



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

ESTUDIOS GENERALES LETRAS
INAUGURACIÓN DEL AÑO
ACADÉMICO
2010

LECCIÓN INAUGURAL

Humanidades, *sensus communis* y
ciudadanía

Dra. Pepi Patrón

Humanidades, *sensus communis* y ciudadanía

Dra. Pepi Patrón

Quiero comenzar agradeciendo muy sinceramente el honor que me ha concedido el Decano, mi buen amigo Fidel Tubino, al invitarme a hablar hoy día, que comienzan las actividades por los cuarenta años de los Estudios Generales Letras. Y no solo por poder dirigirme a ustedes hoy, sino porque me siento muy feliz de estar aquí, festejando estos Estudios Generales y también los de Ciencias, que son, de alguna manera, nuestra marca distintiva. Fidel sabe cuánto me gusta enseñar en los Estudios Generales. Aquí comencé, hace ya muchos años (más de treinta), a enseñar como instructora, como jefa de práctica y, luego, como profesora. Hablo de la época de los *aulones* de 120 estudiantes, cuando dictaba varias secciones de los cursos de Filosofía I y II, como se llamaban entonces. Recuerdo que era política de nuestro entonces jefe del Departamento de Humanidades, nuestro Rector emérito, Dr. Salomón Lerner, que todos fuésemos a enseñar a Generales: los doctores recién llegados, y los ya consagrados, como él mismo o Rosemary Rizo Patrón. Es más, Fidel fue mi jefe de práctica en el primer curso de Filosofía que dictó Salomón, llegado de Bélgica, en el que, además, como delegada del Frente Estudiantil Revolucionario, les hice la vida difícil.

Sí, pues, Estudios Generales es parte fundamental de la historia de la universidad y también de nuestras historias personales. De allí mi sincera alegría de estar aquí hoy.

Sin atender a mi propia deformación profesional, producto de haber estudiado Filosofía, creo que las Humanidades han jugado y siguen jugando un papel determinante en la personalidad y la imagen de nuestra casa de estudios. Ello incluso se hace evidente, de manera negativa y competitiva, en la publicidad de algunas universidades particulares que basan su especificidad en no hacer “perder el tiempo” a sus alumnos con cursos como Cosmología o Literatura. Como señala nuestro querido profesor Roberto Criado, también ex decano de esta unidad, en *El futuro de las Humanidades, las Humanidades del futuro*,¹ en los tiempos que vivimos, en algunos centros de educación universitaria estudiar una carrera es simplemente eso: una carrera, corriendo, todo rápido, sin vallas,

¹ Criado, Roberto. «En torno al hombre actual y el futuro de las humanidades», en *El futuro de las Humanidades, las Humanidades del Futuro*. Lima: PUCP, 2010, pp. 223-229.

sin pérdida de tiempo, con estudios profesionalizados de manera (según su juicio, que comparto) temeraria y peligrosa.

Esa no es la opción de la Católica, ni forma parte de nuestro modelo educativo. Por el contrario, creo que el énfasis que pone nuestra universidad en la formación humanística es lo que la hace diferente y, para usar la misma jerga de aquellos que tanto nos critican, le da un «valor agregado» a la educación que aquí se imparte.

Por ello, en los minutos que siguen, quisiera compartir con ustedes algunas reflexiones sobre el vínculo, a mi juicio, fundamental, entre las Humanidades, el clásico *sensus communis*, o sentido común, y la ciudadanía, esta última en sus varias formas y dimensiones. Pues, sí, en esta casa, nos preciamos de (por lo menos intentar) formar ciudadanos y ciudadanas. Queremos fomentar virtudes cívicas. Es curioso, o de repente no tanto, que en épocas de autoritarismo y corrupción se empleó el adjetivo sustantivado cívico para insultar y denigrar a críticos y opositores. A mí me honra que me “insulten” diciéndome cívica.

Somos tradición y modernidad; somos católicos y plurales; principistas y tolerantes; muy peruanos y abiertos al mundo. Queremos internacionalizarnos pero desde nuestras propias raíces. Queremos brindar saberes universales, pero atendiendo a nuestra propia particularidad. Queremos formar ciudadanos del mundo y ciudadanos bien peruanos. Queremos mirar el mundo pero también mirar críticamente nuestras dramáticas desigualdades y nuestra enriquecedora diversidad. Enseñamos quechua, y también queremos que nuestros estudiantes se desenvuelvan en inglés. Queremos que estén todos conectados a Internet pero que no se olviden de nuestros pequeños compatriotas que sufren del frío en las alturas andinas. Tenemos que asumir estos retos y estas paradojas de nuestro tiempo. Creo que estas tensiones son la clave para entender la especificidad de nuestros Estudios Generales.

Me propongo hacer, en la tradición de las Humanidades clásicas y de la Filosofía, una suerte de reivindicación del sentido común, entendido como «el sentido con el que nos orientamos en un mundo común a nosotros y a otros»² y en la perspectiva socrática de

² Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Florida: Harcourt Brace & Company, 1983, p. 13.

una capacidad crítica que está presente en todos los seres humanos, pero que necesita ser cultivada para «florecer». Ello también está dicho en la «formación ética del carácter» de la que nos habla Aristóteles. Así, dice Fidel Tubino: «Como decía Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, no basta el conocimiento de la amistad para ser un buen amigo, ni el conocimiento de la justicia para ser justos. Es necesario formar los hábitos, las predisposiciones del carácter, las orientaciones básicas de las personas. Esta es la esencia de la formación ética. Mientras que la capacitación profesional es una educación para el trabajo, la formación ética es una educación para la convivencia».³ Aquí queremos fomentar ambas, sin descuidar aquello que, siguiendo a Cicerón, Martha Nussbaum llama «el cultivo de la humanidad», título de un hermoso libro que lleva por subtítulo «Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal».⁴ Educación liberal, no en el sentido originario (para mí una sorpresa) de educar al «caballero nacido libre», sino en el sentido de Séneca: de una educación para hacernos libres.

Las Humanidades tienen que ver, en su origen mismo, con el sentimiento de la humanidad, y con la relación con otros seres humanos, iguales y diferentes a nosotros, con los que tenemos precisamente esto en común: la humanidad, que el sentido común también recoge o debería recoger.

La reflexión hermenéutica contemporánea, luego de más de veinte siglos transcurridos desde que Cicerón hablara de este sentimiento (de humanidad), vincula claramente la especificidad de las Humanidades, ciencias humanas o ciencias del espíritu a la experiencia moral. Permítaseme una extensa cita de Gadamer al respecto: «(...) las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son “ciencias morales”. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas».⁵

³ Tubino, Fidel. «Formación humanista para el desarrollo humano», en *El futuro de las Humanidades, las Humanidades del futuro*, op. cit., p. 189.

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

⁵ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 386.

La dimensión moral de las Humanidades implica, así, una relación con la dimensión práctica de nuestras vidas, en aquel sentido de la aristotélica praxis humana en que están involucrados otros seres humanos, que también nos plantean exigencias morales. «Nuestra común humanidad», dice Amartya Sen, «posee una relevancia moral sustantiva».⁶ Praxis es acción y toda acción humana es interacción. Implica, por tanto, nuestra capacidad de relacionarnos con otros, de ponernos de acuerdo en el lenguaje y de llevar a cabo acciones concertadas.

Y, dado que se trata de acciones humanas, estas no pertenecen al reino de la necesidad sino de la contingencia, de aquello que siempre puede ser de otra manera, y que reclaman, por lo tanto, una responsabilidad moral respecto de sus opciones y consecuencias.

Nunca será suficientemente enfatizado que esta dimensión moral, práctica, de las Humanidades no son su debilidad, como quiso alguna vez el positivismo radical que oponía los valores a los hechos, las emociones a la razón, sino, precisamente, su fortaleza, su relevancia para la vida de los seres humanos, hombres y mujeres que vivimos actuando, tomando decisiones que nos afectan a nosotros y a los demás. Por ello, Gadamer dice: «Las ciencias del espíritu están muy lejos de sentirse simplemente inferiores a las ciencias naturales. En la herencia espiritual del clasicismo alemán desarrollaron más bien una orgullosa conciencia de ser los verdaderos administradores del humanismo».⁷ Estos «administradores del humanismo», qué duda cabe, nos recuerdan la imagen husserliana del filósofo como «funcionario de la humanidad».

El clasicismo alemán asoció el desarrollo de las Humanidades con el concepto de la «formación del hombre» (la famosa *Bildung*), que implica y «designa, en primer lugar, el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre».⁸ Resulta, por ello, para pensar el valor de las Humanidades hoy, bastante cercano, dice Gadamer, volver a la tradición humanista e indagar qué se puede aprender de ella para la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu.

⁶ Sen, Amartya. «Humanidad y ciudadanía», en Nussbaum. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 138.

⁷ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 37.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

Este autor sostiene que la idea básica que guía el concepto de formación sigue siendo correcta: «Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro».⁹ Reconocernos en todo otro, incluso en aquello que nos es ajeno, significa ese paso a la generalidad, a la humanidad de que hablaba Cicerón, y que nos distinguiría de cualquier otra especie.

Cuando se le preguntó al antiguo filósofo griego Diógenes el Cínico de dónde venía, él respondió: «Soy un ciudadano del mundo». La lectura que hace Nussbaum de esta respuesta indica que el filósofo se negaba a definirse simplemente por sus orígenes locales y por su calidad de miembro de un grupo, asociaciones básicas con las que un varón griego construía su imagen. Insistió en definirse en función de aspiraciones y preocupaciones más universales. Los estoicos que siguieron su ejemplo desarrollaron más plenamente esta imagen del *kosmou politês*, el cosmopolita o ciudadano del mundo, argumentando que, en efecto, cada uno de nosotros habita en dos comunidades: la comunidad local de nuestro nacimiento y la comunidad del razonamiento y aspiraciones humanas, la comunidad humana. Se trataría del viejo ideal del cosmopolita: la persona cuyo compromiso abarca toda la comunidad de los seres humanos.

El filósofo ghanés, Kwame Anthony Appiah, trabaja con mucha fuerza este concepto de cosmopolitismo en la ética contemporánea. Él, de padre ghanés y madre inglesa, crecido en Ghana, educado en Inglaterra y trabajando en Estados Unidos de Norteamérica, nos plantea la siguiente pregunta: ¿qué les debemos a los extraños en virtud de nuestra humanidad compartida?

Aquí viene en nuestra ayuda el concepto cuya pista quisiera seguir para darle forma a la idea de humanidad y Humanidades: el famoso *sensus communis*. Ello porque, según Vico, entre otras cosas gran crítico de Descartes, el tema de la formación está también referido a la formación de este sentido común que se nutre no de lo verdadero, sino de lo verosímil. Es decir, el sentido común nos confronta también con esta tensión entre lo general, lo universal, y lo particular; de esa humanidad que nos abarca a todos, pero que se realiza en diferentes formas de vida comunitaria. «Un sentido general y comunitario:

⁹ *Ibid.*, p. 43.

bajo esta formulación la esencia de la formación se presenta con la resonancia de un amplio contexto histórico». ¹⁰ Tensión, pues, entre lo universal y lo particular, tan propia hoy en día cuando se discute la idea de humanidad, de los derechos humanos o del relativismo cultural.

Appiah nos señala lo siguiente respecto de esta tensión en relación con la identidad africana: “Sólo resolveremos nuestros problemas si los vemos como problemas humanos que surgen de una situación especial y no los resolveremos si los vemos como problemas africanos generados por nuestra manera de ser, de algún modo distinta a otras”. ¹¹ El sentido común nos permite sabernos como seres «rodeados por una serie de círculos concéntricos» —la familia, la familia extendida, los grupos locales, los grupos basados en identidades étnicas o lingüísticas, los grupos profesionales, los conciudadanos y los compatriotas y, finalmente, el círculo de la humanidad entera está alrededor de todos estos círculos. ¹² Ser un *kosmopolitês*, en el sentido histórico del concepto, no significa renunciar a nuestras identidades locales y parciales. O, como describe Appiah, todos tenemos una secuencia de identidades.

Pero es importante señalar que no es lo mismo ser que estar desarraigado del mundo común que compartimos. El padre de Appiah pensaba igual que Gertrude Stein: las raíces no tienen ningún sentido si uno no puede llevárselas consigo. ¹³ Walzer, con su característica ironía, señala que, pese a estar de acuerdo con la idea de una educación cosmopolita, «ni siquiera tengo conciencia de que haya un mundo del que uno pueda ser ciudadano». ¹⁴

Estos son filósofos contemporáneos en un debate muy actual. Sin embargo, la discusión comenzó hace muchos siglos: desde Diógenes en el siglo IV antes de Cristo, como hemos visto. Y quien la retoma con mucha fuerza es el ya mencionado Giambattista Vico (1668-1744). Ya desde y con Vico podemos plantearnos la pregunta de si «¿es posible un universalismo ético que sepa conjugar la normatividad del principio y la

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹¹ Citado en Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad*, *op. cit.*, p. 78.

¹² Nussbaum, Martha. *Los límites del patriotismo*, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹³ Appiah, K. A. «Patriotas cosmopolitas», en Nussbaum, Martha, *ibid.*, p. 34.

¹⁴ Walzer, Michael. «Esferas de afecto», en Nussbaum, Martha, *ibid.*, p. 153.

diferencia histórico-cultural?».¹⁵ Hoy día, investigando fuentes para esta «lección inaugural», he encontrado que la propuesta de Vico está siendo trabajada en la perspectiva de una concepción diferente de ciudadanía, aquella que cuestiona los límites de las naciones, en particular en la Unión Europea. Un magnífico ensayo de una filósofa norteamericana encuentra, en la teoría viquiana del *ingenium*, la posibilidad de una renovación retórica de la ciudadanía. El *ingenium* «es la habilidad para conectar imaginación, discurso y sentido común; la habilidad para conectar cosas disparatadas y diversas, que nos permite reconocer no sólo lo que es aparente, sino aquello que requiere una vívida y aguda imaginación».¹⁶ En Vico, encontramos una aproximación radical «de sentido común» (*commonsensical*) al origen de la ciudadanía, como una creación humana y una práctica retórica, que puede dar lugar a muchos desafíos y que puede ser recreada. Con Vico en la mano, se puede repensar la ciudadanía, como lo están haciendo en la vieja Europa, yendo más allá de las fronteras nacionales. Con dificultades, por cierto, pero con mucho sentido común e imaginación, nos dice esta autora.

El *sensus communis* nos remite, entonces, no «sólo a cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo al sentido que funda la comunidad». A decir de Gadamer, lo que orienta la voluntad humana no es la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común es, pues, de importancia decisiva para la vida.

Surge, pues, con claridad, la idea de que las Humanidades, al ser ellas mismas una experiencia moral, forman a los seres humanos y desarrollan ese «sentido común» que nos permite ser parte de (y también críticos con) determinadas comunidades o de la comunidad humana en general. Sentido que nos permite distinguir lo conveniente de lo inconveniente, lo que está bien y lo que está mal en determinadas circunstancias. Los ecos de la *phronesis* aristotélica (la prudencia, la elección del justo medio) son evidentes y reclamados por esta tradición que venimos presentando.

¹⁵ Cacciatore, Giuseppe. «Universalismo ético y diferencia: a partir de Vico», en *Cuadernos sobre Vico*, n.º 21/22, 2008, Sevilla, p. 59.

¹⁶ Beasley Von Burg, Alessandra. «Caught Between History and Imagination: Vico's *Ingenium* for a Rethorical Renovation of Citizenship», en *Philosophy and Rhetoric*, vol. 43, n.º I, 2010, The Pennsylvania State University, p. 28.

Según Hannah Arendt, ese *sensus communis* ya desde Santo Tomás es una suerte de sexto sentido que nos permite incorporar las sensaciones (privadas) de los cinco sentidos «en un mundo común compartido por otros». Este mundo común, intersubjetivo, nos remite a una común humanidad. «La intersubjetividad del mundo, más que la similitud de la apariencia física, convence a los hombres de que pertenecen a la misma especie».¹⁷ El atributo que corresponde a este sexto sentido en su relación con el mundo es la «sensación de realidad». La subjetividad del «me parece» se remedia por el hecho de que el mismo objeto también aparece ante otros, aunque su modo de aparición sea diferente. El sentido común nos permite orientarnos en un mundo común, compartido con otros seres humanos, iguales y diferentes.

Del sentido común emerge un «sentimiento», un sentido de realidad que es, entonces, una realidad común. Aunque podemos ver el mundo y las cosas desde distintas perspectivas, sabemos que es un mundo común. O mejor: porque lo vemos desde diferentes perspectivas, sentimos y sabemos que vemos «lo mismo», una realidad común a todos. Así, lo común está garantizado por la presencia de otros que ven y oyen lo mismo que nosotros. El sentido común ocuparía, así, un rango muy alto en la jerarquía de las cualidades políticas, pues nos aproxima a este mundo que depende de la pluralidad de perspectivas, pluralidad que implica que somos muchos, iguales y diferentes, los que habitamos este mundo común.

El sentido común nos permite orientarnos para actuar en el mundo que compartimos y también juzgar los acontecimientos. Juzgar, entonces, entendido como la capacidad humana de decir bueno o malo, correcto e incorrecto, justo o injusto. Aquello que, por ejemplo, el tristemente célebre Eichmann no hizo. En regímenes totalitarios, autoritarios o simplemente corruptos, diría yo, el sentido común está en retirada, parafraseando a Hannah Arendt. Tomando en cuenta la distinción que esta autora propone y desarrolla entre pensar y juzgar, el juicio sería la capacidad de relacionar el pensamiento (que se aparta del mundo) con los objetos del sentido común.

¹⁷ Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2002, p. 74.

El juzgar, como «sub-producto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias donde nunca estoy sola. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto (...) puede prevenir catástrofes».¹⁸ Sí, pues, juzgar bueno o malo, deliberar y criticar puede prevenir catástrofes. El silencio y la inacción, sabemos los peruanos y peruanas, la abstención del juicio y la pérdida del sentido común pueden provocar catástrofes. El proceso de pensar que se actualiza en el juicio no es, como en el proceso del puro razonamiento, un puro diálogo de mi alma conmigo misma. Significa estar, anticipadamente, en relación con otro(s), tratando de lograr un acuerdo. De este acuerdo potencial, el juicio obtiene su validez específica.

Por ello, Arendt trata, kantianamente, del juicio «como la verdadera actividad política del espíritu». ¿Curiosa mezcla de Kant y Aristóteles? Parece que sí. Escuchemos a Arendt: «(...) que el juicio pueda ser una de las facultades fundamentales del hombre como ser político en la medida en que lo hace capaz de orientarse en el espacio público, en el mundo común, estos son puntos de vista tan antiguos como la experiencia política articulada. Los griegos nombraban esta facultad *phronesis*, y la consideraban como la virtud principal o la excelencia del hombre de Estado por oposición a la sabiduría del filósofo».¹⁹ La *phronesis* del ciudadano está enraizada en el sentido común; no así la sabiduría del filósofo. De allí que Sócrates aparezca, para muchos, como la figura emblemática de este compromiso con el mundo compartido. Obviamente no con el sentido común en su acepción de saber no reflexivo, sino todo lo contrario: «(...) un pensador, en definitiva, que supo mantenerse siempre como un hombre entre los hombres, que no eludió la plaza pública, que fue un ciudadano entre los ciudadanos, que no hizo ni pretendió nada, salvo lo que en su opinión cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer».²⁰ Esto contrasta con aquellos a quienes esta autora nombra «pensadores profesionales» que se apartan del mundo y del sentido común, pero luego vuelven al mundo común a imponer sus normas y decirles a los ciudadanos cómo deben vivir.

Es, sin embargo, el sentido común el que permite superar la aporía cartesiana, aquella que pone en duda la existencia del mundo, de los demás seres humanos e incluso de mi

¹⁸ *Ibid.*, p. 215.

¹⁹ Arendt, Hannah. «The Crisis in Culture», en *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin Books, 1993, p. 221.

²⁰ Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, op. cit., p. 190.

propio cuerpo. Para llegar al *cogito* perdemos el mundo, pero es el sano sentido común el que nos orienta en el mundo. Descartes dice que el *bon sens*, la capacidad de juzgar lo verdadero de lo falso, es la cosa mejor repartida del mundo, pero sabemos que no dice la verdad; en todo caso, él no cree en ello. Hay que ir más allá de los sentidos para encontrar el fundamento de la verdad. Descartes nos compele, en el origen de la modernidad, de esa metafísica de la subjetividad de la que habla Heidegger, a desconfiar de nuestros sentidos, porque sabemos que el sol no se pone, no se esconde detrás del mar. Sin embargo, y este es un ejemplo que uso en Estudios Generales, en veranos como el de ahora no vamos a ver, o no invitamos románticamente a alguien a ver, cómo la Tierra termina de girar sobre su eje imaginario, sino que vamos a ver una puesta de sol. Y la vemos. Ese es nuestro mundo de sentido compartido, que nos sigue asombrando, más allá de la duda instaurada por el padre de la modernidad. Del asombro griego a la duda moderna, el *sensus communis* nos invita a que el mundo nos siga asombrando.

Estamos, pues, con el sentido común, en el terreno de la praxis humana, aquella cuyos resultados son siempre contingentes y que implica, allí sí con necesidad, la presencia de los otros. «Con palabras y actos nos insertamos en el mundo humano»,²¹ dice Arendt. Solo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, como ya lo indicó Aristóteles. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar incluso lo que es infinitamente improbable, y ello «con» y «entre» los hombres, en un espacio de aparición y en un mundo, otra vez, común.

La pluralidad es la condición de la acción, puesto que todos somos lo mismo, es decir, humanos, pero de manera tal que somos todos diferentes: «Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse, planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse».²² En la idea misma de humanidad de las ciencias humanas, está implícita esta tensión entre la igualdad y la diferencia.

²¹ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 235.

²² *Ibid.*, p. 233.

La acción, así, depende por entero de la constante presencia de los demás. La acción presupone e instaura un mundo común, de intereses comunes, y un espacio público de aparición y de discurso.²³ La pluralidad humana supone (y se realiza en) el lenguaje, pues solo la acción revela al animal político y hablante que es el hombre.

Ya Kant vinculaba la posibilidad de una vida humana plena con la posibilidad de seguir el famoso *sapere aude*, es decir, tener el valor de servirse de la propia razón, de pensar por uno mismo. Y, para ello, nos dice, no se requiere más que una cosa: libertad, y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente.

Este uso público de la razón, ahora pensada como el ejercicio de la deliberación y el acuerdo entre ciudadanos, es lo que tratamos de inculcar en esta casa de estudios, con el objetivo de formar personas que desarrollen esa cualidad, también mentada en la filosofía, que consiste en la capacidad de ponerse en el lugar del otro. El mismo Kant en la *Crítica del juicio* nos da la pauta de esta otra forma de pensar según la cual estar de acuerdo consigo mismo —fundamento de la moral desde Sócrates— sería insuficiente: se trata en esta tercera Crítica de ser capaz de tomar en cuenta el pensamiento de los demás; por ello, habla Kant de un «amplio» modo de pensar, de una amplitud de pensamiento que nos permite pensar en el lugar de cada otro.

Ponerse en el punto de vista de los demás significa asumir la pluralidad que somos y asumir también que el mundo común implica y supone una multiplicidad de perspectivas. La facultad de juzgar descansa en un acuerdo potencial con los otros, «comparando su juicio», dice Kant, «con otros juicios no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles».²⁴ En última instancia, el juicio se apoya en «la idea de humanidad presente en todo individuo».²⁵

Nuestro *sensus communis* revela, por ende, nuestra pertenencia a comunidades particulares y a la gran comunidad humana. «Uno juzga siempre en tanto que miembro de una comunidad, guiado por su sentido comunitario, su *sensus communis*. Pero, en

²³ *Ibid.*, pp. 73-77.

²⁴ Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. México: Ed. Porrúa, 1981, traducción al español de Francisco Larroyo, p. 270.

²⁵ Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, op. cit., p. 468.

último análisis, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser humano; esta es nuestra existencia cosmopolita (...) como ciudadano del mundo».²⁶

Los tiempos que corren, sin embargo, han traído consigo una importante polémica respecto de estas pretensiones de universalidad del humanismo occidental, en el sentido de que lo supuestamente «universal» ha excluido muchas voces, muchas culturas, muchas tradiciones, incluidas las propias voces femeninas, que no se reconocen en tales pretensiones, pues, paradójicamente, o fueron invisibles o inaudibles o fueron reconocidas de manera peyorativa.

Polémica y críticas que, considero, solo pueden enriquecer el trabajo de las Humanidades. Sin hacernos eco de un exacerbado discurso de la diferencia, de lo particular, de lo posmoderno, la propuesta de que nuestra capacidad humana de juzgar implica no (solamente) este pensar en el lugar de «cualquier otro» ser humano sino de otros concretos resulta filosóficamente relevante. Esos otros concretos son iguales pero diferentes; tienen una historia propia y unas necesidades a las que es necesario atender. Este es uno de los reclamos que se hace hoy al humanismo universalista en nombre de un «universalismo interactivo», atento y sensible a lo contextual y lo relacional, a lo dialógico.²⁷

Por ello, el examen, la crítica de los propios postulados humanistas es una tarea fundamental de nuestros días. Ponerse en el lugar de aquellos otros y otras que se sienten o son, de facto, excluidos y excluidas del concepto de humanidad. Ya nos indicaba Sócrates la tarea humana vital de examinar nuestros propios presupuestos, nuestras certezas y convicciones; por supuesto, jamás de manera absoluta porque, ello diríamos hoy día, es hermenéuticamente imposible. Siempre criticamos desde algún lugar, porque siempre estamos en alguna tradición o vida comunitaria particular. Siempre juzgamos desde el *sensus communis*, que es, en efecto, particular y universal.

²⁶ Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 74-75.

²⁷ Benhabib, Seyla. «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en Giusti, Miguel y Fidel Tubino (editores). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: PUCP, 2007, colección Intertextos, pp. 286-302.

Así, la famosa mayeutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por tanto las cuestiona, es también tarea de las Humanidades desde sus inicios clásicos. Por eso, el filósofo decía que una vida sin examen no era una vida digna de un ser humano.

Martha Nussbaum,²⁸ que ha escrito mucho sobre este tema y lo ha relacionado con las exigencias de la educación universitaria en su propio país, señala que, con el fin de cultivar las Humanidades en el mundo actual, se requieren, al menos, cuatro habilidades. La primera es la habilidad para examinarse críticamente a uno mismo o a una misma y a las propias tradiciones, justamente en la perspectiva abierta por Sócrates. La segunda es la capacidad de vernos no solo como ciudadanos pertenecientes a alguna región o grupo, sino también como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación. Temas como los derechos humanos, el calentamiento global o un comercio mundial justo serían prueba fehaciente de estas comunes preocupaciones, pero sin dejar de lado las diferentes necesidades de cada grupo humano. La tercera habilidad consiste en lo que ella llama «imaginación narrativa», que es justamente la posibilidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona; estar atentos a su propia historia, emociones y deseos. Eso que, precisamente, la ética contemporánea llama el otro concreto, con una historia e identidad propias. Finalmente, la cuarta habilidad radica en tener una buena formación en el saber científico, tan determinante hoy en nuestras vidas.

No es, pues, sostener el valor de las Humanidades y del sentido común en desmedro de la ciencia, la técnica o la competitividad. Es retomar su papel en nuestra formación humana, ciudadana; en el desarrollo de nuestro espíritu crítico y al mismo tiempo compasivo, capaz de tomar en cuenta a esa humanidad que implica ser iguales y distintos. «Respecto a la educación, lo que quiero decir es que deberíamos cultivar las facultades de objetividad e imaginación que nos permiten reconocer la humanidad en el desconocido y en el otro».²⁹ Y, diríamos nosotros, en aquellos invisibilizados por la pobreza, por la discriminación o por las radicales desigualdades que caracterizan un país como el nuestro. Para ello, tenemos que ir más allá de la hostilidad moderna contra el sentido común y asumirnos como miembros de ese mundo común que implica lo

²⁸ Cf. Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad*, op. cit.

²⁹ Nussbaum, Martha. «Réplica», en *Los límites del patriotismo*, op. cit., p. 161.

particular y lo universal, nuestras particulares comunidades y nuestra común humanidad, ejerciendo nuestra capacidad de juicio y de crítica, de distinguir el bien y el mal, para intentar lograr un mundo más justo y menos desigual.

Dice Hannah Arendt: «Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo (*right from wrong*) debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener».³⁰ Porque todos y todas tenemos sentido común.

Quisiera terminar, a modo de homenaje, con unas reflexiones de Constantino Carvallo, querido y extrañado educador, filósofo, ex alumno de esta casa, precisamente a propósito de las Humanidades: «Aunque resulte complejo definir los rasgos de la humanidad, tenemos, sin embargo, en el lenguaje común un concepto claro de lo que es la inhumanidad. Se juzga inhumano, por ejemplo, subir los pasajes tras un terremoto o el precio de las velas y los fósforos». Añadiría yo: también consideramos inhumana la tortura o la desaparición voluntaria de otros seres humanos. Continúa Carvallo: «Porque sentimos inhumano al que no sufre con el sufrimiento ajeno o al que no se alegra con la alegría de sus semejantes», siguiendo a Aristóteles, para quien la buena educación implica podernos alegrar y dolernos como es debido. La inhumanidad es una carencia moral, una imposibilidad de sentir con el otro. Es la imposibilidad de la compasión. De esta manera, dice Constantino, «quizá humano signifique capaz de solidaridad, de misericordia, de simpatía con los otros».³¹ Y cita a Vallejo:

¡Jamás, *hombres humanos*,
hubo tanto dolor en el pecho, en la solapa, en la cartera,
en el vaso, en la carnicería, en la aritmética!

Esa humanidad y ese sentido común, ciudadanos compasivos y al mismo tiempo críticos, queremos cultivar en nuestros queridos Estudios Generales.

³⁰ Arendt, Hannah. «Pensar y reflexiones morales», en *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 114.

³¹ Carvallo, Constantino. «Humanidades y educación», en *El futuro de las Humanidades, las Humanidades del futuro*, *op. cit.*, p. 206.