

ENSEÑANZA DE LA LITERATURA PARA UNA APERTURA A LA ALTERIDAD



Helena Modzelewski
Lic. en Filosofía
hmodzele@adinet.com.uy

1. Educación cívica

El sujeto se constituye en términos de reconocimiento recíproco. En esto coinciden los pensadores de una larga tradición que comienza con Hegel, quien fue el primero en vislumbrar que el sujeto, en su búsqueda por conocerse, debe hacerlo a través de un semejante, y que de acuerdo al reconocimiento que recibe de ese semejante es la forma en que va a verse a sí mismo, como si en el tratamiento que alguien recibe de otro estuviera viéndose en un espejo. Esta tradición que como ya dijimos comienza con Hegel, incluye a intelectuales provenientes de diferentes áreas del saber como Gadamer o Habermas en el campo de la filosofía, así como fundadores de la teoría social como Durkheim, y figuras como Piaget en el área de la psicología. En definitiva, lo que sus propuestas tienen en común es la idea de que alguien constituye su identidad solamente en tanto que reconoce a otro, que a su vez lo reconoce.

Este reconocimiento recíproco es la clave para la construcción de una ética que pueda sentar las bases para una ciudadanía local y global, y que tiene como tarea principal asegurar el reconocimiento de todo ser humano como persona, y por lo tanto digno de consideración y respeto. Si esto se lograra, significaría un gran paso para revertir la discriminación de cualquier tipo, la racial, la de género, la religiosa, lo que habilitaría a constituir una cultura de la convivencia en nuestras sociedades tan diversas, porque el reconocimiento sana a nivel psicológico, y una vez logrado termina con la lucha de las autoconciencias de la que habló Hegel, que en el plano real puede traducirse en los conflictos políticos de toda índole. En otras palabras, asegurar el reconocimiento sería una manera de caminar hacia dicha cultura de la convivencia.

En consecuencia, todo proyecto de educación cívica deberá necesariamente recorrer el camino que va del extrañamiento al reconocimiento del otro. Una educación cívica bajo estas coordenadas implica que temas tales como la homosexualidad, las diferencias étnicas y de género, las particularidades de los discapacitados, el sufrimiento del pobre entre otros, deben ser fuertemente tematizados como forma de asegurar lo más básico para una reflexión ciudadana: la inclusión del Otro.

En consonancia con esta perspectiva, el objetivo de la educación cívica deberá ser reeducar la mirada de los ciudadanos para poder reconocer la humanidad en aquellas dimensiones en que suele ser negada. Es un proceso que apunta a acostumar al ciudadano a reconocer al Otro que ha sido tradicionalmente negado, y en consecuencia pretende reeducarlo en una nueva

ciudadanía. De esta forma, a partir de esta nueva mirada inclusiva tanto de la marginación económica encarnada en la pobreza como de minorías étnicas, sexuales y religiosas, se asegurará el reconocimiento del Otro y su igual dignidad.

2. El punto de partida hegeliano

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel pretende explicar el desarrollo de la humanidad. El punto central del progreso del ser humano se encuentra en la importancia que la sociedad tiene para el desarrollo de su propia autoconciencia. Porque sólo comprendiendo que la sociedad es un producto humano que ha creado él mismo junto a otros seres humanos es que el hombre se vuelve autoconsciente; sólo comprendiendo cómo piensan y sienten otros hombres es que se puede comprender cómo se piensa o se siente acerca de uno mismo.

Este proceso tiene lugar aproximadamente de la siguiente manera: en sus primeros estadios, lo verdadero es para la conciencia que lo aprehende algo distinto de ella misma. En esa forma de conocimiento, el objeto pasa a formar parte de la conciencia que lo conoce, que se impregna a él no permitiéndole quedar intacto, sino modificado por los diferentes filtros por los que pasa antes de llegar a convertirse en conocimiento: los sentidos, su clasificación en conceptos, los posibles prejuicios. Ésta es, precisamente, la dificultad que se le presenta a la autoconciencia, porque cuando el objeto de conocimiento es ella misma, es alterada por el conocimiento de otro, aunque ese otro no sea más que ella misma.¹

El impulso de la conciencia de salir de sí misma y aprehender otros objetos por medio del conocimiento es lo que se llama “apetencia”. La apetencia no es en realidad un impulso elevado del espíritu, integrador, sino que es el deseo macrófago de anular la independencia de objetos fuera de ella:

*[...] la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente [...]*²

De esta manera, el conocimiento se convierte en algo de lo que se ha adueñado, que se aniquila como independiente para pasar a formar parte de la conciencia. El problema de la apetencia hacia sí misma está, como ya hemos dicho, en que si conocer es anular el objeto, la autoconciencia estaría buscando aniquilarse a sí misma, y no es el caso. Por eso dice Hegel “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”³. La autoconciencia necesita otra autoconciencia ante la cual verse como objeto. Es a través de la forma en que otra autoconciencia la ve, que una autoconciencia adquiere el conocimiento de sí misma.

Aquí es donde entra en juego la necesidad de *reconocimiento*. La autoconciencia es tal cuando se la reconoce, cuando hay otra autoconciencia

¹Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 107.

²Ibid., p. 111.

³Ibid., p. 112.

conociéndola. Consiste en un desdoblamiento, en el cual sólo se existe en la duplicación y a la vez en el reconocimiento de que esta unidad no es sólo una, sino que son autoconciencias diferentes.

*Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.*⁴

Por eso es que un ser racional, autoconsciente, no se complace con la satisfacción de sus apetitos biológicos. Para satisfacerse debe ser reconocido por otros seres de su misma especie, ya que debe ver confirmado el sentido de su propio valor por medio del comportamiento de los otros seres hacia él. Como no puede autoconocerse por sí mismo, necesita a otros seres humanos a través de los cuales conocerse, como en un espejo. Por lo tanto, el hombre necesita obtener lo que se le debe como ser humano para ser tal, y se siente rebajado ante sus propios ojos si no lo consigue. Ante sus propios ojos, se convierte en una persona en la medida que ve el reconocimiento en otras personas.

Es por eso que se da la “lucha de las autoconciencias contrapuestas”⁵; ambas autoconciencias buscan anularse una a la otra, porque esa es la manera de incorporar el conocimiento de sí mismas, en forma especular. Sin embargo, si bien la lucha de las autoconciencias es esencial, éstas no deben realmente anularse, ya que al desaparecer uno de los extremos del vínculo de reconocimiento, el reconocimiento desaparece también: se convierten uno o ambos extremos en cosas *en sí*, en objetos, y de esta manera dejan de reflejarse. Al ser una o ambas autoconciencias anuladas,

*[...] desaparece del juego [...] el momento esencial, consistente en desintegrarse en extremos de determinabilidades contrapuestas [...] y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas.*⁶

Por eso mantener vivo este juego sin la anulación de ninguno de los extremos es tan importante para la autoconciencia; es parte de su esencia.

Hay entonces en este proceso dos aspectos esenciales: uno de ellos es la conciencia, que es *en sí* y para otro que la conoce como a una cosa y por lo tanto es dependiente, y el otro aspecto es la autoconciencia que busca verse en el otro y anularlo en la lucha de las autoconciencias para hacerse independiente.

Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente,

⁴ Ibid., p. 114.

⁵ Ibid., p. 115.

⁶ Ibid., p. 116.

*cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.*⁷

En cuanto a las relaciones interpersonales, podría decirse que lo que hace quien cumple el papel de señor es buscar ser reconocido por la otra conciencia, el siervo, sin brindarle a su vez el reconocimiento. El esclavo sólo se presta para servirle de espejo al señor, sin exigir su propio reconocimiento.

*Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.*⁸

El error de esto está en que para tener la certeza de sí mismo, el señor necesita otra autoconciencia independiente y el devenir a través de la lucha de las autoconciencias. Al no tratar al esclavo como una conciencia independiente sino como una dependiente, es decir, una cosa, el señor no logra la certeza del sí mismo porque logra el reconocimiento de alguien que no está preparado para devolverle la imagen especular que espera, ya que no es tratado como un par. En consecuencia, la esencia del señor termina siendo lo inverso de aquello que quiere ser porque al negar la humanidad del siervo, el amo niega su propia humanidad.

Este momento hegeliano que opera como base de nuestra reflexión nos pauta la relevancia de generar procesos de reconocimiento recíproco que tengan el rasgo distintivo de contemplar la diferencia y no cancelarla, como clave en el proceso de constitución de una cultura de la convivencia que asegure el tratamiento igualitario de los afectados.

3. Literatura y apertura a la alteridad

El proceso de extrañamiento-reconocimiento a recorrer en todo proyecto de educación ciudadana debe asegurar, como ya se dijo, la identificación con aquel que es extraño, ajeno y que por lo tanto podría llegar a ser objeto de un tratamiento no igualitario. La clave para asegurar este tránsito es encontrar herramientas que propicien una relación empática con el extraño de tal manera de poder sentir su sufrimiento, su marginación o su infelicidad como la propia, como algo que podríamos vivir, como una posibilidad real dentro del campo de posibilidades que afectan a quienes efectivamente reconocemos y que por ello consideramos dignos de un tratamiento igualitario.

La literatura es una de esas herramientas que permiten recorrer este proceso, y en este rasgo distintivo reside su utilidad para cualquier proyecto de educación ciudadana.

Lo distintivo de las obras literarias consiste en que invitan al lector a colocarse en la posición del otro y a adquirir sus experiencias; su interpelación del lector les posibilita ser eslabones entre éste y los personajes, activando las emociones y la imaginación, que conducen a ver de cerca muchas cosas que

⁷ Ibid., p. 117.

⁸ Ibid., p. 118

fuera de este espacio nos son ajenas. A través de la literatura se accede al más básico punto en común de todos los seres humanos: nuestra condición de seres libres e iguales. Obviando el color de la piel, la religión, la posición socio-económica, la literatura llega a conmover por medio de la manifestación de lo que compartimos como humanidad: los sentimientos, la conciencia, la razón. Por lo tanto, la literatura tiene como característica relevante para una ética global de reconocimiento recíproco el ser capaz de posibilitar el tránsito del extrañamiento al reconocimiento, al permitir acceder a través de la imaginación a la vida de otras personas que podrían haber sido nosotros mismos.

El poder empático que funciona como mediador en el tránsito del extrañamiento al reconocimiento requiere de la introducción de la imaginación, que es la que posibilita al sujeto colocarse en el lugar del otro e incorporar su situación como propia. Por lo tanto, este movimiento que va del extrañamiento al reconocimiento debe superar nuestras propias actitudes objetivantes. Una aproximación histórica o sociológica a una situación de marginación o discriminación tiende a presentar las situaciones en términos descriptivos y eso, en tanto que deja las emociones al margen, genera un distanciamiento que opera como un obstáculo para el reconocimiento. Sin embargo, la literatura, al promover la identificación del lector con los personajes a través de las reacciones emocionales, tiende a derribar estos obstáculos generando un fuerte proceso de identificación y reconocimiento del otro.

4. Literatura, emoción y reconocimiento

La literatura con su poder empático se encuentra intrínsecamente ligada a las emociones, tanto desde la perspectiva del lector en el que se genera una respuesta a ellas, como en la motivación que lleva al autor a concebirlas, y es a través de esta constitución emocional que las obras literarias pueden formar vínculos de compasión e identificación, induciendo al lector o al espectador a experimentar piedad y temor por los personajes, y también temor por sí mismos, al ver al héroe vulnerable en la misma medida en que ellos mismos, lectores, lo son.⁹

Muchas son las posiciones filosóficas que rechazan las emociones en el ámbito de las instituciones estatales (por ejemplo, la justicia) por considerarlas pasiones ciegas, alejadas de la razón, y reducen a la literatura a la esfera de la vida privada donde asumiría el rol placentero de un pasatiempo, pero nada más.

Dentro de estas posiciones tal vez uno de los ejemplos más significativos sea el utilitarismo y en particular el de la teoría de la elección racional en su influencia más allá de la economía, que puede verse en las posiciones de Richard Posner, quien en su libro *La economía de la justicia* insinúa que puede respetarse las elecciones de la gente como racionales sólo si podemos demostrar que se adecuan al concepto utilitarista de maximización racional (es decir, que las personas son maximizadoras racionales de la satisfacción) y no reflejan la influencia de los factores emocionales.¹⁰

Para ilustrar esta posición dominante en ciertos ámbitos, Nussbaum menciona la instrucción que se le da a un jurado en el estado de California en

⁹ Cf. M. Nussbaum, *Justicia Poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, pp. 85-86.

¹⁰ Cf. R. Posner, *The Economics of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, pp. 1-2.

la década de los 80. Dice que en la fase penal se le advierte al jurado que “no se debe guiar por el mero sentimiento, la conjetura, la compasión, la pasión, el prejuicio, la opinión pública ni el sentimiento público”.¹¹ Allí se insta al jurado a desechar todos los factores emocionales al tomar una decisión.

Pero esas instancias son sólo de los más recientes ejemplos. Las más antiguas críticas a las emociones se encuentran ya en Platón, quien al igual que los estoicos asociaba las emociones a la falta de estabilidad. Estos filósofos sostenían como ideal de ciudadano a alguien estable e inmutable ante los cambios de la fortuna, ya que en tanto que lo único verdaderamente importante es la virtud intrínseca a la persona, la fortuna, los eventos que suceden externamente a ella no deben ser considerados importantes, porque nada puede vulnerar el interior de una persona sabia. En la medida en que éste era el modelo de ciudadano, Platón afirmaba que la mayor parte de la literatura existente se debía desterrar de la ciudad ideal. La razón para ello es que la literatura tiende a encarar los acontecimientos que afectan a personas vulnerables como profundamente significativos, haciendo además participar al público de su fortuna, y en definitiva proporcionando un mal ejemplo a imitar, es decir, conduciendo la educación cívica por el camino incorrecto: el que propicia las emociones.¹²

Por lo tanto, si se toma tanto la perspectiva de la teoría de la elección racional como la platónica o estoica, la literatura no debería ser una disciplina a desarrollar institucionalmente en un Estado. Fomentar el desarrollo de las emociones a través de la literatura no es algo a lo que deba apuntarse desde las instituciones públicas; la literatura debería quedar reducida a la esfera de la vida privada donde asumiría el rol placentero de un pasatiempo, pero nada más.

Estas posiciones son rechazadas por Nussbaum, quien en primer lugar sostiene que las emociones no están divorciadas del juicio puesto que están provocadas por creencias. Sostiene que las emociones contienen una dirección hacia un objeto que a su vez es presentado a través de una descripción intencional; por ejemplo, “mi cólera no es un mero impulso, un hervor de la sangre: está dirigida contra alguien, a saber, una persona que en mi percepción me ha agraviado. El modo en que veo a esta persona es inherente a la naturaleza de mi emoción.”¹³ Por lo tanto, las emociones pueden ser explicadas como modos de percibir que se encuentran íntimamente relacionados con un conjunto de creencias acerca de su objeto. Parece prácticamente imposible el intentar discriminar entre distintas emociones sin apelar a un conjunto de creencias que se vinculan con la experiencia y que determinan si, por ejemplo, el sentimiento de felicidad que se siente debe llamarse amor o gratitud. Consecuentemente, esto habilita a la introducción de la dimensión cognitiva de las emociones, donde las emociones, para ser evaluadas, requieren que se inspeccione las creencias o juicios relevantes, cancelando la posibilidad de que sean consideradas irracionales en el sentido de divorciadas de la cognición y el juicio.¹⁴

Por su parte, la objeción estoica que señalamos más arriba refiere al énfasis que realiza la literatura en las circunstancias externas que afectan a las

¹¹ Cf. M. Nussbaum, *Justicia poética*, op. cit., p. 87.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 91.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 95.

personas, siendo bajo esa perspectiva una influencia perniciosa, ya que lo único necesario para una vida virtuosa y para una ciudadanía ejemplar se encontraría en nuestro propio interior. Es más, estas creencias sobre el peso de las circunstancias externas son consideradas falsas y teniendo el terrible efecto de quitarle confianza y estabilidad a la acción del ciudadano. Pero una perspectiva como ésta fracasa rotundamente a la hora de ofrecer buenas razones para participar en la vida ciudadana, para buscar la justicia social o perseguir el bien común, ya que la única forma de desechar el peso de las circunstancias externas es eliminando el reconocimiento de la propia vulnerabilidad, y si esto sucede y se constituye un sujeto virtuoso que prescindiera de los avatares de la fortuna, poco importa si vive en democracia o en dictadura, si la pobreza es un flagelo para su sociedad o si la corrupción destruye todas las bases de una posible idea de bien común. Por lo tanto, si estas consecuencias son rechazables porque no nos es indiferente ni la pobreza, ni la vitalidad de la democracia, ni la corrupción, entonces debemos reconocernos como sujetos vulnerables a las circunstancias que necesitan bienes externos además de bienes internos y que en función del reconocimiento de nuestra fragilidad incorporamos la posibilidad de sentir por los otros compasión, gratitud o piedad, ya que podemos ser afectados de igual forma que ellos por las circunstancias. El reconocimiento de que uno podría sufrir lo que otro, rompe con las bases del egoísmo y propicia el desarrollo de la piedad o compasión en los individuos necesario para una plena racionalidad social.

Por todas esas razones puede decirse que el estudio de la literatura, y a través de ella el desarrollo de las emociones en los ciudadanos, contribuiría a una mejor sociedad. Volviendo a lo que decíamos más arriba, la literatura utiliza a las reacciones emocionales como medio que permite asegurar la identificación del lector con los personajes, y este hecho tiende a derribar los obstáculos generados por los procesos de cosificación del otro propios de algunos abordajes de ciertas disciplinas o de algunas convicciones dominantes, generando en tal proceso una fuerte identificación y reconocimiento del otro.

Las narraciones logran esto a través la apelación a un lector implícito que comparte con los personajes un trasfondo de expectativas que les posibilita generar fuertes lazos de identificación y empatía con ellos, que a la vez producen un fuerte proceso de integración.¹⁵ Estas narraciones introducen al lector en el mundo cotidiano de los personajes, que se constituyen en su objeto de interés y de profunda comprensión, y acercan al lector a lo que es común y próximo y que debido a la extrañeza de ese universo suele ser ignorado y rechazado. A través de estos relatos somos testigos cercanos de lo que afecta a estos personajes que presentan una vida compleja llena de obstáculos y oportunidades, inmersa en un mundo cualitativamente rico e irreductible en su diversidad. El movimiento del extrañamiento al reconocimiento que las narraciones propician se encuentra determinado tanto por el acceso al universo narrativo a través de la riqueza de la individualidad de sus personajes y su vida cotidiana, como por “su empeño por no describir los hechos de la vida desde una perspectiva externa de distanciamiento –como si fueran los actos y movimientos de piezas mecánicas- sino desde dentro, como investidos de la compleja significación que los seres humanos atribuyen a sus

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 32.

propias vidas.”¹⁶ Este proceso nos conduce a reconocer la igual humanidad y la igual dignidad de hombres y mujeres de otras partes del mundo, de clases sociales diferentes, que han realizado opciones sexuales diferentes a las nuestras o que tienen creencias religiosas distintas.

Pero para afirmar una idea ya presentada, es preciso decir que además de las características intrínsecas de las narraciones que posibilitan el pasaje del extrañamiento al reconocimiento, es necesaria una condición inherente al propio sujeto que experimenta este proceso, y es la asunción de la propia insuficiencia, de la propia posibilidad de ser afectado como el otro. Es este hecho el que posibilita el ingreso de emociones que propician el surgimiento de sentimientos empáticos, y de ahí el reconocimiento. El supuesto de la vulnerabilidad de la vida humana y de la necesidad de bienes externos para tener una buena vida es lo que habilita al surgimiento de la identificación con la desgracia ajena en tanto que es una posibilidad para el propio afectado. Una de las más iluminadoras reflexiones de Rousseau sobre este punto se encuentra en su observación de que el no creer o sentir nuestra propia vulnerabilidad es lo que lleva a la indiferencia social: “¿Por qué los reyes no sienten piedad por sus súbditos? Porque cuentan con no ser nunca humanos. ¿Por qué los ricos son tan despiadados con los pobres? Porque no temen empobrecerse. ¿Por qué un noble siente tanto desprecio por un campesino? Porque él nunca será campesino. [...] La piedad del ser humano lo vuelve sociable [...]”¹⁷.

Esta vulnerabilidad es lo que genera un fuerte sentimiento de empatía con los diferentes personajes de una novela y lo que propicia el reconocimiento.

5. Empatía: la superación de la dicotomía entre Aristóteles y Brecht

En este punto del desarrollo y dado que la empatía aparece como el concepto central que propicia el tránsito del extrañamiento al reconocimiento necesario para una educación cívica, puede ser de utilidad referirse a las críticas de Brecht a este fenómeno que el teatro dramático propiciaba en la antigüedad. Brecht contrasta dos tipos de teatro: el teorizado en la tradición que Aristóteles inicia, y el modelo que él presenta y utiliza en su propio teatro y sus escritos sobre teatro. En tal sentido sostiene que las prácticas dramáticas aristotélicas llevan al espectador a concluir que el sufrimiento humano es inevitable, mientras que en su propuesta el sufrimiento se presenta como algo que puede cambiarse a través de la transformación social de las instituciones políticas.¹⁸

Esta diferencia sustancial de enfoques se manifiesta más claramente si nos centramos en la idea de empatía que en Aristóteles se ve expresada cuando se siente temor por una persona que la audiencia cree que es “como ellos mismos”¹⁹, o cuando la gente “siente piedad por aquellos como ellos mismos en edad, carácter, hábitos, rango, nacimiento; porque en todos estos casos algo parece aplicarse a sí mismos [...] la gente siente piedad de la cosas

¹⁶ Ibid., p. 60.

¹⁷ Ibid., p. 100, de Rousseau, *Emilio*, libro 4.

¹⁸ Cf. B. Brecht, *Brecht on Theatre. The Development of an Aesthetic*, New York, Hill and Wang, 1992, Edición y traducción de John Willett, p. 71.

¹⁹ Aristóteles, *Poética*, Caracas, Monte Ávila, 1991, 1453a 5.

que le ocurren a otros siempre y cuando temen por sí mismos”²⁰. Como hemos visto, aquí se encuentra la base de sustentación para el argumento de Nussbaum que hemos presentado, puesto que al sentir piedad y temor por el protagonista, el espectador toma al personaje como modelo para sus propias posibilidades en la vida.

En franca contraposición, el teatro de Brecht apunta a evitar lo que él llama “empatía” (*Einführung*) porque cree que ese modo de respuesta es una barrera a la reflexión crítica de la dimensión social de la tragedia, porque el espectador ve la acción de la obra desde el punto de vista del protagonista, y así pierde una perspectiva más amplia. Si bien la posición de Brecht varió a lo largo de su carrera, permaneció constante el argumento de que la empatía con los personajes en el teatro lleva a un confinamiento emocional antes que a una apertura a la reflexión crítica. El espectador queda atrapado en la perspectiva del personaje con la empatía, y esto no le permite la libertad de consideración de todos los elementos para entender la situación del personaje.

Básicamente, las objeciones de Brecht hacia la empatía en Aristóteles son del siguiente orden: a) para facilitar una perspectiva crítica sobre las relaciones sociales representadas en el teatro, éste debería ir más allá de revelar los pensamientos y sentimientos del protagonista para considerar una red social más amplia en la cual el protagonista opera, b) las prácticas estéticas aristotélicas no permiten al espectador moverse de la perspectiva individual a la social, c) por lo tanto, el teatro aristotélico utiliza una empatía que no permite a la audiencia involucrarse en la reflexión sobre las relaciones sociales representadas en la obra.

En su teatro épico Brecht lleva adelante el propósito de forzar al espectador a tomar una decisión ante los diferentes estados de cosas que observa en la obra, por lo que el objeto de la representación es facilitar la formación de una opinión a través de esa hipotética toma de decisión.²¹ Consecuentemente, el pensamiento activo e independiente del espectador en relación a los personajes y eventos era una finalidad esencial en las obras de Brecht.

A partir de esta posición, las críticas de Brecht a la empatía utilizada por Aristóteles nos hacen considerar si el uso de la empatía con los personajes puede ser un modo efectivo de alentar la reflexión sobre las causas sociales de la desgracia humana. Los propios trabajos de Brecht muestran que involucrarse con los personajes puede ser útil para reflexionar sobre las causas sociales del sufrimiento. Sin embargo, tiende a sostener que la literatura que vaya a ser utilizada para este propósito necesita ser suplementada con otros mecanismos que permitan que, además de provocar la empatía, el espectador o lector considere las acciones y pensamientos del personaje como parte de un más amplio contexto social. En este punto creemos que no existe una distancia conceptual real entre Aristóteles y Brecht en lo que hace a la empatía, ya que en el caso de Aristóteles la empatía prescinde de este contexto social del que habla Brecht debido a las características de la polis; estamos hablando de una sociedad fuertemente integrada de tal forma que puede darse por sentado ese contexto social. Sin embargo, en nuestra contemporaneidad, el incremento de complejidad de las sociedades modernas obliga a una referencia explícita al contexto social, que es la exigencia que impone Brecht. Por lo tanto, si el

²⁰ Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990, 1386a 13.

²¹ Cf. Brecht, *op. cit.*, p. 128.

concepto de empatía en Aristóteles fuera sometido a un proceso interpretativo que propiciara una fusión de horizontes, seguramente tendríamos un concepto cercano a la reflexión de Brecht con la introducción de ese contexto complejo que a partir de la modernidad no puede darse por sentado. De ahí que bien podríamos conectar el concepto de empatía con el de reflexión crítica en Brecht, que nos conduce directamente a la tesis VII de Jauss sobre la función social de la literatura.

6. Ficción y función social

El concepto de función social de la literatura presente en la tesis VII de Jauss, coincide con nuestra posición. En tal tesis Jauss sostiene que:

La función social de la literatura se hace manifiesta en su genuina posibilidad allí donde la experiencia literaria del lector entra en el horizonte de expectativas de la práctica de su vida, preforma su comprensión del mundo y repercute de ese modo en sus formas de comportamiento social.²²

En esta tesis radica lo distintivo de la función social de la literatura. Jauss sostiene que la interpretación de la literatura como mimesis deja escapar su función de *creación social*²³, al marginar la pregunta acerca de cómo la literatura contribuye a moldear la imagen de la sociedad que está en su origen.

Como continuador de la hermenéutica gadameriana, Jauss piensa que su concepto de *horizonte de expectativa* es la respuesta a la búsqueda de ese vínculo. En este concepto se incorpora la noción de experiencia negativa que toma tanto de Popper como de Buck y que básicamente consiste en una frustración de la expectativa del intérprete. El resultado positivo de la experiencia negativa es una toma de conciencia de sí mismo, y aquello de lo que nos volvemos conscientes son las razones que hasta ese momento han conducido la experiencia y que no han sido, en tanto que motivos conductores, sometidas a cuestionamientos. De este modo, la experiencia negativa tiene, en primer lugar, el carácter autorreflexivo de una experiencia de sí misma que libera al sujeto para un modo de experiencia cualitativamente nuevo.

Refiriendo todo esto a la literatura, puede decirse que el lector no tiene que tropezar con un nuevo obstáculo antes de poder acceder a una nueva experiencia de la realidad. La lectura puede liberarlo de los prejuicios y constricciones de su vida real, forzándolo a renovar su percepción de las cosas. La literatura anticipa posibilidades aún no realizadas y amplía los límites de comportamiento social, porque el lector se sumerge en situaciones infinitamente posibles que bien podría nunca encontrar en la vida real. De esta manera, se da la "frustración de la expectativa" a través de la ruptura del horizonte de expectativa postulado por Jauss, sin necesidad de pasar realmente por las situaciones leídas, lo que muy pocas veces sería posible, y así la literatura expande las posibilidades de aprendizaje social y manifiesta un considerable poder emancipatorio.

²² H. R. Jauss, "La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria", en *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000, p. 189.

²³ *Ibid.*, p. 190.

Al mencionar las situaciones leídas a través de una obra literaria sin necesidad de vivirlas, nos lleva naturalmente al tema de la referencia. La obra literaria tiene como particularidad la modificación del carácter de la referencia – i.e. aquello a lo que la obra se refiere-, puesto que a diferencia de lo que ocurre con el discurso ordinario, en el que siempre es posible apelar a la ostensión, en el texto literario, al ser una ficción, no hay situación común al escritor que lo permita, lo que habilita la posibilidad de que quede suprimida toda referencia a la realidad. Por lo tanto, la literatura asume como su función el atender contra el mundo, contra su referencia. Dice Ricoeur:

La función de la mayor parte de nuestra literatura parece ser la de destruir el mundo. Esto vale para la literatura de ficción –cuento, novela breve, novela, teatro-, pero también para toda la literatura que se puede considerar poética, donde el lenguaje es glorificado por él mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario.²⁴

Sin embargo, esto no impide que el discurso se conecte con la realidad, sólo que no a través de la referencia ya anulada por la ficción, sino a través de la introducción del mundo de la vida, que es todo aquello que la literatura no puede dejar de tener en común con el mundo real, porque es desde ese mundo real que la literatura se escribe. Es justamente esta originalidad en la forma de referir la que plantea el problema hermenéutico básico, ya que interpretar consistirá en la explicitación de este mundo de la vida accesible desde el texto, que Ricoeur denomina *el mundo del texto*.

Como ya mencionamos antes, esta explicitación del mundo a través de la actividad interpretativa siempre se realizará en términos de fusión de horizontes, por lo que siempre el intérprete proyectará su propio horizonte en la interpretación de la obra. Este horizonte, a su vez, requiere para acceder al mundo del texto que se cumpla la condición de la propia vulnerabilidad, ya que nadie que carezca de ella podrá generar las bases para el reconocimiento del otro a través de la empatía y la compasión.

A continuación veremos un ejemplo que ilustra el poder de la literatura de generar reconocimiento a través de la compasión que produce, para tomar un ejemplo, el amor paternal.

7. El amor paternal en Chinua Achebe

El caso elegido es Chinua Achebe y su novela *Todo se desmorona*²⁵, situada en la Nigeria precolonial y que tiene por protagonista a Okonkwo, un hombre joven que aspira a convertirse en un guerrero respetado en las nueve aldeas de su comunidad para recuperar así su 'honor' personal, que se encuentra en entredicho por la pereza y consecuente pobreza de su padre.

Al comenzar la lectura de la novela y enfrentarse con descripciones de las costumbres de la tribu de Okonkwo, el lector se siente alejado de ese sentimiento de pertenencia, de compenetración con la historia y sus personajes que solemos experimentar al leer una novela. El distanciamiento y

²⁴ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, México, FCE, 2000, p. 107.

²⁵ Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, Oxford, Heinemann, 1958. Mi traducción en todas las citas.

la indiferencia son la consecuencia de acceder a una realidad radicalmente diferente a la nuestra; las costumbres y rituales tribales colocan al lector fuera de la novela, objetivándola como un mero observador. Este choque cultural tiende a eliminar lo que se espera al leer literatura; se espera verse reflejado en situaciones que pueden sucedernos, aun cuando nunca nos hayan ocurrido, y en tanto que las costumbre tribales están lejos de nuestra realidad posible el lector tiende a transformarse en observador, y como observador funciona de manera similar a la de un antropólogo, estudiando una cultura que le es ajena.

Sin embargo, hay dos partes en la novela, entre otras, que son realmente conmovedoras, generando compasión, empatía y reconocimiento. Una de ellas es cuando Okonkwo debe matar a Ikemefuna, un muchacho que él mismo ha criado como si fuera su propio hijo, pero quien de hecho representaba una ofrenda de una aldea vecina en desagravio por el asesinato de una mujer de la aldea de Okonkwo, y como manera de evitar la guerra. El otro momento generador de compasión y reconocimiento es en el cual una de las esposas de Okonkwo, Ekwefi, persigue a una sacerdotisa que se ha llevado a su hija al santuario de un dios, aun cuando ella sabe que podría ser severamente castigada por dicho dios si fuera descubierta.

El episodio de Ikemefuna está narrado en pocas palabras y un lenguaje austero, lo cual resulta ser mucho más poderoso.

Oyó a Ikemefuna gritar, “Padre, me matan!” mientras corría hacia él. Aturdido por el miedo, Okonkwo desenvainó su machete y terminó de matarlo. Temía ser considerado débil.²⁶

La austeridad del relato del episodio lo vuelve aun más aterrante; sin embargo, el comportamiento posterior de Okonkwo nos deja ver el conflicto a su interior entre las reglas tribales impuestas por la tradición y sus sentimientos, en los dos días siguientes a la muerte del muchacho (...)

Okonkwo no probó comida durante los dos días después de la muerte de Ikemefuna. Tomaba vino de palmera desde la mañana a la noche, y sus ojos eran rojos y furibundos, como los ojos de una rata que ha sido agarrada por la cola y estrellada contra el suelo.²⁷

Si bien no se nombra ningún sentimiento en esta descripción, las imágenes son lo suficientemente elocuentes como para identificar al lector con las emociones del personaje, torturado por el desenlace trágico que ha protagonizado.

El otro episodio es la persecución de Ekwefi y es igualmente conmovedora. Ezinma es su única hija, la única que ha sobrevivido a tantos abortos involuntarios y a tantas criaturas muertas poco tiempo después de nacer. Tomando esto en cuenta, puede entenderse claramente su reacción cuando al acercarse la sacerdotisa a Okonkwo, le pide a la niña y “(...) a la mención del nombre de Ezinma, Ekwefi tensó el cuello bruscamente, como un

²⁶ Ibid., p. 54.

²⁷ Ibid., p. 55.

animal que ha olfateado la muerte en el aire. Su corazón saltaba dolorosamente dentro de ella.”²⁸

Cuando al final la sacerdotisa se lleva a la niña sin que nadie pueda oponerse, ni siquiera Okonkwo, so pena de la ira de los dioses, Ekwefi decide seguirlas para proteger a su hija en caso de peligro. El miedo que siente hacia los dioses es claro, aunque su instinto maternal es evidentemente más poderoso que cualquier temor:

*Parada, mirando la oscuridad circular que las había tragado, las lágrimas brotaron a borbotones de sus ojos, y se juró a sí misma que si oyera a Ezinma llorar correría dentro de la cueva para defenderla contra todos los dioses del mundo. Moriría con ella.*²⁹

Finalmente la niña es devuelta a su madre y ésta comprueba que no solamente ella sino también su padre Okonkwo estaba velando por su integridad, dispuestos ambos a enfrentarse a todo, hasta a los mismos dioses para defenderla.

A través de estos dos emotivos momentos nuestra perspectiva objetivante de observadores ante una cultura y tradición ajena se ve fuertemente modificada para generar compasión, empatía y reconocimiento. En ambos momentos nos sentimos profundamente afectados por el sufrimiento de un padre y por la decisión de una madre de defender a su hija frente a todo. El reconocimiento surge en esta dimensión porque la paternidad es algo abierto a nuestro universo de posibilidades y por lo tanto sentimos que podemos ser Okonkwo o Ekwefi, desapareciendo las diferencias temporales y culturales entre ellos y nosotros, y quedando solamente nuestra compartida condición humana, primitiva e intacta abierta a todas las posibilidades que nos vuelven seres vulnerables, finitos y necesitados de reconocimiento. Esta posibilidad de ser uno de los personajes es la clave para la generación de un lenguaje común entre los personajes y el lector, y que es un rasgo distintivo de la obra literaria y en particular de la novela, que permite que las historias se vuelvan conmensurables y entendibles, que permitan acceder a la interioridad desde el exterior.

Conclusión

De esta forma es que la literatura, por una característica propia y a través de todos sus géneros, ocupa un lugar de privilegio en los procesos posibilitantes del reconocimiento del Otro, y en virtud de ello es una herramienta formidable para la educación ciudadana y un elemento dinamizador de toda discusión pública, propiciando momentos de apertura del mundo del texto que posibilitan que el procedimiento extrañamiento-reconocimiento se precipite en el lector. De tal forma, la literatura se convierte en un aliado de primer orden en una construcción de ciudadanía cosmopolita, y como tal debería ser cuidadosamente seleccionada y tratada para cumplir con ese rol en la educación.

²⁸ Ibid., p. 88.

²⁹ Ibid., p. 95.

Bibliografía

Achebe C., *Things Fall Apart*, Oxford, Heinemann, 1958.

Aristóteles, *Poética*, Monte Ávila, Caracas, 1991.

_____ *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990.

Brecht B., *Brecht on Theatre. The Development of an Aesthetic*, New York, Hill and Wang, 1992, Edición y traducción de John Willett.

Hegel G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Jauss H. R., "La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria", en *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000.

Nussbaum M., *Justicia Poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.

Posner R., *The Economics of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Ricoeur P., *Del texto a la acción*, México, FCE, 2000.