor, diligencia” [el verbo intransitivo *studeo* quiere decir “dedicarse”]. El de la Real Academia Española dice de “estudio”, en su primera acepción: “Esfuerzo que pone el entendimiento, aplicándose a conocer alguna cosa; en especial trabajo empleado en aprender y cultivar una ciencia o arte”. Esta definición se halla próxima a lo que cualquiera se representa inmediatamente al escuchar la palabra. Pero el diccionario de latín da también una acepción extraña: “parcialidad política”. Es por ejemplo el sentido que tiene en la célebre expresión que Tácito escribe al comienzo de los Anales: *Sine ira et studio* “Sin odio y sin parcialidad (o favoritismo)” (Tácito *Anales* 1.1.4). Esta ambivalencia ecuanimidad / parcialidad que la palabra *studium* encierra será considerada como el indicio lingüístico que, más allá de toda etimología, expresa una tensión que está en la cosa misma. Hay, en cualquier caso, *una dimensión política del estudio*.

La expresión “deseo de estudiar” articula dos términos que designan lo mismo, por cuanto *studium* significa “deseo” (ardor, anhelo). Hay una dimensión claramente afectiva, deseante y política del *studium*, a la vez que y un elemento especulativo en *desiderium*<sup>4</sup>.

Una evocación de ese deseo se aloja en la fuerza o inclinación a la que se refiere Aristóteles



en la primera línea de la *Metafísica*, donde leemos que el humano es un ser *cuya naturaleza* lo impulsa a la lucidez, al conocimiento, al saber. “Todos los seres humanos, por naturaleza, desean conocer. Prueba de ello es la estima de que gozan las sensaciones que, al margen de su utilidad, nos proporcionan conocimientos, sobre todo la sensación de la vista”. ¿Redunda esta inclinación natural de la que dan prueba los sentidos por fuera de cualquier utilidad en un “*deseo de teoría*” (Aristóteles habla del “*placer del pensamiento*”), en “*deseo de estudiar*”?

En *Crátilo* (399c) Platón había dicho algo semejante al establecer la etimología de *ánthropos*. En ese pasaje, leemos que

este nombre de *ánthropos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni ‘examinan’ (*anathrei*) nada de lo que ven; en cambio, el ser humano, al tiempo que ve –y esto significa *ópope*– también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el ser humano, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *ánthropos*, porque ‘examina lo que ha visto’ (*anathrôn hâ ópope*).

Ese impulso natural al conocimiento, esa curiosidad elemental y esa potencia de examen sensible que se deja afectar por lo que ha sido visto (definitoria del hecho de ser humano hasta el punto de estar inscripto en la palabra que lo designa, según Platón), se constituye en estudio, mantiene las cosas en el comienzo del mundo a la vez que –o por ello mismo– adopta un carácter crítico como fuerza desideologizadora –se vuelve *bíos*, una forma de vida– cuando el cuidado asume un carácter emancipatorio y una desnaturalización de los sistemas de dominación a los que se confronta. Potencia libertaria que promete el estudio de los libros antiguos en Maquiavelo, y también en Étienne de la Boétie, tocado como nadie por el enigma de la servidumbre humana. En efecto, el estudio y la amistad son las grandes vías emancipatorias laboetianas, por lo demás no independientes entre sí<sup>7</sup>.

## V. Impropio

Hay en las vidas y en las sociedades algo que no es instituyente ni destituyente, algo que es *impropio*. Se trata de un término que busca entrar en constelación con otros que en el pen-

samiento contemporáneo comienzan con un prefijo negativo, como lo “impersonal” –que emplea Simone Weil (2001) en su texto sobre “La persona y lo sagrado”–, lo “inhumano” –desarrollado por el último Lyotard (1998) en un libro de ensayos y conferencias que se llama precisamente así–, o la categoría de “no-sujeto de la política”, en la que trabaja el filósofo español Alberto Moreiras por relación al “pensamiento post-hegémico”<sup>6</sup>.

“Lo impropio” procura nombrar algo que acompaña la aventura humana de lo que no disponemos. El pensamiento, el lenguaje, la memoria, en su núcleo involuntario están atravesados de impropiedades que los despoja de su carácter instrumental y disipa toda ilusión de dominio. Allí –más que en lo *propiamente* humano– es donde las humanidades encuentran su tarea.

Lo impropio no es algo con lo que se pueda hacer algo; sólo es pasible de una lucidez que se obtiene en el arte, la política, la filosofía, o se revela en personajes de la literatura como el Bartleby de Melville, o Jacob von Gunten de Robert Walzer. Impropio es lo común, lo que no es propiedad de nadie (que no equivale a decir que es propiedad de todos) y no podría ser objeto de apropiación, individual ni colectiva. Pero eso impersonal y común no es algo que esté ya ahí al alcance de todos. Es lo que resulta de una tarea, de una experiencia, a veces de una vida entera; es siempre un descubrimiento, un hallazgo de lo que no se compone. Entiendo lo común no como una transparencia sino como una opacidad cuya revelación requiere la mediación de un trabajo. Ese fondo inapropiable, impropio, es lo que hace posible la comunidad –y si se quiere permite resignificar el comunismo– como construcción de la diferencia y como deseo de otros. Comunidad no se define tanto por lo que es propio de un colectivo humano, que conformaría así una homogeneidad, una anterioridad sustancial, una identidad, sino precisamente por una indeterminación y un no saber. La política se abre hacia declaraciones de derechos, de igualdades y de libertades nuevas precisamente gracias a esa indeterminación que aloja la humanidad.

Lo impropio no es algo como una meta a lograr, ni encierra un carácter propositivo de ningún tipo, más bien pretende considerar una dimensión de la experiencia humana, tomarla en cuenta para –negativamente– evitar las instancias sacrificiales que se producen si no se lo hace. Acaso los desastres del llamado comunismo real no son completamente ajenos a una supresión de ese registro.

En sus últimos textos Lyotard invocaba una resistencia y una atención a la deuda que toda alma contrajo con la indeterminación de la que nació, es decir, con el otro inhumano (no en sentido religioso sino anterior al lenguaje y a toda interpretación y dominio de sí, también el entendimiento agente averroísta y el atributo Pensamiento de Spinoza son inhumanos, im-personales e impropios). El trabajo de la filosofía, de la escritura, del arte, de las humanidades, se orienta –como “resistencia”– a testimoniar y preservar esta inhumanidad (algo “privado de habla, incapaz de mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de sus beneficios, insensible a la razón común...”) y plantear un “conflicto de las inhumanidades”. Si lo propio del ser humano es estar habitado por lo inhumano –que en rigor no es algo “propio” sino más bien im-propio, *in-fans*, carente de habla–, la violación de los derechos humanos (la deshumanización social, económica, antropotécnica, biopolítica...) lo es tanto respecto de la humanidad del ser humano como de lo “inhumano” que hay en él.

Los derechos inhumanos, derechos de lo inhumano (estrictamente “derechos del Otro”, lo Otro absoluto, inapropiable, constitutivo), desconocidos o destruidos por las derivas revolucionarias tanto como en las sociedades de la administración total, abren aquí un interrogante y una dimensión singular en las luchas por defensa de los derechos humanos cuya urgencia es creciente, en proporción al carácter creciente del “estado de excepción” que establece las condiciones para su violación irrestricta Lyotard (1998).

No es posible hacer política desde el no sujeto ni desde lo inhumano ni desde lo impropio. Pero es necesario que la política como contienda por la hegemonía considere en sus prácticas lo no subjetivo en la vida colectiva y lo impropio [lo transindividual] en los seres humanos.

Democracia sería la forma de estar juntos que alberga la decisión común de mantener abierta la pregunta que interroga por lo que los cuerpos y las inteligencias pueden –ser y hacer–, y de establecer una institucionalidad hospitalaria con la fuerza de actuar, pensar y producir significado con la que cuentan los seres humanos –que *son* los seres humanos–. Pero una institucionalidad, al mismo tiempo, que no se desentienda de lo impropio, del límite del sujeto que establece su heteronomía relativa y abre paso a su tragicidad. En este sentido, democracia sería una forma de sociedad que activa declaraciones de igualdad, y un régimen político que concreta esas declaraciones en instituciones sensibles a la novedad humana. Para ello resulta necesario construir

las condiciones de irrupción conjunta de un poder popular y un intelecto general no sacrificiales, capaces de hacer prosperar conquistas y de apropiarse de ellas; capaces de sostener una fuerza productiva de instituciones con las que proteger la fragilidad y la finitud humanas, lo indeterminado de la humanidad, como fuente inagotable de derechos.

## **VI. Derecho a las humanidades**

Cuando en los primeros años 80 el Ministerio de Educación francés dispuso la supresión de la asignatura filosofía en las escuelas medias, el filósofo Jacques Derrida acuñó la expresión “derecho a la filosofía”. En ese contexto, fundó el Collège International de Philosophie en octubre de 1983 y tres meses más tarde dictó el curso *Le droit à la philosophie* en la École Normal Supérieure.

En el mismo sentido, cuando hoy se sanciona su irrelevancia social y su “impacto” escaso para el sistema productivo vigente, la expresión “derecho a las humanidades”, si fuéramos capaces de dotarla de sentido, revestiría un sentido político –y en ese caso sería necesario determinarlas como un bien común y como un lugar común, aunque no exento de secretos–. Pues además de una dimensión colectiva y común, el conocimiento presenta una dimensión de secreto (cuya aproximación deberá estar mediada por el ritual). Georg Simmel escribió una sociología del secreto en la que muestra el carácter ilusorio de toda pretensión que procure abolirlo de los vínculos entre las personas y de la vida humana en general (el mandato reaccionario según el que “todo debe ser comprendido por todos y por todos de la misma manera” es en efecto represivo de la experimentación, de la invención, de las aventuras incodificables del conocimiento). La conquista común de las ideas presupone el reconocimiento de una opacidad, de una dificultad que las concierne; entre otras cosas es por esto que no resulta fácil mercantilizarlas: es decir comprarlas y venderlas en un mercado como cualquier mercancía. La adquisición de las ideas –de las ideas comunes– requiere de una temporalidad y una paciencia diferentes a la inmediatez del mercado, donde el acceso a las cosas se halla únicamente determinado por la instantaneidad del dinero. Acaso este motivo no esté ausente en el “odio al pensamiento” manifiesto en el llamado “capitalismo cognitivo”.

Pero sobre todo, el gesto político de declarar un derecho a las humanidades deberá afrontar una pregunta que le concierne en su esencia: ¿qué tienen las humanidades por decir –en sus lenguas muertas y en sus lenguas vivas– del exterminio de pueblos enteros en nombre del humanismo –y actualmente de las limpiezas étnicas en nombre de los derechos humanos– para despojarlos de sus territorios y de sus recursos (un despojo que continúa sin interrupción hasta hoy)? ¿Qué dicen las humanidades de la precarización de tantas vidas que produce el capitalismo en su inscripción neoliberal?

El humanismo convivió y convive con el Terror. Una reflexión sobre las humanidades y su vínculo problemático con las vidas despojadas deberá tomar la “y” de *Humanismo y terror* como su punto de partida. La cuestión de la “y” ya no cuenta con la guía comunista que orientaba el viejo ensayo de Merleau-Ponty en 1948 –seguramente no cuenta con ninguna guía– y deberá platearse de otro modo. Pero quizá sea posible pensar, en muchos sentidos, las humanidades como resistencia. ¿Resistencia a qué? Lo primero: resistencia a una humanidad sin humanidades. Un mundo sin humanidades: es decir sin custodia de lo amenazado en la humanidad, sin memoria, sin imaginación narrativa –indispensable para una justicia que no confunda imparcialidad con inhumanidad–, sin crítica, sin resistencias humanas a la “atrocidad que castiga con la miseria *planificada a millones* de personas”, sin protección de lo raro en la sociedad y en la cultura... Un mundo sin humanidades es también uno en el que las humanidades cumplen una “función compensatoria” [filósofos en empresas, complementación cultural de las funciones productivas, *coaching* filosófico o literario...].

Si nos obcecamos en mantener la palabra, es para introducir el litigio paradójicamente conservacionista en su significado y llamar humanidades a ninguna abstracción sino a la protección de lo singular sin equivalente. Concebir así a las humanidades –recuperarlas de su funcionalidad con el terror– intenciona activar las preguntas que aloja el ser en común, para inspirar con ellas nuevas resistencias frente al saqueo extractivo de los cuerpos y a la reducción de la experiencia. En el sentido del vínculo que Nussbaum (2010) establece entre ellas y el pensamiento crítico, las humanidades atesoran una renovada vitalidad democrática por cuanto permiten trascender las identidades narcisistas, desarrollar la imaginación y extender la empatía. Resignificar las humanidades desde la precariedad –a distancia de cualquier tentación

estetizante— permite considerarlas como lugar del otro, como invención y novedad, como conservación de lo que se halla amenazado de pérdida y transformación de lo oprobioso en la vida humana para dejar venir lo que no ha tenido lugar hasta ahora. Lo imprevisto es el ser humano mismo, y los saberes del ser humano, el registro de las huellas dejadas por las generaciones, la apertura de todo lo que se pretende clausurado y definitivo en la vida que vivimos. En un pequeño fragmento llamado *Ovidio*, escribe Pascal Quignard (2011: 110):

La antropomorfosis no está terminada.

No se puede definir al hombre sin convertirlo en una presa para el hombre.

La pregunta humanista “¿qué es el hombre?” enuncia un peligro de muerte.

Si se formula el deseo de no exterminar a los humanos que no respondan a su definición —religiosa, biológica, social, filosófica, científica, lingüística, sexual—, el hombre debe ser considerado incomprendible.

Ovidio: El hombre debe ser considerado como no terminado, es decir como perteneciente a una especie en curso de metamorfosis infinita en una naturaleza que a su vez es una metamorfosis infinita.

Más que una definición y una determinación de lo que el ser humano sea, el trabajo de las humanidades —en las bibliotecas, en los archivos, en los barrios, en las fallas de un sistema de muerte, en los resquicios de la lengua, en las emociones desconocidas, en el riesgo del desvío hacia ninguna parte, en el sentimiento de precariedad, en la crítica de la precarización...— pone en abismo el registro de la infinita variedad y de las infinitas metamorfosis que componen su aventura, siempre interminada, indeterminada y en curso de algo nuevo.

Tal vez así tenga sentido establecer la expresión “derecho a las humanidades”, en su conexión con los derechos humanos y nunca por encima o más allá de ellos.

### **Coda sobre la Universidad —y sobre la Facultad de Humanidades en particular—**

En el discurso que Deodoro Roca leyó durante el Primer Congreso Nacional de Estudiantes que sesionó la última semana de julio de 1918 en el Teatro Rivera Indarte de Córdoba,

hay una línea que dice: “*Ir a nuestras universidades a vivir, no a pasar por ellas*” (Roca, 2008: 31).

Encriptada en esa frase, encuentro una enorme actualidad crítica que protege la idea de universidad como un lugar común donde, además de producirse ciencia, pensamiento, literatura... es –hasta ahora– un lugar de encuentro de los cuerpos, las ideas y las palabras para el estudio, para la amistad y para la política; un espacio de oralidad pensante que el neoliberalismo académico en curso busca desmontar y sustituir por una autodidaxia virtual emprendedorista (universidades virtuales, cursos virtuales, aulas virtuales...) prescindente de la sabiduría pedagógica y de la memoria de los viejos maestros. Acaso sea esta la diferencia más importante entre el movimiento estudiantil cordobés de 1918 –que estaba motivado por un anhelo de maestros, hasta el punto de que Deodoro llega a escribir en 1931 que “La Reforma fue y es un abierto ensayo para llegar a un maestro” (Roca, 2008, 79) – y la revuelta parisina del 68 que más bien procuraba su destitución. Como realización reaccionaria de esta utopía sesentayochesca, quizá entramos finalmente a un mundo sin maestros y sin docentes: forma al fin hallada del individualismo solitario y “conectado”, sin encuentro, sin deseo estudiante, sin imaginación colectiva y sin anhelo de justicia, que el neoconductismo oficial busca imponer.

Ir a las universidades a vivir. En el Centro Experimental Vincennes –actualmente Paris 8– que se creó en 1969 en la estela pedagógica de las revueltas del año anterior y del que Michel Foucault fue su primer director, esta idea de Deodoro cobró un sentido literal: había cursos, conferencias y debates las 24 horas, se dormía en la universidad –a la que podía asistir cualquiera–, se iba con los niños, se cocinaba, se hacía teatro en continuación. Durante las pocas semanas que duró esa forma de vida común, el estudio, la investigación y el debate jamás se interrumpían.

Tal vez sin proponerse una rutina como la que efímeramente tuvo lugar en el Centro Experimental Vincennes, la potente frase de Deodoro sobre la universidad y la vida –sobre “vivir” en la universidad– se revela en el tiempo: no significa una clausura, ni un universitarismo, ni una indiferencia sino más bien prospera en el encuentro con el mundo y con la revolución. La sabiduría reformista se precipita y concentra en otra frase, esta de 1936: “la Reforma [universitaria] no será posible sin una reforma social”. La autonomía que la tradi-

ción de la Reforma forja en los años de lucha acaba por ser una autonomía con otros, una autonomía sensible a la no-universidad, una autonomía con mundo que asume su lugar en las borrascas de la historia sin querer evadirlas, que se percibe a sí misma como parte del “drama social” y toma partido junto al campo popular en el conflicto de fuerzas que sacuden la sociedad.

La universidad como utopía del estar-juntos (del vivir-juntos) y de estudiar juntos –de recordar en común lo que otros seres humanos han hecho y han pensado– no equivale entonces a un universalismo sin mundo (o “in-mundo”) sino a una apertura y a una confianza en los desconocidos y en lo desconocido por venir –o por construir–. La pregunta por la vida, por el porvenir de las humanidades y por el mundo (y las aventuras del estudio que se interroga con ellas) no es posible sin otros, sin los que son otros respecto de la universidad. Se tratará pues de conjugar una potencia colectiva y heteróclita que jamás abandona la pregunta por las estructuras de dominación y por las apuestas de la emancipación, siempre atenta al poder de la impotencia para resguardarse de él, a las retóricas de la muerte y al odio de todo lo que brota hacia otra parte. En efecto, el vitalismo –un cierto vitalismo– es la filosofía de la universidad reformista. María Pía López (2006) ha escrito páginas fundamentales sobre la filosofía de la vida que animaba a la cultura de la Reforma para imaginar una universidad no burocrática, no profesionalista, no especialista, creadora y de “espíritu libre”, arielista, anti-positivista, anticapitalista, antiimperialista, anticlerical...

La huella más persistente de la Reforma no es ni fue jamás la de una “modernización” de la universidad (como quiere hacer creer un cierto progresismo reaccionario, que incluso ha elevado esa palabra a Ministerio), sino la que se propone cambiar el mundo por otro más justo –la que se propone la justicia social– y cambiar la vida para obtener una plenitud común. Y con todo ello tiene sin dudas que ver el estudio, y el estudio en una Facultad de Humanidades en particular: una manera de vivirlo, de recordarlo, de transmitirlo. Allí, precisamente allí, la arqueología de la Reforma obtiene, en bruto, su gema más valiosa.

Por eso, no es irrelevante que, un reciente libro de mi amigo Eduardo Rinesi llamado *Dieciocho. Huellas de la Reforma Universitaria* concluya con una escena reformista en lo más profundo: la del extraordinario discurso que, en la tarde del sábado 7 de abril de 2018, Luiz



Inácio Lula da Silva pronunciaba ante miles de seguidores en São Bernardo do Campo, tras conocerse la sentencia que lo mantiene en prisión.

Allí Lula, un tornero sin diploma universitario, se asombra ante sí mismo de haber creado más universidades que todos los anteriores presidentes –ellos sí universitarios– de la historia del Brasil. Si sabemos comprenderla en su espíritu más íntimo, hay allí un claro avatar de la Reforma y del latinoamericanismo emancipatorio alojado en ella. Pero a la inversa también: el mayor compromiso reformista del presente no puede ser otro que la exigencia desde las universidades –exigencia que era también la del *Comité por la defensa de los presos políticos* creado por Deodoro y otros reformistas en 1936– de una América Latina sin presos políticos. Es decir, contra la domesticación “reformista” de la Reforma, un trabajo de restitución del acontecimiento, 1918 nos conduce directamente a las luchas de los pueblos contra los sistemas de dominación coloniales, económicos, culturales, sexuales y sociales.

“Ir a nuestras universidades a vivir” significa quizá, en el límite, salir de ellas: salir con una inteligencia atraída por el mundo; con una renovada curiosidad por otras formas de existencia; con un saber de los otros (en el doble sentido de la expresión) y una insistencia ineludible en la pregunta por la libertad, que, como lo supieron muy bien los reformistas, no es posible sin igualdad y jamás se obtuvo sin una liberación.

## Notas

1 En una conferencia pronunciada como rector de la Universidad de Friburgo el 25 de noviembre de 1933, en ocasión de la ceremonia de matriculación de estudiantes –uno de los textos más temibles de Heidegger, que finaliza con el saludo Heil Hitler!–, se preserva el preguntar esencial y la exigencia del saber del “juego gratuito de la curiosidad” y la “testarudez de la duda a cualquier precio”. El contenido filosófico que revestía la curiosidad en 1927 como forma de la inautenticidad, es ahora objeto de una traspolación política en el marco de una reflexión sobre las tareas de la Universidad (y de los estudiantes y profesores universitarios) en la “nueva realidad alemana” (Martin Heidegger, “Der deutsche Student als Arbeiter”, en *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Frankfurt/M, 2000, pp. 198-208; hay traducción castellana, “El estudiante alemán como trabajador”, versión de Julio Quiesada, en *Er. Revista de filosofía*, N° 29, Sevilla/Barcelona, 2000).

2 El carácter idiógráfico de las humanidades (del griego ἴδιος, singular, propio, y γραφικός, descriptivo), remite

al método de investigación propio de las ciencias históricas, sociales y culturales, basado en la determinación de los valores que suponen los fenómenos singulares de estas ciencias, por oposición al método propio de las ciencias de la naturaleza, nomotético, basado en la determinación de hechos según sus relaciones causales. La distinción fue formulada por vez primera por W. Windelband –en su Discurso de Estrasburgo (1894)–, uno de los representantes, junto con H. Rickert, de la escuela de Baden (Rickert, no obstante, incluye la sociología entre las ciencias nomotéticas). La expresión “ciencias idiográficas” (o “letras idiográficas”) posee el mismo sentido que “ciencias del espíritu” (denominación que se volverá preponderante por el trabajo de Wilhelm Dilthey).

3 *Historia del doctor Juan Fausto, el muy famoso encantador y nigromante* (1997) (presentación, traducción y notas de Oscar Caeiro), Córdoba: Alción Editora, pp. 37-38.

4 El verbo *desidero* deriva del sustantivo *sidus* (más usado en el plural *sidera*), que significa la figura formada por un conjunto de estrellas, es decir, “constelaciones”. *Sidera* refiere a los astros y en la teología astral o en la astrología es el término que se emplea para referir la influencia de los astros sobre el destino humano, donde *sideratus* significa “fulminado por un astro”. De *sidera* viene *considerare* –examinar con cuidado, respeto y veneración–, y *desiderare*, que estrictamente significa “dejar de mirar los astros”. Perteneciente al campo de significaciones de la astrología, *desiderium* se inserta en la trama de los intermediarios entre Dios y el mundo de los entes materiales (cuerpos y almas habitantes de cuerpos). Para el cuerpo astral, nuestro destino está inscripto y escrito en las estrellas, y *considerare* es consultar en lo alto para encontrar allí el sentido y la guía de nuestras vidas. *Desiderare* (palabra que conlleva el prefijo negativo “de”, equivale a “des-astre”), por el contrario, es estar despojado de esa referencia, abandonar el cielo o ser abandonado por él. Bajar la mirada, dejar de mirar los astros, *desiderium* es la decisión de tomar nuestro destino en nuestras propias manos, y el deseo se llama así “voluntad” consciente nacida de la deliberación. Al apartar la mirada de los astros (recordemos que, por no hacerlo, Tales cayó en un pozo ante la burla de la muchacha tracia), *desiderium* conlleva una pérdida, una privación del saber acerca del destino, la captura en la incierta rueda de la fortuna. Deseo resulta así una carencia, un vacío que tiende hacia fuera de sí (Chauí, 2011: 15-16).

5 “De manera que la primera causa de la servidumbre voluntaria es la costumbre... Pero siempre habrá algunos que, más audaces e inspirados que los demás, sienten el peso del yugo y no pueden dejar de sacudírselo; algunos que no se habitúan nunca al sometimiento y siempre y sin cesar (al igual que Ulises buscando por tierra y por mar volver a ver el humo de su hogar) recuerdan sus derechos naturales y están prestos a reivindicarlos en todas las ocasiones... recuerdan cosas pasadas para mejor juzgar el presente y prever el porvenir. Son ellos los que, teniendo ya el espíritu bien formado, lo cultivaron también con el estudio y el saber. Cuando la libertad esté completamente perdida y excluida de este mundo, serán ellos quienes la invocarán nuevamente, pues al sentirla con intensidad, al haberla probado y al haber conservado su germen en el espíritu, jamás podrían ser seducidos por la servidumbre, por más que se la disfrace” (De la Boétie, 2011: 40-41).

6 Lo impropio dialoga con lo que Alberto Moreiras (2006) llama “posthegemonía”. Según él “la teoría de la hegemonía no coincide con el campo de lo político porque hay un límite a la invención política que debe también tenerse en cuenta, y ese límite queda fuera de los procesos de subjetivación... Llamo a la reflexión sobre ese límite

posthegemonía. La reflexión posthegemonía no es por lo pronto una objeción, en mi versión, a la teoría de Laclau, sino sólo un suplemento crítico a ella... hay política más allá de la subjetivación, hay política más allá, o más acá, del sujeto de lo político”. De modo que “todo proceso de subjetivación –continúa– debe ser interrogado por aquello que omite, y que corresponde al rumor del no sujeto, al proceso sin sujeto ni fin que garantiza siempre de antemano la presencia de un demos no santificado por su propio principio, y en su asunción principal convertido en algo ya otro que demos: cabalmente, en agente de hegemonía, o de voluntad hegemónica”. [Ver Línea de sombra. El no sujeto de la política, Palinodia, Santiago de Chile, 2006].

## Bibliografía

- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la edad moderna* (versión de Pedro Madrigal). Valencia: Pre-textos.
- Chauí, Marilena (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- De la Boétie, Étienne (2011). *Discurso de la servidumbre voluntaria* (versión de Diego Tatián). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Esposito, Roberto (1996). *Confines de lo político*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- López, María Pía (2006). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*. Buenos Aires: Eudeba.
- Liotard, Jean-François (1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial.
- Moreiras, Alberto (2006). *Línea de sombra. El no sujeto de la política*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Muñoz, José María (2012). “Cuidar el mundo. Labor, trabajo y acción ‘en una compleja red de sostenimiento de la vida’”. *Isegoría*, N° 47, julio-diciembre.
- Nussbaum, Martha (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Quignard, Pascal (2011). *Butes*. Madrid: Sexto Piso.

- Roca, Deodoro (2008). *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.
- San Agustín (1929). *Las confesiones* (versión de Ángel Custodio Vega). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Tronto, Joan (1993). *Moral Boundries. A Political Argument for an Ethic of Care*. London: Routledge.
- Weil, Simone (2001). “La persona y lo sagrado” (versión de Alejandro Kaufman). Revista *Nombres*, N° 16.