

EL CULTIVO DE LAS HUMANIDADES Y LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA¹

GONZALO GAMIO GEHRI²

Fecha de recepción: febrero 2008

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2008

RESUMEN: El ensayo pretende mostrar la relevancia moral de la formación en las humanidades en la configuración de la ciudadanía democrática. El punto de partida de esta reflexión es una concepción compleja de ciudadanía que combina la herencia liberal (asociada con la idea de la persona como sujeto de derechos) con el legado de la filosofía práctica clásica (la noción de «agencia política») con el fin de cimentar el compromiso cívico con el universalismo moral y con la acción solidaria que subyace a la cultura contemporánea de los Derechos Humanos. El autor afirma que la disposición para el ejercicio de una ciudadanía activa requiere el cultivo de un sentido de la injusticia como el desarrollo de una ética de la compasión que nos lleven a percibir al otro como un miembro real de nuestra comunidad de intereses y propósitos. El cuidado de la reflexión encarnada que aportan la literatura y las ciencias humanas permite la práctica de la empatía y la deliberación práctica que contribuye precisamente a combatir la exclusión y las formas de violencia en el seno de las democracias constitucionales.

PALABRAS CLAVE: Ciudadanía democrática, Humanidades, Sentido de injusticia, Ética de la compasión, Derechos Humanos.

¹ El texto de este ensayo fue presentado por primera vez en la *Lección inaugural del año 2008* en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya en Lima, Perú. Agradezco a Vicente Santuc, S.J. —Rector de dicha Casa de Estudios— por autorizar su publicación.

² Gonzalo Gamio Gehri es licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y es candidato al título de Doctor por la Universidad Pontificia de Comillas Madrid, España, donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados (DEA del Doctorado en Filosofía). Actualmente está preparando su Tesis Doctoral sobre la filosofía práctica de Charles Taylor. Es profesor de Filosofía Política y del Seminario de Aristóteles en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es profesor de Ética y Cultura de Paz en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es, asimismo, miembro investigador del Instituto de Ética y Desarrollo, miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, y ha sido miembro del Grupo de Trabajo de Filosofía de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Es autor del libro *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (2007), *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (2007), coautor de *Democracia, sociedad civil y solidaridad. Ensayos sobre filosofía política y ética social* (1999) y es autor de artículos sobre filosofía práctica y teoría política en diversas revistas especializadas.

Cultivating the humanities and building citizenship

ABSTRACT: *The essay endeavours to show the moral relevance of the formation in humanities in the configuration of democratic citizenship. The starting point of this reflection is a complex conception of citizenship which combines the liberal heritage (associated with the idea of the person as a subject of rights) with the legacy of the practical classic philosophy (the notion of political agency) with the purpose to lay the foundation of the civic compromise with the moral universalism and with the solidary action which underlies in the contemporary culture of Human Rights. The author states that the disposition to exercise an active citizenship requires the culture of a sense of injustice as well as the development of an ethics of compassion to lead us to perceive the other as a real member of our community of interests and purposes. The care of the incarnated reflection brought by literature and human sciences allows the practice of empathy and practical deliberation which contributes precisely to combat exclusion and the forms of violence in the interior of constitutional democracies.*

KEY WORDS: *Democratic citizenship, Humanities, Sense of injustice, Ethics of compassion, Human Rights.*

Habitamos un mundo en el que —al menos en apariencia— ni la ciudadanía activa ni el cultivo de las humanidades cuentan con un lugar de privilegio. Ni siquiera en los espacios universitarios se tiene la convicción de que la construcción de ciudadanía constituye una meta de la educación superior, o que el estudio de la filosofía, la literatura o la historia deban formar parte del *currículum* universitario. Hemos asistido —en el caso del Perú, desde el año 1997— al surgimiento y la consolidación de un modelo empresarial de universidad, una organización con fines de lucro que ha apostado por la capacitación de profesionales eficaces que puedan ubicarse en posiciones estratégicas y ventajosas en ese gigantesco y transparente escenario competitivo que pretende ser el mercado. Estas instituciones educan a sus estudiantes no para someter a crítica del poderoso influjo de la razón instrumental (el cálculo costo-beneficio como pauta para la acción) sobre la sociedad contemporánea; ellas los capacitan para poder usarla eficazmente en el mundo de la producción, el intercambio y el consumo. El *homo economicus* no es objeto de reflexión crítica o de estudio histórico-social, constituye el *presupuesto teórico* de la educación. Este nuevo modelo pedagógico e institucional se nutre de la idea según la cual la universidad educa a los jóvenes para seguir una *carrera* —nótese el sentido competitivo de esta expresión—; sabemos que esta idea ya forma parte de nuestro sentido común.

Es evidente que la formación profesional y la inserción exitosa en el mundo del trabajo constituyen objetivos fundamentales para la universi-

dad: cualquier institución de enseñanza superior que no sea capaz de lograr tales metas simplemente fracasa como proyecto educativo. No obstante, la conversión de este prisma económico-técnico en una norma absoluta y excluyente —incluso jerárquica en el orden de los fines de la institución universitaria— nos hace perder de vista una serie de actividades y propósitos sumamente importantes, asociados desde muy antiguo con la vida universitaria, que son inconmensurables respecto la lógica atomizadora del mercado, y que son particularmente valiosos para la academia³. La universidad tiene una *función social* que trasciende la actividad privada y las consideraciones instrumentales propias de la economía moderna. Desde sus orígenes, la universidad estuvo comprometida al menos con dos formas de bien común: la producción de conocimiento y la formación de ciudadanos libres. La seducción contemporánea ejercida por la técnica, la ciencia «aplicada» y la capacitación profesional han eclipsado estas preocupaciones, que una genuina universidad honra en sus planes de estudio y en sus proyecciones hacia la comunidad⁴.

En esta oportunidad voy a concentrarme en uno de estos fines comunes de la formación universitaria: la construcción de ciudadanía democrática. Voy a poner énfasis en los sentidos del concepto de ciudadanía, y en la forma que ambos se articulan en el horizonte de la cultura de la inclusión y los Derechos Humanos. Me ocuparé del rol que cumplen los procesos de discernimiento público en la articulación de estos sentidos complementarios de agencia política, y en qué medida estos procesos implican tanto el ejercicio de la reflexión como el cultivo de la empatía. Finalmente, examinaré las razones por las cuales las humanidades contribuyen decisivamente a la configuración concreta del discernimiento ciudadano: los ejemplos a los que recurriré serán fundamentalmente literarios; dejaré para otra ocasión la tarea de acometer un ejercicio similar con la historia, la teología o la teoría del arte. La tesis central de este texto es que el fortalecimiento de la democracia y la observancia de los derechos humanos pasa —de un modo ineludible— por la formación humanista de los ciudadanos, basada en el desarrollo de las capacidades de razón práctica y el cultivo de hábitos emocionales vinculados a la experiencia de la compasión y el sentido de justicia. Frente a esta tarea y desafío, la institución universitaria tiene una gran responsabilidad, qué duda cabe.

³ Sobre este punto, véase SALOMÓN LERNER, *Reflexiones en torno a la Universidad*, Lima, PUCP, 2000.

⁴ He discutido la idea empresarial de universidad en GONZALO GAMIO, «Liberalismo y Universidad» en GONZALO GAMIO, *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica*, Lima, IBC-CEP, 2007, pp. 245-262.

1. DOS CONCEPTOS COMPLEMENTARIOS DE CIUDADANÍA

«Ciudadanía» es una categoría eminentemente política en tanto pretende determinar con claridad la posición del agente frente al poder constituido. Esta noción pone de manifiesto el grado de acceso a cierto tipo de libertades y derechos, y la posibilidad de intervención en los asuntos públicos. El concepto de ciudadanía redefine el mapa de nuestros espacios institucionales, así como la ubicación y la movilidad de los individuos en su interior. Ese puede ser nuestro punto de partida. No obstante, no se trata de un concepto unívoco. Desde el punto de vista de la teoría política, contamos al menos con dos concepciones de la ciudadanía, que el pensamiento liberal y el cívico-republicano han hecho suyas, configurando ambas el sentido contemporáneo de lo que significa ser un agente político. Bosquejaré brevemente ambas concepciones, concentrándome en sus elementos sistemáticos y destacando su complementariedad en el contexto de una genuina democracia constitucional.

- a) La primera acepción de ciudadanía alude a una cierta condición jurídica y política que los individuos adquieren a través del nacimiento o en virtud de procesos de naturalización. Ciudadano aquí es fundamentalmente *titular de derechos*. Este *status* encuentra su justificación teórica en la hipótesis del *contrato social* como procedimiento que da origen a la ley y el sistema de instituciones políticas. La tesis más poderosa que está implícita en esta perspectiva sostiene que la fuente de legitimidad del cuerpo legal y de cualquier forma de autoridad política es tanto el consentimiento de los individuos —que son las «partes» del contrato— como la protección de las libertades y los derechos de las personas. Los ciudadanos son *iguales ante la ley*. A veces este principio es llamado con cierto desdén «igualdad formal»; dicho desdén se debe al hecho que no suelen extraerse los valiosos argumentos e intuiciones morales que entraña. Se trata de un principio que cuestiona severamente toda forma de discriminación por razones de origen, cultura, mérito, credo, condición económica, ideología, género o identidad sexual que pueda impedir a los individuos la configuración y el desarrollo de sus proyectos de vida en el nivel del cuerpo, las creencias, las relaciones intersubjetivas y los vínculos con el mundo. El acceso individual a la libertad y al bienestar que pretende garantizar (o al menos proteger) el Estado de Derecho, no está supeditado a los logros o méritos de los agentes ⁵. A diferencia de los tiempos premodernos —en los que el *status* de las personas estaba

⁵ Sobre este punto véase GREGORY VLASTOS, «Valor humano, mérito e igualdad» en JOEL FEINGBERG, *Conceptos morales*, México, FCE, 1985, pp. 246-266.

determinado por el lugar que ocupaban en el «orden jerárquico del universo», asignado por razones de parentesco—, los derechos básicos que gozan los individuos son concebidos como universales, incondicionales e inalienables. Se desprenden de su *dignidad*, de su capacidad de ser agentes racionales independientes. La igualdad civil ha sustituido así al supuesto jerárquico de la sociedad premoderna, dividida tradicionalmente en estamentos: guerreros, sacerdotes y campesinos. El supuesto contractualista de una situación previa a la constitución de las bases de la ley y el gobierno —el *estado natural* en los tratados de Locke y Rousseau, la *posición original* en la filosofía política de John Rawls—, más que un experimento epistemológico, constituye el diseño de una *imagen moral* que echa luces en torno a la irrelevancia de las diferencias de origen, convicciones y méritos en la configuración de las libertades y los derechos fundamentales. Las inmunidades y prerrogativas que confiere la ley son las mismas para todos los miembros de una comunidad política.

El Estado de Derecho no sólo protege a los individuos de la violencia ejercida por otros agentes o por la autoridad política misma, sienta las bases de un sistema de coexistencia social. Pretende ofrecer espacios abiertos a las diferentes expresiones personales y colectivas en materia de cultura, religión, género y sexualidad, siempre que no minen la tolerancia o atenten contra el derecho del otro a creer (o a no creer) y a vivir o no conforme a esa creencia. En principio, se trata de espacios privados en los que los agentes cultivan relaciones —afectivas, familiares, laborales— compatibles con sus visiones de la felicidad. En ellos, el individuo se dedica a las actividades que ha elegido como portadoras de sentido o vehículos de realización, se entrega al cuidado de sus tradiciones locales o a la crítica de sus cimientos. Uno de los rasgos fundamentales de la *ciudadanía como condición* reside en el hecho de que, si bien el ejercicio de los derechos supone la cultura como horizonte vital ineludible, las culturas no constituyen determinaciones inexorables de la identidad, que no son susceptibles de elección. El individuo tiene derecho a desarrollar vínculos de pertenencia a tradiciones o a visiones densas de la vida, pero también puede abandonarlas si con el tiempo estas se tornan opresivas o inconsistentes⁶. El estado debe garantizar que estas elecciones sean posibles, pero no debe pretender intervenir en los procesos de decisión, que corren a cuenta y riesgo de los ciudadanos.

- b) La segunda concepción de la ciudadanía corresponde, en contraste, al cultivo de una cierta *actividad humana*, la *política*. Nos remite directamente a la célebre definición de Aristóteles, según la cual los ciudadanos

⁶ Cfr. AMARTYA SEN, *Identidad y violencia*, Buenos Aires, Katz, 2006.

son aquellos agentes que a la vez gobiernan y son gobernados⁷. Son gobernados, porque acatan las decisiones que toman las autoridades políticas legalmente elegidas, y se someten a las decisiones que se han acordado tomar en la asamblea. Pero a la vez gobiernan, en tanto participan en la elección concertada de las autoridades políticas así como en los procesos de deliberación pública en materia de justicia y legislación. Aristóteles pone énfasis en el hecho según el cual la ciudadanía no puede desligarse del compromiso de los agentes con el ejercicio de las funciones judiciales y los asuntos de gobierno⁸. Mientras en el sentido liberal de ciudadanía el individuo puede elegir intervenir o no en la «cosa pública», el ciudadano en este segundo sentido — eminentemente ateniense— es propiamente un *agente*: si no actúa con otros en la arena pública la dimensión política de su vida queda en suspenso. Desde Esquilo y Aristóteles hasta Alexis de Tocqueville y Hannah Arendt se ha ido configurando la tesis que sostiene que a través de la acción política se revela un aspecto medular de lo estrictamente humano.

La presencia en el ámbito público pone de manifiesto las capacidades distintivamente humanas del «decir» y del «actuar». Hannah Arendt sostiene incluso que la *pólis* —en tanto constituye el mundo configurado a partir de la acción común— constituye el «espacio de aparición» del ser humano como tal⁹. La política inaugura escenarios en los que los agentes se encuentran para forjar consensos a través del discurso, pero también se trata de foros en los que se expresan libremente disensos que puedan ser valiosos para señalar los límites y los riesgos de los proyectos que la mayoría ha admitido o promovido. La política activa permite al ciudadano convertirse en *coautor de la ley*, hecho que redefine la relación entre los miembros de la comunidad y el cuerpo de reglas e instituciones del que es usuario. El respeto a la ley no brota del miedo al castigo resultado de su trasgresión: dicho respeto proviene del reconocimiento ciudadano de la legalidad como una creación colectiva que involucra el esfuerzo y el juicio de cada uno de los agentes políticos.

En su versión contemporánea, el cuidado de las virtudes cívicas al interior del *ágora* ha sufrido importantes transformaciones. Como muchos objetores de la espiritualidad de la *pólis* han argumentado, la exaltación ateniense de la vida pública suponía la vigencia de formas de exclusión —la existencia de esclavos, el confinamiento de las mujeres al ámbito doméstico— que son inaceptables desde la cultura de la libertad que ha inaugurado la modernidad. El compromiso cívico con el bien común

⁷ Cfr. *Política*, 1277b 10.

⁸ Cfr. *Política*, 1275.^a 6.

⁹ HANNAH ARENDT, *La condición humana*, Madrid, Seix Barral, 1976, p. 262ss.

compite con otros propósitos de carácter privado (como el éxito laboral o la autoexpresión estética) que ejercen un poderoso atractivo entre los individuos. La ciudadanía ya no puede ser el elemento medular de la identidad de las personas. No obstante, la ética de la acción política ha encontrado nuevos espacios públicos en los cuales desarrollarse: los partidos políticos, como organizaciones que aspiran a tomar las riendas del Estado merced a las condiciones de la democracia representativa, y la sociedad civil, el conjunto de instituciones voluntarias que promueven la formación de opinión pública, y la configuración de formas de vigilancia ciudadana del poder estatal.

No es difícil darse cuenta que ambas concepciones de la ciudadanía son complementarias y se necesitan mutuamente en el seno de una democracia constitucional. *La ciudadanía como condición* evoca y resume el catálogo de derechos y prerrogativas que protegen al individuo de la interferencia externa y le aseguran el acceso a formas particulares de libertad y bienestar. *La ciudadanía como actividad* nos remite al tipo de compromisos y movilizaciones que debemos estar dispuestos a hacer en situaciones de crisis. El sistema de derechos individuales no se sostiene por sí mismo. Si no contamos con instituciones sólidas, y no encontramos ciudadanos capaces de ejercer formas de denuncia y resistencia a la arbitrariedad entonces las libertades básicas se tornarían vulnerables ante la acción de gobernantes autoritarios o políticos corruptos. Si los individuos se repliegan hacia sus hogares y recortan las posibilidades de acción común, la cuota de poder a la que renuncian termina inevitablemente en manos de quienes ejercen oficialmente la función pública. El individuo puede elegir actuar políticamente o no —puede percibirse como ciudadano en el primer sentido, y no en el segundo—, pero la completa ausencia de ciudadanía activa podría finalmente minar el sistema político que sostiene los procedimientos y las formas de protección que permiten a las personas entregarse al cuidado de sus proyectos personales. Incluso desde un punto de vista instrumental, el titular de derechos inalienables requiere de la acción cívica como una opción vital significativa para mantener operativa su condición legal y política.

2. PERCEPCIÓN DE LA INJUSTICIA Y EMPATÍA

Si mi argumento es correcto, entonces la buena salud de una democracia constitucional requiere de la articulación de estos dos sentidos de ciudadanía, de modo que el segundo sentido funciona como complemento del primero. Podríamos expresarlo en los términos siguientes: el ciudadano se describe a sí

mismo principalmente como sujeto de derechos en virtud de su pertenencia a la comunidad política, y en segunda instancia se percibe como un agente político. Verse privado del segundo sentido de ciudadanía constituiría un grave atentado contra la libertad, pero la exclusión de la *ciudadanía como condición* equivale a ser condenado a una verdadera *muerte civil*¹⁰. Significa estar expuesto de modo permanente a toda forma de violencia —directa, estructural y simbólica—, estar sumido en una situación de radical indefensión en la que el individuo no podría invocar ninguna ley positiva que amparase sus demandas, no podría asociarse con otros para actuar políticamente —a través de los canales regulares— para hacer valer sus derechos más elementales¹¹.

La historia nos muestra en qué medida determinados sectores de la humanidad —culturas y minorías étnicas, grupos religiosos, mujeres, homosexuales— se han visto privados sistemáticamente de los bienes que reporta la condición de ciudadano. En muchos casos, el argumento ideológico esgrimido para legitimar tal forma de exclusión ha consistido en la apelación a la *fatalidad*: ese pueblo merece los maltratos que recibe *porque* padece las consecuencias de una maldición proferida por Dios; esas minorías raciales o sexuales deben ser tratadas como seres en situación de permanente minoría de edad *dado que* son por naturaleza propensos a la emotividad y no al uso de la razón, etc. Se trata de argumentos *ad hoc* fundados en prejuicios que contradicen impunemente los desarrollos de la antropología cultural y las ciencias biológicas; ellos han sido invocados para declarar la inaccesibilidad de los miembros de estos sectores de la sociedad a la ciudadanía en términos de derechos individuales. La intolerancia cultural o religiosa, el racismo, el machismo y la homofobia están entre las formas de violencia simbólica que se sostienen en esta clase de apelación falaz a la «naturaleza de las cosas».

Corresponde a la cultura de los Derechos Humanos desenmascarar estos argumentos, falsos en la teoría y mutiladores en la práctica. Probablemente quien mejor ha desarrollado esta crítica sea Judith Shklar, notable profesora de Harvard, fallecida hace unos años. En su obra *The faces of injustice* (1988)¹², ella sostiene que ofrecer una distinción consistente entre injusticias y fatalidades constituye uno de los propósitos básicos de la filosofía política y uno de los modos más plausibles de explicitar los rasgos distintivos de la violencia. Los asuntos humanos están constituidos por *acciones*, y no fundamentalmente por *eventos*, en los que por definición no interviene decisivamente

¹⁰ JUDITH N. SHKLAR, «Justicia y ciudadanía», en JOELLE AFFICHARD y JEAN-BAPTISTE DE FOUCAULD, *Pluralismo y equidad. La justicia en las democracias*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 77ss.

¹¹ Sobre las formas de violencia, véase JOHAN GALTUNG, *Paz por medios pacíficos*, Bilbao, Gernika Gogoratuz, 2003, pp. 21ss.

¹² Cfr. JUDITH N. SHKLAR, *The faces of injustice*, New Haven and London, Yale University Press, 1988.

la voluntad humana. Las injusticias y las fatalidades aluden a situaciones que producen experiencias de pérdida y dolor en los seres humanos; no obstante, difieren sustancialmente respecto al *principio que las produce*. Las fatalidades corresponden a aquellas catástrofes que tienen su origen en un fenómeno natural que en principio la ciencia puede explicar. Un terremoto o la erupción de un volcán constituyen buenos ejemplos de aquello que estamos describiendo. Frente a los daños personales o materiales que pueden provocar, sólo resta lamentarse por estas circunstancias desafortunadas (y acaso prevenir situaciones similares en el futuro). En contraste, la injusticia es el resultado de una acción humana, con frecuencia motivada por el deseo o la negligencia de sujetos concretos que podemos identificar, y responsabilizar por lo ocurrido. Los crímenes contra la vida, la discriminación y la corrupción constituyen casos evidentes de este tipo de daño. Un terremoto es evidentemente un evento funesto, que muchas veces prevalece sobre nuestra capacidad de control sobre el entorno. Sin embargo, una vez desatado y producida la destrucción de vidas y propiedades, el diseño y la ejecución de planes de atención a las víctimas sí corresponden al de la justicia y la injusticia.

En un sentido importante, la filosofía se ocupa de explorar las diferentes dimensiones de la injusticia, así como sus repercusiones en la vida pública de las personas y en el sistema de instituciones que ellas reconocen como suyo. Siguiendo la tesis desarrollada por Cicerón en *Los Oficios* —que Shklar hace suya en el texto antes citado—, uno puede ser injusto de dos maneras básicas.

1. *Activamente*, cuando las propias acciones lesionan la integridad o el derecho de un tercero, o infringen la ley de alguna forma.
2. *Pasivamente*, cuando los individuos asumen una actitud condescendiente con los actos delictivos o transgresores del orden constitucional. A causa del egoísmo, la desidia o la indiferencia los individuos deciden mirar a otro lado cuando se vulnera el derecho de otro o se violan los principios del Estado de Derecho¹³. De este modo, las personas renuncian a actuar como ciudadanos —denunciando el abuso o protestando contra la prepotencia de las autoridades— y eligen comportarse como súbditos (o como meros agentes privados). Al renunciar a la acción solidaria, el sujeto pasivamente injusto no reconoce en el que sufre a un miembro real de la comunidad política, e incluso «prefiere ver sólo mala suerte donde las víctimas perciben injusticia»¹⁴. La autora sostiene que la injusticia es una categoría eminentemente cívica, de modo que su

¹³ Cfr. CICERÓN, *Los oficios*, Madrid, Espasa-Calpe, Libro 1.º, cap. VII; véase asimismo JUDITH N. SHKLAR, *The Faces of Injustice*, *Op. cit.*, pp. 40-50.

¹⁴ Cfr. JUDITH N. SHKLAR, *The faces of injustice*, *Op. cit.*, pp. 48-49.

práctica sólo puede ser percibida en sociedades republicanas en las que la *ciudadanía como actividad* constituye un valor compartido.

Las democracias constitucionales apuestan expresamente por la inclusión social y política de quienes habitan la comunidad; en ese sentido, ellas están abocadas —en el discurso, y con frecuencia en la práctica— a combatir la discriminación racial, cultural y sexual, así como las formas de violencia simbólica que ella entraña. Sin embargo, diversos modos de exclusión y discriminación perviven en las mentalidades de los ciudadanos de las repúblicas de hoy, minando silenciosamente las bases del pluralismo que es esencial en una sociedad democrática liberal. Ya hace más de dos siglos que Kant había afirmado que a veces ni siquiera las revoluciones políticas conseguían desterrar los viejos modos de pensar, que tienden a arraigarse en las conciencias de los individuos y a convertirse en parte del «sentido común» del grupo social. La exclusión es un *hecho* de nuestro tiempo, pero corresponde a los ciudadanos y a las instituciones de una democracia constitucional diseñar formas de pedagogía cívica y políticas públicas que apunten a erradicarla.

Es esta una importante cuestión que se plantea a la deliberación pública tanto en la esfera del Estado como en la de la sociedad civil, y que involucra los dos sentidos de ciudadanía descritos líneas arriba. Excluir al otro equivale a negarle el acceso a las libertades y derechos que permiten a los individuos llevar una vida de calidad, y a la vez supone despojarlo de las herramientas legales y políticas con las cuales denunciar los abusos o ejercer resistencia frente a ellos. Resulta claro que la inclusión efectiva del otro como usuario de nuestra comunidad política implica el reconocimiento de su *condición* de ciudadano como el reconocimiento de su capacidad de agencia política para la vindicación de sus derechos fundamentales. La pregunta que podemos hacernos es: ¿Cómo sería posible transformar eficazmente los esquemas de pensamiento excluyentes, de modo que podamos incluir a todos los nacidos o naturalizados como miembros *reales* de nuestra comunidad política?

Construir ciudadanía significa —entre otras cosas— contribuir a crear conciencia crítica en torno al acceso de todos los individuos a los bienes asociados a la posesión de derechos universales y a las libertades vinculadas a la participación política. El corolario de esta tesis es que las diferencias de raza, cultura, religión, género o sexualidad no constituyen motivos razonables para exceptuar a ciertos individuos del disfrute o el ejercicio de tales bienes. De tal forma que el daño que provoca la exclusión y la discriminación es inaceptable en la perspectiva de una democracia constitucional. No obstante, para hacer justicia y reparar a la víctima es preciso comprender la «naturaleza» y alcances de la injusticia. Para aproximarnos al sufrimiento del excluido resulta insuficiente el vocabulario de la economía moderna y del derecho básicamente procedimental: la primera contempla la realidad desde el criterio del cálculo

costo-beneficio, el segundo estudia la conducta humana desde su remisión a reglas universales. Necesitamos una aproximación al fenómeno del daño que no abandone el horizonte de la singularidad humana, el carácter eminentemente particular de la acción y las relaciones humanas.

Es en este punto en el que el aporte del trabajo de las humanidades es *decisivo*. En los últimos años, filósofos de la talla de Richard Rorty, Iris Murdoch, Bernard Williams y Martha Nussbaum han recurrido a la vieja y fecunda relación entre la *ética* y la *literatura*¹⁵. Estos filósofos han argumentado —desde diferentes derroteros conceptuales— que los desarrollos metafísicos de la filosofía moral no permitían la configuración de *modos de pensar y sentir con el otro concreto en circunstancias concretas*. El otro que sufre no es un «otro generalizado» o una de las «partes» del hipotético contrato social. Es un ser humano que posee un cuerpo, ha desarrollado su identidad a través de vínculos de amor, amistad y pertenencia social, tiene un conjunto de creencias religiosas, políticas, morales; posee atributos de raza, género, nacionalidad; tiene preferencias literarias, sexuales, etc. Afronta determinadas circunstancias adversas que producen en él dolor. Identificar la injusticia, así como sus efectos sobre las víctimas —y eventualmente la discusión en torno a los modos que permitirían conjurarla y reparar el daño— requiere algo más que la intelección de principios abstractos. Exige una *conexión empática* con la víctima que nos permita descubrir —de manera incontestable— la *humanidad del otro*.

«Decir que todos los hombres son humanos es una tautología, pero es útil, puesto que sirve para recordarnos que quienes pertenecen anatómicamente a la especie *homo sapiens* y pueden hablar un lenguaje, usar herramientas, vivir en sociedades, cruzarse a pesar de las diferencias raciales, etc., son también semejantes en otros aspectos que se olvidan más fácilmente. Estos aspectos son, en especial, la capacidad de sentir dolor, tanto por causas físicas inmediatas como por diversas situaciones representadas en la percepción y en el pensamiento; asimismo, la capacidad de sentir afecto por los demás, y sus consecuencias, relacionadas con la frustración del mismo, pérdida de su objeto, etc.»¹⁶.

¹⁵ Véase al respecto MARTHA NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, Madrid, Machado, 2005; Idem, *El ocultamiento de lo humano*, Barcelona, Paidós, 2006; Idem, *Justicia poética*, Santiago, Andrés Bello, 1999; Idem, *El cultivo de la humanidad*, Santiago, Andrés Bello, 2001; RICHARD RORTY, *¿Esperanza o conocimiento?*, México, FCE, 1997; Idem, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000; IRIS MURDOCH, *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós, 2001; BERNARD WILLIAMS, *Shame and necessity*, Berkeley, University of California Press, 1994.

¹⁶ BERNARD WILLIAMS, «La idea de Igualdad» en JOEL FEINGBERG, *Conceptos morales*, *Op. cit.*, pp. 270-271.

La *empatía* es una operación de la reflexión y de la imaginación que permite a quien la ejercita ponerse *tentativamente* en la circunstancia que el otro que sufre afronta. Procura *sentir con él* y plantearse lo que podría hacer desde esa situación de injusticia y dolor. De este modo, la deliberación práctica se nutre *tentativamente* de la experiencia de la víctima, de tal forma que el agente se vea impulsado a actuar en su favor. Digo «tentativamente», porque lo que el agente deliberativo hace es reconstruir —con los recursos que brinda la percepción emotiva y el pensamiento— la situación del otro, sus creencias, sus sentimientos. Por medio del diálogo, tal conexión puede ser más estrecha aún. Evidentemente, hay un límite para esa proyección, una parte de ese dolor es comunicable. Sin embargo, este diálogo constituye una premisa ineludible para el compromiso cívico: nos brinda una comprensión clara de la vulnerabilidad humana y nos permite asumir la defensa de quien padece injusticia.

La literatura, la historia y las artes nos ejercitan en esa clase de deliberación, que se nutre de la experiencia de la empatía. Estas disciplinas nos remiten explícitamente a las experiencias de incertidumbre, indolencia e injusticia, y nos exhortan a asumir una posición que involucre por igual el trabajo de la razón práctica y las emociones. La toma de posición exigida no es la que asumiría un espectador imparcial que pondera costos y beneficios, un observador completamente ajeno a las circunstancias que se viven. Se trata de una perspectiva que procura contar con un retrato complejo de la situación, de tal manera que el agente deliberativo sabe que está emitiendo juicios —y eventualmente tomando decisiones— que afectan o afectarán directamente a otros seres humanos reales. La proyección empática no sólo me acerca a la experiencia del dolor de la víctima; desarrolla en mí la convicción de que resulta perfectamente posible que yo estuviese en esa misma situación, reaccionando de modo similar, etc. El acto de ponerme en el lugar del otro, procurar sentir con él —e incluso responder por él si no está en condiciones de responder por sí mismo— equivale precisamente a percibirlo como *uno de nosotros*. En otras palabras, equivale a reconocerlo como parte *efectiva* de nuestra comunidad política.

3. BREVE EXPLORACIÓN DE DOS EJEMPLOS LITERARIOS: *ROSA CUCHILLO Y LAS SUPLICANTES*

Estos argumentos ponen de manifiesto la importancia del tipo de reflexión *encarnada* que aportan las humanidades, así como su relevancia para el fortalecimiento de una cultura de la inclusión. Si lo que buscamos es formar futuros ciudadanos comprometidos con la democracia y los Dere-

chos Humanos, entonces el tipo de educación escolar y superior que necesitamos no puede concentrarse exclusivamente en el cuidado del pensamiento abstracto y en el desarrollo de capacidades asociadas con la pericia técnica o profesional. Las humanidades constituyen disciplinas que configuran en nosotros formas sutiles de interpretar y juzgar los asuntos humanos y sus sentidos posibles, y contribuyen a desarrollar en nosotros *hábitos emocionales* derivados del ejercicio de la empatía. Las obras literarias, las crónicas históricas y las obras de arte invitan al lector y al espectador a involucrarse en las vidas de los personajes y las circunstancias que atraviesan —precariedad económica, conflictos morales desgarradores, ausencia de reconocimiento— para, a través del contacto con esa clase de experiencias, *purificar el juicio* (lo que los griegos denominaban *katharsis*¹⁷), esto es, discernir en torno a las situaciones de injusticia y vulnerabilidad que viven nuestros semejantes. Estos procesos de clarificación nos permiten asumir una posición frente a casos similares y extraer lecciones importantes acerca de la ‘naturaleza’ de las cuestiones éticas y políticas. Por supuesto, algunas de estas obras pueden plantear tesis cuestionables —es trabajo del lector/ciudadano examinarlas y confrontar sus posiciones en los distintos espacios públicos que ofrece tanto la academia como la sociedad civil—, pero es el ejercicio del pensamiento empático al que invitan las humanidades lo que las convierte en una forma de saber fundamental para la configuración de la deliberación práctica y la educación del carácter¹⁸.

De este modo, el cultivo de las humanidades se pone al servicio de la construcción de la ciudadanía, constituyendo la materia prima de la ética de la compasión y de la justicia que la sostiene. Esta ética apunta a la adquisición de las disposiciones y modos de juicio que permitan a los agentes prácticos diseñar libremente los proyectos de vida que puedan razonablemente valorar, pero también pretende poner de manifiesto nuestra responsabilidad con los otros, particularmente aquellos que padecen injusticia. Quisiera —en la última etapa de mi exposición— ocuparme muy brevemente del tema de la empatía y el reconocimiento del otro a la luz de dos obras literarias que intentan llevar a cabo, cada una a su manera y con distintos grados de éxito, un proyecto como el que he descrito. La primera es *Rosa Cuchillo*, la brillante obra de Oscar Colchado acerca del conflicto armado interno en el Perú.

¹⁷ Para un análisis exhaustivo del concepto ético de *katharsis*, véase MARTHA NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 480-483. Me he ocupado del tema de las narrativas vitales en GONZALO GAMIO, «La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación» en *Derecho & Sociedad* n.º 24, pp. 378-389.

¹⁸ En este punto estoy en deuda con la concepción de la educación universitaria desarrollada por Martha Nussbaum. Véase MARTHA NUSSBAUM, *El cultivo de la humanidad*, *Op. cit.*

La segunda es la clásica tragedia de Eurípides, *Las Suplicantes*. Ambas nos remiten a la experiencia de la pérdida de los seres queridos, motivada por la guerra. Ambas ponen de manifiesto lo que significa para una vida humana concreta los vínculos familiares y comunitarios, así como la relación con los dioses. Planteo el análisis de estos ejemplos a modo de ejercicio que pone en juego la tesis que he estado desarrollando aquí; advierto que procederé esquemáticamente y dejaré para otra ocasión la tarea de elaborar un examen más detenido de estos textos.

Rosa Cuchillo narra la historia del alma de una madre que atraviesa los diferentes niveles que posee la morada de los muertos de acuerdo con la cosmovisión andina, tratando de descubrir el paradero de su hijo Liborio, muerto luego de un choque con los soldados. Liborio había sido incorporado a las filas de Sendero Luminoso, a pesar de no estar convencido de la consistencia de sus propósitos o de la legitimidad de sus métodos¹⁹. El joven se había percatado de que la organización subversiva no pretendía liberar completamente a los *runas* del yugo de los *mistis*²⁰ —en la dirección del mito de *Inkarri*—; antes bien, postulaban conquistar el poder para ponerlo en manos de la clase obrera, dejando de lado al campesinado quechua. Liborio llega a la conclusión de que los senderistas no comprenden las fuerzas de los *apus*²¹ y la *Pachamama*²²: tienen una visión puramente intelectual de la naturaleza y las relaciones que el hombre establece con ella. Ha contemplado con profundo dolor cómo los propios senderistas entraban a las comunidades y masacraban a los pobladores ante la sospecha de que estos acogían (o encubrían) a quienes los habían delatado ante las autoridades. Si lo que él estaba buscando era una señal que mostrara la inminencia del *pachacuti* en los conflictos que se venían librando en el ande peruano²³, no la iba a encontrar en las crueles acciones terroristas.

Rosa Cuchillo busca conocer el destino del alma de su hijo en el camino que recorre desde el *Wañuy Mayu* —el río de aguas negras que separa el mundo de los vivos del de los muertos—, hacia el *Janaq Pacha*, el mundo de arriba, el que se lleva a su consumación la comunión de las almas con los dioses. No tiene más compañía que su perrito negro Wayra, y en el penoso trayecto que ha emprendido tiene que evadir los ataques de *jarjachas*²⁴ y almas condenadas que pretenden arrastrarla hacia el abismo. Su viaje cons-

¹⁹ Sendero Luminoso era la organización terrorista de inspiración maoísta que generó el terrible conflicto armado interno vivido en el Perú entre 1980 y 2000.

²⁰ Los *mistis* son las personas de las clases dominantes. Los *runas* son los hombres del Ande (*runa* es «hombre» en quechua).

²¹ Los dioses de los cerros, en la tradición quechua.

²² La Madre Tierra.

²³ *Pachacuti* es la Transformación del Mundo, en quechua.

²⁴ Ser sobrenatural, mitad humano y mitad llama.

tituye además un proceso *anamnético*, que le permitirá recuperar el conocimiento acerca de quién en realidad es ella. Algunos críticos han comparado este plano de la narración con el camino que realiza Dante en *La divina comedia* —guiado por Virgilio a través del Infierno y del Purgatorio—, así como el tortuoso camino de retorno al hogar emprendido por Ulises en la *Odisea*. El relato tiene la virtud de articular tiempos y niveles de realidad diversos, que se yuxtaponen significativamente con el fin de esclarecer los conflictos que los personajes afrontan.

Colchado ha logrado describir con singular belleza y hondura las opciones del campesino ayacuchano frente a la violencia, la ausencia del estado en las localidades altoandinas, el dolor frente a la pérdida de los seres queridos, las graves contradicciones morales de *sinchis* y senderistas²⁵, la riqueza del universo mítico quechua y wari. Sus personajes son seres de carne y hueso: sus pensamientos y emociones son expresados a través de un lenguaje persuasivo y conmovedor. No obstante, el autor nos transmite la sensación de que, o los conflictos del mundo terminan resolviéndose en el horizonte sobrenatural, o simplemente las diferencias y desigualdades que desgarran el mundo se mantienen irresueltas hasta la llegada del *pachacuti*..., a través de la violencia.

Este dilema me parece discutible. Pareciera que tenemos que elegir entre el delicado olvido que las almas experimentan al recobrar su lugar en el *Janaq Pacha* —como es el caso de la propia Rosa Cuchillo, que en la morada divina se reconoce como la diosa Cavillaca—, y el camino terrible de la guerra como instrumento de la justicia (cósmica). El propio Liborio abandona aceleradamente el mundo espiritual para retomar el camino de la confrontación en el mundo humano, pues está llamado a transformar la realidad histórico-social:

«¿Y adónde vas? Indagué. Estoy volviendo a la tierra, respondió, me envía el Padre a ordenar el mundo. ¿Un pachacuti? Dije. Sí, es necesario voltear el mundo al revés.»²⁶

En términos de Liborio, la única forma de poner las cosas en su sitio es a través del combate. Incluso podría suponerse que él mismo se convierte en el caudillo que dirige la Gran Transformación. En su perspectiva, no hay reconciliación, no es posible lograr que los *mistis* y los *runas* coexistan en el seno de una comunidad; esa es una hipótesis que los personajes ni siquiera contemplan: la comunidad que propone Liborio es local y étnicamente determinada. No se trata de castigar a los criminales subversivos y a los

²⁵ Los *sinchis* son la policía especial antsubversiva en los sectores rurales del Perú.

²⁶ OSCAR COLCHADO, *Rosa Cuchillo*, Lima, San Marcos, 1998, p. 198.

efectivos militares que violaron los Derechos Humanos. Tampoco se trata de reconstruir nuestras instituciones, y erradicar las condiciones estructurales de la violencia en lo económico y en lo político-social. No se trata de luchar *universalmente* contra la exclusión y fortalecer una cultura del reconocimiento de las etnias y los credos que componen el Perú. Para los personajes épicos de *Rosa Cuchillo*, la solución sigue siendo la guerra. A los ojos de Liborio, Sendero Luminoso se equivocó: no había que promover la lucha de clases, sino la lucha entre *runas* y *mistis*.

Esta es una solución que me parece inaceptable entre otras cosas, porque no constituye propiamente una salida: nos instala nuevamente —e irremediabilmente— en medio de la tragedia y de la violencia. Sustituye, eso sí, la «dialéctica materialista» por la apelación al *pachacuti* como recurso ideológico de legitimación. Divide nuevamente el mundo ético-político entre «nosotros» y «ellos», sin abandonar el *pathos* marxista por la «inevitabilidad histórica». No se supera la violencia en la deliberación, sino (*otra vez*) la violencia «incorrecta» por la «correcta». No obstante, toda violencia es inhumana. Creo que, más allá de la fuerza narrativa de la obra, el personaje «idealista» de *Rosa Cuchillo* transmite un mensaje que debemos rechazar con firmeza, porque tenemos poderosas razones para ello. Para que no se repita la historia siniestra que hemos vivido. Podría decirse que el proceso de deliberación empática se queda a mitad de camino, pues no puede superar las barreras que plantean tanto las diferencias étnicas como la amarga experiencia de la injusticia estructural.

En contraste, *Las Suplicantes* plantea desde el inicio la tesis de la absoluta esterilidad de la guerra cuando se trata de resolver los conflictos humanos, y llevar a los hombres a un «estadio superior» de su desarrollo. La obra narra la historia de las madres de los argivos que lucharon con Polinices en la guerra civil que azotó Tebas, y murieron en la refriega. Estas mujeres piden a Teseo —gobernante de Atenas, que aparece como democrática gracias a la pluma de Eurípides— que interceda ante Creonte para poder recuperar los cadáveres de sus seres queridos, y lograr la paz para ellos. Constituye un dato importante el constatar que el autor convierte a estas madres que claman por justicia en el coro trágico —el coro representa la voz de la *razón práctica*, la perspectiva de la *phrónesis* (la prudencia), posición tradicionalmente reservada a los ciudadanos de la *pólis* (varones, evidentemente)—.

Inicialmente Teseo se muestra reacio a acceder a lo que las mujeres argivas le solicitan: conoce la tozudez y el espíritu vengativo de Creonte, y es perfectamente consciente del carácter injusto de la aventura que llevó a Polinices y a un ejército invasor ante los muros de Tebas. Es su madre Etra la que lo convence con duras palabras. Los lamentos de las mujeres de Argos la han conmovido. Ella sabe que constituye una ley no escrita en la Hélade el cumplir con brindarle a todo ser humano —incluyendo al enemigo— «su

tumba debida y exequias» con el fin de reconciliar al muerto con la tierra que bebió su sangre. En esta línea de pensamiento, persuadir a Creonte para que devuelva los cadáveres de los guerreros constituye una empresa justa y piadosa; esta convicción lleva a Teseo a hacer suya la exigencia de las suplicantes. Siguiendo estrictamente las tradiciones políticas de la ciudad, el rey consulta a la asamblea para obtener el consentimiento del *demos* frente a la campaña que comandará. Al conocer la negativa de Creonte a entregar los cuerpos, los atenienses se preparan para la guerra. Teseo no tiene otra opción que obligar a Creonte a ceder aquello que ya pertenece por derecho propio a los dioses subterráneos. Es aquí dónde podemos reconocer el penetrante juicio de Eurípides sobre la violencia, último recurso frente a lo que es sabio y correcto. Nótese el contraste con la posición esbozada por los personajes principales de *Rosa Cuchillo*:

«¡Fatuos mortales que tendéis el arco más de lo oportuno y recibís de la Justicia innumerables males! Tomáis lecciones de los hechos, ya que no de los amigos. Y vosotros, Estados, que podéis conjurar el mal por la palabra, dirimís vuestros asuntos con la sangre, no con la palabra»²⁷.

La justicia es concebida como la observancia de un orden —todavía de tonalidades cósmicas— que genera armonía en las relaciones humanas, la misma que es quebrada por la desmesura (*hybris*) presente en las acciones y los deseos de los hombres («tender el arco más de lo debido»). El resultado de estas imprudencias es el mal, el daño. El hecho del mal revela la injusticia humana. La metáfora educativa no es gratuita; recuérdese que la sabiduría trágica consiste en el *aprendizaje a través del dolor*, que contribuye a formar —por medio de la experiencia— el juicio prudente, basado en la comprensión de la correcta ‘medida’ humana. Esta clase de comprensión práctica busca tomar lecciones de los amigos (*philói*, esto es, amigos, amantes, conciudadanos). En cuanto a la actitud de las ciudades (*póleis*), la obra las confronta categóricamente: en lugar de dirimir los conflictos a través de la *palabra* —aquel elemento característico de la vida humana que constituye el horizonte que posibilita el entendimiento común y la construcción de la propia comunidad— recurren a la *violencia*. La perspectiva que asume Liborio en *Rosa Cuchillo* es precisamente la que denuncia Eurípides: la desesperación ante la muerte y el desamparo lleva al joven a perder la fe en el poder de la palabra. En el otro extremo del dilema, Teseo usa la fuerza para arrebatarles los cadáveres argivos a los hombres de Tebas. Una vez lograda la victoria, el rey de Atenas no cede a la tentación de entrar en la ciudad, a

²⁷ EURÍPIDES, *Suplicantes*, 745-750.

pesar que la tiene a su merced. El texto es elocuente para explicar las razones del soberano:

«Y aunque estaba en sus manos invadir las murallas, Teseo se contentó, pues decía que no había ido a arrasar una ciudad, sino a reclamar unos cadáveres»²⁸.

En *Rosa Cuchillo* y en *Las Suplicantes* encontramos interpretaciones rivales en torno al vínculo ético entre conflicto y justicia. Ambas obras ofrecen justificaciones diferentes a lo que significa vivir en una comunidad, y ponen en juego criterios diferentes acerca de quién pertenece y quién no pertenece potencialmente a esa comunidad. Aunque ninguno de estos textos utiliza el concepto de ciudadanía en el registro de las democracias liberales, es evidente que el drama de Eurípides explora alguno de los dilemas que hemos discutido aquí en términos de exclusión y posesión de derechos. El estudio de esta clase de conflictos constituye una tarea ineludible para quienes encontramos en la Universidad un espacio privilegiado para el ejercicio del pensamiento crítico y el cultivo de la empatía.

²⁸ Ibid., pp. 723-725.