

MIGUEL GIUSTI / PEPI PATRÓN (editores)

EL FUTURO DE LAS HUMANIDADES

Las humanidades del futuro

Capítulo 6



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

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

© Miguel Giusti y Pepi Patrón, 2010

De esta edición:

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

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

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

Primera edición: agosto de 2010

Tiraje: 500 ejemplares

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

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

ISBN: 978-9972-42-936-1

Registro del Proyecto Editorial: 31501361000410

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

LA HUMANIDAD Y EL *SENSUS COMMUNIS*

Pepi Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

Con ocasión de los noventa años de exitosa y fructífera vida institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú, la reflexión sobre el sentido y el futuro de las humanidades resulta particularmente pertinente. Sin atender a mi propia deformación profesional, la filosofía, creo que las humanidades han jugado y siguen jugando un papel determinante en la personalidad y en 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.

Creo, por el contrario, 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 formación que aquí se imparte.

La reflexión hermenéutica contemporánea, luego de más de veinte siglos transcurridos desde que Cicerón hablara del «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 distintas¹.

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. 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

¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 386.

y de llevar a cabo acciones concertadas. Y dado que se trata de acciones humanas, no son del 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, como 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 dice Gadamer: «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»². Estos «administradores del humanismo», qué duda cabe, nos hacen recordar la imagen husserliana del filósofo como «funcionario de la humanidad».

Ese 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»³. Resulta por ello, para pensar el valor de las humanidades hoy, bastante cercano, dice Gadamer, volverse a la tradición humanista e indagar qué se puede aprender de ella para la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu.

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»⁴. 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.

Sin embargo, esta noción de formación se «completa» con otra que forma parte también de la tradición de las humanidades, aquella del «sentido común» —el famoso *sensus communis*—, pues según Vico, el tema de la formación estaría también referido a la formación de este sentido común que se nutre no de lo verdadero, sino de lo verosímil. Es decir, las humanidades nos confrontan 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: bajo esta formulación la esencia de la formación se presenta

² Gadamer, *o. c.*, p. 37

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 43.

con la resonancia de un amplio contexto histórico»⁵. 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 de lo propiamente humano del hombre.

El *sensus communis* nos remitiría, por ende, no «solo a cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad». A decir de Gadamer, lo que orienta la voluntad humana no sería 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 sería, pues, de importancia decisiva para la vida.

Surge, así, 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 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.

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»⁶. El sentido común nos permite orientarnos en un mundo común, compartido con otros seres humanos

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 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, es decir, la capacidad humana de decir bueno o malo, correcto e incorrecto, justo o injusto. Aquello que, por ejemplo,

⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁶ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona: Buenos Aires/México D. F.: Paidós, 2002, p. 74.

el tristemente célebre Eichmann no hizo. Tomando en cuenta la distinción que Arendt 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.

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»⁷. 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, tratando de lograr un acuerdo. Es de este acuerdo potencial que el juicio obtiene su validez específica.

Por ello Arendt trata del juicio como la verdadera actividad política del espíritu. ¿Curiosa mezcla de Aristóteles y Kant? 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 filósofo⁸.

Volvemos, así, al 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», dice Arendt⁹. 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 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 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

⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁸ Arendt, Hannah, «The Crisis in Culture», en: *Between Past and Future*, o. c., p. 221.

⁹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 235.

discurso ni la acción para entenderse»¹⁰. En la idea misma de humanidad de las ciencias humanas, está implícita esta tensión entre la igualdad y la diferencia.

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 discurso¹¹. 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 a la posibilidad de seguir el famoso *sapere aude*, es decir, «ten el valor de servirte de tu propia razón», de pensar por ti 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, formando personas que desarrollen esa cualidad también mentada en la filosofía, como 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, y 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»¹². En última instancia, el juicio se apoya en «la idea de humanidad presente en todo individuo»¹³.

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 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»¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹¹ *Ibid.*, pp. 73-77.

¹² Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, México: Porrúa, 1981, p. 270.

¹³ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, o. c., p. 468.

¹⁴ Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 74-75.

Los tiempos que corren, sin embargo, han traído consigo una importante polémica respecto de estas pretensiones de universalidad del humanismo occidental, en el sentido en 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, fueron reconocidas de manera peyorativa.

Polémica y críticas que, considero, solo pueden enriquecer el trabajo de las humanidades. Sin hacernos ecos de un exacerbado discurso de la diferencia, de lo particular, de lo pos-posmoderno, la propuesta de que nuestra capacidad humana de juzgar implica no —solo— 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 hay que atender, y 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 dialógico¹⁵.

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 siente, 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 que 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. *Sensus communis*, en efecto, particular y universal.

Así, la famosa mayéutica 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 decía el filósofo que una vida sin examen no era una vida digna de un ser humano.

Martha Nussbaum¹⁶, quien 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 un examen crítico de uno/una misma y de las propias tradiciones, en la perspectiva abierta por Sócrates. La segunda es la capacidad de vernos no solo como ciudadanos pertenecientes a alguna región o grupo,

¹⁵ 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, EEGLL, Colección Intertextos, 2007, pp. 286-302.

¹⁶ Cf. Nussbaum, Martha, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona: Paidós, 2005.

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 atendiendo también a las diferentes necesidades de cada grupo humano. La tercera habilidad consiste en lo que ella llama «imaginación narrativa», que es la posibilidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, estar atentos a su propia historia, emociones y deseos: eso precisamente que la ética contemporánea llama el «otro concreto», con una historia e identidad propias. Y, en cuarto lugar, una buena formación en el saber científico, tan determinante hoy de nuestras vidas.

No se trata, pues, de sostener el valor de las humanidades y del sentido común en desmedro de la ciencia, la técnica o la competitividad. Se trata más bien de 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.