

Crítica y empatía:

las humanidades y el aprendizaje de lo diferente

Joan Manuel Largo Vargas

(Colombia, 1990-v.)

Historiador de la Universidad del Valle, Magíster y Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor Auxiliar de la Universidad Eafit. Autor de algunos libros, capítulos y artículos.



Resumen

La reflexión filosófica representa un tipo de saber al que las sociedades humanas no pueden renunciar, si es que pretenden cultivar la dignidad de las personas que las integran o si buscan construir formas democráticas y libres para la construcción de sus vínculos. A partir de algunos debates de la filosofía moral contemporánea, y de varias referencias desde el cine y la literatura, vamos a proponer dos elementos centrales en la búsqueda de prácticas para una educación atravesada por la dignidad y por los valores democráticos. Se plantea que la crítica y la empatía, entendidas como el ejercicio del pensamiento autónomo y la búsqueda de una “ética cordial”, son dos caminos que pueden construirse y recorrerse en diferentes espacios educativos.

Palabras clave

Crítica, educación, empatía, humanidades

Introducción

Somos un híbrido de autonomía y vulnerabilidad
Cortina (2017, p. 131)

En un mundo en el que se han reactualizado los totalitarismos y las corrientes políticas extremistas (Traverso, 2019), también se empiezan a ver amenazadas —desde la óptica de la rentabilidad de los espacios educativos (Nussbaum, 2010; Ordine 2013, p. 28)— las humanidades.¹ Estas representarían saberes poco prácticos y, por lo mismo, descartables. Si se siguen eliminando aptitudes del sistema de educación que hacen posible la democracia, afirma Nussbaum (2010), se perderían “la capacidad de pensar por sí mismos, [el] poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y [el] comprender la importancia de los logros y de los sufrimientos ajenos” (p. 20). La autora no cae en la trampa de oponer ciencia y humanidades —la ciencia, afirma, es más una amiga de estas (2010, p. 27)—, y escapa a la idea de encontrar oposiciones entre las humanidades y el éxito empresarial, pues “la prosperidad económica requiere las mismas aptitudes necesarias para ser un buen ciudadano” (2010, p. 30). La solidez económica, en ese sentido, es entendida como un medio para un fin más humano y no un fin en sí mismo.

Nuccio Ordine (2013), por su parte, apunta que “junto a los humanistas, también los científicos han desempeñado y desempeñan una función importantísima en la batalla contra la dictadura del beneficio, en defensa de la libertad y la gratuidad del conocimiento y la investigación” (p. 14). El escritor italiano afirma en esta vía que el conocimiento no es algo que se puede comprar: “Nadie, en definitiva, podrá realizar en nuestro lugar el fatigoso recorrido que nos permitirá aprender. Sin grandes motivaciones interiores, el más prestigioso título adquirido con dinero no nos aportará ningún cono-

cimiento verdadero ni propiciará ninguna auténtica metamorfosis del espíritu” (Ordine, 2013, p. 15). Ante lo superficial de ciertos saberes y herramientas técnicas, en apariencia, el aprendizaje en las humanidades exige un trabajo arduo, cuya dificultad ha sido elogiada en diferentes momentos y contextos. Las humanidades, así las cosas, aparecen como factores fundamentales de las virtudes humanas y pilares que sería necesario defender, e incluso recuperar, en las escuelas y en las universidades.

En esta perspectiva, la de unas humanidades fundamentales en la vida social, este artículo propone la siguiente ruta. Primero, vamos a retomar la noción de repulsión, estudiada por Nussbaum, como catalizador de muchos de los discursos de odio que aquejan a nuestras sociedades; de manera complementaria, el fenómeno de la aporofobia, tan brillantemente expuesto y analizado por Adela Cortina, permitirá avanzar en la comprensión de esos discursos de odio y exclusión. A continuación, retomamos algunas ideas de Edward Said, quien, desde el campo de los estudios culturales, contribuye a establecer las posibilidades más radicales de la crítica humanística y el compromiso de quienes se dedican a las tareas de estos campos de estudio; allí veremos entonces las implicaciones del pensamiento crítico en el mundo contemporáneo, lo que a su vez permite pensar en alternativas frente a los discursos de odio. En tercer lugar, vamos a revisar la potencialidad de las historias que ofrecen alternativas a los lugares comunes del estigma y el prejuicio frente a lo diferente; la literatura y el mundo del audiovisual contemporáneo ofrecen un rico arsenal de herramientas para aprender lo diferente. El texto cierra con una invitación al cosmopolitismo como uno de los principales énfasis que pueden hacerse en nuestras sociedades globales, atravesadas por la digitalización y la inteligencia artificial, claro, pero también, y como nunca, con grandes recursos de información e intercambio personal.

El miedo y la repulsión

Uno de los grandes aportes de Martha Nussbaum, en diferentes campos de reflexión, es la recuperación de

¹ El quehacer ético para Adela Cortina (2018) consiste en “acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él”, para que los hombres ganen en libertad en la medida en la que crecen en el saber de sí mismos, y añade: “Semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cotidiana, pero sí ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad” (p. 43).

las emociones. La historia de la filosofía, y de otras disciplinas humanísticas, las habían relegado a un plano poco serio. Echando mano de una inmensa tradición, y de recursos valiosos en la literatura, Nussbaum (2008) sostiene que “tendremos que enfrentarnos al confuso material de la aflicción y del amor, de la ira y del temor, y al papel que estas expresiones tumultuosas desempeñan en el pensamiento acerca de lo bueno y lo justo” (p. 22). Pero el mérito del trabajo de esta filósofa no solo reside en integrar las emociones a la “crítica racional”, sino, ante todo, en observarlas desde sus fuentes culturales, desde su papel en ciertas etapas del desarrollo humano y su examen en la vida cotidiana. El proyecto de Nussbaum, además de la rigurosidad en sus planteamientos y su carácter interdisciplinar, recurre a la riqueza de textos y experiencias externas a la misma reflexión filosófica. Esto le ha llevado a plantear que las emociones se comportan como juicios de valor, por tanto, “un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia” (Nussbaum, 2008, p. 44).

Ese ejercicio de recuperación, además, se complementa con un detallado examen del punto de partida de los humanistas, pues, para ella:

Los académicos podemos estar demasiado alejados de las realidades humanas como para realizar un buen trabajo captando y plasmando la textura de la vida. Es un riesgo inherente a la libertad de cátedra y a la titularidad de las plazas docentes, dos instituciones que, por otra parte, no dejan de ser unas maravillosas garantías actuales que no protegían a filósofos de eras históricas anteriores (Nussbaum, 2019, p. 22).

Los trabajos de Nussbaum sobre el miedo y las emociones recogen una detallada exposición del contexto de enunciación de la filósofa, que reconocen los privilegios de la misma y el proceso que ha hecho evidente la diversidad de alcances y limitantes de las emociones como juicios morales. Esto la lleva a que su reflexión avance de manera cuidadosa, sin caer en generalizaciones, y a concepciones diferentes a la propia. En este sentido, podríamos plantear, como una primera parte de la reflexión, una búsqueda interna

acerca de los contextos, las experiencias, las normas, los prejuicios y las sensibilidades desde las que podemos aprehender el miedo y la repulsión.

El miedo, como lo ha explorado Martha Nussbaum (2019, pp. 24-25) en el caso norteamericano, conduce a encontrar un otro que es culpable de la crisis, en ideas que recrean un paradisíaco país que no existió nunca. Se trata de una emoción primigenia, compartida con varias especies animales, y de la que existen definiciones desde el mismo Aristóteles; no todos sentimos de igual manera el miedo, insiste Nussbaum, pero, ante todo, su papel en el desarrollo de la infancia es vital: si un niño no aprende a estar solo sin miedo o se siente desvalido, no florecerán en él la reciprocidad y el amor (2019, p. 56); por ello, el niño necesita de un ambiente facilitador. El miedo nos lleva a actuar, pero no de la mejor manera, como lo atestigua la viralización de noticias falsas cuya creencia exige renunciar a la ciencia o plegarse sin chistar al pensamiento de un grupo (Nussbaum, 2019, pp. 71-75). Esta perspectiva, entonces, permite un acercamiento riguroso a tal emoción y sus efectos sociales.

El asco, por otra parte —*disgust*, en el original— es una de las emociones más poderosas en los humanos; está presente de manera intensa en la vida cotidiana (Nussbaum, 2004, p. 72). En la emoción del asco, que no se desarrolla en los primeros tres años de vida, habría un “vehículo de aprendizaje social”, pues desde ahí las sociedades canalizan actitudes hacia la animalidad, la mortalidad y hasta el género y la sexualidad; la misoginia, el antisemitismo y la homofobia, por ejemplo, se han proyectado hacia un grupo humano que se presenta como una fuente de contagio perversa que hay que mantener lejos del cuerpo (Nussbaum, 2008, p. 239). Así como la ira y la vergüenza, el asco hace parte de la constelación de la emoción del miedo y, como tal, tiene mucho para decir acerca del escenario político internacional.

Aunque las emociones no sean su foco, algo del miedo y del asco aparece en los trabajos de Adela Cortina

(2017, p. 18), que le ha puesto nombre al proceso reciente de exclusión y rechazo a la pobreza. Los odios, del racismo y la xenofobia, no son un asunto personal, se ejercen hacia personas que no se conocen. El cerebro, para Cortina (2017), proyecta una superioridad en la vida cotidiana, aun cuando no haya ninguna base cultural o biológica (p. 19). Lo peor de todo, agrega, es que abundan políticos que usan estos discursos de odio en tiempos de crisis. El odio, muestra Cortina (2017, p. 30), citando a André Glucksmann, reside en quien odia y no en el receptor del odio; en la fábula del lobo y el cordero, el primero le asigna a este una responsabilidad que no tiene al hablarle de “los suyos”, y termina castigándole por algo que se supone que hacen los “de su grupo” (p. 34). Esto nos puede ayudar a entender dinámicas actuales de discursos de odio; quien señala o nombra desde ahí se evita el trabajo de conocer al grupo nombrado o señalado, se evade el proceso de descubrir al otro, quien pierde todo derecho a representarse. Los discursos de odio, explica Cortina, son monológicos: a su hablante nunca le interesa obtener una respuesta (p. 56).

Negar al oyente [la] capacidad de interlocución, tratarlo como un objeto, y no como un sujeto, supone quebrar el vínculo de intersubjetividad que hace posible el lenguaje humano y admitir que el discurso carece de sentido. Supone cometer una contradicción performativa: la contradicción que existe entre el hecho de tratar al interlocutor como un objeto a través de un discurso que solo puede dirigirse a quienes son sujetos de habla. El hablante quiebra en el nivel semántico el vínculo que, lo quiera o no, existe en el nivel pragmático (Cortina, 2017, p. 56).

Las humanidades, en la medida en que reconstruyen el proceso por el que convivimos en comunidades, evitan el desborde de estas emociones y, de manera especial, que los excesos lleven a la toma de decisiones excluyentes y de discursos y prácticas violentas. Pero ese movimiento es posible siempre que el acercamiento a lo humano se haga mediante la crítica, entendida esta como la plantea Edward Said. Pero la crítica, como integrante de la razón, no es algo que pueda definirse a priori, y hace necesario dialogar con

la tradición clásica, con la ciencia moderna y con la práctica de la argumentación. Adelantemos que una crítica necesaria es la que recupera el diálogo mediante la difícil tarea del examen estructurado de la realidad; esto exige reconstruir contextos y situaciones, con la dificultad que supone la vida en sociedades seculares y plurales moralmente. Esta crítica es fuente de angustia, pues supone otorgarle razones al otro, y en ese sentido empuja a una permanente construcción, revisión y afinación de los argumentos que mueven nuestra conducta, y por lo mismo los separa de dogmas o axiomas irrefutables.

Dejar de señalar con el dedo

Al inicio de su libro *Aporofobia*, Adela Cortina retoma la novela de Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*, para evocar un Macondo en el que las cosas eran tan nuevas que había que señalarlas con el dedo; la metáfora le sirve para explicar la tarea de las humanidades, específicamente de la filosofía. Para ella, no se puede señalar así a la democracia, a la libertad, al totalitarismo (Cortina, 2017, p. 17); y hay que nombrarlas para analizarlas y tomar posición, pues si siguen en el anonimato se corre el riesgo de que tomen la forma negativa de las ideologías, en el sentido que les daba Marx: “visión deformada y deformante de la realidad” (p. 18). El racismo, por ejemplo, así como la xenofobia, fue una práctica antiquísima hasta que pudo ser identificada y señalada con el dedo de su nombre, es decir, “evaluarla desde la perspectiva de otra realidad social, que es el compromiso con el respeto a la dignidad humana” (p. 19).

Se puede dejar de señalar con el dedo, entonces, cuando partiendo desde la dignidad somos capaces de ponernos en otros zapatos. No hay labor de conocimiento seria que no pase por la contemplación de múltiples perspectivas, que abarque los horizontes posibles. Las emociones, por ejemplo, no son predeterminadas de forma innata, sino que son moldeadas “por los contextos y las normas sociales” (Nussbaum, 2019, p. 36), lo que implica, en la tarea de su análisis, renunciar a las explicaciones autocomplacientes e iniciar un examen sobre

la naturaleza de las propias emociones y las probables formas que deben tomar para privilegiar maneras más democráticas. Es necesaria, en ese sentido, una labor crítica en la que los juegos narrativos, como lo muestra Nussbaum acudiendo a la psicología conductual, a la tradición clásica y a la literatura contemporánea, nos ayuden a conocer mejor la dimensión de las emociones.

Ahora bien, Edward Said (2006) entiende la crítica “como forma de libertad democrática y como ejercicio de continua puesta en cuestión y acumulación de un conocimiento abierto a las realidades históricas constitutivas del mundo a que dio lugar la Guerra Fría” (p. 69). En el ensayo del humanista palestino, además de un juicioso examen de las prácticas humanísticas en el contexto estadounidense, emerge la necesidad de superar cierta aura estetizante y despolitizada para entrever en sus reflexiones temas de desequilibrio como los que implican las situaciones de etnia y de género. Los estudios culturales y la crítica literaria han logrado así actualizar algunos instrumentales (Said recupera, por ejemplo, las potencialidades del análisis filológico). En términos prácticos, la transformación digital e intermedial, como asume Montaldo (2017), nos ha puesto frente a una profunda transformación en términos de la escritura académica y ensayística en las humanidades; los cambios en la edición han hecho posible un movimiento importante: “la crítica, que era una práctica muy minoritaria, comenzó también a formar parte del circuito del consumo” (p. 54).

Dejar de señalar con el dedo significa integrar las cosas al diálogo. También nos debe llevar a partir del hecho de que todos somos imperfectos, ser conscientes de la vulnerabilidad que nos unifica como comunidad, que nos hace iguales. Al mismo tiempo, implica construir los bordes que delimitan cada condición, en su mayor o menor fragilidad. El pensamiento crítico, hoy comprendido en algunos espacios ya no como una *soft skills*, sino como elemento articulador de distinción de lo humano frente a la inteligencia artificial, es una de las rutas que abre la formación en humanidades. Vivimos además en un mundo abierto en el que el acceso a los trabajos críticos y la difusión de sus resultados

empieza a superar las bibliotecas y las tradicionales revistas para migrar a otros formatos de apropiación. Inclusive, esto se ve acompañado de nuevas formas de acceso individual a los trabajos críticos, así como de un consumo más autodidacta y mucho menos ritualizado, o al menos, diferente al de los currículos formalizados.

En un trabajo reciente, Laura Quintana (2021) plantea una recuperación de las emociones entendidas como afectos, y se propone un análisis, en el caso colombiano, que no parte de “mecanismos oscuros que hay que descifrar”, sino como “narrativas o producciones discursivas” (p. 34). Quintana no solamente habla de una conexión con los trabajos recientes en torno a una comprensión profunda de las emociones, sino que intenta entender, de manera detallada, la movilización de las afectividades en contextos actuales, en una lectura que supere cierta mirada satisfactoria y simplista de nuestras complejas realidades políticas. En un caso como el de Colombia, esta perspectiva es fundamental, pues descarta las valoraciones subjetivas de las posturas políticas encontradas, que casi siempre son caricaturizadas por cierto aire de superioridad de los analistas o académicos, para entenderlas de manera profunda.

En estos tiempos, en los que es difícil seguir las mutaciones de los extremismos, es necesario un enfoque que privilegie la crítica, como se ha expuesto previamente. Y es esencial apelar a la idea, o a la afectividad implícita, de la empatía. Podemos, en esta instancia, recobrar las palabras de Guadalupe Nogués (2022) cuando se plantea la posibilidad de prepararnos mejor si se repite una crisis como la del 2020: “nos conviene que a otros les vaya bien para que a nosotros también pueda irnos bien, se trate de salud, economía o cualquiera de los otros ejes afectados” (p. 15). El uso de la palabra nosotros, el exigente y urgente gesto de pensar con otros, más que nunca, es una necesidad en el campo de la educación.

La vida de los otros

En este apartado se plantean recursos a partir del cine y la literatura para ampliar la discusión desde la

perspectiva de su configuración narrativa, que permite acceder a experiencias de otras personas. Ahora bien, entre las actitudes cultivadas por una escuela acorde a las posibilidades democráticas, Nussbaum (2010) se refiere a “la facultad de imaginar la experiencia del otro” la cual deberá “enriquecerse y pulirse” (p. 30). Las humanidades, en este sentido, implican que la crítica (democrática, para añadirle la simbólica fórmula de Said en su integración del pensamiento decolonial) supera los límites de la razón, de los que ya nos iluminaran con bastante éxito los teóricos de la escuela de Frankfurt. Y estos límites de la razón deben subrayarse como barreras en términos de pensar las emociones, cuyo lenguaje, según Nardone (2020), “no es el de las explicaciones racionales y el de los razonamientos lógicos, sino el de las sugerencias, las evocaciones y las experiencias concretas” (p. 88).

Para Cortina (2018), por ejemplo, observando la aridez de la filosofía práctica en el modelo positivista y científico,

el mundo moral no es el de lo irracional, sino que tiene su lógica peculiar; pero, para descubrirlo, no bastan la razón formal ni la razón científico-técnica, porque se precisa una razón plenamente humana, que solo puede ser interesada y sentimental (p. 45).

Esta razón, añade la española, es compasiva y “compadeciente”, espoleada por el ansia de la felicidad y asombrada por el absurdo de la injusticia. Esta recuperación de Kant que hace Cortina (2018), como se verá, constituye el eje central sobre el que puede cimentarse un proyecto de fundamentación de la crítica y la empatía como seguros de la democracia, como muestras fidedignas, en últimas, de la radical utilidad positiva de las humanidades, de los peligros amenazantes de su olvido como conocimiento y práctica.

Si para Sartre “el infierno son los otros”, afirmación más popular que las campanas de John Dunne, Ordine recuerda la novela de Calvino, *Las ciudades invisibles*,

en la cual se plantean dos alternativas para lidiar con el infierno que “formamos estando todos juntos”: convertirse en parte del mismo o “buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar y darle espacio” (Calvino, citado en Ordine, 2010, p. 24). Habría que agregar, entonces, que ningún ser vivo, humano o no, es el infierno, al menos no para nosotros. Lo repulsivo, o lo que genera miedo, es, con frecuencia, lo desconocido, o lo conocido superficialmente. En *The Elephant Man*, la película de David Lynch, por ejemplo, puede verse, desde la ficción, la crueldad del mundo del siglo XIX, en el que quedaron cifradas, de la mano de la dimensión positivista de los saberes médicos, las fronteras entre lo normal y lo monstruoso. La diferencia como algo peligroso. Este “monstruo” es capaz de tanta sensibilidad y sofisticación como otros seres humanos, como la criatura del doctor Frankenstein que ideara Mary Shelley. El espectador, o el lector, pueden encontrar una tentadora vía a la crítica y la empatía.

La literatura, por ejemplo, es otro de esos saberes que se revelan con todo el poder de su “utilidad”, pues “la pasión y el amor, si son realmente genuinos, presuponen en todo caso gratuidad y desinterés” (Ordine, 2013, p. 99). Su uso rebasa el de mera fuente documental y, en una tradición que puede remontarse a comienzos del siglo XX, ha permitido elaborar exámenes sobre las sensibilidades y los dolores de las personas; ello ha llevado a Nussbaum (2008) a recurrir a sus posibilidades en el enriquecimiento que propone del quehacer filosófico, pues “una explicación del razonamiento humano basada solo en textos abstractos como los propios de la filosofía moral probablemente resultará demasiado simple para ofrecernos el tipo de comprensión de nosotros mismos que necesitamos” (p. 23).

En este sentido:

Las obras de arte narrativas son importantes en la medida en que muestran a la persona deseosa de comprender las emociones; pero también son

importantes por lo que hacen en la vida emocional. No se limitan a representar esta historia, sino que se introducen en ella. En el cultivo de la propia soledad y del mundo interior, contar cuentos y relatos ocupa un lugar crucial. La capacidad de los niños de estar solos se puede robustecer gracias a su capacidad de imaginar la presencia del objeto bueno cuando no está presente y de jugar en su presencia y en su ausencia utilizando juguetes que sirvan como “objetos de transición” (Nussbaum, 2008, p. 273).

Entre los beneficios que traen a los niños los juegos narrativos la autora señala: 1) adquirir “formas de comprender el dolor que sus deseos de destrucción pueden infligir a otros y, por tanto, aprender a darles su justa medida”, 2) alimentar “la curiosidad, el asombro y el deleite en las percepciones, fortaleciendo su capacidad de ver a otras personas de una forma no instrumental”, 3) permitir “interesarse por su propia [forma de] comprensión”, 4) operar “en contra de la depresión y la indefensión, nutriendo su interés por vivir en un mundo en el que [la comprensión] no es perfecta ni omnipotente” y 5) “vestir la imperfección con colores alegres y placenteros [...] incluso a sentir alegría con relación a las vidas de otros seres imperfectos” (Nussbaum, 2008, p. 273).

Un acierto fundamental de la autora es identificar aquellos relatos tradicionales que han fortalecido en la infancia las emociones del asco y la repulsión, frente a lo cual identifica las propuestas alternativas de Maurice Sendak y Hayao Miyazaki (Nussbaum, 2010). Agreguemos el ejemplo del ilustrador Wolf Erlbruch (*El pato y la muerte*, *Los cinco horribles*) y del historietista argentino Ricardo Siri Liniers (Olga, Enriqueta). Y la lista podría extenderse todavía más, pero lo esencial es indicar la importancia de un primer movimiento, al menos en el campo de los textos y materiales que tratamos, desde diferentes espacios educativos.

Desde la literatura apuntemos la construcción de dramas vitales, atravesados por la noción de inconmesurabilidad de Charles Taylor (2005), tan necesaria en nuestros tiempos como alternativa frente a los reduccionismos

más groseros y los relativismos más hábiles. Echemos mano también de “La casa de Asterión”, donde un insólito punto de vista sobre el relato mítico del minotauro nos devuelve la futilidad de los héroes y sacraliza a la víctima. Esto último es lo que propone Chimamanda Adichie cuando habla de los peligros de una historia única (*Chimamanda Adichie: el peligro de la historia única*, 2009), y es en parte a lo que se pueden dedicar quienes estudian la historia. Si el pasado es un país extraño, como afirma la conocida fórmula, es toda una tarea disipar esa extrañeza.

Insistamos en el caso de Hayao Miyazaki, retomado por Nussbaum. En su *Nausicaä del valle del viento* (1984), los humanos han destruido el mundo y las bestias nos devuelven las únicas posibilidades de retorno; en *El viaje de Chihiro* (2001), acudimos a un planeta en el que los humanos generan repulsión y la protagonista debe embarcarse en un viaje largo y costoso para recuperarlo su entorno; en *El viento se levanta* (2013), un ingeniero contribuye, en su ingenuidad, a la efectividad trágica de la guerra. Nada allí es fácil ni gratuito. En escenarios distópicos, o en la recreación de episodios históricos recientes, este tipo de historias pueden aportarnos un camino nuevo para entendernos y, especialmente, para entender a otros.

Dos últimos ejemplos podrían ayudarnos a cerrar esta propuesta. El primero es *Jojo Rabbit*, de Taika Waititi (2019); un juego narrativo donde la repulsión y el asco son derrotados por un niño, por la generosidad de su madre y las destrezas del oprimido. Si bien el cine ha visitado, tal vez demasiado, las implicaciones de la Segunda Guerra Mundial, esta historia permite renovar nuestra mirada en clave de la crítica humanista y la empatía. En *Maniac*, la serie dirigida por Cary Fukunaga (2018), presenciamos lo mucho que cuesta pensar en los límites difusos de la enfermedad mental como articuladores de etiquetas normal/anormal, y la centralidad que tienen los relatos, las historias y la imaginación para curar nuestros dolores y los dolores de los otros.

Una ciudadanía cosmopolita y humana

Las respuestas a los problemas de las naciones, para Nussbaum (2010), desprendiéndose de tradiciones y autoridades, hacen parte de los aportes de las humanidades a una vida en sociedad más democrática. En otro trabajo, sin embargo, la misma autora ha ponderado los alcances de lo que llama “tradición cosmopolita” desde los planteamientos de Cicerón, pasando por Kant y Adam Smith, hasta llegar al enfoque de las capacidades de Amartya Sen (Nussbaum, 2020). Hay buenas ideas en esa tradición, pero también invitaciones en esa tarea de la imaginación filosófica que debe abrir las puertas para todos. En el sentido de lo cosmopolita, nuestra motivación moral, como sostiene Cortina (2017, pp. 112-113), es muchas veces la de la microesfera, la de pequeños grupos, y hay asuntos que requieren una moral distinta, preocuparse incluso por todos los seres vivos. La autora plantea una “hospitalidad cosmopolita”, retomando aquella disposición de acoger al extranjero en la casa propia, que fue una virtud cotidiana en el mundo antiguo (Cortina, 2017, p. 152). George Steiner, recientemente, ha imaginado que una lectura comprometida y profunda equivale a abrirle las puertas de la casa a un extraño en mitad de una noche lluviosa. En esa apertura generosa de las puertas, en esa renovada hospitalidad, reside el potencial de una educación informada de los debates de la filosofía moral.

El cosmopolitismo, una conversación entre diferentes hoy inevitable, como muestra Appiah (2007), pasa por la refrendación de objetivos como tomar en serio los intereses de los demás y “conocer [... su] situación, y después usar la imaginación para ponernos en su lugar” (p. 99). Este filósofo británico parte de un sano escepticismo en el que acude constantemente a las posibilidades imaginativas, pues las conversaciones más allá de las fronteras equivalen a habitar otros lugares, como en las experiencias del arte y la literatura. Esas conversaciones, señala, son más que charlas, implican incluir las experiencias y las ideas de los otros, además no deben conducir a un consenso, pues

alcanza con que los participantes se acostumbren unos a otros (Appiah, 2007, p. 124). Frente a panoramas excesivamente simplificadores de las obligaciones con los extraños, que supone el compromiso cosmopolita, este autor recuerda que las lógicas del mal menor y las políticas de emergencia no son propiamente la mejor alternativa, pues “el cosmopolitismo requiere inteligencia y curiosidad además de compromiso” (Appiah, 2007, p. 219).

En el mundo educativo y empresarial, y hasta en las familias del presente, se considera tarea ardua enseñar valores y conocimientos. En este sentido, Cortina (2009) plantea optimizar los recursos a través de la construcción de “un clima emocional adecuado” en la vida personal y social (p. 249). La empatía, a nivel social, constituye un núcleo, pues

el ruido emocional, personal y social, provocado por el miedo, la tristeza, la ira, la melancolía, la rivalidad o el resentimiento, disminuyen la capacidad de un grupo para perseguir las metas que se proponen, mientras que la armonía y la concordia le permiten optimizar sus recursos y aumentar la probabilidad de alcanzar la meta (Cortina, 2009, p. 250).

Esto le lleva a proponer tres ejes con respecto a la educación, que son: la transmisión de conocimiento y habilidades para alcanzar metas; la prudencia para llevar adelante una vida de calidad, y, finalmente, la “sabiduría moral”, encarnada en la justicia y la gratuidad (p. 254). Para terminar, cierra la autora:

Necesitamos, quien lo duda, alimento, vestido, casa y cultura, libertad de expresión y conciencia, para llevar adelante una vida digna. Pero necesitamos también, y en ocasiones todavía más, consuelo y esperanza, sentido y cariño, esos bienes de gratuidad que nunca pueden exigirse como un derecho; que los comparten quienes los regalan, no por deber, sino por abundancia del corazón (Cortina, 2009, p. 263).

Educar para el siglo XXI es, además de contar con ciudadanos informados, educar personas con corazón.

La crítica, en un sentido general que abarca los legados filosóficos de la Ilustración (reconociendo sus limitaciones), la consolidación de la ciencia como un modelo abierto de las visiones del mundo y la empatía, entendida como una de las rutas a las que conduce la crítica en espacios cotidianos y familiares, son entonces saberes útiles, al decir de Ordine; pero, ante todo, para nosotros, tienen que ser condiciones urgentes, inaplazables, esenciales. En tanto esenciales tal vez no sean tan visibles, como planteaba el personaje de las ilustraciones de Antoine de Saint-Exupéry. Es hora, también, de recuperar los matices, las lecturas complejas, de suspender el hábito odioso de crear oposiciones irresolubles, como si fueran realmente significativas. Debemos recuperar el vértigo de las decisiones difíciles y acabar con las nociones extremas de bueno y malo, que tan poco ayudan a entender las situaciones complejas de la vida en sociedad.

No todos temblamos por el miedo. No a todos nos sonroja el amor. Afortunadamente, además, no todos golpean cuando sienten ira. Las emociones, en el proyecto de Nussbaum, aun cuando se acuda a lo cognitivo y lo psicológico, no son algo que se pueda generalizar de manera automática; cada contexto social, cada historia de vida, tiene mucho que decir sobre las emociones, sus desafíos y sus aportes. Así, las humanidades nos traen ese vértigo de lo particular, al que no podemos renunciar nunca, esa búsqueda constante de lo específico, que es también lo histórico y lo humano. Kant planteaba, desde la búsqueda de máximas universales, desproveer del contenido humano la situación de una decisión moral; partía de una lectura negativa de los seres humanos. Su imperativo categórico exigía hacer grandes abstracciones. Hoy debemos pensar en un movimiento alternativo. Los recursos para tomar decisiones deben partir de dotar de humanidad cada situación, de aprehender las diferentes variables que intervienen en la configuración de una realidad humana, siempre personal y social. A eso ayudan los juegos narrativos, herramientas fundamentales para la crítica y la empatía.

Referencias

- Appiah, K. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Katz.
- Chimamanda Adichie: *el peligro de la historia única* (2009). <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>.
- Cortina, A. (2009). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.
- Cortina, A. (2018). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos.
- Montaldo, G. (2017). Ecología crítica contemporánea. *Cuadernos de Literatura*, 21(41), 50-61.
- Nardone, G. (2020). *Emociones. Instrucciones de uso*. Herder.
- Nogués, G. (2022). *Entender un elefante. Qué podemos aprender de la complejidad de la pandemia para enfrentar la próxima catástrofe global*. Debate.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from humanity. Disgust, shame and the law*. Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2020). *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Paidós.

Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Acantilado.

Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Herder.

Said, E. (2006). *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Debate.

Taylor, C. (2005). *La libertad de los modernos*. Amorrortu.

Traverso, E. (2019). *The new faces of fascism. Populism and the far right*. Verso.