



**Del vivir en la ética
o
en la biología cultural del amar**



**Del vivir en la ética
o
en la biología cultural del amar**

Carlos Alberto Palacio Gómez

Palacio Gómez, Carlos Alberto

Del vivir en la ética o en la biología cultural del amar/ Carlos Alberto Palacio Gómez – Envigado:
Institución Universitaria de Envigado, 2009.

ISBN 978-958-99189-2-0

1. ÉTICA 2. BIOLOGÍA CULTURAL 3. FILOSOFÍA
DEL AMOR



Institución Universitaria de Envigado
www.iue.edu.co

Jaime Alberto Molina Franco
Rector

Henry Roncancio González
Vicerrector Académico

Juan Gabriel Vélez Manco
Jefe de Investigación

Título
Del vivir en la ética o en la biología cultural del amar
© 2009 Institución Universitaria de Envigado
Cra 27B N.º 39 A sur 57, Envigado, Antioquia
ISBN 978-958-99189-2-0

Diseño de cubierta: Erledy Arana Grajales, Imprenta Universidad de Antioquia
Diagramación, diseño, impresión y terminación: Imprenta Universidad de Antioquia
Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 53 32
Correo electrónico: imprenta@quimbaya.udea.edu.co
Medellín, Colombia

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Prohibido la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de los autores.

Hoy se habla de la pedagogía de la esperanza..., alguien habla de la “esperanza de lo inesperado, que el hombre llegue a ser auténticamente humano”...

Desde el presente enfoque prefiero hablar de la pedagogía del amar. Dicha praxis desde dicha emoción hace presente y vivo lo que la esperanza en su legitimidad de querer un mundo sin sufrimiento añora en lo que vendrá

Los hombres nos jugamos a cada instante la posibilidad de humanizarnos o de perder nuestra humanidad

Lo humano o lo inhumano surgen igualmente en condiciones precarias, en medio de una playa, alrededor de una hoguera y bajo un cielo estrellado o en condiciones exuberantes, bajo los efectos de una inmersión virtual, cruzando las constelaciones a una velocidad estelar...

Sí en el entramado relacional que implica el acto educativo logramos inducir unas relaciones donde el otro surja para cada cual como un legítimo otro en la convivencia, lo inesperado del hombre en cuanto a su humanidad no será sueño, será una verdad experiencial

A Claudia

Agradecimientos

“En chozas mora el hombre, en vergonzantes vestidos se oculta, que cuanto el hombre es más hombre interior, tanto más solícito anda de guardar su Espíritu cual la sacerdotisa la llama divina; y por eso se le ha dado al Hombre, el semejante a los dioses, el más peligroso de los bienes, La Palabra, para que destruyendo y construyendo, devuelva a la Sempiterna Viviente, a la Madre y Maestra lo que de Ella más valioso ha aprendido, El Amor que al todo conserva”

Hölderlin

“Cuando amamos a una persona, conocemos sus defectos, igual o incluso mejor que los nuestros, y la amamos con ellos”

J. M. Barrio

“Ciertamente el amor es una debilidad, pero una debilidad que constituye nuestra más grande fortaleza”

J. A. Ibáñez-Martín

“Formar a una persona significa entusiasmarla con los grandes valores..., mi tarea es mostrar la grandeza y excelencia del mayor de los valores: el amor oblativo, generoso y desinteresado”

A. L. Quintas.

“Amamos la vida no porque estemos acostumbrados a vivir, sino porque estamos acostumbrados a amar”

F. Nietzsche

“El mejor educador es el amor”

Sigmund Freud

“Amar a tu otro no es únicamente enunciado para el intelecto, exige cumplimiento”

Octavi Fullat

“El amor es el origen de lo humano, el amar surge cuando aceptamos a otro como un legítimo otro en la convivencia”

H. Maturana

“Amaos los unos a los otros como yo os he amado”

Jesús

*“No serás vengativo ni guardarás rencor a tus semejantes.
Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy El Eterno”*

Levítico

“El amor es muy bonito, a mi me gusta mucho”

Mi sobrinita María Clara



Contenido

Introducción: el ser humano y la ética desde la biología cultural	15
Realidad o dominios de realidad: o de las ontologías trascendentales a las generativas	21
Amor y dominación: excluyentes mutuos	30
En torno del diálogo: emoción, razón y ser-devenir	36
Mismidad, otredad y devenir: convivencia como obra de arte	44
Totalitarismo y objetividad: o de las razones para obligar	51
Del respeto: o del derecho a la diferencia	59
Del compartir: o del egoísmo positivo.....	63
De la libertad: o de la responsabilidad con el ser	66
Bibliografía	70



Introducción: El ser humano y la ética desde la biología cultural

El presente trabajo consiste en una reflexión sobre la condición humana en relación con el vivir ético, desde una mirada compleja o dialógica que considera tanto el registro biológico como el cultural y sus mutuas modulaciones, para la comprensión de ambos asuntos. En nuestra tradición occidental concebimos que los seres humanos portamos una razón con poder de acceder a una realidad que es como es con independencia de nuestra estructura biológica y de nuestra historia cultural. Pero en verdad las experiencias que conforman los dominios de realidad que generamos son función de nuestra estructura biológica y de nuestra deriva cultural así como las racionalidades con que las producimos y las comprendemos.

En nuestra cultura nos encontramos, entre muchas otras, con una tradición que deja en el olvido al registro biológico cuando privilegia el registro simbólico al tratar de comprender la condición humana. Lo humano allí se comprende desde la supuesta primacía de lo simbólico sobre lo biológico. Pero la muerte, la enfermedad fisiológica, psicológica y espiritual muestran que todas las experiencias que constituyen nuestra existencia siempre están mediadas por la participación de nuestra biología. Hoy debemos pensar lo humano como un fenómeno generativo biológico de superficie en el dominio de la relación del organismo de un *homo sapiens* viviendo culturalmente, ya que todas las experiencias de la vida humana son generadas por un tipo de vivir cultural posibilitado y generado a su vez por la magia biológica de la autopoiesis que a su vez es modulada por el vivir cultural del ser humano respectivo.

En tanto que lo humano se da en la deriva cultural de lo biológico, ya no hay necesidad de afirmar que hay primacía de uno de estos registros

—el biológico o el cultural— sobre el otro para explicar el surgimiento y el devenir de lo humano. Lo humano surge de una relación dialógica o complementaria entre lo biológico y lo cultural, de tal manera que la cultura no surge sin la biología y la biología humana no se da sin la cultura. Por esto Maturana y Dávila hablan de biología cultural. Generalmente cuando se plantea el predominio de uno de estos registros sobre el otro en la generación de la condición humana, se olvida el registro subvalorado y por lo tanto ya no se pregunta por el modo como dichos registros se relacionan. La comprensión integral de un fenómeno está dada por comprensión de las relaciones entre los componentes que lo componen, así como por la comprensión de las relaciones de dicho fenómeno con el contexto en el que existe como tal. Los humanos somos culturales desde nuestra biología y nuestra biología es modulada por nuestro vivir cultural.

La cultura entonces estrictamente no es una red de prácticas y de relaciones simbólicas, la cultura es una red de conversaciones, que, en palabras de Maturana, es un entrelazamiento entre el lenguajear y el emocionarse. Lo simbólico es un rasgo primordial de la cultura y de la experiencia humana, pero estas siempre se viven desde lo emocional, que a su vez es vivido por el propio observador desde sus sentires relacionales íntimos. La consideración de la cultura como una red de conversaciones permite reconocer lo simbólico, siempre en relación con lo biológico, lo cual es importante, ya que todas las dimensiones de nuestra vida como seres humanos: la social, la cultural, la psicológica, la cognitiva y la espiritual, son función de nuestra dimensión biológica, con todos los bucles, es decir, con todos los efectos retroactivos propios de este entramado relacional. Pero lo determinante acá es que cuando la dimensión biológica desaparece, desaparecen todas las demás dimensiones para nosotros como seres humanos. La dimensión del vivir ético también tiene por supuesto un fundamento biológicocultural.

El buen y bien vivir personal y colectivo que queremos recuperar cuando nos preocupamos por inducir mediante la reflexión académica un vivir ético, requiere por lo tanto una comprensión mínima del ser humano que considere cómo se relacionan todas las dimensiones de su vida con su dimensión biológica. En otras palabras, una reflexión sobre la urgente necesidad de la ética en el mundo contemporáneo, sobre las dinámicas disolventes o restituyentes de su presencia en la práctica del vivir familiar, laboral y comunitario, debe hacerse desde una mirada que siga el proceso complementario y generativo de lo biológico y lo cultural.

Durante la segunda mitad del siglo pasado el filósofo español Xavier Zubiri planteaba que el mayor escándalo de la ciencia contemporánea era la falta de una explicación del funcionamiento de la percepción de los seres vivos, así como la falta de una explicación del fenómeno del conocimiento acorde con tal explicación. Y es que tal vacío ha dejado abierto el espacio durante siglos de historia para ilusionar la percepción como si ella fuese un proceso de captación y transferencia de información del medio externo al cerebro, y para construir muchas explicaciones sobre muchos asuntos humanos de gran trascendencia pensando que la razón sirve para explicar la realidad tal como es, independientemente del observador.

Obviamente que estos presupuestos, el de la percepción —captando información del mundo exterior— y el de la razón —explicando una realidad independiente del observador— han sido fundamento de unas maneras particulares de comprender la condición humana, junto con la ética como un aspecto central suyo, que se han visto normales en su momento, como normal se ve por una sociedad cualquier explicación validada por dicha sociedad. Pero hoy nos corresponde considerar la explicación que ofrece la biología sobre la percepción, así como la relación de la emoción con la razón, que no la devalúa, sino que la revalúa desde la comprensión de los procesos no racionales que la sostienen. De acuerdo con la biología, primero, todas las percepciones son “virtuales”, cada quien ve lo que su propio sistema nervioso produce y, segundo, los axiomas de todo sistema de pensamiento tienen un fundamento emocional antes que racional. Y de ello debemos hacernos responsables en la promoción de la ética en los ámbitos académicos y formativos en general.

Ahora bien, pensemos solamente cuántos conflictos lamentables a lo largo y ancho de la historia se han originado y desarrollado dramática o trágicamente en los ámbitos individuales y colectivos por percepciones diferentes acerca de un asunto, que han abarcado toda una vida o hasta siglos y milenios. De hecho, en los conflictos las partes le atribuyen a su propia percepción la capacidad de ver lo fundamental y a la percepción del adversario, distorsión, equívoco y manipulación. Pero, ¿este reparto, sí tiene un fundamento serio? Adicionalmente, ¿sí es factible asumir una postura ética frente a un ser humano al que se le niegue su dimensión biológica o su dimensión cultural? Humberto Maturana y Ximena Dávila han propuesto desde el dominio de la biología cultural una explicación para la percepción y para el conocimiento que considero en el presente trabajo, tanto para el

análisis como para la promoción de la convivencia como una obra de arte centrada en el respeto, la responsabilidad y la libertad.

Personalmente propongo comprender la ética como un asunto propio del vivir humano que emerge cuando en nuestras actuaciones o las de otros podemos distinguir la búsqueda de la generación, conservación y ampliación del bienestar multidimensional —corporal, psicológico y espiritual, entre otros— en sí mismo, en los otros y en el medio, centrado en el respeto, la responsabilidad y la libertad. Una sociedad habla de ética y promueve una reflexión general sobre ella, cuando en el despliegue del vivir cotidiano, su ausencia adquiere un carácter preocupante. En occidente en general vivimos una cultura que cultiva el malestar, consciente o inconscientemente, desde la promoción de relaciones bajo emociones de exigencia, autoridad, control e imposición, que se justifican desde la bondad de los propósitos y que se reflejan: en las experiencias de malestar personal y colectivo, en los espacios familiares y comunitarios, en la pérdida o declive de la sinergia organizacional en el espacio laboral y en la negación manifiesta o inconsciente para hacer de la ética y del vivir en el bienestar una constante de nuestro vivir en la cotidianidad.

El desconocimiento y el olvido de que tal malestar tiene una raíz cultural mientras que nuestra biología es fruto de la dinámica emocional del amar, deben ser abordados en los espacios educativos, gubernamentales y empresariales mediante procesos de reflexión y acción, que permitan a los integrantes de dichas redes visualizar las dinámicas emocionales y racionales que pueden sacarnos de tal encrucijada, haciendo de nuestro vivir, un vivir centrado en la ética, es decir, centrado en el cuidado individual y colectivo, y en la obtención de la sinergia organizacional en los espacios familiares, sociales y laborales.

Si la ética es el arte y la ciencia del vivir en la búsqueda de la generación, conservación y ampliación del bienestar multidimensional —corporal, psicológico y espiritual, entre otros— en sí mismo, en los otros y en el medio, centrado en el respeto, la responsabilidad y la libertad, ese arte será más viable si se cuenta con el conocimiento de la dinámica que nos constituye como seres biológicos, culturales y espirituales. La comprensión científica de la dinámica biológica que constituye nuestro ser estético, epistémico y espiritual, de hecho, es una opción estética que amplía la posibilidad de hacer un vivir congruente con dicha constitución, principio del vivir armónico que a su vez constituye una preocupación de la reflexión y de la praxis ética.

De hecho, la explicación biológica de la percepción, que revela que nadie tiene estructuralmente un acceso perceptual privilegiado a la realidad, porque percibir no es captación sino generación de lo percibido por el sistema nervioso a partir del estímulo del medio, predispone de suyo a establecer unas relaciones de respeto con los demás, en tanto nos conduce a reconocer que todo lo percibido por un ser humano es percibido en tanto percepción como legítimo hasta que una experiencia o percepción propia lo contraríe. La comprensión del funcionamiento biológico de la percepción resta razones para luchar por las percepciones.

Por otro lado, la comprensión de las emociones, no como sentimientos, sino como estados sistémicos fisiológicos o clases de conducta relacionales —percibidos por el propio observador mediante la distinción de sus propios sentires relacionales íntimos— que determinan distintas posibilidades de acción para un ser vivo, implica que la promoción de la ética se busque con el cultivo las dinámicas emocionales que la generan. La conciencia de que los seres humanos como seres vivos tienen en lo emocional el fundamento de toda acción, pensamiento y valoración, conduce a cultivar las emociones, acciones y pensamientos valorados, en el vivir cotidiano, a través del modo de conversar del que se participa.

En función de las emociones son las valoraciones y viceversa y hablar de una de estas distinciones sin la otra es desconocer la dinámica generativa del vivir que las produce. Todo lo cual se traduce en el deber de hacerse cargo del modo como conversamos en la cotidianidad, si en la emoción de la aceptación del ser del otro como legítimo otro, o si en la emoción de la lucha y la negación de la legitimidad del otro.

Hoy que tanto se habla de los valores y principios en las misiones y visiones institucionales hay que subrayar la idea de que la cultura de cualquier organización, no solo de las empresariales, está signada por las dinámicas emocionales que se cultivan en el diario vivir de la misma. Dependiendo del tipo de emociones cultivadas en las conversaciones de la organización, se podrá afirmar si ese espacio es un espacio social o no y si este es favorable al surgimiento del fenómeno de la coinspiración y de la sinergia en la organización o no. Hay organizaciones que son sociales y otras organizaciones que no lo son y esto no se establece por decreto o mediante la promulgación de la plataforma filosófica de la organización. Esto lo determina la dinámica emocional hegemónica en la organización, un elemento fundamental que conoce y agencia un buen administrador.

Es la emoción y el sentir íntimo relacional del amar, antes que el sentimiento del amor, desde donde los seres humanos generamos comportamientos éticos espontáneamente. La emoción del amar, que en palabras de Maturana y Dávila, es el estado corporal y el sentir relacional íntimo en el que el otro surge como un ser legítimo en la convivencia, genera acciones en los seres humanos que los seres humanos consideramos valiosas, porque no atentan precisamente contra la legitimidad de nuestro ser y porque desde esa legitimidad proponen lo que se considera conveniente sin imponer. Jesús afirmaba que al Reino de Dios se ingresa mediante el vivir en el amar. La gran contradicción de nuestra cultura contemporánea es que negamos el amar emocional en nombre del amor sentimental. Un curso de reflexión sobre la ética para madres y padres de familia, para educadores y profesionales en general, debe tratar de remover la ceguera cultural que nos distancia del vivir cultural generador de bienestar.



Realidad o dominios de realidad: o de las ontologías trascendentales a las generativas

El proceso de reflexión sobre la ética demanda un espacio para indagar por el concepto de “realidad” debido a que en el fenómeno de cruce entre individuos, grupos, naciones y culturas, observamos a lo largo de la historia que cada cual justifica su proceder ofensivo frente al otro en un momento dado, apoyándose en la objetividad con que capta la realidad, que justamente lo obliga a actuar así¹. En últimas cada quien se atribuye una mirada privilegiada sobre la realidad, mientras que al otro, al adversario, se le ve como alguien que no sabe cómo es en realidad la verdadera realidad.

Para la reflexión y formación en ética este asunto no es irrelevante. Dependiendo de aceptar o no, primero, que existe “la realidad o dominios de realidad” independientemente del hacer del observador y, segundo, que este tiene un acceso privilegiado a ella, una persona responderá de diversas maneras a la pregunta, ¿Cómo procederé si me encuentro ante una situación conflictiva? Y aunque frente a una experiencia muchas veces actuamos intempestivamente diferente a como lo habíamos previsto, la predisposición

1 De hecho, el postulado básico de este trabajo, planteado inicialmente por Jesús, en un dominio de vida espiritual y por Maturana, en el dominio del explicar científico, es que el comportamiento que un observador califica como ético, surge de una dinámica emocional cultural específica, en concreto, de la emoción del amar. Por esto muchos de nuestros proyectos de promoción de valores fracasan, porque no se promueven desde la dinámica emocional cultural que los genera. A veces incluso se hacen desde la exigencia y el irrespeto, con lo cual se logra todo lo contrario de lo que se quería alcanzar. La perspectiva posracional desde la cual se desarrolla esta reflexión, no posterga, relega o menos valora a la razón sino que la considera desde los fundamentos emocionales que le dan origen y lugar. Toda racionalidad tiene una fundamentación emocional dada por la aceptación de las premisas, que no la demostración, sobre las que se sostiene y deviene.

consciente a una reacción habla mucho de la dinámica emocional cultural en la que se desenvuelve dicha persona y del mundo que quiere consciente o inconscientemente vivir.

El tema tiene profundas repercusiones, a tal punto que se puede afirmar que en función de la respuesta a esta pregunta, será el tipo de vida vivida, tanto en lo personal como en lo colectivo, si es que la respuesta que se da no es superficial y afecta en verdad el vivir de quien la formula. Su dilucidación ha demandado muchos esfuerzos en el ámbito académico y filosófico a lo largo y ancho de la historia y han sido de muy diversas índoles las tentativas planteadas para resolverlo. El asunto pues no es trivial y mucho menos es evidente su resolución, por lo menos, en el ámbito académico.

Desde el ámbito ideológico la postura es afirmar la existencia de dicha realidad independientemente del hacer del observador y a renglón seguido sostener que la ideología proclamada o defendida, —que generalmente es lo mismo en últimas— tiene a ella acceso privilegiado. Por esta razón precisamente se afirma que el ejercicio de la política está a un paso de la guerra, porque el considerarse dueño de un acceso privilegiado a la realidad, predispone a asumir posturas beligerantes frente a los demás. Pero este no debería ser el caso de la academia.

Para saberes como el psicoanálisis, la realidad no es algo dado con independencia de quien la vive, la realidad es un efecto del entramado de tres registros: lo real —la realidad no imaginada, el orden físico que nunca cesamos de develar—, lo simbólico —registro psíquico que nos remite a los órdenes, a las clasificaciones y a las reglas— y lo imaginario —que tiene que ver con las imágenes asociadas a los afectos—. La realidad sería el resultado del cruce de estos registros en la cotidianidad.

En el campo de las ciencias conceptos íntimamente ligados al de realidad han experimentado también cambios drásticos a lo largo de la historia. Por ejemplo, el cosmos que hemos vivido a lo largo de todos los tiempos, ha sido siempre un cosmos en función de nuestra percepción, en función de las coherencias del hacer y de las coherencias del explicar. De hecho hemos vivido en una tierra plana durante muchos siglos antes de que la reconociéramos como redonda. Y también hemos vivido un cosmos geocéntrico antes de que lo reconociéramos como heliocéntrico. Y a su vez este cosmos fue vivido así hasta que lo reconocimos como galáctico.

De tal manera que literalmente nunca hemos vivido un cosmos independientemente de lo que hiciéramos como observadores. De hecho el cosmos sigue surgiendo en relación con las coherencias operacionales de nuestro hacer. Hoy por hoy los físicos se hacen preguntas profundamente interesantes a propósito de esta breve reflexión sobre el concepto de realidad. En el libro *El universo en una cáscara de nuez* Stephen Hawking afirma que la física contemporánea plantea la posibilidad de que el universo sea un holograma, es decir, algo sin espesor.

Einstein formuló en 1905 la teoría especial de la relatividad. Y dicha formulación se debió precisamente al lugar que le diera al observador en su interrogación acerca del fenómeno del movimiento. En particular Einstein dejó de preguntarse por el movimiento en sí, y se preguntó por el movimiento en relación con el observador. El primer postulado de esta teoría establece que si dos cuerpos se mueven el uno con respecto al otro con velocidad constante, entonces no se puede afirmar cuál de ellos está en reposo y cuál está en movimiento, es decir, establece rotundamente que no hay un sistema de referencia en reposo absoluto.

La conclusión a la que llegó Einstein fue maravillosa: el tiempo y el espacio no son absolutos, como sucedía en la formulación de Newton, ellos surgen dependiendo del estado de movimiento de la materia. El tiempo y el espacio que vive el observador dependen de él, de su situación dinámica. No hay tiempo ni espacio que pueda concebir el observador como transcurriendo independientemente de lo que haga el mismo observador; ello demandaría la existencia de un marco de referencia absoluto que como ya lo hemos dicho, Einstein demostró que no existe.

Años más tarde Werner Heisenberg propuso el principio de incertidumbre según el cual el observador siempre perturba con su observación a lo observado, razón por la que, nunca puede observar nada que acontezca como acontece independientemente de él. Y así como sucede con el cosmos y el microcosmos, que van emergiendo de acuerdo con nuestras coherencias operacionales con el medio, con los otros y con nuestras coherencias explicativas, así mismo sucede con las cosas cotidianas. Lo que sucede es que no vemos las coherencias operacionales con que traemos a la mano las cosas en nuestra cotidianidad y pensamos entonces que su existencia acontece independientemente de lo que hagamos como observadores.

Ahora bien, en el ámbito de la filosofía el concepto de realidad ha sido también muy problemático. En su diccionario filosófico José Ferrater Mora

afirma que frente al problema de lo real o de la realidad, hay básicamente cuatro posturas en la tradición filosófica occidental. La primera sostiene que decir que *x* existe, no es decir propiamente nada acerca de *x*. La segunda, proclama que decir que *x* es real, es decir que *x* es auténtico, genuino, verdadero o natural; así, decir que una manzana es real, es afirmar que no es de cera o de plástico, por ejemplo. La tercera, al decir que *x* es real, afirma que *x* no es ilusorio o meramente posible. Y la cuarta, al decir que *x* es real, afirma que *x* existe, que es actual.

Las dos primeras posturas al afirmar lo real o la realidad no suponen que exista algo a lo que quepa llamar la Realidad. Las dos segundas constituyen la forma clásica de entender la realidad y la pregunta por ella se convierte en un problema metafísico u ontológico. Desde este último punto de vista la realidad termina generando los conceptos de esencia y de existencia. Siguiendo este curso encontramos que algunos se plantean que sólo la esencia es real, otros, que la realidad solo concierne a la existencia y otros, que solo una esencia que implique su existencia es plenamente real, lo demás, son formas menos plenas de realidad. En todos estos casos comprendidos en la forma clásica de entender la realidad, vemos que esta depende de varios supuestos metafísicos y en todos los casos la realidad trasciende el orden de la experiencia.

Pero, continúa exponiendo Ferrater Mora, otras formas de abordar el problema afirman que es solo a través de la experiencia que se puede acceder a la idea de realidad, de tal manera que “lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia es real”. Y continúa la cita de Kant, “el postulado para el conocimiento de la realidad de las cosas, exige una percepción; una sensación acompañada de conciencia del objeto mismo cuya existencia ha de conocerse, pero es preciso también que este objeto concuerde con alguna percepción real según las analogías de la experiencia, las que manifiestan todo enlace en la experiencia posible”.

Sin embargo hay más posturas aún frente a la pregunta por la realidad que las enunciadas líneas arriba. Hay quienes sostienen que es real aquello que se presenta o que puede presentarse, mientras que otros equiparan realidad con el concepto de objeto, entendido este último como aquello de lo cual se puede enunciar algo. Pero en tanto que estas posturas no distinguen formas de lo real y su solución, lejos están de hacer de su respuesta, según Ferrater Mora, algo concreto. Otros afirman que el ser real es lo que es común a todas las especies de realidad, que en su manera básica están

conformadas por la realidad objetiva, por la realidad subjetiva, por la experimental, por la ideal, entre muchas otras, lo cual es una forma muy sutil de afirmar que existen muchos dominios de realidad.

Otros afirman que la realidad es una manera primaria del ser y que como tal no debe ser opuesta a lo aparente, ni a lo actual. Desde acá, la realidad como existencia puede ser realidad lógica, cognoscitiva, esencial, etc. Lo cual de nuevo es una forma de afirmar que existen múltiples dominios de realidad. Ahora bien, desde el campo propio de las ontologías constitutivas, es decir, de aquellas que se preguntan, ¿cómo surge en el vivir lo que vivimos en el transcurrir del vivir?, postura similar a la de Einstein, la situación es muy diferente.

Desde la investigación biológica, Maturana descubrió que para los seres humanos no existe la realidad como algo independiente del observador. Como tal, la realidad es una proposición explicativa de la praxis del vivir de los observadores, pero no es una experiencia experienciable por un observador. Desde esta perspectiva no vemos las cosas como son sino como somos y las cosas no son ni permanecen “en sí”, sino que emergen en nuestra praxis del vivir de las coherencias operacionales de nuestro hacer que incluye las coherencias operacionales en lenguaje. Si una cosa surge ante nuestra mirada es porque hay una correlación con el medio que así lo permite y porque hacemos las coherencias operacionales necesarias para que ello ocurra. Si no hay la correlación adecuada con el medio o si no hay las coherencias operacionales respectivas, las cosas desaparecen ante nuestros ojos y dejan de ser en nuestro dominio de realidad.

En la actual cultura patrística occidental, los seres humanos estamos acostumbrados a afirmar que existe una realidad independientemente del hacer del observador. Esta postura generalmente surge con el desconocimiento de los fundamentos biológicos del conocimiento; es decir, el no preguntarse por los fundamentos biológicos de la percepción y del conocer, nos lleva a ilusionar que existe una realidad independientemente del hacer del observador y que podemos acceder a ella captando información con la percepción. A esta concepción la llama Maturana el camino de la objetividad sin paréntesis. En dicho camino el observador piensa que ve las cosas tal y como son en sí mismas y piensa que la razón tiene la facultad de captar la esencia de las cosas y del mundo.

Pero cuando nos preguntamos por los fundamentos biológicos de la cognición, —que es el camino abierto por el científico chileno— aparece

el camino de la objetividad entre paréntesis, porque surge la conciencia de que merced a la constitución de nuestra biología nunca vemos las cosas como son ellas independiente de nosotros, sino que siempre las vemos en relación con lo que somos, con la estructura de nuestro ser biológico. No vemos las cosas como son porque todas las percepciones son “virtuales”. En este camino la razón no es ninguna facultad de la cual podamos hacer uso independientemente de nuestro hacer y nunca nos dará acceso a una realidad esencial o última de las cosas y del mundo.

El ser humano no tiene posibilidad de acceso a una realidad objetiva como a algo que ocurra independientemente del hacer del observador, porque en tanto ser vivo, el ser humano es un ser estructurado y como tal solo puede ocurrirle lo que su estructura le permita que le pase. Vemos nuestra escala cromática, escuchamos nuestra banda auditiva, degustamos nuestro registro gustativo, olemos nuestra gama olfativa y percibimos nuestras posibilidades táctiles. Y por lo tanto, en sentido estricto no vemos, ni escuchamos, ni degustamos, ni olemos, ni tocamos las cosas como son, sino como somos, de lo cual se desprende, que nuestras razones y nuestras explicaciones son siempre acerca de nuestras experiencias y no acerca de un mundo que ocurra independientemente del hacer del observador.

Pero si las cosas existieran con independencia de lo que hace el observador, cabe también preguntar, ¿Qué es lo que existe en un mundo donde no hay observadores? Pero resulta que en el momento de proponer una respuesta, hay que recordar a quien quiera formularla, que la premisa es precisamente que no hay observadores y por lo tanto parecería que no debería haber tampoco oradores o predicadores acerca del tema. ¿Qué es lo que existe en un mundo donde no hay observadores? ¿Puede acaso seguirse hablando de mundo?

Desde la reflexión biológica y filosófica de Maturana la noción de dominios de realidad expresa los ámbitos en que hace su existencia el ser humano, ámbitos generados con las interacciones y las coherencias operacionales sostenidas con el medio, con la deriva con otros de su especie en el lenguaje, con la elaboración de descripciones y explicaciones de experiencias y con la recursión de determinadas operaciones explicativas, desde la aceptación de axiomas o premisas aceptadas a priori. Hablo del medio y no del contexto en este caso preciso, porque el contexto es una distinción que hace el observador sobre la relación del ser vivo con el medio y el ser vivo interactúa con todo aquello que su estructura le permite interactuar,

aunque ello no sea distinguido en el contexto. Lo que el ser vivo identifica como su contexto influye en su actuación, por supuesto que sí, pero sin medio no hay contexto.

Desde esta óptica las cosas existen como existen siempre y cuando quienes las distinguan mantengan todas las coherencias operacionales con el medio necesarias para que surjan como surgen. Las cosas surgen y se desvanecen de acuerdo con las coherencias operacionales de nuestro hacer con el medio y se mantienen o desaparecen según la deriva de dichas coherencias.

Considero desde este punto de vista que la consistencia o eficacia óptica de las cosas también surge de nuestras coherencias operacionales del vivir con el medio y como tal, su postulación como una proposición explicativa también depende de lo que haga el observador. Yo creo que en esta caracterización de la situación experiencial del ser humano se encuentran las razones también para explicar por qué en la vida de los humanos aparece como posibilidad el juego, entre otras experiencias.

Si visitáramos la casa de Pablo Neruda de la Chascona en Santiago de Chile y sostuviéramos allí esta conversación, alguien podría decir, para persuadirme de que las cosas son lo que son: —“Y entonces que es esto? señalando por ejemplo una lavadora, esperando que yo respondiera, “una lavadora”, pero yo respondería:— “es un escritorio”, seguido lo cual el compañero, si se mueve en la objetividad sin paréntesis, podría reprochar diciendo que estoy loco, que no digo lo que debo decir. Pero de moverse en la objetividad entre paréntesis, me preguntaría: —“¿por qué dice que es un escritorio?”— Y entonces el presentador del museo levantaría la tapa de la aparente lavadora para dejar a la vista la superficie del escritorio con los útiles correspondientes, como: cuadernos, lapiceros, lámpara y algunos libros; y sacaría tirando de la que parece la puerta de la lavadora, la silla del escritorio.

Y esto podría suceder con un sin fin de elementos del que fuera el hogar de este querido poeta, porque era amigo de jugar con las cosas, de hacerlas emerger de algo completamente diferente a lo que parecían ser. A las cosas las revela el uso. Otra alusión, prosaica en este caso, está dado por los contrabandistas, para quienes las cosas que usan son disfraces y paquetes de lo que quieren transportar ilegalmente, buscando por supuesto que se vea que ellas solo son lo que aparentan ser. Los seres humanos no distinguimos percepción de ilusión en la experiencia y por lo tanto nunca

podemos estar seguros de que lo percibido en un momento dado sea luego desde otra experiencia descubierto como ilusión.

Gustavo Adolfo Bécquer nos brinda otro ejemplo al respecto en su escrito “La mujer de piedra” cuando relata una experiencia que tuvo al contemplar en una catedral la fascinante imagen de una mujer labrada en un mosaico religioso, “yo creía no obstante distinguir aún la imagen de la mujer entre las tinieblas. Más no era verdad. Lo que veía de una manera muy confusa era el reflejo de aquella visión conservada por la fantasía, porque cuando me separé de allí aún creía percibirla flotando delante de mí entre las espesas sombras de las torcidas calles que conducían a mi alojamiento”. Sin embargo no estamos hablando de algo extraordinario sino de una experiencia cotidiana para todos los seres humanos.

El que el ser humano no pueda referirse a una realidad como algo independiente de su hacer, obedece, de acuerdo con los descubrimientos de Maturana, a que su sistema nervioso trabaja con clausura operacional, razón por la cual en la experiencia no puede distinguir entre percepción o ilusión. Si el ser humano sumido en la experiencia no puede distinguir entre percepción e ilusión, entonces no puede afirmar que lo que esté afirmando como una realidad sea posteriormente quizás descubierto como una ilusión. Si la noción de realidad se plantea como aquello que envuelve todas estas posibilidades, no podemos por lo menos dejar de vislumbrar dos cosas: que el concepto de realidad así propuesto es una proposición explicativa de la experiencia del vivir y que esa noción de realidad depende de quienes la formulan y por lo tanto, de nuevo, no puede sostenerse la existencia de una realidad como algo independiente de lo que hacen los observadores.

Esta explicación del suceder del vivir no es ninguna defensa del solipsismo, ni del caos, ni del relativismo. No es solipsismo porque en ningún momento se ha afirmado que lo único que pueda ser conocido sea el propio yo, ni se ha planteado que la experiencia sea estrictamente ilusoria o que no existe un medio externo al organismo. Lo que se afirma es que lo que se sabe y percibe de lo real siempre está mediado por lo “virtual”. Tampoco es caos por que se ha planteado que los dominios de realidad se generan según las coherencias operacionales —que incluyen las coherencias operacionales en el lenguajear— y que tales dominios de realidad se habitan cuando se comparten ciertas premisas y se vive en la recursión de determinadas coherencias explicativas.

Y todo deja de ser evidente. —“¡Que es evidente que es mejor tener en un aula de clase un cuaderno que un cañón!”. Me dijo alguien algún día hablando sobre esto. Pero hay situaciones escolares en las cuales los cuadernos surgen como proyectiles y otras en las que un cañón surge como otra cosa, como objeto histórico, por ejemplo. Cada cual va con su mirada por el mundo y de acuerdo con ella surgen las cosas y las situaciones para cada quien de una determinada manera o de otra. La imagen por medio de la cual distinguimos cuando otro ser humano esta haciendo una observación, es tan sencilla desde el punto de vista fisiológico, que llegamos inconscientemente a pensar que tal operación de observación también lo es. Basta con observarlo focalizando su visión con una disposición corporal especial para afirmar que ese ser humano está observando.

Sin embargo en cada mirada del observador habla su vida, habla su historia, habla su devenir, tanto en un sentido estrictamente biológico como en un sentido simbólico. Los colores que apreciamos hablan de nuestra fisiología, de la escala cromática de nuestra visión, de los contactos repetidos que hemos tenido con unos paisajes o ambientes determinados. Las categorías con las cuales describimos lo que vemos hablan de las racionalidades que hemos habitado, de la lengua y del modo de vivir de la cultura o de las culturas en que hemos hecho parte de nuestro vivir. Con nuestra mirada no captamos un mundo externo y cuando decimos al señalar algo “que es obvio que eso existe independientemente de nosotros” es porque estamos ciegos a todas las coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales en que consiste el lenguajear.



Amor y dominación: excluyentes mutuos¹

Los seres humanos como seres bioculturales fluimos en un caudal de emociones, sentires relacionales íntimos y razones cuando conversamos. Más que seres discursivos somos seres conversacionales. Cuando hablamos solo de discurso olvidamos la participación constante del emocionar y de los sentires relacionales íntimos en cualquier práctica del lenguaje, pero en la cotidianidad toda práctica del lenguaje esta siempre entrelazada con el emocionar y son los sentires relacionales íntimos. Lo propio de nuestra condición es habitar en conversaciones y los mundos que generamos son función del tipo de conversaciones que practicamos. “Dime cómo conversas y te diré qué mundo generas”, se puede parafrasear.

Desde el punto de vista sentiemocional² en términos generales, tenemos dos posibilidades básicas para relacionarnos con el otro: asumirlo como legítimo otro en la convivencia o deslegitimarlo, incluso, haciendo apariencias de lo contrario. Atravesamos estos bordes relacionales consciente e inconscientemente de forma permanente en nuestra cotidianidad. Hoy contamos con muchos elementos para comprender de donde proceden las prácticas de desconocimiento refinado del otro que signan nuestra vida diaria y que deterioran el tejido social que constituye el nicho donde hacemos la vida los seres humanos y sin el cual lo humano desaparece.

2 El amor puede ser distinguido en el campo emocional, en el sentimental y en el espiritual. En esta reflexión me refiero a la emoción del amar y a la emoción del dominar como emociones excluyentes en el sentido de que un ser humano está frente a otro ser humano bajo la emoción de la aceptación del otro sin condición o en la de la aceptación del otro bajo la condición de que se someta a él.

3 De acuerdo con Maturana lo que distingue al observador cuando habla de emociones es un dominio o estado corporal que especifica los dominios de acciones para un cuerpo.

Foucault nos invita en sus reflexiones a reconocer en la cultura las dinámicas de funcionamiento del poder como opresión o dominación y a identificar sus mecanismos de reproducción, a saber: los juegos de verdad que enarbolamos como propiedad de un “buen” ser individual o colectivo y que enaltece para justificar los juegos de poder con que buscamos dominar a los otros. Es el caso del progenitor o del profesor que le cuenta al niño una historia falsa con una moraleja que induce al infante a actuar como él quiere “juego de manipulación” o el caso de los dirigentes de organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales que justifican desde supuestos saberes incuestionables de carácter administrativo o económico las decisiones que en verdad pretenden favorecer a su grupo de predilección.

Con el amor a la verdad se justifica en muchas ocasiones el deseo de dominio sobre los otros que así aparece como necesidad: “el amor a la verdad nos obliga a atacar o a castigar”, se argumenta,³ lo cual no implica que todo amor a la verdad termine generando juegos de verdad para justificar los juegos de poder como dominio. El amor a la verdad se manifiesta en el desapego a tenerla y en el rigor del pensar. Cuando el amor a la verdad se manifiesta con el apego a tenerla lo que surge en realidad es el amor al poder que supuestamente da tener la verdad.

Foucault muestra que los seres humanos apelamos a la prerrogativa de estar en la verdad o de tener un acceso privilegiado a la supuesta realidad, para justificar por el bien de todos, el deseo de control y dominación sobre los otros, perdiendo así la posibilidad de generar la mayor verdad según mi parecer, la verdad de la convivencia como obra de arte, desde el reconocimiento de que ningún ser humano puede atribuirse un acceso privilegiado a la supuesta realidad. A mi modo de ver la mayor verdad a la que podemos acceder los seres humanos no es a la verdad como descubrimiento de lo físico, con todo lo apasionante que es, sino a la verdad de la generación de mundos donde la convivencia como obra de arte pueda acontecer, para lo cual el descubrimiento de lo físico es imprescindible. Foucault enseña a reconocer los juegos de verdad y los juegos de poder en la deriva relacional cotidiana de los otros y nosotros que hacen que la convivencia derive en cualquier forma de violencia.

3 De hecho, el poder como elemento constitutivo de las relaciones humanas puede ser *kratos* —poder de dominación— o *diaconía* —poder de colaboración—. Uno puede tener el poder de someter a otro o puede tener el poder de ayudar a otro. Aquí estoy cuestionando el poder de dominación.

El poder como dominación es un fenómeno que en últimas no reposa definitivamente en las manos de un ser particular sino que circula como una dinámica relacional que abraza y somete incluso a quien afirma detentarlo o tenerlo. Esto explica los fenómenos de autoexterminio que brotan en organizaciones centradas en el poder y la lucha armada o simbólica. El poder como dominación es un fenómeno que surge de la negación de la legitimidad de una percepción o de un querer, bien sea de sí mismo o del otro. El poder como dominio surge cuando se concede el actuar desde sí a otro, cuando se concede a alguien un acceso privilegiado a la verdad o cuando se da la imposición de un querer sobre otro. En suma, el poder como dominación surge en cuanto cesan las relaciones de consensualidad en el conversar.

Los juegos de poder de dominación no pueden ser enfrentados con ellos mismos, si es que se quiere acabar con esa lógica relacional. Cuando se enfrentan así, en realidad se reproduce la dinámica que se quería cuestionar. Por eso muchos movimientos reivindicatorios de la dignidad humana producen indignación como efecto de su intervención, es decir, la reivindicación se convierte en otra negación de lo reivindicado. Como en la banda de Moebius se pasa de un plano a otro de la cinta imperceptiblemente. Los juegos de poder se dejan de jugar con prácticas que impliquen su negación en el vivir personal e interrelacional en que uno se encuentre, esto es, con prácticas distintas a la sumisión o a la imposición.

Los juegos ético-estéticos constituyen las dinámicas relacionales con las cuales se puede disolver el poder. “Juego” aquí no es burla, la burla es más bien una estrategia descalificadora de poder, “juego” es dispositivo capaz de disolver ética-estéticamente el poder que se quiere ejercer sobre sí, desde el respeto a quien cree que detenta el poder. Un ejemplo de un juego ético-estético en el siglo IV a. c. es la respuesta que Diógenes de Sinope, sentado junto al barril que era su morada, le da a Alejandro Magno, el hombre más poderoso de su época, cuando este, que tanto admiraba al cínico por su sabiduría, le dice que le pida lo que quiera, que él tiene el poder de satisfacerlo y Diógenes le pide que por favor se corra un poco que le está tapando el sol con su sombra. O también, es el caso de la respuesta de Jesús a los centuriones cuando le preguntan sobre el pago de impuestos: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

El amo se atribuye el poder de tener la verdad siempre, lo cual no le deja frente al otro otra posibilidad que la de ilustrarlo, a las buenas, pero también a las malas, al fin y al cabo al otro se le redimirá de su ignorancia.

Pero el esclavo que quiere ser amo reproduce también en su aspiración la lógica relacional que padece, que lo somete y lo indigna. El amo sólo se suprime acabando la lógica relacional según la cual alguien detenta por esencia la verdad; cosa muy distinta a poner a consideración una explicación que se cree válida, para que sea aceptada o refutada con rigor.

Tras del fenómeno del poder como dominación, en tanto que somos seres bioculturales, hay unas dinámicas emocionales y de sentires relacionales íntimos que cultivamos culturalmente que son responsables de su generación. Maturana demuestra que desde hace varios milenios venimos cultivando, es decir, venimos propiciando culturalmente las dinámicas emocionales y de sentires relacionales íntimos correspondientes a la competencia, a la exigencia, a la imposición, a la exclusión, a la lucha y a la guerra.

Todo lo cual invita a reflexionar sobre nuestras relaciones con el poder, sobre nuestras tendencias a hacernos amos o esclavos y sobre el sustrato emocional por el que deriva nuestra cultura. Todos tenemos derecho y deber de reflexionar sobre la relación que establecemos entre nosotros, los otros y el devenir, para hacer de la convivencia una obra de arte. La convivencia ante todo es un proyecto ético-estético. Toda práctica ética constituye una práctica estética pero no toda práctica estética constituye una práctica ética. De hecho hay estéticas de competencia, de poder e imposición y estéticas de colaboración, integración y fraternización.

Podemos educar en la sentiemoción de aceptación de los otros o en la sentiemoción de dominio sobre los otros, pero no en ambas al mismo tiempo, la emoción del amar y la emoción del poder son excluyentes. La educación desde la emoción de la exigencia demanda por respuesta la obediencia, mientras que la educación desde la emoción de la aceptación del otro abre el espacio para que el otro responda por sus actos. Etimológicamente “obedecer” proviene del latín *oboedire*, derivado de *audire* “oír”. Semánticamente significa: someterse a la voluntad ajena y ejecutarla. Etimológicamente “responder” proviene del latín *respondere*, del cual deriva *responso* “respuesta” y responsable Siglo XVIII y responsabilidad Siglo XIX. Semánticamente “responsable” significa: que está obligado a responder de ciertos actos.

Es interesante que etimológicamente obedecer no evoca sometimiento de la voluntad propia a la de otro, sino escuchar, acción necesaria para responder, es decir, originariamente obedecer y responder evocaban el estar en conversación, que es precisamente lo propio de lo humano. Pero

en nuestra cotidianidad obedecer significa someter la voluntad propia a la voluntad de otro y actuar desde ella. Por eso la obediencia no implica el uso de la libertad mientras que la responsabilidad la presupone, por eso quien obedece no responde por sus actos mientras que quien actúa en libertad, sí. Educar para la obediencia es educar para la irresponsabilidad. Educar desde, en y para la libertad es educar para la responsabilidad. Y educar para la responsabilidad implica dejar que el otro viva las consecuencias de sus actos. “Solo hay que dar ordenes a quien no sabe obedecerse a sí mismo” afirma Heidegger. Pero el que da la orden es el que responde.

Si enseñamos a obedecer a nuestros hijos y estudiantes, les enseñamos a buscar a quien les siga dando órdenes en su existencia. La tentación de lograr a toda costa las metas educativas nos conduce a privilegiar la obediencia, pues sin ella creemos que solo se genera caos. Pero no es cierto, la capacidad de coordinar coordinaciones de acciones que es el mecanismo generador de un mundo coherente no requiere la obediencia para generar orden, requiere el querer coordinar coordinaciones, y esto se da cuando lo coordinado es grato para quienes participan de las coordinaciones, es el caso, por ejemplo, del juego y la fiesta. El éxito, el poder y la riqueza no son los auténticos valores humanos. El respeto, la responsabilidad y la libertad, sí. Nuestros hijos y estudiantes actuarán por obediencia o con libertad y responsabilidad dependiendo de que en el fluir de nuestras acciones ellos vean que actuamos por obediencia o con libertad y responsabilidad. No hay que educar para la obediencia, hay que educar para desarrollar la capacidad de coordinar coordinaciones de acciones con los otros; esto es, hay que educar para enseñar a compartir y a colaborar.

El que alguien tenga la habilidad para reducir el espacio vital del otro no habla más que de eso, de que por una u otra razón ha desarrollado la habilidad para reducir el espacio del otro, y el que alguien sea capaz de hacerlo, no habla de la legitimidad de su acción ni de la superioridad de su ser, solo habla de los alcances de su hacer, de lo que es capaz de hacer. Hoy para nosotros ser vivo significa tener la capacidad de engañar al otro, ser más hábil en la competencia con el otro, pero la competencia niega estructuralmente el fenómeno social, pues la competencia se fundamenta en la negación del otro y lo social se genera desde el reconocimiento del otro.

El proceso de inversión de las dinámicas sentiemocionales que nos predisponen a la negación de los otros y de nosotros, que nos inclinan a es-

tablecer relaciones de exigencia y de dominación, que originan el fenómeno del poder y la emergencia de la figura del amo, —que hace sufrir incluso a quien detenta el poder, puesto que en ese ejercicio quien lo detenta también se niega como un ser legítimo en la espontaneidad del vivir—, es un proceso largo y espontáneo que viene dándose desde antes del surgimiento de la democracia en Grecia. La geometría fractal nos da imágenes para recrear esta visión con fundamentación procesal lógica. Una figura muy compleja, como lo son las nubes, los tejidos orgánicos como los pulmones, las corrientes del mar o las formas intrincadas de las plantas, puede obtenerse mediante la aplicación recursiva de una operación transformadora que se aplique una y otra vez sobre un elemento simple de partida.

El hostil y complejo mundo que hoy habitamos reflejado por sucesos como la destrucción de las torres gemelas, las invasiones a los países de oriente, la creciente hambruna en los países subdesarrollados y “desarrollados”, el desplome del capitalismo mundial, los lamentables actos de violencia indiscriminada en nuestro país, es el producto de una acción recursiva que se da en los seres humanos bajo un sustrato emocional específico desde hace aproximadamente 30.000 años. Dicha acción es la expropiación necesaria para producir la apropiación y el sustrato emocional correspondiente a dicha acción es la negación del otro como un legítimo otro en la convivencia. Pero igual, si los seres humanos vivimos recurrentemente una acción simple sobre un sustrato emocional legítimante del otro, como lo es el partir para compartir —comenzando por las percepciones, pero recordando que el otro tiene derecho siempre a no recibir— lograremos un mundo complejamente respetuoso y colaborativo. Las operaciones recursivas que cultiven dinámicas emocionales integradoras y legitimantes tienen el poder de generar un proceso fractal del cual surja un mundo complejamente humano y fraternal.



En torno del diálogo: emoción, razón y ser-devenir

*Muchas cosas ha experimentado el Hombre;
A muchas celestiales ha dado ya nombre
Desde que somos palabra – en – diálogo
Y podemos los unos oír a los otros*

Hölderlin

La palabra entraña un carácter paradójico para el hombre. Con una palabra podemos sanarnos o enfermarnos, vivificarnos o mortificarnos, acariciarnos o golpearlos, reconocernos o deslegitimarnos. Por ella queda el hombre abierto a la participación de un ser más amplio mediante el despliegue de su “sí mismo” a lo largo de un proceso de formación o a la participación de un ser más angosto mediante el desarrollo de algún proceso de enajenación. Pero, ¿Qué es una palabra? En el dominio abierto por Maturana y Dávila, el propio de esta reflexión —matriz biológica cultural de la existencia humana—, la palabra es un nodo de recursividad de coordinaciones de acciones entre seres humanos. Desde este dominio lo constitutivo del lenguaje, antes incluso de ser generador de significados y de símbolos es ser coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales, lo cual se hace visible en el modo en que la madre introduce a su hijo al vivir en el lenguaje, coordinando coordinaciones sucesivas con él.

El lenguaje no es algo abstracto, es un tipo particular de interacción entre seres vivos. ¿Qué vemos como observadores —es la pregunta que hace Maturana— cuando decimos que dos seres vivos están interactuando en el lenguaje? Lo que vemos, responde, es que los seres vivos participantes co-

ordinan sus acciones de manera recursiva por consenso. Y este mecanismo es necesario y suficiente para explicar la generación de lo simbólico desde lo biológico. Es decir, para participar del lenguaje se requiere, en primer lugar, participar del vivir y en segundo, operar en coordinación de coordinaciones consensuales de acciones con otros seres vivos. Lo simbólico es generado por un operar específico de lo biológico, al tiempo que en adelante el operar en lo simbólico afecta la deriva de lo biológico.

Adicionalmente en tanto seres vivos los seres humanos vivimos en la deriva o el vaivén de nuestra dinámica emocional y de sentires relacionales íntimos, hacemos nuestra vida pasando incesantemente de unos estados sentiemocionales a otros, con lo cual igualmente transitamos constantemente de la capacidad de realizar determinadas acciones y reacciones a otras. Los seres humanos no podemos decidir ser emocionales o no, lo somos siempre en tanto que conservemos la vida. Lo que vemos cuando hablamos de emoción es el estado sistémico del cuerpo en relación con lo que dicho ser quiere y puede hacer o no en un momento dado. Cuando estamos en el lenguaje, es decir, coordinando consensualmente coordinaciones de acciones, lo hacemos desde la deriva de nuestra dinámica emocional, razón por la cual, cuando conversamos, entrelazamos la deriva del sentiemocionar con la deriva del actuar.

Debido a esto es que cuando en nuestros infantes, por ejemplo, vemos surgir la capacidad de sostener coordinaciones de acciones y emociones con quienes les rodean, reconocemos en ellos el comienzo del vivir en el lenguaje, así no estén aún intercambiando significados⁵, porque sabemos que de la recurrencia de tales interacciones brotarán espontáneamente la producción de símbolos y el intercambio de significados⁶. Así pues, en términos de Maturana, la palabra es un nodo en la red de relaciones de la recursividad de coordinaciones de acciones consensuales antes referida y el conversar como práctica concreta y cotidiana del lenguaje es un entrelazamiento de emociones y coordinaciones recursivas de acciones por consenso.

5 Entendiéndose específicamente acá “significados” como algo diferente al sentido y a la emoción que experimenta el bebé.

6 Literalmente desde esta comprensión del ser humano como ser biocultural cuando conversamos no estamos recibiendo significados porque la percepción no es captación de ninguna información externa. En el sistema nervioso no hay significados, ni símbolos, ni palabras, ni procesos lingüísticos, en el sistema nervioso hay procesos físico-químicos.

Cuando conversamos siempre lo hacemos en medio de la dinámica emocional que nos embarga y la deriva del conversar modula la deriva del emocionarse y viceversa. Por eso es importante que madres, padres, docentes, hijos y estudiantes nos preguntemos: ¿Qué tipo de emociones y de sentires relacionales íntimos cultivamos en nuestras conversaciones? ¿A qué tipo de acciones, físicas, intelectuales y espirituales predisponen las emociones y los sentires relacionales íntimos que cultivamos con nuestro conversar cultural? Como se ve, la dinámica sentiemocional de las conversaciones es un factor fundamental de la constitución de la cultura de una pareja, de un hogar, de una organización o de una nación.

Igualmente desde la consideración de la biología cultural como dinámica fundamental generativa de todo vivir nuestro, debemos aceptar que los seres humanos no percibimos nada “en sí”. Todo para nosotros surge como algo previamente determinado en la estructura cambiante de nuestro sistema nervioso activado por alguna configuración relacional específica de nuestro ser biológico en relación cultural con el medio. Ninguna sensación o percepción corresponde a algún paquete de información que ingresase a nuestro sistema nervioso. Todo, todo lo que sentimos y percibimos es generado por nuestra biología cultural, es decir, por nuestro organismo, según el estado presente de su devenir cultural.

El “sí mismo” aquí referido, no es, por tanto, nada “en sí”, no es ninguna instancia esencial, última y consciente del ser humano sino el resultado de la autopercepción del presente histórico individual de un observador. En el mismo sentido entiendo por formación el proceso vital en el cual el ser humano vive sin contradicción con su querer y con el querer de los demás, mientras que por enajenación entiendo el vivir en contradicción con su querer y con el querer ajeno. Vivir en armonía con el querer propio y con el querer ajeno no implica la satisfacción de todo deseo sino la consideración de la legitimidad del deseo propio y del ajeno desde la aceptación de la resultante que de los dos surge, en el espacio, íntimo, en el privado y en el público, al margen de toda manipulación o imposición.

Con y por la palabra puede el hombre establecer una relación honesta consigo mismo y con los otros o generar una relación engañosa, es decir, puede el hombre entrar en diálogo o permanecer en habladuría. Inscrito en las habladurías, conversaciones reacias a recorrer detalladamente la superficie del campo en cuestión, a profundizarlo o aclararlo, el ser humano parece negar su ser “permanencia y devenir” manteniéndose dentro de fronteras fijas y estrechas. En diálogo el hombre accede a experiencias límites

se despliega y repliega, dilata y contrae el tejido de su discurso, amplía su conciencia: presentifica el ser viviéndolo.

El diálogo, pues, es una forma particular de conversación. En síntesis, es una conversación seria, lo cual no significa: grave, embarazosa o pesada. Desde un punto de vista biocultural, como ya lo dije, cuando los seres humanos conversamos interactuamos lenguaje, sentires relacionales íntimos y emociones. A pesar de que en nuestra cultura no reconocemos aún este registro en toda su dimensión, de hecho es la dinámica sentiemocional de la conversación la que determina que esta sea diálogo o no y la que atribuye en últimas a cada acto de la misma, el sentido último que genera o representa. En nuestra cultura prima la relación de lucha, exigencia y control con el otro sobre la relación de reconocimiento y legitimación. Abundan las conversaciones competitivas, el arrebató de la palabra o del argumento del otro. Y la escucha seria no es un acuerdo tácito de partida, en nuestra cultura escuchar con atención antes que pasión es concesión.

Así el diálogo es un dispositivo generador de poder de dominación de parte de uno o varios de los interlocutores sobre los otros, solo cuando hay concesión de poder de parte de aquellos que así se constituyen en dominados. No comparto entonces que sea una característica constitutiva del diálogo el ser un dispositivo generador de poder de dominación. Se puede conversar bajo la emoción y el sentir relacional íntimo del poder como dominación o de la emoción de la recíproca legitimación. El diálogo puede ser también un dispositivo generador de juegos de mutuas comprensiones. A través de este escrito promuevo el diálogo, en el sentido de la cita de Hölderlin, bajo la emoción y el sentir relacional íntimo de la aceptación recíproca de los partícipes como legítimos interlocutores, sin más condición.

Ahora bien, las conversaciones se mueven entre las descripciones de situaciones y las explicaciones de las mismas. Se conserva el diálogo, cuando en las conversaciones que generan explicaciones, se hacen explícitos los criterios de validación que se utilizan para determinar si una proposición explicativa sí se constituye en explicación válida en el dominio en el que se mueve la conversación. Cuando esta condición se cumple junto al hecho de que ninguno de los interlocutores se considera con acceso privilegiado a la supuesta “realidad” surge en términos de Dávila y Maturana el diálogo como “coinspiración”.

Cuando observamos un diálogo en el sentido aquí aludido reconocemos otras circunstancias: quien participa de un diálogo se pone en trance de otredad. Cuando los participantes del diálogo asumen, respetan o aceptan la emergencia de lo inesperado en los demás dialogantes, no conceden licencias para las incoherencias o esnobismos, sino que, por el contrario, ofrecen una actitud atenta que indica la disponibilidad de pensar —aunque no necesariamente de aceptar— lo que alguien dice y que puede ser inesperado, desde la emoción y el sentir relacional íntimo de aceptación de la legitimidad de su ser.

Mas aún, merced al lugar que se le otorga a la diferencia en el diálogo, surge de él la semejanza, léase “el semejante”, cosa distinta a la comunión total o al no disentiendo. La semejanza no es igualdad. Cuando cada dialogante asume a los demás efectivamente como legítimos otros y no como extensiones incólumes del pensar propio o como necesaria reiteración de las imágenes que de sus pensamientos se tiene, se presenta una especie de reflexibilidad de la otredad que culmina por proyectar a los dialogantes en su conjunto, cada cual experimentándola desde su lugar particular, desde su propia historia, a una instancia alterna, a un horizonte antes no vislumbrado, o por lo menos, no recreado en la manera en que se presenta en ese instante de la palabra viva.

Efectivamente el diálogo cumple con esta doble función: ofrece al pensamiento nuevas perspectivas y hace cercano para este lo que quizás antes de él, solo se perfilaba a la distancia, oculto por las brumas de la ausencia de un espacio de recíproca legitimación. Dando un paso adelante, digamos que al observar un diálogo distinguimos en él alta frecuencia de formas interrogativas, aunque no cualquier tipo de pregunta basta para iniciar o retroalimentar un diálogo. Si recordamos que en la tradición griega el diálogo como forma literaria y como práctica social está vinculado al problema de la búsqueda de la verdad y que es en la capacidad de interrogar dónde reside, por ejemplo, gran parte de la fuerza del pensamiento de Sócrates, resulta que las preguntas que dinamizan el diálogo, son, por un lado, sinónimo de búsqueda y por el otro, indicios del camino por seguir para alcanzar lo buscado.

En efecto, las preguntas propias de un diálogo se distinguen porque van vinculadas a una búsqueda, a un problema, bien sea porque este ya está formulado, o bien porque la pregunta contribuye a la configuración del

mismo, en ese mismo instante o a posteriori. No todas las preguntas están vinculadas a un enigma o a la búsqueda de una explicación seria. Es el caso de la pregunta puesta al servicio de una demanda, entendiendo este término en sentido psicoanalítico, la cual, antes que aclarar la petición del deseo, más bien cumple con la función de postergar su diáfana formulación.

En verdad, las preguntas del diálogo reflejan el interés por el pensamiento del otro y la seriedad que se tiene con el propio, indagan por los saberes previos sobre el objeto o asunto en cuestión, interrogan-construyen al objeto mismo, y por supuesto, se vuelcan todas de nuevo sobre el propio razonar. De esta manera, las preguntas permiten la identificación-creación del código del diálogo, esto es, originan el nexo entre dialogantes, efectúan el paso adelante que cada uno da en dirección del otro. Lo maravilloso es que este salir de sí conduce al encuentro consigo mismo. Cruce de caminos es el diálogo y en esto consiste su alegría. Por el contrario, en las habladurías, la frecuencia de las interrogaciones es muchísimo menor. Allí es lema salirle adelante al otro, sin detenerse en él, sin considerarlo seriamente, sin escucharlo como testimonio de una genuina devoción por el pensar, lo cual por lo demás es una forma refinada del afecto, razón por la cual, pasando por encima del otro, el encuentro consigo mismo se vuelve reiteración.

Obviamente, las habladurías, más que episteme son fruto de la opinión, —para Bachelard la opinión traduce necesidades en conocimientos—, y van dirigidas al dato frío o a la novedad, con todas las gamas de presentaciones suntuosas que estas pueden asumir. Pero lo más de suyo, es que con ellas, con las preguntas de las habladurías, no se pretende hacer un constructo y mucho menos cuestionar esquemas establecidos en el sentido riguroso del término. Naturalmente, al terreno al que conduce es al de lo resabido, y cuando esto es a lo que se llega, no se llega a nada distinto del desconsiderado “estar” antes referido. Si la sola acumulación de datos garantizara la formación del hombre, en los últimos treinta años donde se produjo más información que en los cinco milenios antecedentes, se debió presentar el clímax del desarrollo humano, lo cual, a todas luces, es denegado por nuestro presente.

Volviendo al tema, no es por lo tanto atrevido afirmar que quien por cualquier circunstancia se ve constantemente excluido de la posibilidad de entrar en diálogo, esto es, de establecer una relación seria con la palabra, consigo y con los otros en un ámbito donde es aceptado como ser legítimo otro en convivencia con sus interlocutores, transita grandes riesgos, el de perderse a sí mismo el mayor de ellos, ya que es menester comprender al

diálogo no como sinónimo de una relación interpersonal tensa y gravosa sino como una elaboración intersubjetiva y amable puesta al servicio de la búsqueda o construcción de la verdad, léase “de mayor claridad” y como ya sabemos, esta asume la forma paradójica en muchas ocasiones, cuando de asuntos en torno al hombre se trata.

En nuestra cultura priman los diálogos que no tienen la pretensión de propiciar acuerdos, es el diálogo “erístico”, que delimita un espacio para el debate en el que cada participante busca imponer su concepción sobre las de sus interlocutores. Falta promover el diálogo “heurístico” en el que los participantes acuden a la discusión esperanzados de alcanzar mediante la persuasión mutua una conclusión general, aunque no siempre se logre. Lo propio del diálogo promovido en esta reflexión, no es la imposición de ningún punto de vista sobre otro sino la participación de los interlocutores bajo la emoción y el sentir relacional íntimo de recíproca aceptación como legítimos otros en la convivencia desde la conciencia de que ninguno tiene posibilidad de acceso privilegiado a la supuesta realidad.

Para llegar a determinadas verdades, para asumirlas e integrarlas al pensamiento, no basta con recorrer las líneas lógicas que a ellas conducen. Ello será suficiente quizá para avizorarlas pero no para asumirlas. Hay verdades que implican grandes y —quizás— dolorosas transformaciones porque tienen atadas a sus líneas otras que a su vez perturban otros nudos con grandes cargas afectivas. Y este proceso de regeneramiento requiere un tiempo específico que no siempre coincide con el tiempo del diálogo. A esto, entre otras cosas, se debe que el conocimiento, aunque no exclusivamente, siempre sea una experiencia personal. Lo que diferencia al diálogo en general de una terca disputa, es el hecho de que los dialogantes, por ser tales, tienen la disposición de aceptar la verdad a la que se llegue, o, por lo menos, reconocen la validez de una afirmación tras el desarrollo de su respectiva argumentación, no importa que cada uno haya sido o no el proponente de la misma. Considerando lo anterior se puede apreciar, aunque de manera somera, que para poder alcanzar un diálogo se requiere una disposición y de una capacidad que no surgen de la nada sino de su cultivo.

Pero en nuestro país, desde los núcleos familiares y amistosos hasta la vida política nacional se escuchan los lamentos de los unos porque los otros no saben o no dan muestras de querer dialogar. En realidad solo se evoca estérilmente al diálogo en momentos de crisis, pero es difícil que florezca cuando el terreno no se ha sabido abonar. Nuestro entorno vuelve la disputa

la única dimensión en que aparece la otredad, en el sentido de alejamiento, distanciamiento y amenaza. El acceso al diálogo no es una pura cuestión de voluntad instantánea. Más bien es cuestión de cierta mixtura de deseo y razón, de movilidad y permanencia, de cercanía y distancia, de cultivo, valga decirlo una vez más. Por esto la promoción del uso de una palabra auténtica debería ser un propósito arraigado en lo más profundo del anhelo formativo. Y para ello debe comenzarse por el respeto por las percepciones ajenas desde la conciencia de que cada quien ve estrictamente solo lo que su propia estructura orgánica le permite ver.

Si no hay por esencia un lugar privilegiado para la interpretación, esto es, si no hay ningún código de lenguaje (ni científico, ni filosófico, ni político, ni religioso, ni de ninguna otra índole) privilegiado para significar, sino que, por el contrario, la legitimidad de un discurso se valida o no según los cánones de la coherencia y la pertinencia en el dominio de realidad que genera, es un derecho y una necesidad de todo ser humano fortificar esta relación con la palabra y con el otro, sin olvidar que todo derecho implica un deber, que en este caso particular consiste precisamente en querer alcanzar el diálogo.



Mismidad, otredad y devenir: convivencia como obra de arte

La convivencia entre seres humanos implica que dos seres como mínimo distingan sus presencias mutuamente y que sostengan en el espacio-tiempo un vínculo de aceptación recíproca en la que sus respectivas autopoiesis no encuentren cambios destructivos de modo que el dominio de interacciones entre ellos se amplíe. El ser humano en tanto vive como observador en el lenguaje experimenta las sensaciones de mismidad, de otredad y de devenir como instancias que son realizadas permanentemente en el vivir en conversaciones, de modo que pueden devenir en reiteración o en transformación de sí mismas. La convivencia deriva junto con la percepción que se tenga de sí mismo, de la otredad y del devenir.

Las experiencias del vivir de una persona se constituyen como tales mediante las distinciones que en tanto observador ella hace de lo que le pasa en su vida. Uno sólo tiene la experiencia de las cosas que distingue del torrente de las que a uno le pasan. Si no hay distinción no hay experiencia para el observador. Por esto el ser humano antes de encontrarse en la realidad, se encuentra inmerso en la experiencia del vivir, desde la cual genera, con su particular vivir, diferentes dominios de realidad. Los diferentes dominios de realidad en que deriva la vida del observador van emergiendo de acuerdo con las relaciones que este establece consigo mismo, con los otros, con el medio y el devenir y de acuerdo con las coherencias explicativas que utiliza para dar cuenta de las experiencias de su vivir. No vivimos en una realidad, vivimos inmersos en la perpetua generación de dominios de realidad.

Cuando el ser humano tiene la experiencia de la conciencia de sí lo hace porque distingue la participación de su corporeidad en una red particular de conversaciones, la de la cultura que lo ve nacer. El hecho de que el ser humano sea ante todo un observador inmerso en el flujo del vivir en redes

particulares de conversaciones, implica, primero, que de la comprensión de la observación, explícita o tácita, dependerá la comprensión de su ser, y segundo, que dependiendo del tipo de conversaciones de las que participe el ser humano serán las distinciones, las experiencias, las descripciones y hasta las explicaciones que proponga sobre las mismas. En definitiva, el conversar del que participe el observador le permite unas y le imposibilita otras distinciones, descripciones, valoraciones y explicaciones.

El hecho de que estemos permanentemente inmersos en una red de conversaciones hace que nuestras valoraciones, nuestras distinciones y explicaciones lleven el sello de las emociones y de las razones que cultivamos en el conversar de la cultura en que estamos. Las denominadas “razones universales” no lo son porque tengamos la posibilidad de descubrir una realidad independiente del observador sino porque se consideran aplicables en todo lugar donde surja el fenómeno estudiado y porque en las conversaciones que tenemos sobre ellas vamos ganando adeptos a lo que dichas razones proponen.

Volviendo al punto de partida, digamos que consciente o inconscientemente hacemos diferentes valoraciones de nosotros, de los otros y del suceder de sucesos que es el despliegue del tiempo, y, por lo tanto, en las experiencias de convivencia se dan distintas relaciones, interacciones, composiciones y resultantes entre el “sí mismo”, la “otredad” y el “devenir.” El sí mismo, la otredad y el devenir son distinciones que hace un observador en función de la deriva estructural del sistema nervioso en acoplamiento con el organismo que deriva culturalmente al vivir en conversaciones. El “sí mismo” es lo que vamos distinguiendo asociado a nuestra participación corporal en conversaciones por efecto de la suma de acontecimientos que vamos experimentando en el entrelazamiento de los registros biológico y simbólico que constituyen nuestra condición humana.

El “sí mismo” es efecto de las acciones recursivas que experimenta nuestro ser, en sentido biológico y simbólico, de modo que si cambian las acciones o los haceres recursivos en ambas dimensiones, cambiará nuestro “sí mismo”. Cambios en el registro biológico pueden provocar cambios en el registro simbólico y viceversa. Entendido de esta manera, el “sí mismo” es, por un lado, resultante o producto de la experiencia vital y por otro, potencia de obrar de acuerdo con las reacciones y decisiones de que sea capaz en un momento dado.

Por otra parte la otredad es el conjunto de todo aquello que, dados los estados de conciencia e inconsciencia que vayamos alcanzando, se nos presenta extraño, ajeno, distante, irreconocible. La otredad es aquello que consciente o inconscientemente queda por fuera del radio de lo que es reconocible y aceptado por nosotros en un momento dado. Lo más familiar puede parecernos lo más ajeno y viceversa. En sentido estricto lo otro son redes de conversaciones que no se han experimentado. Dado que somos simultáneamente seres biológicos y simbólicos, estas instancias —la “otredad” y la “mismidad”— tienen ante todo un carácter procesal ontológico.

Puesto que de esta dinámica o dialógica entre mismidad y otredad depende el despliegue de nuestro ser, este aparece para nosotros bajo la forma de intensidad existencial procesal. Nuestra experiencia de ser es función de nuestro hacer. Canta una melodía contemporánea que hay estados en los que se es tan solo existencia, es decir, casi grado cero de la existencia. Pero también encontramos el canto místico con su experiencia extática y su sentimiento de plenitud ontológica, de integral existencial.

Ambas experiencias, la del abatimiento existencial y la de la plenitud mística implican tres sintonías, tres distinciones y tres valoraciones diferentes de la mismidad, la otredad y el devenir. La mística implica distinguir en el reconocimiento del sí mismo la profunda unidad de todo, el místico se hace uno con todo lo que existe. El místico desde su sintonía entre sí mismo, otredad y devenir ve surgir o renovar la experiencia espiritual. El abatimiento existencial se desarrolla en una sintonía en la terna referida donde la relación de pertenencia del sí mismo con el devenir y con el otro se ve menguada.

La relación entre mismidad y otredad es dialógica, no es excluyente sino de complementariedad. En este proceso dialógico entre mismidad y otredad encontramos: continuidades y discontinuidades, rupturas y desarrollos, tramos caóticos y tramos cósmicos. Nuestro ser es el devenir que se devela en la relación dialógica entre mismidad y otredad. Los tramos caóticos hacen alusión a las zonas de transición de unas dinámicas particulares en la relación mismidad y otredad a otras dinámicas diferentes. Los cósmicos hacen referencia a relaciones entre mismidad y otredad en las que se distingue un orden o un canon compositivo.

El caos o el cosmos son expresiones que designan si el observador desde sus coordenadas cognitivas ve orden o no en lo que distingue. Para un estudiante de primaria un tablero con signos de cálculo diferencial es un completo caos. Es la misma situación que da origen a la expresión “bárbaro” entre los griegos. En la relación entre mismidad y otredad observamos, como decíamos al comienzo, distintos arreglos, por ejemplo, relaciones en

las que el flujo entre mismidad y otredad se ve ostensiblemente menguado en una dirección u otra, fenómenos de hipervaloración de la mismidad y subvaloración de la otredad, y la inversa, hipervaloración de la otredad y subvaloración de la mismidad.

Las distintas valoraciones de la mismidad y de la otredad dan origen al establecimiento de relaciones horizontales, verticales o de combinaciones de las dos. En el cruce de individuos y de culturas dichas valoraciones producen relaciones de legitimación recíproca o relaciones de exclusión y deslegitimación en doble vía. La xenofobia y la xenofilia —odio o admiración irrevocables fundados o no por el extranjero—, así como el imperialismo y el malinchismo o servilismo, son distintas resultantes de dinámicas valorativas extremas de la relación entre mismidad y otredad. Estas valoraciones irreflexivas, esto es, irrestrictamente positivas o negativas, van acompañadas de una ceguera que impide verse a sí mismo y ver otro en su singularidad y en su legitimidad.

De ahí las expresiones que cancelan la complejidad existencial del otro, que cierran incluso la posibilidad de transformación del ser del otro en su devenir mediante la asignación de unas características que supuestamente describen ese ser en lo que verdadera y definitivamente es. Estas posturas desconocen la estructura ontológica y procesal del ser en términos de dialógica entre mismidad y otredad. De ahí expresiones como “nosotros siempre somos así” y “los otros siempre son así”. Pero baste recordar, en contra de la anterior afirmación, que en el sentido más estricto, sí mismo deviene otro. De hecho un asunto central del vivir ético es ser consciente del ser en que me voy convirtiendo.

Desde esta mirada el “yo” no es tan importante para efectos de la riqueza del vivir como lo es el ensanchamiento de la conciencia de la dinámica entre mismidad y otredad que constituye y en que deviene nuestro ser. En últimas, del encuentro con el otro resultan dos salidas extremas: la legitimación o deslegitimación del otro. Veamos un ejemplo: un científico llamado Jorge, se encuentra con un chamán llamado Luis. El científico, queriendo constatar, según él, el predominio de su pensamiento lógico sobre el mágico de Luis, le dice: “Luis, si te pregunto: ¿tú eres Luis o no?, tendrás que decirme una de dos, que lo eres o que no lo eres”. Pero Luis le responde que él es Luis pero que también es la reencarnación de Pluma veloz.

Jorge apela al siguiente recurso, le dice a Luis que si acepta las reglas de su pensamiento lógico le demostrará su poder mediante los aviones con que puede llevarlo a la luna. Pero Luis le responde que sí acepta sus

reglas de pensamiento y pasa por determinada ceremonia también él podrá mostrarle el poder de su saber en el mundo y llevarlo al “jardín de los guerreros elegidos”. Jorge se da media vuelta diciendo “¡Qué psicosis la de Luis!”. Mientras Luis voltea diciendo: “¡Qué espíritu tan limitado el de mi hermanito menor!”.

De la valoración del devenir también depende el grado y la calidad de la convivencia planteada como obra de arte. El devenir simplemente deviene, acontece. Lo más increíble sencillamente sucede, ocurre. Lo increíble es tal porque de acuerdo con los parámetros que hemos extraído de la experiencia pensamos que ese hecho no iba a ocurrir, pero lo increíble pasa. Las tragedias griegas y los relatos de las mil y una noches son increíbles, pero sabemos de historias en nuestra realidad que rebasan la magnitud del acontecimiento literario. Por otro lado, a un ser vivo sólo puede ocurrirle aquello que su estructura le permite que le acontezca. Este hecho es igualmente válido para el entrelazamiento de los registros biológicos y simbólicos del ser humano.

El ser humano deviene según su estructura le permite devenir; en su estructura está como posibilidad el morir y los cambios que experimenta hacen posteriormente posibles determinadas líneas de devenir e improbables otras. Y dadas estas condiciones, a él, al ser humano, le resta relacionarse con el devenir, con sí mismo y con el otro de una manera dominante o comprensiva, amable o imperativa. Amable en el sentido nietzscheano del “santo decir sí”, en el sentido jesuítico de “hacer la voluntad del Padre”, en el sentido de que no somos dueños del devenir pero que en él sí tenemos una dimensión creadora, artística, en la que podemos jugar nos nuestras vidas para hacer de la convivencia una obra de arte.

La convivencia como obra de arte implica pues asumir que los encuentros entre los seres humanos se perpetúan si los integrantes de la relación mantienen y recrean consciente o inconscientemente valoraciones sobre la mismidad, la otredad y el devenir congruentes con la organización de lo que distinguimos cuando a una relación la llamamos de convivencia. Y en tanto obra de arte lo primero que reclama es el querer del artista que le ve nacer y que en el caso de la convivencia hace que el propio artista renazca permanentemente como obra de su obra ya que el ser humano resurge de acuerdo con la deriva biológica y simbólica que lo constituye. La convivencia como obra de arte se da básicamente como un fenómeno de coinspiración.

La convivencia como obra de arte demanda ante todo el reconocimiento del querer que sea congruente con ella para que emerja y es en este punto donde el registro biológico de nuestro ser se muestra en su dimensión fundamental. Las valoraciones congruentes con el mantenimiento y ensanchamiento de la convivencia solo se sostienen si las emociones que las respaldan se mantienen. Las valoraciones siempre están respaldadas por emociones que las hacen valiosas, creíbles, deseables, promovibles. Si dichas emociones desaparecen, dichas valoraciones comienzan a ser devaluadas. Eso lo vive sencillamente cada observador así.

Desde este punto de vista la ética es el arte y la ciencia del saber vivir en la generación, conservación, recuperación y ampliación del bienestar multi-dimensional –corporal, psicológico y espiritual entre otros– en sí mismo, en los otros y en el medio centrado en el respeto, la responsabilidad y la libertad, y como tal la ética tiene un fundamento emocional. La ética surge cuando el otro me importa. Si el otro no me importa, no hay actitud ética por más discurso y por más razones que se esgriman. Aunque es cierto también que hay razones que pueden activar cambios emocionales que predispongan de nuevo a la relación ética, esas razones que transforman generalmente deben ir enunciadas en un régimen emocional determinado, el correspondiente al respeto en su más profunda significación. La ética aparece cuando el bienestar del otro nos preocupa desde el compromiso con nuestro propio bienestar, cuando valoramos los sentimientos del otro, sus emociones y sus razones y en ese marco de respeto buscamos actuar consensual o dialógicamente con él, en ese momento asumimos una actitud ética.

Los seres humanos somos ante todo seres vivos y como tales, seres emocionales y racionales. En tanto que vivos siempre hay una emoción que nos acompaña y que a su vez define las acciones de las que somos capaces en un momento dado. Decir que somos emocionales no significa promover el sentimentalismo o la emotividad sino admitir que de acuerdo con nuestro estado sistémico corporal son las acciones que podemos realizar. Hay regímenes emocionales bajo los cuales el interés por el otro no surge y no surge entonces la predisposición ética, mientras que hay otros que propician su surgimiento como hacer más que como discurso.

Las emociones han sido devaluadas por la cultura patristica considerándola cosas de niños y mujeres. Pero eso no es cierto, las emociones son asunto de todo ser vivo y de todo ser humano, sea este niño, mujer u hombre. Negar la naturaleza emocional de nuestro ser constituye una fuente enorme del

malestar que experimentamos en la cultura occidental y una dificultad para reincorporar la ética al vivir cotidiano. Maturana demuestra que la especie como tal surge desde sus orígenes como ética puesto que es imposible pensar en la emergencia de la especie si no hubiera primado en esas épocas una emoción que abriera el interés por el otro ya que la confianza en el otro es condición del origen del lenguaje. Por lo tanto no debemos temerle al reconocimiento de nuestras dinámicas emocionales, al contrario, temámosle a quien quiera ignorarlas, pues así como se desconocen las emociones de un ser, será desconocido ese ser. Y no es posible ser ético frente a quien no se reconoce en su ser.

Como hemos visto, tanto la hipervaloración y la subvaloración del sí mismo y de la otredad traen consigo relaciones y actitudes como la prepotencia, la timidez, la xenofobia, la xenofilia, el imperialismo y el servilismo, todas ellas situadas en zonas caóticas donde empezamos a ver cómo se desintegra lo que distinguimos como convivencia. La experiencia mística y el abatimiento existencial así como el sentimiento de lo siniestro o de lo sublime, también pueden ser comprendidos desde las dialógicas entre mismidad, otredad y devenir. Y vamos reconociendo al mismo tiempo que estas valoraciones son sustentadas o respaldadas por dinámicas emocionales que hacen posible su emergencia. Solo hacemos lo que el régimen emocional en el que nos encontramos inmersos posibilita que haga nuestro cuerpo tanto en sentido biológico como simbólico.

La convivencia como obra de arte surge, pues, solo en un ambiente en el cual una emoción prevalece en nuestros registros emocionales y ella es la emoción del amar entendida como la disposición corporal que abre a la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia. Cuando esta emoción no es la predominante pueden aparecer discursos éticos, pero la ética como una vivencia y como una actitud básica ante el otro solo surge de esta emoción. Los valores, pues, desde este punto de vista, no se encarnan, florecen. Del predominio de una emoción surgen las valoraciones que consciente o inconscientemente hacemos del sí mismo, del otro y del devenir. Las que emergen del predominio de la emoción del amar permiten pensar en la convivencia como obra de arte, puesto que ella abre el espacio para la emergencia del fenómeno de coinspiración en el cual los participantes se hacen artistas de la obra de arte en que consiste su ser.



Totalitarismo y objetividad: o de las razones para obligar

Los fenómenos totalitarios desde un punto de vista biológico y cultural surgen de dinámicas emocionales y racionales específicas en las repeticiones y recursividades del vivir de los seres humanos, pues los fenómenos totalitarios como tales solo se dan en el vivir de la humanidad y no se dan en ningún otro ámbito de lo natural. Los seres humanos como seres biológicos y culturales vivimos siempre inmersos en una emoción y en un sentir relacional íntimo de tal manera que nuestro conversar y nuestro vivir en general sigue un camino siempre contingente a nuestro emocionarse.

De hecho, todo sistema racional está suspendido sobre un conjunto de premisas que se aceptan a priori y el aceptarlas, aunque sea tal aceptación de alguna manera justificada en apariencia desde un punto de vista absolutamente racional, siempre implica la existencia de una disposición emocional para acogerlas, que, si desaparece, conlleva consigo el abandono de tal sistema racional. Es decir, en últimas siempre existe un fundamento no racional de lo racional y dicho fundamento tiene que ver con la emoción entendida como dinámica corporal que especifica los dominios de acciones de que es capaz dicho cuerpo, dominios que, estando en otra emoción, no aparecen como posibles a realizaciones, incluidas en tales dominios de acciones las operaciones en un determinado sistema racional. Para alcanzar determinadas razones es imprescindible la aceptación de las premisas en que se fundan y la comprensión de las coherencias operacionales que en tal sistema permiten su deducción.

Preguntar por el origen de lo humano es tanto como preguntar por el origen del lenguaje y si este es considerado como una acción, entonces debe preguntarse por el tipo de relación entre los seres humanos que permitió su surgimiento. Dado que los tipos de relaciones establecidas por los seres

humanos están determinados por las emociones y los sentires relacionales íntimos que subyacen a ellas, al preguntar por el origen del lenguaje se debe preguntar por la emoción y por el sentir relacional íntimo que permitió su surgimiento. El lenguaje como acción es visto por un observador como “un flujo de coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales”. Piénsese en un director de orquesta que coordina a los músicos que coordinan acciones con su instrumento respectivo. Independientemente de cuál sea el medio, el canal o el código, el lenguaje aparece como coordinaciones de coordinaciones de conductas por consenso. Incluso el código surge en el lenguaje a posteriori, como una distinción parametral de las coordinaciones de acciones que se realizan y que de ahí en adelante pueden quedar como pactadas.

El lenguaje es un juego recursivo de coordinaciones de acciones y para que tal recursividad se dé, es necesaria la hegemonía de una emoción de la cual surja la percepción del otro como un otro legítimo y no como otro amenazante para la vida propia. Y así como podemos constatar esta apreciación en el ingreso paulatino al vivir en el lenguaje que hacen nuestros infantes, podemos imaginar la infancia de la humanidad como especie, envuelta predominantemente en relaciones recurrentes de aceptación y sensualidad como condición y concreción necesaria para la emergencia de la recursividad de coordinaciones de acciones.

Igualmente, siguiendo con Maturana, los ámbitos sociales requieren dicha emoción. Los ámbitos sociales son previos al surgimiento del lenguaje, sea este de coordinaciones de acciones, como el lenguaje de muchos animales, o sea este de coordinaciones de coordinaciones de acciones, como es el lenguaje humano. El ámbito social surge de la continua interacción de seres inmersos en una emoción que les produce la percepción de los otros como seres legítimos no amenazantes para la propia existencia. Incluso, si las interacciones que vemos como no sociales entre individuos de especies que consideramos sociales, llegan a ser hegemónicas, el resultado es precisamente la finalización de la especie que distinguíamos como social y el surgimiento, quizás, de otra no social. Las relaciones sociales son relaciones de mutua aceptación de los seres participantes y las relaciones entre individuos que no están fundamentadas en esta emoción no son relaciones sociales, son de otro tipo.

Las relaciones sociales pueden ser de amistad, de amor, de colaboración y las no sociales pueden ser competitivas, bélicas o de dominación. Pensamos lo social como un ámbito al cual se ingresa desde una presencia física o desde

cualquier presencia que podamos hacer desde nuestra corporalidad, incluso haciendo uso de cualquier tipo de extensión, transfiguración o interconexión virtual. Pero lo social es un dominio de interacciones determinadas por la primacía de la emoción de mutua aceptación de los seres participantes de dicha relación, de tal manera que en el discurrir mismo de una conversación con otra persona o determinado grupo de personas, podemos alternar con ella espacios sociales y no sociales según la deriva de las emociones que en el entrelazamiento del conversar suceda. Lo social no es estar en relación, es estar en un tipo particular de relación y en especial en las relaciones de aceptación mutua de los participantes de la relación. Hay espacios familiares, académicos y laborales no sociales. Por supuesto que las relaciones totalitarias no son relaciones sociales. De hecho hay un sinnúmero de relaciones no sociales, las cuales a su vez las distinguimos como tipos particulares de relaciones de negación de los seres que participan de ella. Un ejemplo de las relaciones sociales son las fiestas.

Cuando invitamos a una fiesta estamos haciendo una invitación a conformar un ámbito social, un ámbito donde todos son legítimos en el compartir, en el conversar, en el hacer bromas, etc. Cuando esta dinámica se quiebra, porque surge una disputa o una diferencia que se vive desde la descalificación del otro, se dice, “hasta aquí llegó la fiesta”. Lo social está definido por la emoción del amar, esto es, por la “disposición corporal que abre el dominio de acciones en las cuales el otro surge como un ser legítimo en la convivencia” (Maturana, 1995, p. 29). Y cuando esta emoción desaparece, desaparece la relación social y surge otro tipo de relación humana, relación laboral, relación jerárquica de obediencia y poder u otro tipo de relación.

Ahora bien, en el vivir como seres humanos a cada momento nos pasan múltiples cosas, como el estar sobre un planeta que gira veloz sobre sí mismo y al mismo tiempo alrededor del sol y junto con este y con todo el sistema solar, alrededor de la galaxia, pero esta experiencia solo la tenemos cuando la distinguimos sobre lo que nos pasa, de lo contrario, por ejemplo, tenemos la experiencia de estar cómodamente sentados en nuestro sofá. Las experiencias como tales, son pues distinciones que hacemos sobre lo que nos ocurre y algunas de ellas llegan a constituir acontecimientos. Como las experiencias son distinciones sobre lo que nos pasa y solo nos pasa lo que nuestra estructura nos permite que nos pase, igualmente nos ocurren solo los acontecimientos que nuestra estructura permite.

Los acontecimientos son experiencias que marcan una discontinuidad, una perturbación, una emergencia o una disolución en el devenir de nuestras experiencias. Los acontecimientos son trágicos, cómicos, exuberantes u horripilantes, felices, tristes, afortunados o desafortunados y pueden darse en diferentes dominios de realidad. Ahora bien, algunas de las experiencias que vivimos nos demandan una explicación y cuando ello sucede buscamos un mecanismo generatriz capaz de producir lo acontecido como fruto de su funcionamiento en el dominio de realidad en el que surge o con el que surge.

Siguiendo con Maturana, al formular las explicaciones de nuestras experiencias adoptamos uno de los dos caminos siguientes, de manera consciente o inconsciente. El primero es el camino donde no preguntamos por los fundamentos biológicos de nuestro ser cognoscente. El segundo camino es aquel en el cual consideramos dichos fundamentos. Son los caminos de la objetividad sin paréntesis y con paréntesis. Al no preguntarnos ni considerar los fundamentos biológicos de nuestro ser cognoscente asumimos que este tiene la capacidad de referirse a una realidad que existe con independencia de lo que hacemos, al mismo tiempo que consideramos que nuestra mirada en tanto que capta la realidad, puede alcanzar un acceso privilegiado a ella.

Pero si consideramos los fundamentos biológicos de nuestro ser cognoscente nos damos cuenta que somos seres estructurados y que todo lo que percibimos depende de nuestra estructura perceptiva, pero más aún, como lo demuestra Maturana, descubrimos que lo que decimos percibir, no es captar lo que está allí, afuera de nosotros, sino una operación resultado de distintas relaciones de cambio de actividad del sistema nervioso que nos da la sensación de percepción y que es activada o desatada por el medio. Pero el medio solo obtura la operación del sistema nervioso que nos da la sensación de percepción.

El camino explicativo de la objetividad sin paréntesis es el camino en el cual surgen todos los fenómenos totalitarios. Y esto es decisivo para el quehacer educativo. Decimos que estamos frente a un fenómeno totalitario cuando observamos acciones realizadas por un ser humano o por un grupo de seres humanos, que restringen o niegan la espontaneidad de las acciones de los otros desde la negación de la legitimidad de los otros en la convivencia, trayendo a la mano para su justificación una razón que expresa un acceso privilegiado a la realidad, que les obliga que hacen a realizar las acciones.

Los totalitarismos no son entidades trascendentales que diseñen su hacer o su dinámica de expansión premeditadamente, aun cuando veamos a los seres humanos que participan de las conversaciones con las cuales dicho fenómeno surge, pensando y planificando acciones totalitarias.

Los totalitarismos surgen de la recurrencia de conversaciones donde se dan explicaciones acerca del vivir desde la objetividad sin paréntesis, es decir, considerando que se tiene un acceso privilegiado a la realidad que justifica la negación de las experiencias y las explicaciones del otro. Lo que el otro siente o experimenta llega a ser una equivocación y se deslegitima así el operar de la biología del cuerpo del otro. La percepción de dolor, de tristeza o de alegría del otro llega a descalificarse porque la realidad no es lo que se vive sino lo que es la realidad. Pero el cuerpo nunca se equivoca, el cuerpo simplemente cuerpea, deviene en la danza molecular que produce la relación en que el mismo consiste, en la que lo producido es a su vez lo que lo produce, en la que el producto es el mismo productor.

Los fenómenos totalitarios surgen en el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis y este surge de la ignorancia acerca de los fundamentos biológicos de nuestro ser cognoscitivo, aun cuando se invoque a la misma biología para fundamentar la distinción privilegiante de las arquitecturas biológicas de unos seres sobre las arquitecturas deficientes de los otros. Aún así, este camino explicativo ignora los fundamentos biológicos de nuestro ser cognoscitivo. En la expansión del fenómeno de la vida no hay mejores o peores procesos en el despliegue mismo de la vida, no es mejor ni peor una especie sobre otra ni un individuo sobre otro. Cada uno es un frente de onda en el fluir de la vida en el vivir y allí radica su legitimidad como ser vivo.

Las valoraciones las podemos hacer los seres humanos mediante distinciones privilegiantes o colegiantes. Etimológicamente —la etimología trae a colación la historia de los haceres en que han surgido las palabras—, “privilegio” proviene de privar, de apartar, de despojar, así como del latín “legare” que significa nombrar como legado, razón por la cual “privilegio” indica una ventaja, un legado del que alguien se hace poseedor exclusivo porque se priva del mismo a otro u otros. “Colegio” por el contrario proviene del latín “caulis”, tallo, y de “legare”, expresa por lo tanto un conjunto de colegas, una comunidad, un cuerpo, una sociedad.

Es decir, dependiendo de nuestra dinámica emocional podemos hacer distinciones privilegiantes —donde supervaloramos la diferencia específi-

ca— o hacer distinciones colegiantes —donde la diferencia específica no borra ni minusvalora la pertenencia al género o al contexto de similitud—. La distinción privilegiante establece una diferencia de carácter esencial y permanente. La escogencia de algo —hecha desde una distinción colegiante— establece una predilección que no excluye de su legitimidad a lo que no escoge como portando un valor. Es más, al escoger, el que escoge haciendo distinciones co-legiantes, apela a su gusto, pero no por ello tiene que necesariamente adjudicarle un valor intrínseco de carácter negativo a lo que no escoge, porque lo que no escoge, no lo escoge sencillamente porque no le gusta y queda claro que el valor de su elección lo pone en su observar.

Los fenómenos totalitarios en tanto que surgen de conversaciones desde la objetividad sin paréntesis se caracterizan por un emocionar que abre el domino de acción de la apropiación. Las conversaciones que generan los totalitarismos son bélicas, de exclusión, de imposición, de dominio, de control y de poder. Algunos afirman que antes de *Auswicht* en las conversaciones de los alemanes comenzaban a frecuentarse comentarios despectivos sobre los judíos que se tomaban en broma pero que estaban reflejando la dinámica de generación de un fenómeno totalitario. Ahora bien, desde una lógica según la cual actuar en nombre de una verdad trascendente es bueno, porque dicha verdad es la verdad de la realidad, se pasa a la apropiación de la verdad y con ella se justifican las demás acciones de apropiación o expropiación que recaen sobre quienes son excluidos a su vez de la red de conversaciones en que se van gestando los totalitarismos.

Desde este punto de vista, en la realización de acciones totalitarias observamos un apego a la certidumbre del sentido que sirve de justificación a tales acciones. Y de ahí surge el “todo es posible” que distingue a los totalitarismos en palabras de Anna Harendt. Para acendrar el sentido que surge de las conversaciones totalitarias desde una dinámica emocional de negación de los otros “todo es posible” y además, necesario. Pero lo propio de la vida es la espontaneidad, no el control. La vida surge como una danza espontánea molecular que se autoproduce a sí misma y como tal es un acontecimiento en el devenir de las relaciones moleculares. El nacimiento y la muerte, son acontecimientos en el fluir del vivir con el que surge y desaparece un ser vivo.

Pero los totalitarismos generan un sentido absoluto que trae como correlato una incapacidad o un temor para aceptar la incertidumbre propia del devenir o para aceptar la espontaneidad del vivir. En tanto en los

totalitarismos se vive desde el apego a un sentido absoluto, todo lo que deviene, todas las acciones, sucesos y experiencias deben ser vistos, guiados y controlados para que sean un desenvolvimiento reiterativo del sentido planteado. Aquí surge la biopolítica como una coordinación entre la política y los saberes científico-técnicos que a nombre de la defensa de la vida normalizada, de la vida correcta e higiénica, llega a producir fenómenos como los campos de concentración.

La biopolítica es desde este punto de vista una forma de institucionalizar la espontaneidad del vida. En los totalitarismos por lo tanto se vive en la permanente desconfianza, no basta confiar en la confianza, hay que asegurar la confianza. Los fenómenos totalitarios no admiten ningún otro acontecimiento que no sea el de su propia emergencia. En los campos de concentración no hay acontecimientos para quien vive desde las premisas que dan origen y sentido a su funcionamiento, lo que hay es una continuidad de pensamiento y de acción que desde este punto de vista resulta siendo normal para quien así lo vive.

Esto es lo que tanto estupor produce en quien no comparte dichas premisas y tales acciones, al escuchar a los funcionarios de los campos de concentración relatar la realización de sus operaciones como si se tratara de la rutina más sedimentada de cualquier fábrica tradicional. Si las culturas patrísticas se caracterizan por conversaciones beligerantes, de dominación, control, exigencia, competencia e imposición, los fenómenos totalitarios son picos, discontinuidades o acontecimientos, en la línea que representa el devenir de las culturas patrísticas que surgen en el camino de la objetividad sin paréntesis bajo la hegemonía de una emoción de negación de la legitimidad de los seres sobre quienes recaen las acciones que restringen o niegan su fluir espontáneo en el vivir.

Si como educadores queremos hacernos responsables de una educación que prevenga los totalitarismos, debemos ser conscientes que todo buen propósito puede ser integrado en una red de conversaciones que termine siendo caldo de cultivo de fenómenos de este tipo. Debemos ser conscientes de que humanismo no ha sido sinónimo de pacifismo, que muchos humanismos en nombre de la defensa del hombre han desencadenado un sinnúmero de acciones indignantes y letales contra otros seres humanos. Pero ello no tiene por qué alejarnos de asumir posturas humanistas si ellas son asumidas desde el camino de la objetividad entre paréntesis, lo cual implica un humanismo dialógico, esto es, abierto permanentemente a la reflexión

y a la modificación o el abandono, si es el caso, de las premisas sobre las cuales se articula como un discurso explicativo sobre el ser humano.

Si queremos hacernos responsables de esta tarea en el ejercicio de nuestra praxis educativa, debemos hacernos cargo de que el ser humano es un ser biocultural y que por lo tanto es un ser emocional y racional. Debemos en últimas hacernos cargo de nuestra dinámica emocional porque dicha dinámica modula los cambios estructurales que tiene nuestro organismo y abre o cierra determinadas líneas racionales con las cuales explicamos los fenómenos del mundo o justificamos las acciones que realizamos, acciones que pueden restringir desde la emoción de la negación de la legitimidad de los otros, su fluir espontáneo en el vivir.



Del respeto: o del derecho a la diferencia

En el delito se forja la complicidad. En el compartir intereses comunes se da la camaradería. La complicidad brota de la realización de un delito con la participación del otro. La camaradería surge de la intersección de metas comunes. Pero el respeto ni es camaradería ni es complicidad. El camarada y el cómplice “consideran” a su compañero, lo tienen en cuenta y le brindan atención porque hay una comunidad de intereses entre ellos, porque hay un querer legal o ilegal que los vincula, que los hace dependientes el uno del otro. Pero el respeto no está supeditado a tal afinidad, la suya es mucho más amplia. El respeto es como un remanente que nos llega todavía del origen de lo humano, una actitud que proyecta o refleja el cuadro situacional del cual surgió nuestra especie como tal.

La especie no surgió de un ambiente guerrero como se opina ordinariamente, la guerra fue un fenómeno posterior, la especie como tal surgió por el predominio de un ambiente relacional fraterno. El respeto cuando es una actitud vital no se restringe a la camaradería o a la complicidad, él, en palabras de Maturana, consiste en tratar al otro como un ser legítimo en la existencia y en la convivencia independientemente de que tenga o no intereses particulares con uno. El respeto ni es camaradería ni es complicidad. El respeto no está supeditado a una identidad de pensamiento, de acción o de emoción. Como lo afirma Estanislao Zuleta: el respeto siempre lo es de la diferencia. Si yo no soy Musulmán solo practico el respeto al otro a serlo si frente a sus convicciones y creencias mi ser no se descompone, esto quiere decir, si mi ser para sentirse legítimo no tiene que apelar a la burla descalificadora, a la reverencia petrificadora de mis propias preguntas y convicciones o a la ignorancia de la presencia del otro.

El respeto no es camaradería ni complicidad. El respeto es reconocimiento del otro y amor a la humanidad. Desde este punto de vista el respeto es una disposición desprendida de la emoción desde la cual la especie humana se hizo posible, existente, porque hizo posible el lenguaje: la aceptación de la legitimidad de la existencia del otro como otro. Así las cosas, el respeto, la disposición a tomar en serio al otro, a “pensar”¹ sus pensamientos, es aceptar la igualdad con el otro desde la copertenencia al bios, desde la pertenencia a la misma especie: es aceptar que los humanos somos hermanos de especie.

A lo largo de los últimos milenios, no de toda la evolución de la humanidad, los pueblos han querido distinguirse de los demás para alcanzar un valor propio superior por singularidad o exclusividad. Muchas castas han querido atribuirse tal privilegio invocando la predilección de su ser por parte de los dioses. Los aristócratas en un comienzo afirmaron que la causa de sus ventajas estaba sobredeterminada en su sangre. Posteriormente los sofistas afirmaron que cualquier ser humano podía llegar a ser virtuoso si se le rodeaba de las condiciones educativas adecuadas. Pero en tanto que somos bioculturales, sabemos que cualquier tipo de sangre es compatible con lo más humano e inhumano, con el esfuerzo o la mediocridad. La “sangre”, si la entendemos como metonimia de lo fisiológico originario, no determina nada distinto a un abanico de posibles ontogénias que el tipo de interacción del ser vivo con el medio va especificando. Es el caso de los gemelos univitelinos, que surgen con igual estructura fisiológica, pero que al participar de interacciones diferentes con el medio se van convirtiendo en seres diferentes.

El respeto es reconocimiento de la profunda hermandad entre los hombres a pesar de las abismales diferencias que haya entre ellos. El respeto tiene que ver con la aceptación de la legitimidad del otro, con un posicionamiento ante el otro que indica la comprensión de que ambos somos hijos de la misma especie y hermanos ante el acaecimiento de la existencia. En una palabra, el respeto es reconocer nuestra profunda fraternidad, el hecho de que cualquier ser humano puede convertirse en otro ser humano, afín o no con nuestras propias valoraciones. El respeto siempre lo es de la diferencia.

1 Lo cual no significa pensar como piensa el otro, sino revisar abiertamente desde los propios esquemas cognitivos, desde el acervo de la experiencia vital, lo sensato o no que puede “percibirse” la “visión” del otro.

Se dice que un gran amigo de Nietzsche fue el teólogo Franz Overbeck quien, por supuesto, no debió compartir con el filósofo alemán la idea de la muerte de dios. Fue su gran amigo, no por aprobar o rechazar en conjunto sus planteamientos, sino por asumirlos con respeto, es decir, por pensarlos francamente y tomar posición propia ante ellos sin cuestionar el derecho de Nietzsche a ejercer su pensamiento y a construir sus convicciones. El respeto demanda una rigurosidad en el tratamiento de las ideas, una capacidad de afirmarlas o discutir las y una atención suprema en el buen trato al otro. Duro con las ideas y suave con la persona, establece una máxima del respeto.

Mucho se habla del respeto a sí mismo y del respeto a los demás. Ambos quedan considerados cuando hablamos del respeto a la especie. Respetar la especie significa reconocer que el amar, el lenguajear y el pensar son las marcas distintivas nuestras, son los verbos que signan las líneas de nuestro devenir. Claro está que el odio, la descoordinación y lo irracional también forman parte integral de lo humano —sin ellos dejaríamos de ser humanos—, pero en tanto elementos puestos al servicio de lo humano. Cuando son dominantes lo que triunfa no es una modulación humana sino una combinación inhumana, aunque dichos actos sean realizados por hombres.

Hay muchas formas equívocas de pensar nuestro ser, como: no pensar al hombre a la luz del gran marco existencial que lo rodea, no pensarlo desde la conciencia de la limitación de su entendimiento, no pensarlo como especie que está permanentemente descubriéndose y transformándose; pretender tener la última verdad sobre el hombre y juzgar a los demás a partir de ella —hoy que sabemos que hemos desarrollado tan solo el 8% de nuestras potencialidades—; resistirse a escuchar a la biología cultural, a la filosofía o a la antropología para hacer política, administración o empresa o no atender las particularidades del mundo político, administrativo o empresarial para hacer ciencias humanas. En una palabra, negar las dialógicas propias de lo humano es una forma consciente o inconsciente de irrespeto por la especie. Y el irrespeto por la especie va de la mano del irrespeto por las demás especies. El respeto por la existencia y por la especie implica un compromiso con las marcas que han propiciado nuestro surgimiento y evolución. Amar, lenguajear y pensar son formas de respetarnos en cuanto a lo que somos y en cuanto a lo que podemos llegar a ser.

Digamos además que el respeto es una actitud que promueve la democracia, que rechaza el colocarse por encima o por debajo de cualquiera. El respeto es incompatible con el servilismo y con el arribismo. El irrespeto

nos hace proclives a las actitudes dictatoriales, a condenar a los otros, a enjuiciarlos, en una palabra, a adjudicarle a una persona o a un grupo todas las causas del malestar que hay en este mundo, olvidando que un mundo sin malestar es una contradicción en los términos.

Por último afirmemos que el respeto es una práctica dignificante del ser humano. A tal punto tenían claro esto los griegos que ni siquiera la adversidad o la enemistad ponía en tela de juicio los méritos del otro. La dignidad del pueblo griego era sostenida incluso por los adversarios al inicio del combate. Oigamos las palabras que se dirigen Aquiles y Héctor antes de comenzar un combate a muerte desatado porque Héctor asesinó al mejor amigo de Aquiles:

—Ante mí tengo al hombre que ha llenado de dolor mi alma, aquel que acaba de dar muerte al más querido de todos mis compañeros; ya no huiremos ciertamente el uno del otro por los senderos del combate. Acércate —dijo mirándole con los ojos llenos de cólera—; acércate para que al instante llegues a las puertas de la muerte.

Héctor, que agitaba su empenachado yelmo, sin inmutarse le dijo:

Hijo de Peleo, no pienso asustarme con tus palabras como una débil criatura. Yo también podría prodigarte el insulto y la injuria; pero yo sé que tú eres valiente y que yo soy inferior a ti; sin embargo, nuestros destinos están en el seno de los dioses; y aunque no tan fuerte como tú, es muy posible que te arranque el alma con mi lanza, pues la mía también tiene una aguda punta.

Cosa paradójica, en lugar de denigrar o de insultar al enemigo antes de enfrentarlo, se le reconocían los méritos, su valor, su coraje y su destreza, consiguiendo un efecto positivo para sí mismo, llenar de valor la propia victoria o la propia derrota. Ahora, también es verdad que está en nosotros la posibilidad de generar un mundo que no esté centrado en la competencia sino en la colaboración. Como señala Maturana, el bienestar en un mundo competitivo reposa en la derrota o en el fracaso del otro. En un mundo colaborativo, en la generación, conservación y ampliación del bienestar propio y del otro.



Del compartir: o del egoísmo positivo⁸

En su libro *Ética como amor propio*, el filósofo español Fernando Savater propone cimentar el valor y las potencialidades de la ética en el egoísmo del hombre. Para ello el filósofo precisa el significado de la palabra egoísmo: no se trata de un amor ciego por sí mismo, como el de Narciso, que de tanto contemplar su imagen en las aguas terminó ahogándose en ellas; las aguas que le devolvían su imagen radiante terminaron apagándolo, ahogándolo. Savater plantea el egoísmo positivo como la predisposición de la persona a quererse a sí misma de una manera inteligente y no de una manera autodestructiva. Narciso nos enseña precisamente que ese amor no cualificado puede ser como un odio de graves proporciones volcado sobre sí.

El egoísmo positivo del que habla Savater consiste en que cada cual busque lo que más le conviene, partiendo de un conocimiento mínimo de la condición humana. El ser humano se caracteriza, entre muchas otras, por ser abierto a la existencia en virtud de su ineludible vínculo físico y simbólico con los otros. De aquí que lo que nos convenga deba estar en congruencia con la conveniencia de los otros, en los círculos familiares, amistosos, comunitarios, sociales, nacionales y planetarios. Tan importante y determinante es el vínculo referido, que si los otros —los padres, los parientes—, no rodean de afecto y de lenguaje a un nuevo individuo, este no participa de la humanidad cultural que lo rodea, en el sentido de que no desarrolla el lenguaje y por ende no ingresa al mundo de la cultura en que vive la comunidad que lo vio nacer biológicamente.

El egoísmo positivo se construye en medio del devenir con los otros, busca el cultivo de sí mismo en el cultivo de los otros. En estos términos

buscar la felicidad, o mejor, buscar la posibilidad de la alegría, implica que seamos conscientes de que hacernos seres humanos es una tarea imposible si no hay algo que se comparta. Si no se comparte una lengua, si no se comparte un código, si no se comparten los signos y los símbolos, si no se comparte la tierra y el cielo no hay humanidad, no hay posibilidad de humanidad.

A este respecto recalquemos que el ego humano, la sensación de mis-
midad, la sensación de ser “yo mismo”, esa evanescencia que a menudo consideramos tan sólida y fundamental, es un don que todos hemos recibido de los otros que nos antecedieron en la llegada a este mundo y por cuya mediación nos fue regalado el lenguaje, la palabra. Algunos pensadores con no menos autoridad afirman que el “yo” es un efecto, una ilusión que en sus manifestaciones extremas es despótico. En todo caso nadie puede decir “yo” ni sentir “yo” sin que los otros le hayan regalado el lenguaje, la palabra: “Yo” viene de los otros.

Existen evidentemente muchas modalidades e intensidades del compartir. De hecho, físicamente, los humanos compartimos el cosmos. El polvo de estrellas del cual estamos hechos todos estuvo condensado en un comienzo, en el *big bang*, en un punto de magnitud infinitesimal. Allí estuvo reunida bajo la forma de energía toda la materia de la cual estamos hechos semejantes, prójimos, desconocidos y adversarios de toda la historia del universo. Compartimos también la tierra, respiramos el mismo aire, nos cobija la misma bóveda celeste. Simbólicamente compartimos cuando departimos, cuando conversamos, cuando habitamos con el otro en torno de un asunto o de las ocurrencias que las presencias mutuamente se suscitan.

Las parejas comparten sus afectos y sus cuerpos, algunos pueblos llegan a compartir un destino en el sentido de participar de la responsabilidad en la construcción del mismo, como lo señala Heidegger. En Colombia, hay que decirlo, no hemos llegado a configurar aún el sentido de nación, el destino no es compartido, es disputado, somos como clanes o tribus aisladas, sin vínculos, sin aperturas a los otros. Nuestro destino no es la resultante de conflictos tramitados democráticamente, nuestro destino es aún un vector fragmentado por la exclusión y la imposición violenta producida de igual manera desde posturas ideológicas que se consideran excluyentes, es decir que pretenden diferenciarse desde las ideas y desde las acciones, pero que paradójicamente se asemejan en sus lógicas de negación de la legitimidad

de la existencia del otro. ¿Qué somos capaces de compartir los colombianos?, es la pregunta que debemos formularnos.



De la libertad: o de la responsabilidad con el ser

Al igual que con los demás valores, el ser humano ha modificado su forma de imaginar y concebir la libertad a lo largo de la historia. Múltiples las perspectivas para abordar su reflexión, abundantes los mitos contruidos sobre ella y valiosos los descubrimientos que sobre su posibilidad ofrece la investigación de la condición humana. Durante mucho tiempo el ser humano se ha pensado como un ser de la pura conciencia, capaz de reconocer diáfana e inmediatamente la lógica de sus procesos anímicos, capaz de descifrar el entorno o la realidad en términos de lo que efectivamente ella es en términos objetivos y capaz de decidir sobre sus actuaciones en términos de una moral fundamentada en la voluntad.

Sin embargo, durante los últimos siglos se desarrollaron varios sistemas de pensamiento que intuían detrás de la conciencia la existencia de otros factores diferentes pero determinantes en la resolución de los procesos anímicos. Por ejemplo, el filósofo Espinoza afirmaba en el siglo xvii que la libertad era el nombre que le dábamos a las razones que sobre determinaban nuestro comportamiento pero que desconocíamos. En el xix Marx sostiene que detrás de todo el andamiaje dinámico de una sociedad se encuentra su infraestructura económica. Desde su óptica la libertad ilustrada no obedece a una motivación estrictamente filosófica sino a una encrucijada social y económica: el deseo del nuevo sistema de producción capitalista de pasar a los siervos —propiedad de los señores feudales— a la vida ciudadana para que pudieran vender su fuerza de trabajo “soberanamente” a través de la firma de un contrato laboral.

Y en el mismo siglo, Freud afirma que además de la conciencia existe el inconsciente, una instancia personal de la cual el sujeto no sabe, pero desde cuya dinámica se estructuran sus deseos y sus sentidos. Las relaciones con la

figura del padre y con la figura de la madre —símbolos que afectan toda relación con la ley y con el deseo, con la norma y con el querer respectivamente— influirán decididamente en la estructuración y significado de las experiencias que viva el individuo.

En resumen, estas posturas frente al hombre, frente a la conciencia del hombre, indican que somos seres en permanente cambio, inscritos en mallas fenoménicas de micro- y macroscópicas dimensiones, que somos sujetos y sensibles a múltiples factores y, por lo tanto, que no poseemos una instancia última, definitiva y certera, desde la cual podamos abarcar todo ese entramado y decidir los asuntos de la vida humana, como se decide con exactitud un problema en ciencias naturales.

Estas posturas indican que la libertad más que un atributo es una posibilidad que tiene el hombre en la serie acción-reflexión-decisión-acción. “La conciencia de nuestra aceptación o rechazo de las consecuencias de lo que hacemos constituye nuestra responsabilidad sobre las consecuencias de lo que hacemos” (Maturana, 2002, p. 116). Por eso somos responsables cuando nos hacemos cargo de las consecuencias de lo que hacemos sobre nosotros y los otros. Y nos hacemos libres cuando reiteramos o rectificamos querer o no querer las consecuencias de nuestros actos y actuamos en consecuencia. Desde estas ópticas somos libres en primer orden al tener la posibilidad de elegir entre distintas opciones. Y somos libres en segundo orden al hacernos responsables de nuestros actos, al reiterar o rectificar querer o no dichas consecuencias y al actuar en consecuencia. Nos inscribimos o no en el transcurrir de nuestra vida en libertad mediante la recursiva acción-reflexión-decisión-acción, centrada en el respeto o deseo de cuidar el vínculo de recíproca legitimación con los otros. Para esto es importante develar las fuerzas que actúan sobre nosotros —sociales y síquicas— y que tienen el poder de hacernos repetir un guión que conscientemente no conocemos.

Ser libre no significa develar al unísono todas esas fuerzas en la conciencia: el inconsciente existe mientras exista lenguaje; hacernos libres significa estar en el proceso antes descrito, trabajar responsablemente y en cuanto esté a nuestro alcance por el desciframiento continuo de las fuerzas que nos embargan, a fin de tener el poder y la capacidad de establecer relaciones auténticas con los otros seres humanos. Ser libres significa que seamos capaces de reconocer con respeto desde nosotros mismos nuestro propio querer, para poder ser responsables de nuestro hacer consecuente.

Como en los problemas naturales, los seres humanos desarrollan diferentes grados de libertad. Así como un elemento estructural, una columna por ejemplo, tiene seis grados de libertad, si puede moverse a lo largo, a lo ancho, en profundidad y girar también en esas tres direcciones, así los hombres pueden desarrollar distintos grados de libertad. Somos libres de conocer o no la naturaleza de nuestra condición humana, somos libres para hacer una vida reproductiva o creativa. Liberarse es desasimiento y conquista. Desasirse de algo que inhibe, estar libre de algo que talla o maltrata síquica o físicamente, liberarse del yugo de una economía para la subsistencia y no para la creatividad. Y también adquirir una capacidad, ser libre de tocar un instrumento, de utilizar adecuadamente una herramienta, de manejar con destreza una técnica determinada. También es posibilidad de significar las cosas, de darles un sentido.

Agreguemos que de las demás especies, la humana se distingue en virtud de su lenguaje eminentemente metafórico. En las demás especies —recordando siempre que hay acá mucho por descubrir— encontramos un lenguaje caracterizado más por el dominio de las señales. Estas son como signos altamente rígidos que establecen una relación unívoca entre un significante y un significado. Cuando un animal entiende una instrucción, es porque ha captado esa relación en términos de señales, decimos, fenómeno igualmente maravilloso. En estos lenguajes, para actualizar de nuevo un mensaje, es menester apelar a la misma señal.

En el orden del lenguaje humano nos encontramos ante una dinámica significativa con más amplios grados de libertad. Digamos que los signos humanos son más flexibles, no son unívocos sino plurívocos, esto quiere decir que un significante nos remite a una amplia constelación de significados. Con un significante podemos expresar infinitos sentidos. En esto reside la posibilidad de libertad con que cuenta el ser humano, en su capacidad de coordinar coordinaciones de acciones con otros, esta es la matriz operacional responsable de su exuberante capacidad de producir nuevos significados.

La libertad del hombre es una expresión de la voluntad de poder de la existencia que a través del lenguaje abre un nuevo registro existencial, el simbólico, el vivir entre significados y sentidos. La libertad de la cual gozamos los seres humanos nos da la posibilidad de realizar el ser propio mediante el cultivo de las propias capacidades. A este respecto los estoicos tenían una concepción similar al estimar que la felicidad a la cual podían

aspirar los seres humanos era la serenidad desprendida del hecho de hacer una vida digna manteniendo la correcta disposición del espíritu.

Como hemos visto, sin un abanico de posibilidades —libertad de primer orden— no es posible el ejercicio de la libertad como reiteración o rectificación —libertad de segundo orden—. La libertad en un sentido integral no se reduce a la elección entre posibilidades. La más preciada para los seres humanos es elegir, comprometerse y trabajar. Es la expresión de libertad de un bailarín que hace fluir su cuerpo entre los acordes de la música que lo envuelve. Es la del poeta que origina el acontecimiento con la palabra justa, con el verso o la prosa precisa. Es la expresión de libertad del instrumentista virtuoso que con tenacidad, disciplina y entrega, sincroniza los movimientos de su cuerpo —ojos, manos, pulmones, expresiones del rostro que mediatizan la difícil conjugación de notas— para el logro de su obra.

La libertad del hombre es pues una relación entre norma y deseo, entre responsabilidad y posibilidad. La libertad está en la articulación artística de estos polos. El imperio o el acatamiento dogmático de la pura ley, de la pura norma, formaliza innecesariamente el escenario de desenvolvimiento de lo humano y lo enajena. Igualmente, la promoción de la satisfacción indiscriminada de cualquier deseo sin el acatamiento de las normas o procedimientos que lo hacen legítimo dentro de un orden social nos conducen a la creación del tirano que concibe la ley única y exclusivamente en proporción a sus deseos y no en relación con el de los demás.



Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Gredos. Reimpresión, 1981.
- CAPRA, Fritjol. *La trama de la vida*. Madrid: Anagrama, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1994.
- DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire. *Diálogos*. España: Artes Gráficas, 1980.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Rizoma*. España: 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Endimiión, 1987.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- HEIDEGGER, Martín. *Caminos de Bosque*. 2.^a ed. Madrid: Alianza, 1995.
- _____. *Carta sobre el Humanismo*. 3.^a ed. Madrid: Taurus, 1970.
- LEROI GOURHAN, André. *El gesto y la palabra*. Caracas, Venezuela: Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971.
- MANDELBROT, Benoit. *Los objetos fractales*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- MATURANA, Humberto y DÁVILA, Ximena. *Memorias del Seminario sobre Matriz Biológica de la Existencia Humana: Biología del Amar y Biología del Conocer*. Santiago de Chile: Instituto Matriztico, 2003.
- MATURANA, Humberto y VERDEN-SÖLLER, Gerda. *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano*. 6.^a ed. Santiago de Chile, Chile: J. C. Sáez, 2003.
- _____ y VARELA Francisco. *El árbol del conocimiento*. 13.^a ed. Santiago de Chile: Universitaria, 1996.
- _____. *De máquinas y seres vivos. Autopiesis: la organización de lo vivo*. Chile: Universitaria, 1995.

MATURANA, Humberto. *Desde la biología a la psicología*. 3.^a ed. Santiago de Chile: Universitaria, 1996.

_____. *El sentido de lo humano*. Bogotá: Tercer Mundo, 1998

_____. *Emociones y lenguaje en educación y política*. 9.^a ed. Barcelona, España : Dolmen, 1990.

_____. *La objetividad: un argumento para obligar*. Santiago de Chile: Dolmen Ensayo, 2002.

_____. *La realidad: ¿objetiva o construida?* Barcelona: Anthropos, 1995.

_____. *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Dolmen Ensayo, 2002.

MORÍN, Edgar. *El método II: la vida de la vida*. Madrid: Cátedra, 1983.

_____. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1994.

NÁCAR, Eloino y COLUNGA, Alberto. *Sagrada Biblia*. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Barcelona: RBA, 1995.

SAVATER, Fernando. *La tarea del héroe*. Barcelona: Ariel, 2009.

SAVATER, Fernando. *El valor de elegir*. Barcelona: Ariel, 2003.

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Madrid. Alianza Editorial: 1981.

80 años
Imprenta
Universidad de Antioquia
1929-2009

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 53 32
Correo electrónico: imprenta@quimbaya.udea.edu.co
Impreso en diciembre de 2009

