

HUMBERTO MATURANA

**EMOCIONES Y LENGUAJE
EN
EDUCACION Y POLITICA**

Material para el curso de Teoría de Sistemas.
Extracto del texto Emociones y Lenguaje en Educación y Política.
Dr. Humberto Maturana R.
Colección HACHETTE/COMUNICACIÓN
CED.

Este documento sólo tiene fines académicos.

PRESENTACION

Este libro reúne principalmente dos charlas dictadas por el profesor Humberto Maturana R. en el Centro de Estudios del Desarrollo (CED) en el curso de 1988, año clave en la historia de Chile.

Todo surgió, como siempre, desde la emoción y la reflexión producto de una conversación realizada a principios de 1987. Era la pasión por encontrar nuevas respuestas a la pregunta de cómo superar nuestros desencuentros como chilenos y mejorar nuestra convivencia. Y la constatación de que nuestras prácticas habituales nos acercaban muy poco a eso. Los buenos argumentos no bastaban, las buenas intenciones tampoco. Ni los esfuerzos reiterados de unos y otros. Las palabras parecían caer en el vacío, se les creía poco a gobernantes y políticos, fueran de oposición o gobierno.

¿Qué ha estado faltando?

Hay un destacado biólogo chileno que está sosteniendo que el lenguaje es mucho más importante para la convivencia de lo que habíamos creído hasta ahora. Que es mucho más que un sistema de símbolos para comunicarnos. Que tiene que ver con las emociones y que ellas también son decisivas para la convivencia humana. Ese biólogo pasa continuamente invitado a dar charlas a las más prestigiosas universidades extranjeras, recibe premios y homenajes, un doctorado Honoris Causa en Bruselas, y aquí es prácticamente desconocido. Entonces pensé que Humberto Maturana tenía algo muy importante que aportar a Chile, pero que no lo estábamos escuchando. No teníamos dónde escucharlo.

Por otra parte, el CED había sido fundado en 1981 precisamente para ser un lugar de encuentro entre chilenos de distintas ideologías y partidos, distintas profesiones y ocupaciones, distintos intereses y valores, reunidos con el solo propósito de buscar juntos un camino común para el desarrollo material y humano del país. Nada más natural entonces que aprovechar ese lugar, ese espacio de conversación, para invitar al Dr. Maturana a presentar su visión de la política y la educación a partir de sus descubrimientos en el ámbito de la biología y la evolución de los seres vivos.

Así fue como organizamos dos seminarios sobre educación y política donde invitamos a destacados actores y operadores en esas áreas en abril y julio de 1988, respectivamente. El interés despertado por ellos nos impulsó a emprender el trabajo de edición de las charlas. Decidimos incorporar, además, el texto "Invitación a Chile", declaración suscrita por todos los Premios Nacionales de Ciencias; es decir, las mayores autoridades del país en el plano científico. Pocos sabían hasta ahora que la redacción de ese documento pertenece casi enteramente a Humberto Maturana. El lector atento descubriría que esas dos páginas condensan todo un Proyecto Nacional, que es precisamente lo que Maturana nos propone para reunificarnos como país.

Agradecemos la decisión de Dolmen Ediciones de hacer públicas estas conferencias en forma de libro.

Pensamos que al permitir que un público más amplio lea y estudie los planteamientos del Dr. Maturana, hacemos posible movernos hacia un nuevo entendimiento de las relaciones humanas que mejore la convivencia social en nuestro país y, tal vez, más allá de él.

Ernesto Tironi B.

Centro de Estudios del Desarrollo (CED)

PRIMERA PARTE

**UNA MIRADA A LA EDUCACION ACTUAL
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA
BIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO**

1. UNA MIRADA A LA EDUCACION ACTUAL DESDE LA PERSPECTIVA DE LA BIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO.

Me han pedido responder a una pregunta: ¿la educación actual sirve a Chile y a su juventud?, y, en caso de respuesta afirmativa, ¿para qué o para quién? Al mismo tiempo, me han pedido que considere esto desde ángulos tan distintos como la sociedad y el aula, y que lo haga teniendo en mente tanto a los que trabajan dando clases a la juventud como a los que estudian el proceso de aprendizaje y el fenómeno del conocimiento, buscando comprender cómo se aprende, y qué es lo que permite formar a la juventud de una u otra manera.

Para responder a esa pregunta y satisfacer esas peticiones voy a hacer dos tipos de reflexiones. Una relativa al para qué sirve la educación, y otra sobre lo humano considerando la pregunta ¿qué es esto de ser un ser humano? Más aún, al hacer estas reflexiones diré algo sobre biología de la educación y sobre ética, y finalizaré con alguna conclusión general que en mi parecer se deriva de tales reflexiones.

1.1 ¿Para qué sirve la educación?.

Quiero empezar con el "para qué" por una razón muy simple. Porque si uno se pregunta ¿sirve la educación actual a Chile y a su juventud?, uno está haciendo la pregunta desde el supuesto de que todos entienden lo que la pregunta pide. Pero ¿es cierto eso? La noción de servir es una noción relacional; algo sirve para algo en relación a un deseo, nada sirve en sí. En el fondo la pregunta es ¿qué queremos de la educación? Pienso que uno no puede considerar ninguna pregunta sobre el quehacer humano en lo que se refiere a su valor, a su utilidad, o a lo que uno puede obtener de él, si uno no se pregunta lo que quiere. Preguntarse si sirve la educación chilena exige responder a preguntas como: ¿qué queremos con la educación?, ¿qué es eso de educar?, ¿para qué queremos educar?, y, en último término, a la gran pregunta: ¿qué país queremos?.

Pienso que uno no puede reflexionar acerca de la educación sin hacerlo antes o simultáneamente acerca de esta cosa tan fundamental en el vivir cotidiano como es el proyecto de país en el cual están inmersas nuestras reflexiones sobre educación. ¿Tenemos un proyecto de país? Tal vez nuestra gran tragedia actual es que no tenemos un proyecto de país. Es cierto que no podemos jugar a volver al pasado. Sin embargo, como profesor universitario me doy cuenta de la existencia de dos proyectos nacionales, uno del pasado y otro del presente, claramente distintos, uno que yo viví como estudiante y otro que encuentro se ven forzados a vivir los estudiantes actuales.

Yo estudié para devolver al país lo que había recibido de él; estaba inmerso en un proyecto de responsabilidad social, era partícipe de la construcción de un país en el cual uno escuchaba continuamente una conversación sobre el bienestar de la comunidad nacional que uno mismo contribuía a construir siendo miembro de ella. No era yo el único. En una ocasión, al comienzo de risas estudios universitarios, nos reunimos todos los estudiantes del primer año para declarar nuestras identidades políticas. Cuando esto ocurrió, lo que a mí me pareció sugerente fue que, en la diversidad de nuestras identidades políticas, había sin propósito común: devolver al país lo que estábamos recibiendo de él.

Es decir, vivíamos nuestro pertenecer a distintas ideologías como distintos modos de cumplir con nuestra responsabilidad social de devolver al país lo que habíamos recibido de él, en un compromiso explícito o implícito, de realizar la tarea fundamental de acabar con la pobreza, con el sufrimiento, con las desigualdades y con los abusos. La situación y preocupaciones de los estudiantes de hoy han cambiado. Hoy los estudiantes se encuentran en el dilema de escoger entre lo que de ellos se pide, que es prepararse para competir en un mercado profesional, y el impulso de su empatía social que los lleva a desear cambiar un orden político-cultural generador de excesivas desigualdades que traen pobreza y sufrimiento material y espiritual.

La diferencia que existe entre prepararse para devolver al país lo que uno ha recibido de él trabajando para acabar con la pobreza, y prepararse para competir en el mercado ocupacional, es enorme. Se trata de dos mundos completamente distintos. Cuando yo era estudiante, como ya lo dije, deseaba retribuir a la comunidad lo que de ella recibía, sin conflicto, porque mi emoción y mi sensibilidad frente al otro, y mi propósito o intencionalidad respecto del país, coincidían. Pero actualmente esta coincidencia entre propósito individual y propósito social no se da porque en el momento en que uno se forma como estudiante para entrar en la competencia profesional, uno hace de su vida estudiantil un proceso de preparación para participar en un ámbito de interacciones que se define en la negación del otro bajo el

eufemismo: mercado *de la libre y sana competencia*. La competencia no es ni puede ser sana porque se constituye en la negación del otro.

La sana competencia no existe. La competencia es un fenómeno cultural y humano y no constitutivo de lo biológico. Como fenómeno humano la competencia se constituye en la negación del otro. Observen las emociones involucradas en las competencias deportivas. En ellas no existe la sana convivencia porque la victoria de uno surge de la derrota del otro, y lo grave es que, bajo el discurso que valora la competencia como un bien social, uno no ve la emoción que constituye la praxis del competir, y que es la que constituye las acciones que niegan al otro.

Recuerdo haber asistido a un curso de economía dictado en la Universidad Católica por un economista de la escuela de Chicago, pues quería entender a los economistas. El centró su discurso en las leyes de la oferta y la demanda. Nos habló de los reemplazos de importaciones por producciones locales y de las exportaciones en el libre mercado, destacando las bondades de la sana competencia, etcétera. Yo le pregunté *si en el encuentro Mercantil hay alguna diferencia cuando los que participan en él son amigos y se respetan, con respecto a cuando no lo son, no se conocen y no se respetan*. El no supo qué contestar. Por lo menos eso me reveló que era una pregunta que jamás se había hecho, porque quien se haga esa pregunta no puede sino trabajar para obtener una respuesta, pues se trata de una pregunta fundamental. No es lo mismo un encuentro con alguien que pertenece al mundo de uno y a quien uno respeta, que un encuentro con alguien que no pertenece al mundo de uno y que es para uno indiferente, aunque esto sea en la simple transacción mercantil que nos parece tan obvia y tan clara. *No es lo mismo porque las emociones involucradas son distintas*.

De modo que los jóvenes chilenos están ahora, implícita o explícitamente, empujados por el sistema educacional actual a formarse para realizar algo que no está declarado como proyecto nacional, pero que configura un proyecto nacional fundado en la lucha y la negación mutua bajo la invitación a la libre competencia. Aun más, se habla de libre competencia como si esta fuese un bien trascendente válido en sí y que todo el mundo no puede sino valorar positivamente y respetar como a una gran diosa, o tal vez un gran dios, que abre las puertas al bienestar social, aunque de hecho niega la cooperación en la convivencia que constituye lo social. Pero dejemos de lado, por ahora, la pregunta sobre el proyecto nacional y la competencia, y atendamos a sus fundamentos como aspectos de nuestro ser cultural.

1.2 Racionalidad y emoción.

¿Qué somos?, ¿qué es lo humano? Corrientemente pensamos en lo humano, en el ser humano, como un ser racional, y frecuentemente declaramos en nuestro discurso que lo que distingue al ser humano de los otros animales es su ser racional.

Quiero llamar la atención de ustedes sobre estas afirmaciones que se hacen en el supuesto implícito de que es absolutamente claro lo que uno dice, y quiero hacer esto porque estas afirmaciones, hechas así, con tanta soltura, constituyen de hecho anteojeras como las que llevan los caballos para que no se asusten con el tránsito de los vehículos que los adelantan en una carrera más veloz que la suya. Se ven pocos caballos con anteojeras en Santiago, pero en el campo las anteojeras aún se usan. ¿Con qué propósito se usan?, se usan para restringir la visión. Si un caballo ve algo, un vehículo, por ejemplo, que viene rápido por el lado, se asusta y echa a correr. Si lo ve cuando el vehículo ya pasó, su reacción es distinta.

Todos los conceptos y afirmaciones sobre los que no hemos reflexionado, y que aceptamos como si significasen algo, simplemente porque parece que todo el mundo los entiende, son anteojeras. Decir que la razón caracteriza a lo humano es una anteojera, y lo es porque nos deja ciegos frente a la emoción que queda desvalorizada como algo animal o como algo que niega lo racional. Es decir, al declararnos seres racionales vivimos una cultura que desvaloriza las emociones, y no vemos el entrelazamiento cotidiano entre razón y emoción que constituye nuestro vivir humano, y no nos damos cuenta de que todo sistema racional tiene un fundamento emocional. Las emociones no son lo que corrientemente llamamos sentimientos. Desde el punto de vista biológico lo que connotamos cuando hablamos de emociones son disposiciones corporales dinámicas que definen los distintos dominios de acción en que nos movemos. Cuando uno cambia de emoción, cambia de dominio de acción. En verdad, todos sabemos esto en la praxis de la vida cotidiana, pero lo negamos, porque insistimos en que lo que define nuestras conductas como humanas es su ser racional. Al mismo tiempo, todos sabemos que cuando estamos en una cierta emoción hay cosas que podemos hacer y cosas que no podemos hacer, y que aceptamos como válidos ciertos argumentos que no aceptaríamos bajo otra emoción.

Tomemos como ejemplo de lo dicho la situación siguiente: al llegar a la oficina uno declara que piensa pedir un aumento de sueldo al jefe, y la secretaria amiga dice: "no le pidas nada hoy porque está

enojado, no te va a dar nada". ¿No es acaso lo que dice la secretaria una indicación de que ella sabe que la persona enojada solamente puede actuar de una cierta forma, no porque esté restringida de una manera absoluta, sino porque está en un dominio en el que sólo son posibles ciertas acciones y no otras? Así decimos también, que las cosas dichas con enojo tienen una potencia, un valor, o una respetabilidad distinta de aquellas dichas en la serenidad y en el equilibrio. ¿Por qué? No porque una cosa dicha en el enojo sea menos racional que una dicha en la serenidad, sino porque su racionalidad se funda en premisas básicas distintas, aceptadas a priori desde una perspectiva de preferencias que el enojo define. Todo sistema racional se constituye en el operar con premisas aceptadas a priori desde cierta emoción.

Biológicamente, las emociones son disposiciones corporales que determinan o especifican dominios de acciones. Los invito a meditar sobre como reconocen ustedes sus propias emociones y las de los otros; y si lo hacen verán que distinguen las distintas emociones haciendo alguna apreciación del dominio de acciones en que se encuentra la persona o animal, o haciendo una apreciación del dominio de acciones que su corporalidad connota.

Las emociones son un fenómeno propio del reino animal. Todos los animales las tenemos. Si ustedes en la noche, en su casa, al encender la luz y ver en el medio de la pieza una cucaracha que camina lentamente, gritan: "¡Cucaracha!", la cucaracha empieza a correr de un lado para otro. Si ustedes se detienen a observar lo que pasa, podrán darse cuenta de que las cosas que la cucaracha puede hacer en un caso y otro son completamente distintas. La cucaracha que va caminando pausadamente en medio de la pieza puede detenerse a comer, pero la cucaracha que corre de un lugar a otro no puede hacerlo. Lo mismo nos pasa a nosotros, pero nos pasa no solamente con las acciones, sino también con la razón.

Nosotros hablamos como si lo racional tuviese un fundamento trascendental que le da validez universal independiente de lo que nosotros hacemos como seres vivos. Eso no es así. Todo sistema racional se funda en premisas fundamentales aceptadas a priori, aceptadas porque sí, aceptadas porque a uno le gustan, aceptadas porque uno las acepta simplemente desde sus preferencias. Y eso es así en cualquier dominio, ya sea el de las matemáticas, el de la física, el de la química, el de la economía, el de la filosofía, o el de la literatura. Todo sistema racional se funda en premisas o nociones fundamentales que uno acepta como puntos de partida porque quiere hacerlo y con las cuales opera en su construcción. Las distintas ideologías políticas también se fundan en premisas que uno acepta como válidas y trata como evidentes de partida porque quiere hacerlo. Y si uno esgrime razones para justificar la adopción de esas premisas, el sistema racional que justifica esas razones se funda en premisas aceptadas porque sí, porque uno consciente o inconscientemente así lo quiere.

Observen ustedes que existen dos tipos de discusiones entre las personas. Hay discusiones, desacuerdos, que se resuelven sin que uno vaya más allá de ponerse colorado. Si yo digo que dos por dos es igual a cinco y ustedes me dicen: "¡no hombre, no es así! Mira, la multiplicación se hace de esta manera", mostrándome cómo se constituye la multiplicación, yo a lo más digo, "¡ah! de veras, tienes toda la razón, disculpa". Si esto ocurre, lo peor que me puede pasar es que me ponga colorado y tenga un poco de vergüenza. También puede ser que no me importe nada, porque el desacuerdo no tiene nada más que un fundamento lógico ya que sólo hubo un error al aplicar ciertas premisas o ciertas reglas operacionales que yo y el otro aceptábamos. Nuestro desacuerdo era trivial; pertenecía a la lógica.

Nunca nos enojamos cuando el desacuerdo es sólo lógico, es decir, cuando *el desacuerdo surge de un error al aplicar las coherencias operacionales derivadas de premisas fundamentales aceptadas por todas las personas en desacuerdo*. Pero hay otras discusiones en las cuales nos enojamos (es el caso de todas las discusiones ideológicas); esto ocurre cuando *la diferencia está en las premisas fundamentales que cada uno tiene*. Esos desacuerdos siempre traen consigo un remezón emocional, porque los participantes en el desacuerdo viven su desacuerdo como amenazas existenciales recíprocas. Desacuerdos en las premisas fundamentales son situaciones que amenazan la *vida ya que el otro le niega a uno los fundamentos de su pensar y la coherencia racional de su existencia*.

Por eso existen disputas que jamás se van a resolver en el plano en que se plantean. Por ejemplo, la guerra en Irlanda del Norte no tiene solución a menos que un acto declarativo saque a ambos bandos del espacio religioso donde, dentro de los fundamentos de una creencia, niegan los fundamentos de la otra, y los lleve a un dominio de mutuo respeto. No basta con que se reúnan a conversar los bandos oponentes desde la tolerancia al error del otro. Si lo hacen así, terminarán peleándose, porque ambos bandos están defendiendo sistemas que, aunque coherentes en sí, tienen premisas fundamentales diferentes que se excluyen mutuamente, y que sus cultores aceptan o rechazan no desde la razón sino que desde la emoción: las premisas fundamentales de una ideología o de una religión se aceptan a priori y, por lo tanto, no tienen fundamento racional. Más aún, si uno llega a proponer un argumento racional

para escoger estas u otras premisas, reclamando para su sistema ideológico un fundamento racional, uno lo hace ciego a lo dicho más arriba, esto es, lo hace ciego al hecho de que las premisas fundamentales últimas que fundamentan la racionalidad del argumento convincente las aceptamos a priori. Por esto, no podemos pretender una justificación trascendente para nuestro actuar al decir: "esto es racional". Todo argumento sin error lógico es obviamente racional para aquel que acepta las premisas fundamentales en que éste se funda.

Lo humano se constituye en el entrelazamiento de lo emocional con lo racional. Lo racional se constituye en las coherencias operacionales de los sistemas argumentativos que construimos en el lenguaje para defender o justificar nuestras acciones. Corrientemente vivimos nuestros argumentos racionales sin hacer referencia a las emociones en que se fundan, porque no sabemos que ellos y todas nuestras acciones tienen un fundamento emocional, y creemos que tal condición sería una limitación a nuestro ser racional. Pero ¿es el fundamento emocional de lo racional una limitación? ¡No! Al contrario: es su condición de posibilidad, y ahora les voy a explicar por qué.

1.3 Origen de lo humano: el lenguaje.

Para explicarles por qué el fundamento emocional de nuestra razón no es una limitación, tengo que hacer alguna referencia al origen de lo humano y al origen del lenguaje. Para dar cuenta del origen de lo humano hay que comenzar haciendo referencia a lo que ocurría hace tres y medio millones de años atrás. Sabemos, por registros fósiles, que tres y medio millones de años atrás había primates bípedos que, como nosotros, tenían un caminar erecto, y poseían hombros, pero que tenían un cerebro mucho más pequeño (aproximadamente un tercio del cerebro humano actual). Sabemos también que estos primates vivían en grupos pequeños, como familias extendidas de diez a doce individuos que incluían bebés, niños y adultos. Examinando su dentadura sabemos que eran animales comedores de granos, por lo tanto, recolectores y, presumiblemente, sólo cazadores ocasionales. Todo esto indica que estos antecesores nuestros compartían sus alimentos y estaban inmersos en una sensualidad recurrente con machos que participaban en el cuidado de las crías, en un modo de vida que funda un linaje que llega al presente, y en el que, además, el cerebro crece desde aproximadamente 430 cc a 1450 ó 1500 cc. Pero, ¿cómo surge lo propiamente humano, y con qué se asocia este crecimiento del cerebro.

Se ha dicho frecuentemente que la historia de la transformación del cerebro humano tiene que ver con el uso de instrumentos, principalmente con el desarrollo de la mano en su fabricación. No comparto esta opinión pues la mano ya estaba desarrollada en estos antecesores nuestros. Me parece más factible que la destreza y sensibilidad manual que nos caracteriza haya surgido en el arte de pelar las pequeñas semillas de las gramíneas de la sabana, y en la participación de la mano en la caricia por su capacidad de amoldarse a cualquier superficie del cuerpo de manera suave y sensual. Sostengo, en cambio, que la historia del cerebro humano está relacionada principalmente con el lenguaje. Cuando un gato juega con una pelota, está usando las mismas coordinaciones musculares que nosotros. Si ustedes tienen algo y se les cae, lo toman en un peloteo que no es diferente al del gato. El mono lo hace con la misma o mayor elegancia que ustedes aunque su mano no pueda extenderse como la nuestra. Lo peculiar humano no está en la manipulación sino en el lenguaje y su entrelazamiento con el emocionar.

Pero, si la hominización del cerebro primate tiene que ver con el lenguaje, ¿con qué tiene que ver el origen del lenguaje? Corrientemente decimos que el lenguaje es un sistema simbólico de comunicación. Yo mantengo que tal afirmación nos impide ver que los símbolos son secundarios al lenguaje. Si ustedes estuviesen mirando por la ventana a dos personas sin oír los sonidos que emiten, ¿qué tendrían ustedes que observar para decir que esas personas están conversando?, ¿cuándo dice uno que otro está en el lenguaje? La respuesta es simple y todos la sabemos: uno dice que dos personas están conversando cuando ve que el curso de sus interacciones se constituye en un fluir de coordinaciones de acciones. Si ustedes no ven coordinaciones de acción, o según la jerga moderna, si ustedes no ven comunicación, nunca hablarán de lenguaje. El lenguaje tiene que ver con coordinaciones de acción, pero no con cualquier coordinación de acción sino que con coordinaciones de acciones consensuales. Más aún, el lenguaje es un operar en coordinaciones, consensuales de coordinaciones de acciones consensuales. Aclaremos.

1.4 Evolución y competencia.

La evolución es un proceso conservador. Cuando uno habla de los seres vivos, y de la diversidad de los seres vivos, y piensa en la explicación evolutiva que propone un ancestro común para todos ellos, uno se maravilla con los cambios que han tenido que ocurrir desde el origen de los seres vivos al presente. Esta

maravilla, sin embargo, no debe ocultarnos lo fundamental que es para que tal historia se produzca, la conservación de lo nuevo en la conservación de lo viejo. La biología moderna ha puesto su mirada en la genética y la herencia para explicar esta conservación, asimilando cada carácter o rasgo señalable en los seres vivos a un determinante molecular en los ácidos nucleicos. Así, para la biología moderna la especie aparece definida como una configuración genética que se conserva a través de la historia reproductiva de una población o de un sistema de poblaciones, y la evolución como el cambio en la configuración genética conservada en tal población o sistema de poblaciones. Yo pienso diferente. Yo pienso que lo que define a una especie es un modo de vida, una configuración de relaciones cambiantes entre organismo y medio que comienza con la concepción del organismo y termina con su muerte, y que se conserva generación tras generación como un fenotipo ontogénico, como un modo de vivir en un medio, y no como una configuración genética particular. El cambio evolutivo se produce, según esto, cuando se constituye un nuevo linaje al cambiar el modo de vida que se conserva en una sucesión reproductiva. Por esto, en la medida en que el cambio evolutivo se da a través de la conservación de nuevos fenotipos ontogénicos, lo central en el fenómeno evolutivo está, en el cambio de modo de vida y en su conservación en la constitución de un linaje de organismos congruentes con su circunstancia y no en contradicción con ella.

En estas circunstancias, el fenómeno de competencia que se da en el ámbito cultural humano y que implica contradicción y negación del otro, no se da en el ámbito biológico. Los seres vivos no humanos no compiten, se deslizan unos entre otros y con otros en congruencia recíproca al conservar su *autopoiesis* y su correspondencia con un medio que incluye la presencia de otros y no los niega.

Si dos animales se encuentran frente a un alimento y uno lo come y el otro no, eso no es competencia. No lo es porque no es central para lo que le pasa al que come que el otro no coma. En cambio, en el ámbito humano, la competencia se constituye culturalmente cuando el que el otro no obtenga lo que uno obtiene se hace fundamental como modo de relación.

La victoria es un fenómeno cultural que se constituye en la derrota del otro. La competencia se gana cuando el otro fracasa frente a uno, y se constituye cuando el que eso ocurra es culturalmente deseable. En el ámbito biológico no humano ese fenómeno no se da. La historia evolutiva de los seres vivos no involucra competencia. Por esto, en la evolución de lo humano no participa la competencia sino que la conservación de un fenotipo ontogénico o modo de vida, en el que el "lenguajear" puede surgir como una variación circunstancial a su realización cotidiana que no requiere nada especial. Tal modo de vida se dio en las coordinaciones conductuales de compartir alimentos pasándoselos los unos a los otros en el espacio de interacciones recurrentes de la sensualidad personalizado que traen consigo el encuentro sexual frontal y la participación de los machos en la crianza de los hijos, presente en nuestros ancestros de hace tres y medio millones de años. En otras palabras, digo que es en la conservación de un modo de vida donde el compartir alimentos, en el placer de la convivencia y el encuentro el reencuentro sensual recurrente, en el que los machos y las hembras se encuentran en la convivencia en torno a la crianza de los hijos, donde puede darse, y se habría dado, el modo de vida en coordinaciones consensuales de coordinaciones de acciones consensuales que constituyen el lenguaje.

En fin, pienso también que el modo de vida en el que las coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales surgen en la intimidad de la convivencia en la sensualidad y en el compartir, dando origen al lenguaje, pertenece a la historia de nuestro linaje desde hace por lo menos tres millones de años. Y digo esto en consideración al grado de involucración anatómica y funcional que nuestro cerebro tiene con el lenguaje oral.

1.5 Emociones.

Cuando hablamos de emociones hacemos referencia al dominio de acciones en que un animal se mueve. Que esto es así se nota en que nuestros comentarios y reflexiones cuando hablamos de emociones se refieren a las acciones posibles del otro, sea este animal o persona. Por esto digo que lo que connotamos cuando hablamos de emociones son distintos dominios de acciones posibles en las personas y animales, y a las distintas disposiciones corporales que los constituyen y realizan.

Por esto mismo mantengo que no hay acción humana sin una emoción que la funde como tal y la haga posible como acto. Por esto pienso también que para que un modo de vida basado en el estar juntos en interacciones recurrentes en el plano de la sensualidad en que surge el lenguaje se diese, se requería de una emoción fundadora particular sin la cual ese modo de vida en la convivencia no sería posible. Tal emoción es el amor. El amor es la emoción que constituye el dominio de acciones en que nuestras interacciones recurrentes con otro hacen al otro un legítimo otro en la convivencia. Las interacciones recurrentes en el amor amplían y estabilizan la convivencia; las interacciones recurrentes en

la agresión interfieren y rompen la convivencia. Por esto el lenguaje, como dominio de coordinaciones conductuales consensuales, no puede haber surgido en la agresión que restringe la convivencia aunque una vez en el lenguaje podamos usar el lenguaje en la agresión.

Finalmente, no es la razón lo que nos lleva a la acción sino la emoción. Cada vez que escuchamos a alguien que dice que él o ella es racional y no emocional, podemos escuchar el trasfondo de emoción que está debajo de esa afirmación en términos de un deseo de ser o de obtener. Cada vez que afirmamos tener una dificultad en el hacer, de hecho tenemos una dificultad en el querer que queda oculta por la argumentación sobre el hacer. Hablamos como si fuese obvio que ciertas cosas debieran ocurrir en nuestra convivencia con otros pero no las queremos, por eso no ocurren. O decimos que queremos una cosa, pero no la queremos y queremos otra, y hacemos, por supuesto, lo que queremos, diciendo que lo otro no se puede. Hay cierta sabiduría consuetudinaria tradicional cuando se dice "por sus actos los conoceréis". Pero, ¿qué es lo que conoceremos mirando las acciones del otro? Conoceremos sus emociones como fundamentos que constituyen sus acciones; no conoceremos lo que podríamos llamar sus sentimientos, sino el espacio de existencia efectiva en que ese ser humano se mueve.

1.6 Fundamento emocional de lo social.

La emoción fundamental que hace posible la historia de hominización es el amor. Sé que puede resultar chocante lo que digo, pero, insisto, es el amor. No estoy hablando desde el cristianismo. Si ustedes me perdonan, diré que, desgraciadamente, la palabra amor ha sido desvirtuada, y que se ha desvitalizado la emoción que connota de tanto decir que el amor es algo especial y difícil. El amor es constitutivo de la vida humana pero no es nada especial. El amor es el fundamento de lo social pero no toda convivencia es social. El amor es la emoción que constituye el dominio de conductas donde se da la operacionalidad de la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y es ese modo de convivencia lo que connotamos cuando hablamos de lo social. Por esto digo que el amor es la emoción que funda lo social; sin aceptación del otro en la convivencia no hay fenómeno social.

En otras palabras digo que sólo son sociales las relaciones que se fundan en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y que tal aceptación es lo que constituye una conducta de respeto. Sin una "historia de interacciones suficientemente recurrentes, envueltas y largas, donde haya aceptación mutua en un espacio abierto a las coordinaciones de acciones, no podemos esperar que surja el lenguaje. Si no hay interacciones en la aceptación mutua, se produce separación o destrucción. *En otras palabras, si en la Historia de los seres vivos hay algo que no puede surgir en la competencia, eso es el lenguaje.*

Repito lo que ya he dicho, el lenguaje como dominio de coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales, puede surgir solamente en una historia de coordinaciones conductuales consensuales, y esto exige una convivencia constituida en la operacionalidad de la aceptación mutua, en un espacio de acciones que involucre constantemente coordinaciones conductuales consensuales en esa operacionalidad. Como ya también dije, esto tiene que haber ocurrido en la historia evolutiva de nuestros antecesores, y lo que sabemos sobre el modo de vida más probable de ellos hace tres millones de años revela que ya entonces existía tal modo de vida.

Más aún, este modo de vida aún se conserva en nosotros. En efecto, aún somos animales recolectores, y esto es evidente tanto en lo bien que lo pasamos en los supermercados como en nuestra dependencia vital de la agricultura; aún somos animales compartidores, y esto es evidente en el niño que se saca la comida de la boca para darla a la mamá, y en lo que nos pasa cuando alguien nos pide una limosna; aún somos animales que viven en la coordinación consensual de acciones y esto lo vemos en la facilidad con que estamos dispuestos a participar en actividades cooperativas cuando no tenemos un *argumento racional* para negarnos; aún somos animales en los que los machos participan en el cuidado de las crías, cosa que vemos en la disposición de los hombres para cuidar de los niños cuando no tienen argumentos racionales para desvalorizar tal actividad; aun somos animales que vivimos en grupos pequeños, lo que es aparente en nuestro sentido de pertenencia familiar; aún somos animales sensuales que vivimos espontáneamente en el tocarse y acariciarse, cuando no una cultura que niega la legitimidad del pertenecemos a contacto corporal; y por último, aún somos animales que vivimos la sensualidad en el encuentro personalizado con el otro, lo que es aparente en nuestra queja cuando esto no ocurre.

Pero, por sobre todo, en el presente de la historia evolutiva a que pertenecemos, y que comienzo con el origen del lenguaje cuando el estar en el lenguaje se hizo parte del modo de vida que al conservarse constituyó el linaje *Homo* a que pertenecemos, somos animales dependientes del amor. El amor es la emoción central en la historia evolutiva humana desde su inicio, y toda ella se da como una historia en la que la conservación de un modo de vida en el que el amor, la aceptación del otro como un

legítimo otro en la convivencia, es una condición necesaria para el desarrollo físico, conductual, psíquico, social y espiritual normal del niño, así como para la conservación de la salud física, conductual, psíquica, social y espiritual del adulto.

En un sentido estricto, los seres humanos nos originamos en el amor y somos dependientes de, él. En la vida humana, la mayor parte del sufrimiento viene de la negación del amor: los seres humanos somos hijos del amor.

En verdad, yo diría que el 99% de las enfermedades humanas tiene que ver con la negación del amor. No estoy hablando como cristiano, no me importa lo que haya dicho el Papa, no estoy imitando lo que él dice, estoy hablando desde la biología. Estoy hablando desde la comprensión de las condiciones que hacen posible una historia de interacciones recurrentes suficientemente íntima como para que pueda darse la 'recursividad' en las coordinaciones conductuales consensuales que constituye el lenguaje.

En lo emocional, somos mamíferos. Los mamíferos son animales en los que el emocionar es, en buena parte, consensual, y en los que el amor en particular juega un papel importante. Pero el amor, como la emoción que constituye el operar en aceptación mutua y funda lo ocurre también con social como sistema de conveniencia, los llamados insectos sociales. Si ustedes observan un hormiguero, por ejemplo, notarán que las hormigas que lo constituyen no se atacan mutuamente, aunque si atacan y destruyen a un intruso, cooperan en la construcción y mantención del hormiguero y comparten alimentos. Más aún, es posible construir la historia evolutiva de los insectos sociales y mostrar lo que los constituye como tales. En efecto, a partir del estudio de las distintas clases de insectos que existen actualmente, y de los restos fósiles que de ellos hay, uno puede mostrar que *el origen de la socialización de los insectos se produce en el momento en que las hembras ponen huevos y se quedan tocándolos y chupando ciertas secreciones deliciosas que éstos tienen sin comérselos o dañarlos*. En otras palabras, la historia de los insectos sociales se inicia cuando las hembras tratan a sus huevos como compañía legítima en una relación de aceptación mutua, y se constituye con la, formación de un linaje en e 1 que esa relación de interacciones de aceptación mutua se conserva como modo de vivir y se amplía a las larvas y adultos. Todas las comunidades actuales de insectos sociales -colmena, hormiguero o termitero- cualquiera que sea su complejidad, son el presente de una historia de conservación de relaciones, de aceptación mutua entre sus miembros que comienza en la relación hembra-huevo. Si las hembras se hubiesen separado de sus huevos o los hubiesen destruido al tocarlos o chuparlos, esta historia no habría ocurrido.

La emoción que funda lo social como la emoción que constituye el dominio de acciones en el que el otro es aceptado como un legítimo otro en la convivencia, es el amor. Relaciones humanas que no están fundadas en el amor -digo yo- no son relaciones sociales. Por lo tanto, no todas las relaciones humanas son sociales, tampoco lo son todas las comunidades humanas, porque no todas se fundan en la operacionalidad de la aceptación mutua.

Distintas emociones especifican distintos dominios de acciones. Por lo tanto, comunidades humanas fundadas en otras emociones distintas del amor estarán constituidas en otros dominios de acciones que no serán el de la colaboración y el compartir, en coordinaciones de acciones que implican la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia y no serán comunidades sociales.

1.7 Biología de la educación.

Ahora quiero decir algo sobre la biología de la educación. Para ello tengo que invitarlos a pensar un instante en lo que pasa con un ser vivo en su historia individual.

Los seres vivos somos sistemas determinados en nuestra estructura. Esto quiere decir que somos sistemas tales que, cuando algo externo incide sobre nosotros, lo que nos pasa depende de nosotros, de nuestra estructura en ese momento, y no de lo externo. La larguísima discusión que ha tenido lugar en el curso de la historia sobre *la separación del alma*, se resuelve cuando admitimos (y no voy a hacer el desarrollo completo de esto) que somos sistemas determinados en nuestra estructura y, por lo tanto, que hay ciertos fenómenos que no ocurren dentro del cuerpo *sino en las relaciones con los otros*. Dije hace un instante que el lenguaje es un dominio de coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales. Noten ustedes que si yo hubiese dicho, *el lenguaje es nuestro instrumento de comunicación*, habría puesto el lenguaje en el cuerpo como el instrumento a través del cual manejamos símbolos en la comunicación. Si yo manejase algo que es un símbolo para pasárselo a otro, trataría al lenguaje como una propiedad en mí que me permite manejar símbolos. Pero reconozco que el lenguaje se constituye en las coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales; reconozco también que el lenguaje no se da en el cuerpo como un conjunto de reglas, sino en el fluir en coordinaciones conductuales consensuales.

Ciertamente si me dan un mazazo en la cabeza y caigo desmayado o muerto, se acaba mi discurso. Necesito mi cerebro para estar en el lenguaje, tengo un cerebro que es capaz de crecer en el lenguaje, pero el lenguaje no se da en el cerebro. El lenguaje como fenómeno, como un operar del observador, no tiene lugar en la cabeza, ni consiste en un conjunto de reglas, sino que tiene lugar en el espacio de relaciones y pertenece al ámbito de las coordinaciones de acción como un modo de fluir en ellas, no como algo en citas. Si cambia mi estructura, cambia mi modo de estar en relación con los demás y, por lo tanto, cambia mi "lenguajear". Si cambia mi "lenguajear", cambia el espacio del "lenguajeo" en el cual estoy y cambian las interacciones en que participo con mi "lenguajeo". Pero el lenguaje se constituye y da en el fluir de las coordinaciones consensuales de acción, no en la cabeza o en el cerebro, o en la estructura del cuerpo ni en la gramática, ni en la sintaxis.

Lo que connotamos cuando hablamos de la psíquis y lo psíquico, tampoco ocurre en el cerebro, sino que se constituye como un modo de relación con la circunstancia y/o con el otro que adquiere una complejidad especial en la recursividad del operar humano en el lenguaje.

La autoconciencia no está en el cerebro, pertenece al espacio relacionar que se constituye en el lenguaje. La operación que da origen a la autoconciencia tiene que ver con la reflexión en la distinción del que distingue, que se hace posible en el dominio de las coordinaciones de acciones en, el momento en que hay lenguaje. Entonces -la autoconciencia surge cuando el observador constituye la autoobservación como una entidad al distinguir la distinción de la distinción en el "lenguajear".

El reconocer que somos *sistemas determinados en nuestra estructura* no debe aferrarnos. Tal reconocimiento no suprime ni nuestras experiencias espirituales, ni aquellas que llamamos psíquicas: al contrario nos permite darnos cuenta de que éstas, como Ya está dicho, no pertenecen al cuerpo, sino al espacio de relaciones en que se da la convivencia. Debido a esto, toda historia individual humana es siempre una epigénesis en la convivencia ilumina. Esto es, toda historia individual humana es la transformación de una estructura inicial homínida fundadora de manera contingente a una historia particular de interacciones que se da constitutivamente en el espacio humano que se constituyó en la historia homínida a que pertenecemos con el establecimiento del "lenguajear" como parte de nuestro modo de vivir. La célula inicial que funda un organismo constituye su estructura inicial dinámica, la que irá cambiando como resultado de sus propios procesos internos en un curso modulado por sus interacciones en un medio, según una dinámica histórica en la cual los agentes externos lo único que hacen es gatillar cambios estructurales determinados en ella. El resultado de tal proceso es un devenir de cambios estructurales contingente a la secuencia de interacción del organismo, que dura desde su inicio hasta su muerte como en un proceso histórico, porque el presente del organismo surge en cada instante como una transformación del presente del organismo en ese instante. *El futuro de un organismo nunca está determinado en su origen.* Es desde el comprender esto que tenemos que considerar la educación y el educar.

1.8 ¿Qué es educar?.

El educar se constituye en el proceso en el cual el niño o el adulto convive con otro y al convivir con el otro se transforma espontáneamente, de manera que su modo de vivir se hace progresivamente más congruente con el otro en el espacio de convivencia. El educar ocurre, por lo tanto, todo el tiempo; de manera recíproca, como una transformación estructural contingente a una historia en el convivir en el que resulta que las personas aprenden a vivir de una manera que se configura según el convivir de la comunidad donde viven. La *educación* como "sistema educacional" configura un mundo y los educandos confirman en su vivir en el mundo que vivieron en su educación. Los educadores, a su vez, confirman el mundo que vivieron al ser educados en el educar.

La educación es un proceso continuo que dura toda la vida y que hace de la comunidad donde vivimos un mundo espontáneamente conservador en lo que al educar se refiere. Esto no significa, por supuesto, que el mundo del educar no cambie, pero sí, que la educación, como sistema de formación del niño y del adulto, tiene efectos de larga duración que no se cambian fácilmente. Hay dos épocas o períodos cruciales en la historia de toda persona que tienen consecuencias fundamentales para el tipo de comunidad que ellos traen consigo en su vivir. Estos son la infancia y la juventud. En la infancia, el niño vive el mundo en que se funda su posibilidad de convertirse en un ser capaz de aceptar y respetar al otro desde la aceptación y respeto de sí mismo. En la juventud, se prueba la validez de ese mundo de convivencia en la aceptación y respeto por el otro desde la aceptación y respeto por sí mismo en el comienzo de una vida adulta social e individualmente responsable.

Como vivamos, educaremos, y conservaremos en el vivir el mundo que vivamos como educandos. Y educaremos a otros con nuestro vivir con ellos el mundo que vivamos en el convivir.

Pero, ¿qué mundo queremos?

Yo quiero un mundo en el que mis hijos crezcan como personas que se aceptan y respetan a sí mismas, aceptando y respetando a otros en un espacio de convivencia en el que los otros los aceptan y respetan desde él aceptarse y respetarse a sí mismos. En un espacio de convivencia de esa clase, la negación del otro será siempre un error detectable que se puede y se quiere corregir. ¿Cómo lograrlo? Eso es fácil: viviendo ese espacio de convivencia.

Vivamos nuestro educar, de modo que el niño aprenda a aceptarse y respetarse a sí mismo al ser aceptado y respetado en su ser porque así aprenderá a aceptar y respetar a los otros. Para hacer esto debemos reconocer que no se es de ninguna manera trascendente, pero que se deviene en un continuo ser cambiante o estable pero no absoluto o necesariamente para siempre. Todo sistema es conservador en lo que le es constitutivo o se desintegra. Si decimos que un niño es de una cierta manera: bueno, malo, inteligente o tonto, estabilizamos en nuestra relación con ese niño de acuerdo a lo que cada uno oye, y el niño, a menos que se acepte y respete a sí mismo, no tendrá escapatoria y caerá en la trampa de la no aceptación y el no respeto a sí mismo porque sólo podrá ser algo dependiente de lo que surja como niño bueno, o malo, o inteligente, o tonto, en su relación con nosotros. Y si el niño no puede aceptarse y respetarse a sí mismo, no puede aceptar y respetar al otro. Temerá, envidiará o despreciará al otro, pero no lo aceptará ni respetará; y sin aceptación y respeto por el otro como un legítimo otro en la convivencia, no hay fenómeno social. Veamos qué es el aceptarse y respetarse a sí mismo.

Hace algunos días una amiga mía me contó una conversación que tuvo con su hija invitándome a un comentario. Su relato fue así: "Tuve una conversación con mi hija (Juanita, de ocho años) quien me dijo: - Mamá, tú no me conoces a mí. - ¿Cómo es eso, Juanita, cómo es que yo no te conozco? - Mamá, tú no me conoces porque no sabes que soy una persona feliz y libre". Al escuchar este relato mi reflexión fue la siguiente: "Amiga mía, creo que comprender lo que Juanita dice cuando expresa que es feliz, es relativamente fácil y no diré nada más. Es sobre qué es ser libre que quiero decir algo. Juanita no habla desde la razón, ella habla desde la emoción, y desde la emoción lo que ella dice es que no se siente culpable de sus actos. Para que ella no se sienta culpable de sus actos, ella tiene que vivirlos desde su legitimidad, porque no se siente negada en su relación contigo, y se acepta a sí misma. Juanita no piensa o siente que tiene que cambiar, no piensa o siente que ella está mal. Al mismo tiempo se respeta a sí misma y no se disculpa por lo que hace; es decir, actúa sin hacer esta reflexión, desde su propia legitimidad. Te felicito, como mamá eres una persona que no niegas a tu hija ni con exigencias ni castigos, y la dejas vivir el devenir, en el amor que la constituye como ser social.

Repito: Sin aceptación y respeto por sí mismo uno puede aceptar y respetar al otro, y sin aceptar al otro como un legítimo otro en la convivencia, no hay fenómeno social.

Más aún, el niño que no se acepta y respeta a sí mismo no tiene espacio de reflexión porque está en la continua negación de sí y en la búsqueda ansiosa de lo que no es ni puede ser.

¿Cómo podría el niño mirarse a sí mismo si lo que ve no es aceptable, y lo sabe porque así se lo han hecho saber los adultos desde los padres a los profesores? ¿Cómo podría el niño mirarse a sí mismo si ya sabe que siempre está mal porque no es lo que debe ser o es lo que no debe ser? Si la educación chilena no lleva a que los niños y niñas chilenos se acepten y respeten aceptando y respetando a los demás al ser aceptados y respetados, está mal y no sirve a Chile.

Pero la aceptación de sí mismo y el auto respeto no se dan si el quehacer de uno no es adecuado al vivir. ¿Cómo puedo aceptarme y respetarme a mí mismo si lo que sé, es decir, si mi hacer, no es adecuado a mi vivir y, por lo tanto, no es un saber en el vivir cotidiano sino en el vivir literario de un mundo ajeno? Si el hacer que o niños de Chile aprendan no es un hacer en el espacio de vida cotidiana del niño chileno en el Chile, la educación chilena no sirve a Chile.

¿Cómo puedo aceptarme y respetarme a mí mismo si estoy atrapado en mi hacer (saber) porque no he aprendido un hacer (pensar) que me permite aprender cualquier otro quehacer al cambiar mi mundo si cambia mi vivir cotidiano? Si la educación en Chile no lleva al niño chileno a un quehacer (saber) que tiene que ver con su vivir cotidiano de modo que pueda reflexionar sobre su quehacer y cambiar de mundo sin dejar de respetarse a sí mismo y al otro, la educación en Chile no sirve a Chile.

¿Cómo puedo aceptarme y respetarme si no he aprendido a respetar mis errores y a tratarlos como oportunidades legítimas de cambio porque he sido castigado por equivocarme? Si la

educación en Chile lleva al niño a vivir sus errores como negación de su identidad, la educación en Chile no sirve a Chile.

¿Cómo puedo aceptarme y respetarme a mí mismo si el valor de lo que hago se mide con respeto al otro en la continua competencia que me niega y niega al otro, y no por la seriedad y responsabilidad con que lo realizo? Si la educación en Chile estimula la competencia y la negación de sí mismo y del otro que trae consigo, la educación en Chile no sirve a Chile.

¿Es difícil educar para la aceptación y el respeto de sí mismo que lleva a la aceptación y respeto por el otro así como a la seriedad en el quehacer? No, pero sí requiere que el profesor o profesora sepa como interactuar con los niños y niñas en un proceso que no los niega o castiga por la manera de aparecer en la relación o porque no aparecen como las exigencias culturales dicen que deben ser, y lo pueden hacer porque se respetan a sí mismos y al otro.

Lo central en la convivencia humana es el amor, las acciones que constituyen al otro como un legítimo otro en la realización del ser social que vive en la aceptación y respeto por sí mismo tanto como en la aceptación y respeto por el otro. La biología del amor se encarga de que esto ocurra como un proceso normal si se vive en ella.

Pero, ¿Cómo se obtiene en la educación la capacidad de acceder a cualquier dominio del conocer (hacer)? ¿Se requiere acaso saberlo todo desde el comienzo? No; no se requiere saberlo todo desde el comienzo, pero sí, se requiere señorío reflexivo en el mundo en el que uno vive; respeto y aceptación de sí y de los otros en la ausencia de urgencia competitiva. Si he aprendido a conocer y a respetar mi mundo, sea este el campo, la montaña, la ciudad, el bosque o el mar; no a negarlo o a destruirlo, y he aprendido a reflexionar en la aceptación y respeto por mí mismo, puedo aprender cualquier hacer.

Si la educación en Chile no lleva al niño al conocimiento de su mundo en el respeto y la reflexión, no sirve a los chilenos ni a Chile.

Si la educación en Chile lleva a aspiraciones que desvalorizan lo propio invitando a un quehacer ajeno a lo cotidiano en la fantasía de lo que no se vive, la educación en Chile no sirve ni a Chile ni a los chilenos.

La ambición puede ocasionalmente llevar a la riqueza o al éxito individual, pero no lleva a la transformación armónica del mundo en la sabiduría de una convivencia que no genera ni pobreza ni abuso.

Lo dicho es también válido para la educación del adolescente. El adolescente moderno aprende valores, virtudes que debe respetar, pero vive en un mundo adulto que las niega. Se predica el amor pero nadie sabe en qué consiste porque no se ven las acciones que lo constituyen y se lo mira como expresión de un sentir. Se enseña a desear la justicia pero los adultos vivimos en el engaño. La tragedia de los adolescentes es que comienzan a vivir un mundo que niega los valores que se les enseñó. El amor no es un sentimiento, es un dominio de acciones en las cuales el otro es constituido como un legítimo otro en la convivencia. La justicia no es un valor trascendente o un sentimiento de legitimidad, es un dominio de acciones en el cual no se usa la mentira para justificar las propias acciones o las del otro.

Si la educación media y superior en Chile se fundan en la competencia, en la justificación engañosa de ventajas y privilegios, en una noción de progreso que aleja a los jóvenes del conocimiento de su mundo limitando su mirada responsable hacia la comunidad que los sustenta, la educación media y superior de Chile no sirve a Chile ni a los chilenos.

Si la educación media y superior nos invita a la apropiación, a la explotación del mundo natural y no a nuestra coexistencia armónica con él, esa educación no sirve ni a Chile ni a los chilenos.

En fin, la responsabilidad se da cuando nos hacemos cargo de sí queremos o no las consecuencias de nuestras acciones; y la libertad se da cuando nos hacemos cargo de sí queremos o no nuestro querer o no querer las consecuencias de nuestras acciones. Es decir, responsabilidad y libertad surgen en la reflexión que expone nuestro quehacer en el ámbito de las emociones a nuestro quererlas o no quererlas en un proceso en el cual no podemos sino darnos cuenta de que el mundo que vivimos depende de nuestros deseos. Si la educación en Chile no lleva a los jóvenes chilenos a la responsabilidad y libertad de ser cocreadores del mundo en que viven porque limita la reflexión, la educación en Chile no sirve ni a Chile ni a los chilenos.

¿Para qué educar?

A veces hablamos como si no hubiese alternativa a un mundo de lucha y competencia, y como si debiésemos preparar a nuestros niños y jóvenes para esa realidad. Tal actitud se basa en un error y genera un engaño.

No es la agresión la emoción fundamental que define lo humano, sino el amor, la coexistencia en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia. No es la lucha el modo fundamental de relación humana, sino la colaboración. Hablamos de competencia y lucha creando un vivir en competencia y lucha no sólo entre nosotros sino con el medio natural que nos posibilita. Así se habla de que los humanos debemos luchar y vencer las fuerzas naturales para sobrevivir, como si esto hubiese sido y fuese la forma normal del vivir. Esto no es así. La historia de la humanidad en la guerra, en la dominación que somete y en la apropiación que excluye y niega al otro se origina con el patriarcado.

En Europa, que es nuestra fuente cultural, antes del patriarcado se vivía en la armonía con la naturaleza, en el goce de la congruencia con el mundo natural, en la maravilla de su belleza, no en la lucha con ella.

¿Para qué educar? Para recuperar esa armonía fundamental que no destruye, que no explota, que no abusa, que no pretende dominar el mundo natural, sino que quiere conocerlo en la aceptación y respeto para que el bienestar humano se dé en el bienestar de la naturaleza en que se vive. Para esto hay que aprender a mirar y a escuchar sin miedo a dejar de ser al dejar ser al otro en armonía, sin sometimiento. Yo quiero un mundo en el que respetos a un mundo natural que nos sustenta, un mundo en el que se devuelva lo que se toma prestado de la naturaleza para vivir. En el ser seres vivos somos seres autónomos, en el vivir no lo somos.

Quiero un mundo en el que se acabe la expresión recurso natural, y reconozcamos que todo proceso natural es cíclico y que si interrumpimos su ciclo, se acaba. En la historia de la humanidad, los pueblos que no han visto esto se han destruido a sí mismos en el agotamiento de sus llamados recursos naturales.

El progreso no está en la continua complicación o cambio tecnológico sino en el entendimiento del mundo natural que permite recuperar la armonía y belleza de la existencia en él desde su conocimiento y respeto. Pero para ver el mundo natural y aceptarlo sin pretender dominarlo ni negarlo, *debemos aprender a aceptarnos y respetarnos a nosotros mismos, como individuos y como chilenos.*

Una educación que no nos lleva a los chilenos a aceptarnos y respetarnos como individuos y chilenos en la dignidad de quien conoce, acepta y respeta su mundo en la responsabilidad y libertad de la reflexión, no sirve a Chile ni a los chilenos.

Jesús era un gran biólogo. Cuando Él habla de vivir en el Reino de Dios, habla de vivir en la armonía que traen consigo el conocimiento y respeto al mundo natural que nos sustenta, y que permite vivir en él sin abusarlo ni destruirlo. Para esto debemos abandonar el discurso patriarcal de la lucha y la guerra, y volcarnos al vivir matrístico del conocimiento de la naturaleza, del respeto y la colaboración en la creación de un mundo que admite el error y puede corregirlo. Una educación que nos lleva a actuar en la conservación de la naturaleza, a entenderla para vivir con ella y en ella sin pretender dominarla, una educación que nos permita vivir en la responsabilidad individual y social que aleja el abuso y trae consigo la colaboración en la creación de un proyecto nacional en el que el abuso y la pobreza son errores que se pueden corregir y se quieren corregir, sí sirve a Chile y a los chilenos.

¿Qué hacer? No castigemos a nuestros niños por ser, al corregir sus acciones. No desvaloricemos a nuestros niños en función de lo que no saben, valoricemos su saber. Guiemos a nuestros niños hacia un hacer que tiene que ver con el mundo cotidiano e invitémoslo a mirar lo que hacen, y sobre todo no los llevemos a competir.

SEGUNDA PARTE

***LENGUAJE, EMOCIONES Y ETICA
EN EL QUEHACER POLITICO***

SEGUNDA PARTE**2. LENGUAJE, EMOCIONES Y ETICA
EN EL QUEHACER POLITICO**

ME SIENTO MUY HONRADO CON ESTA INVITACIÓN Y CON EL PÚBLICO QUE ESTÁ aquí. Quiero comenzar haciendo la siguiente salvedad: No soy más político que cualquier otro ciudadano; tampoco lo soy menos, pues vivo como todos en las acciones, preguntas y problemas que tienen que ver con la convivencia en una comunidad humana. Lo que no hago, sin embargo, es vivir la política como mi profesión. Por esto, aunque declaro que no soy político, todo lo que exprese lo diré desde mi responsabilidad política como chileno. Es, por lo tanto, desde esa posición que quiero hacer algunas reflexiones *sobre el lenguaje, las emociones y la ética*, y al hacerlo, hablar desde mi experiencia y entendimiento como biólogo.

¿Por qué voy a hablar como biólogo no como psicólogo o sociólogo? Hablaré como biólogo porque me encontré en el espacio de reflexiones sobre el lenguaje, sobre el conocimiento y sobre lo social, desde el estudio de la fenomenología de la percepción como un fenómeno biológico. No llegué a lo que voy a decir primariamente interesado o inmerso en el estudio de lo social o del lenguaje, sino que he llegado allí secundariamente, desde la biología. Esto implica que he aceptado, como problemas legítimos para mi consideración como biólogo, temas y preguntas que para otros efectos podría decirse que no me pertenecen. Sí, podría haber dicho que las problemáticas de lo social y de lo ético no me pertenecen. Podría haber dicho que soy un científico centrado en el estudio del fenómeno de la percepción como fenómeno propio del sistema nervioso, y que esos otros problemas, en realidad, no me tocan porque pertenecen a otro campo profesional. Sin embargo, no lo digo, porque no es así. Estas problemáticas me conciernen, y esto por varias razones. Me conciernen porque soy chileno y pertenezco a una cultura en la que aprendí, ya que en mis tiempos de estudiante, que la reflexión acerca de lo social es parte de la vida cotidiana. Me conciernen, también, por haber sido estudiante de medicina y haber desde allí echo de lo humano el campo de mi atención e interés biológico. Es, pues, desde este trasfondo de intereses que me he movido en mis reflexiones, tanto en el campo estrictamente profesional de la neuro – fisiología, como en los campos que, derivados de aquél, tienen que ver con el lenguaje, con lo social y, en último término, con lo ético.

2.1 El conocimiento y el lenguaje.

Ahora quiero decir a ustedes, desde mi mirada de biólogo, qué ocurre necesaria e inevitablemente con ciertos fenómenos de nuestra vida de convivencia por el solo hecho de que somos seres vivos. Al hacerlo, haré dos tipos de consideraciones: por un lado, haré *ciertas reflexiones que voy a llamar epistemológicas*, porque son la consecuencia de hacerse una pregunta por la validez de su conocer; y, por otro lado haré *reflexiones que voy a llamar más estrictamente biológicas*, porque tienen que ver con nuestro operar como seres vivos.

Las reflexiones epistemológicas surgen de plantearse la pregunta *¿cómo es que conocemos?* Esta pregunta puede plantearse sin comprometerse verdaderamente a aceptar que el fenómeno del conocer es un fenómeno biológico. Así, uno puede decir que es interesante saber cómo conocemos y soslayar la pregunta diciendo que los filósofos la resolverán; o uno puede decir que es obvio que tenemos la capacidad de conocer, de modo que en verdad no tenemos que hacernos la pregunta.

Sin embargo, si uno se plantea la pregunta, no puede dejar de notar que los seres humanos somos lo que somos en él serlo, es decir somos conocedores u observadores en el observar y que al ser lo que somos, lo somos en el lenguaje. Es decir, no podemos dejar de notar que los seres humanos somos humanos en el lenguaje, y al serlo, lo somos haciendo reflexiones sobre lo que nos sucede. Por ejemplo, haciendo reflexiones sobre lo que nos pasa en Chile en estos momentos, ¿qué vemos que ocurre?, ¿qué vamos a hacer?, ¿cómo actuaremos? O, haciendo reflexiones sobre nosotros aquí, ahora, en esta sala; podemos preguntarnos, ¿qué está pasando en esta conferencia?, ¿de qué está hablando esta persona? Más aún, si nos planteamos la pregunta por nuestro conocer se nos hace aparente que estamos inmersos en un vivir que nos sucede en el lenguaje, en la

experiencia de ser observadores en lenguaje. E insisto en esto último, porque *si no estamos en lenguaje no hay reflexión*, no hay discurso, no decimos nada, simplemente somos sin serlo hasta que reflexionamos sobre el ser.

¿Hay cosas que hacemos fuera del lenguaje?, Por supuesto: la digestión, por ejemplo. Comemos y la digestión se hace. Nos pasa que hay digestión y que no tenemos que pensar para que haya digestión, y cuando pensamos o reflexionamos acerca de ella nos pasan otras cosas que son distintas de la digestión (y que puede incluso nos indigestemos), porque, de hecho, la digestión surge al distinguirla. Si no traemos consigo la digestión, al distinguirla en el lenguaje, no hay digestión.

El que nos encontremos en el lenguaje también nos pasa. Cuando reflexionamos acerca del lenguaje, ya estamos en él. En estas circunstancias hay dos actitudes posibles frente al conocer: o uno se acepta su capacidad de conocer como una condición dada o se pregunta cómo es que uno conoce. Ahora bien, cuando uno se pregunta cómo ocurre algo, lo que uno quiere escuchar es una respuesta explicativa que, como tal, debe separar la explicación de la experiencia por explicar en la proposición de un proceso que, como resultado de su operar, da origen a lo que se quiere explicar.

2.2 El explicar y la experiencia.

Frecuentemente, en nuestra descripción de lo que nos sucede juntamos el explicar con la experiencia que queremos explicar. Por ejemplo, si viajamos en automóvil y miramos por el espejo retrovisor y no vemos ningún vehículo detrás de nosotros, nos sorprendemos cuando de pronto otro automóvil nos adelanta y decimos: “¡Ah, venía muy rápido!” La experiencia es que ese automóvil aparece, y aparece de la nada: uno se encuentra con que es adelantado por otro automóvil, y al decir “venía muy rápido” está juntando la explicación “debido a su rapidez no lo vi acercarse”, con la experiencia, “apareció un automóvil”.

Voy a hacer un diagrama al que me referiré en la discusión que sigue:

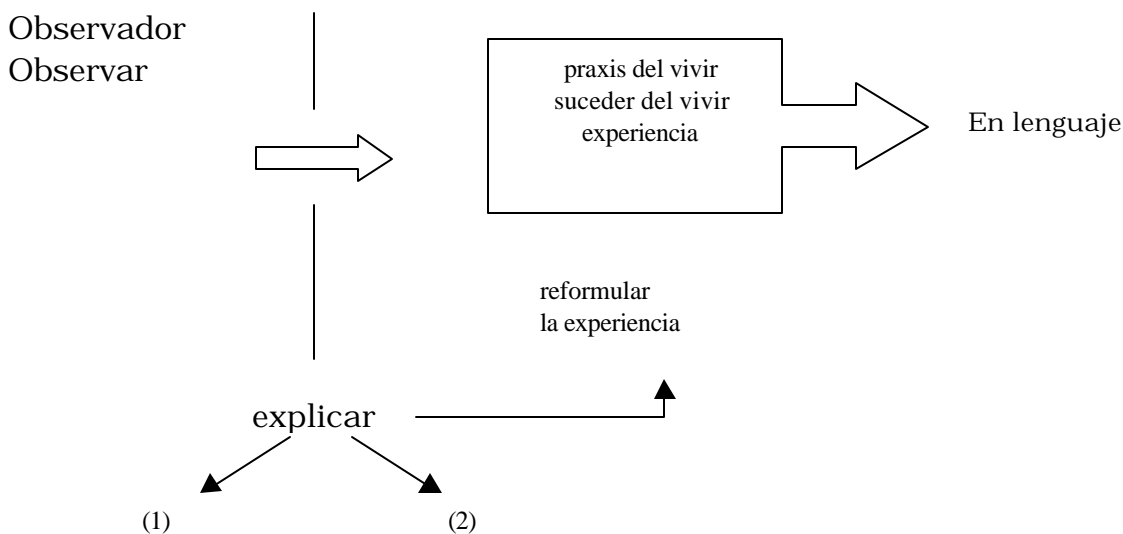


FIG.1

Atendamos a la separación de la experiencia que quiero explicar. Aquí hay dos situaciones a las cuales me voy a referir. En una (1), uno desestima la pregunta que pide explicar el origen de las propiedades del observador; en la otra (2), uno la acepta. ¿Cuándo la desestimamos? Cuando asumimos que nuestras capacidades cognoscitivas son propiedades constitutivas de nuestro ser humano. Si digo por ejemplo: “allí sobre la mesa hay un cenicero” y alguien me pregunta: “¿cómo sabes que hay un cenicero?”, Y yo contesto, “yo lo veo, está ahí”, estoy hablando como si yo tuviese la capacidad de ver como una propiedad intrínseca mía que no se cuestiona. En la vida cotidiana funcionamos así y, en verdad, es cómodo hacerlo.

El problema surge sólo y exclusivamente cuando por motivos especiales, no corrientes del vivir cotidiano, uno se hace ciertas preguntas reflexivas como, por ejemplo, ¿cómo funciona el

sistema nervioso?, ¿cómo surge el lenguaje en la historia de los seres vivos?, ¿qué es esto de la comunicación?, ¿qué es esto de la conciencia?, ¿cómo es esto de tener conciencia?.

Si yo acepto, de partida, que tengo conciencia, o que tengo la capacidad de conocer, no tengo pregunta. Si aceptamos que tenemos la habilidad de hacer referencia al cenicero mediante la habilidad de conocer y hablar, el lenguaje nos aparece como un sistema simbólico que nos permite comunicarnos sobre los objetos que nos rodean, como si estos fuesen entes que, como el cenicero, existen con independencia de nosotros. Pero cuando queremos explicar lo que ocurre en el ser vivo, cuando quiero entender lo que pasa cuando un chimpancé es incorporado en la vida cotidiana humana en la convivencia con él mediante el sistema de signos usado por sordomudos, entonces hacemos preguntas como: ¿qué es lo que pasa en esta relación con el chimpancé que es como hablar?, ¿qué es esto de aprender símbolos?, ¿cómo ocurre que tal cosa ocurre? Si aceptamos estas preguntas, vemos que debemos proponer una explicación de los fenómenos del conocer y del lenguaje como fenómenos que nos involucran en nuestro ser seres vivos, porque si alteramos nuestra biología se alteran nuestro conocer y nuestro lenguaje.

Pero antes de continuar quiero decir algo sobre el explicar y la explicación. Explicar es siempre proponer una reformulación de la experiencia por aplicar en una forma que resulta aceptable para el observador. Si ustedes preguntan: “¿qué es el rayo?”, Respondemos citando a Franklin: “es una chispa eléctrica que salta entre las nubes y la tierra cuando las nubes se han cargado electrostáticamente como resultado de su fricción con el aire”. Eso es una reformulación de la experiencia de los destellos de luz que uno ve en un día de tormenta y que llamamos rayos. Lo que estoy diciendo es que en el momento en que una reformulación de la experiencia, esa reformulación de la experiencia se constituye en explicación para el que la acepta. En otras palabras, el que escucha es el que constituye a una reformulación de la experiencia como *explicación* al aceptarla como tal. Cuando el niño le pregunta a la mamá: “¿cómo es que estoy aquí?”, Y ésta le responde: “hijito, a usted lo traje la cigüeña”, y el niño dice: “gracias mamá” u otra cosa por el estilo, en ese momento esa reformulación de la experiencia se constituye en explicación del estar aquí del niño.

Cuando proponemos una explicación de un fenómeno y otro nos dice: “tú estás equivocado”, lo que en el fondo el otro nos dice es: *yo no acepto esa reformulación de la experiencia como la reformulación de la experiencia que yo quiero oír*. Ocurre, sin embargo, que la manera como uno escucha una proposición explicativa determina que uno acepte o no tal proposición como una explicación. O, en otras palabras, es el criterio que uno usa para aceptar o rechazar una proposición explicativa el que determina que esa proposición explicativa sea o no una explicación.

Ninguna proposición explicativa es una explicación en sí; la explicación la constituye la aceptación del observador, y al observador, en general, le pasará que acepta o rechaza de manera inconsciente. Cuando el niño escucha: “hijito, a usted lo traje la cigüeña” y el niño se va feliz, el niño no ha hecho la reflexión “lo que dice mamá satisface mis expectativas o mi criterio de validación”, pero ha operado de esa manera, ha aceptado esa reformulación como una reformulación de su estar allí. Cuando pasados algunos días el niño viene y dice: “mamá, yo no creo lo de la cigüeña, porque, Juanito, el vecino, va a tener un hermanito y dice que lo está haciendo su mamá. Yo le pregunté a su mamá y ella me mostró su guatita donde dice que está creciendo la guagüita”. Cuando esto pasa, la proposición: “hijito, a usted lo traje la cigüeña” deja de ser una explicación, porque deja de ser una proposición aceptada como una reformulación de la experiencia de estar aquí del niño. Cuando eso pasa, la mamá contesta: “hijito, usted ya está grande, ahora le puedo decir que a los niños realmente los hace la mamá” y le cuenta el cuento de la abejita y la flor, y todo lo demás, con lo que el niño se va feliz. Esta nueva reformulación de la experiencia, al ser aceptada por el niño, pasa a ser una explicación.

2.3 La objetividad entre y sin paréntesis.

Sin embargo, lo que estoy diciendo no es “cosa de niños”, es cosa seria.

Volvamos a la figura 1.

Quiero separar, entonces, estas dos actitudes respecto de la pregunta sobre el observador y su capacidad de conocer, y que son, también, dos caminos de reflexión, y les voy a mostrar, al mismo tiempo, que son a la vez *dos caminos de relaciones humanas*. Si no nos hacemos la pregunta por el origen de las capacidades del observador, nos conducimos, de hecho, como si tuviésemos la capacidad de hacer referencia a entes independientes de nosotros, a verdades cuya validez es independiente de nosotros, porque no depende de lo que nosotros hacemos. Yo llamo a

ese camino explicativo, que afirma explícita o implícitamente nuestras capacidades cognoscitivas como constitutivas de nuestro ser, *el camino de la objetividad sin paréntesis*.

Escuchar una respuesta explicativa cuando uno no asume la pregunta por el origen de las habilidades del observador, equivale a escuchar esperando oír una referencia a una realidad independiente de uno para aceptar como explicación la reformulación presentada como respuesta a una pregunta que pide una explicación. La respuesta puede implicar referencia a la materia, a la energía, a la conciencia, a Dios, a una revelación, a lo que uno quiere, como referencia a algo independiente de lo que el observador hace y que constituye implícita o explícitamente el fundamento del criterio que uno usa para aceptar esa reformulación de la experiencia como reformulación de la experiencia, y por lo tanto, como explicación de ella.

Los chilenos, pertenecemos a una cultura en la que corrientemente, cuando pedimos a un interlocutor los datos que prueban lo que dice, le estamos pidiendo una referencia a algo independiente de él o de ella como criterio de validación que nos permitirá aceptarlo. Este proceder propio de nuestra cultura involucra el supuesto implícito de que poseemos, al menos en principio, la habilidad o capacidad necesaria para hacer tal referencia. En nuestra cultura, tal habilidad, en general, no se pone en duda. Pero, cuando uno acepta preguntándose por el origen de las habilidades del observador, lo que de hecho uno acepta es preguntarse: ¿cómo es que puedo como observador hacer las afirmaciones que hago?, ¿cómo es que puedo hacer observaciones?, ¿cómo es que puedo darme cuenta, si me doy cuenta, de lo que realmente es y también equivocarme? ¿cómo opera mi operar como observador? Más aún, al aceptar estas preguntas, la biología adquiere presencia, porque al admitir la explicabilidad de las capacidades cognitivas del observador uno no puede escapar a reconocer que *cuando se altera la biología se altera la capacidad cognoscitiva* (— ¡Sabes que el presidente, desgraciadamente, tuvo un derrame cerebral y no sabemos si podrá seguir gobernando! —¿Por qué?, — ¡Bueno, por su cerebro! — ¡Ah!, ¿entonces su capacidad de gobernar, su capacidad cognoscitiva depende del cerebro? — ¡Parece que sí!).

Veamos esto considerando lo que connotamos en castellano con las palabras *mentira* y *error*.

Noten ustedes que las palabras *mentira* y *error* hacen referencia al estado de conocimiento que una persona tiene sobre sus circunstancias y su acción *en el momento* en que hace aquello que llama *mentira* o *error*. Cuando yo le digo a alguien: ¡tú mientes! Lo que le estoy expresando es: en el momento en que tú afirmas lo que dices, tú sabes aquellos no es válido. Cuando yo digo: “discúlpame, en realidad mentí”, estoy diciendo: en el momento en que afirmé lo que dije sabía que no era cierto.

La palabra *error* hace alusión a una cosa muy distinta. Cuando digo: “Cometí un error” (error o equivocación), lo que estoy diciendo es que en el momento en que hice la afirmación a que me refiero, al decir que cometí un error, aceptaba honestamente que ella era válida; pero *ahora* sé que no era así. La *equivocación*, el *error* son siempre a *posteriori*. Uno se equivoca siempre después de la experiencia que uno dice que fue una equivocación, porque la equivocación o error es una experiencia desvalorizada con referencia a otra experiencia que se considera indudablemente válida.

¿Cómo nos equivocamos, si de hecho tenemos capacidad e acceder a una realidad independiente de nosotros en la observación o en la reflexión?, ¿cómo se da el error?, ¿cómo surge la equivocación? Hay, por ejemplo, situaciones en las cuales uno saluda a alguien: “¡Hola, Juan!” Y luego dice: “Perdón me equivoqué. No era Juan, tuve una ilusión”. Lo interesante de tal situación es que cuando uno saluda a Juan la experiencia de uno al decir ¡Hola, Juan! Es la de encontrarse con Juan. De hecho uno tiene toda la dinámica fisiológica de encontrarse con Juan, y tiene reacciones de felicidad o enojo dependiendo de su relación con Juan en el momento de tener la experiencia de su presencia, cualquiera que sea el veredicto a *posteriori* sobre si el Juan encontrado fue ilusión o real. Las *ilusiones*, los *errores*, las *equivocaciones*, son siempre a *posteriori*.

Consideremos otra situación: la pesca de truchas, por ejemplo. Uno prepara el anzuelo, las botas, la caña; llega al lago o al río y tira el anzuelo, que pasa apenas rozando el agua. Si uno hace todo esto bien, la trucha salta y después de morder el anzuelo dice: “era un anzuelo”. Lo notable es que el anzuelo aparece sólo después de morderlo. En otras palabras, el anzuelo es anzuelo sólo a *posteriori*. La trucha no puede distinguir entre ilusión y percepción y al saltar y morder el anzuelo ella salta a capturar un insecto. Nosotros no podemos distinguir en la experiencia entre ilusión y percepción. *Ilusión y error son calificativos que desvalorizan una experiencia a posteriori* con referencia a otra experiencia que se acepta como válida: Uno no se equivoca cuando se equivoca.

Pero, si en la experiencia no podemos distinguir ilusión y percepción, verdad o error, ¿en qué consiste, entonces, el fenómeno que connotamos cuando hablamos de conocer?.

Si queremos entender el fenómeno del conocimiento, si queremos entender el sistema nervioso, si queremos entender el lenguaje, si queremos entender lo que pasa en la convivencia, tenemos que hacernos cargo de este curioso fenómeno: *Los seres humanos, los seres vivos en general, no podemos distinguir en la experiencia entre lo que llamamos ilusión y percepción* como afirmaciones cognitivas sobre la realidad.

No digo que en la dinámica social no hablemos de ilusión y percepción, de error y verdad o de mentira y verdad de una manera coherente con nuestro vivir.

No estoy desvalorizando esa distinción como distinción que tiene sentido en la convivencia. Lo que quiero decir es que para comprender ciertos fenómenos tenemos que entender lo que pasa cuando hacemos esas distinciones. Los seres humanos configuramos el mundo que vivimos al vivir, y cabe preguntarse cómo lo configuramos y cómo vivimos en él si constitutivamente como seres vivos no podemos hacer la distinción que decimos corrientemente que hacemos entre ilusión y percepción.

Una de las primeras preguntas que nos surge en estas circunstancias es: ¿podemos seguir defendiendo la validez de nuestras afirmaciones cognoscitivas bajo el pretexto de que ellas son válidas porque se refieren a una realidad independiente de nosotros, si para poder afirmar que tenemos acceso a esa realidad independiente deberíamos poder distinguir en la experiencia entre ilusión y percepción? Es verdad que hemos vivido hasta ahora sin hacer esta reflexión y sin revisar el fundamento de nuestras capacidades cognoscitivas, y que podemos seguir viviendo así. Pero, si hacemos la reflexión podemos acceder a profundizar nuestro entendimiento de la dinámica de las relaciones humanas, sociales y no sociales, y descubrir ciertos aspectos de ellas que no debemos desdeñar si queremos ser responsables en lo que hacemos en la convivencia con otros seres humanos y con la naturaleza que nos sostiene y nutre.

Esta conciencia de no poder distinguir entre ilusión y percepción, yo la señalo invitando a poner *la objetividad entre paréntesis* en el proceso de explicar. No quiero decir con esto que no existen objetos, o que no puedo especificar un cierto dominio de referencia que trato como existiendo independiente de mí. Lo que quiero decir con poner la objetividad entre paréntesis, es que me doy cuenta de que no puedo pretender que tengo la capacidad de hacer referencia a una realidad independiente de mí, y que me hago cargo de ello en el intento de entender lo que pasa con los fenómenos del conocimiento, del lenguaje y sociales, no usando referencia alguna a una realidad independiente del observador para validar mi explicar. En la figura 2, que es una ampliación de la figura 1, están indicados los dos caminos explicativos que surgen según que uno acepte o no la pregunta por el origen de las habilidades cognoscitivas y aceptarlas como propiedades constitutivas suyas, el observador actúa como si lo distinguido preexistiese a su distinción en el supuesto implícito de que puede hacer referencia a tal existencia para validar su explicar. A este camino explicativo lo llamo explicativo de la *objetividad sin paréntesis*.

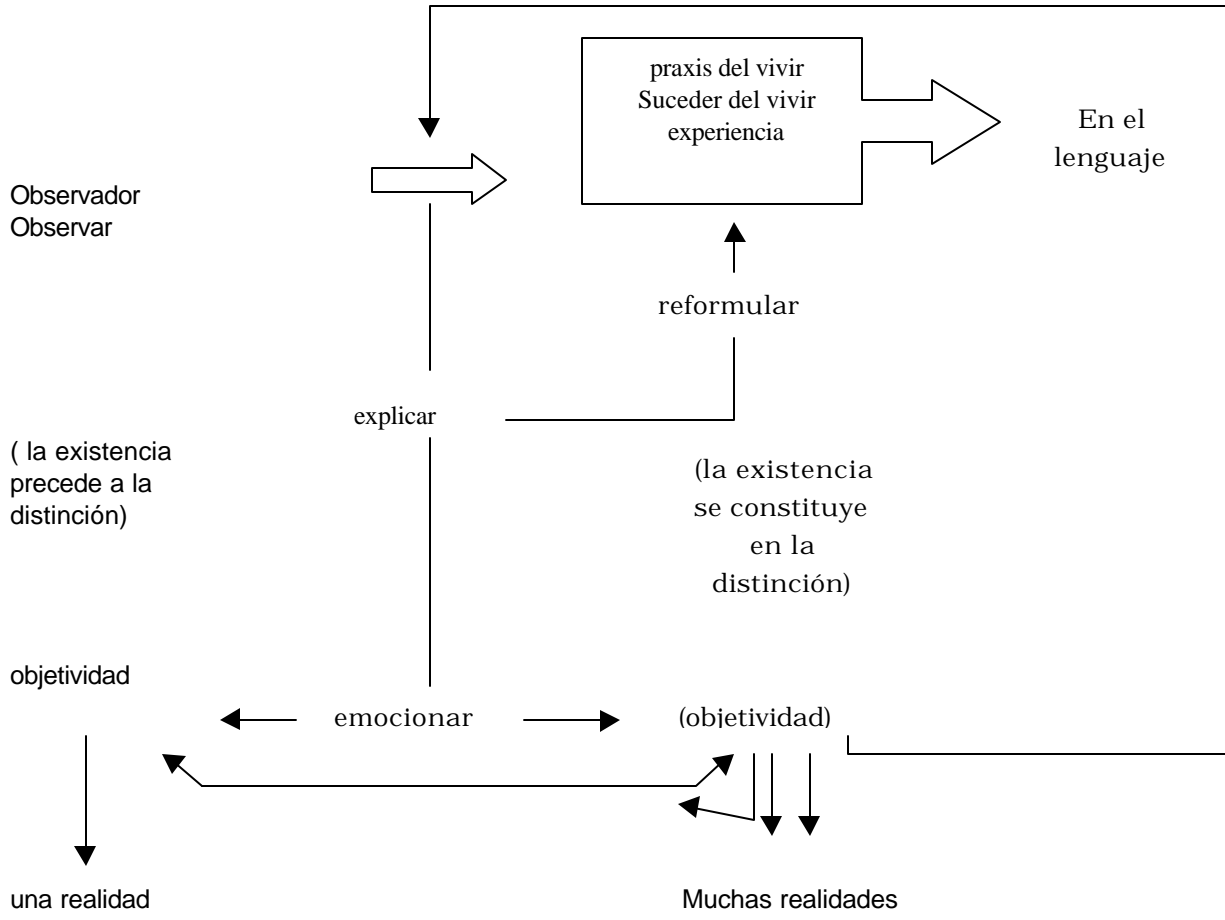


FIG.2

En otras palabras, en el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis actuamos como si lo que decimos fuese válido en función de su referencia a algo que es independiente de nosotros. Así decimos: “lo que estoy diciendo es válido porque es objetivo, no porque sea yo quien lo dice: es la realidad, son los datos, son las mediciones, no yo, de que lo que yo digo sea válido, y si digo que tú estás equivocado, sino la realidad”. En suma, en este camino explicativo operamos aceptando que, en último término, existe una realidad trascendente que valida nuestro conocer y explicar, y que la universidad del conocimiento se funda en tal objetividad.

En el otro camino explicativo, el que yo denomino de la objetividad entre paréntesis, como ya lo dije, al aceptar la pregunta por el origen de nuestra capacidad de observar, la biología adquiere presencia. Es decir, al preguntarnos por el origen de las capacidades cognoscitivas del observador no podemos dejar de ver que éstas se alteran o desaparecen al alterarse nuestra biología, y que no podemos desdeñar más nuestra condición de seres que en la experiencia no pueden distinguir entre ilusión y percepción. Además, al darnos cuenta de esto, nos damos cuenta, también, de que cuando escuchamos una proposición explicativa o una reformulación de la experiencia y la aceptamos como explicación, lo que aceptamos no es una referencia a algo independiente de nosotros, sino que es una reformulación de la experiencia con elementos de la experiencia que satisface a algún criterio de coherencia que nosotros mismos proponemos explícita o implícitamente. En otras palabras, nos damos cuenta también, de que depende de nosotros el aceptar o no una cierta reformulación de la experiencia por explicar como explicación de ella, según un criterio de aceptación que nosotros tenemos en nuestro escuchar, y, por lo tanto, que la validez de las explicaciones que aceptamos se configura en nuestra aceptación y no de manera independiente de ella.

Interesante, ¿verdad? En el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis decimos que cierta explicación, en un tema de física, por ejemplo, es en principio aceptable si hace referencia a la materia o a la energía tratándolas como entidades objetivas independientes del observador y señalables en una medición instrumental. Sin embargo, al hacer esto, tratamos al instrumento como una ampliación de la capacidad del observador de hacer referencia, aunque sólo sea de manera indirecta o incompleta, a la realidad que existe con independencia de él o de ella.

En este camino explicativo, decimos que somos objetivos porque decimos que lo que decimos es válido con independencia de nosotros. Al mismo tiempo, en este camino explicativo toda verdad objetiva es universal; es decir, válida para cualquier observador, porque es independiente de lo que éste hace.

En el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis decimos que una cierta explicación, en un tema de física por ejemplo, es válida porque satisface el criterio de validación que constituye a la física como un dominio explicativo de la experiencia con elementos de la experiencia. En este camino explicativo la materia y la energía son explicaciones de la experiencia, y se usan como tales en la formulación de otras explicaciones de la experiencia, en la explicación de la experiencia con elementos de la experiencia que constituye a la física. En este camino explicativo es aparente que hay muchos dominios explicativos, y que cada uno de ellos es un dominio de objetos constituidos como explicaciones de la experiencia y, por lo tanto, un dominio de la realidad.

Finalmente, desde este camino explicativo es posible darse cuenta de que la noción de realidad, tanto en uno como en el otro camino explicativo es, de hecho, una proposición explicativa.

2.4 Objetividad y relaciones humanas.

En la vida cotidiana, consciente o inconscientemente, nos movemos en los dos caminos explicativos mencionados. En el momento en que uno se junta con personas que pertenecen al dominio de aceptación mutua en que uno se mueve, como cuando uno se reúne con sus amigos, uno opera en la objetividad entre paréntesis. Esto es así porque en estos casos no importa lo que los otros opinen o piensen, o los intereses que tengan, o si se mueven en dominios de coherencias de acción diferentes a los de uno, uno los acepta sin duda alguna. En el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis no hay verdad absoluta ni verdad relativa sino muchas verdades diferentes en muchos dominios distintos. En este camino explicativo hay muchos dominios distintos de realidad como distintos dominios explicativos de la experiencia fundados en distintas coherencias operacionales y como tales, todos son legítimos en su origen, aunque no iguales en su contenido, y no igualmente deseables para vivirlos.

En el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis el que a uno le guste la física y al otro la biología, o el que uno sea cristiano y el otro musulmán, no crea una dinámica de negación en

la convivencia, porque no importa que el otro no sea como uno. “Yo soy católico, ¿y tú? ¿Musulmán? ¡Ah, qué agradable, vamos a tomar un café!” Que yo sea católico no excluye al otro y que otro sea musulmán, no me excluye a mí. Si no me gusta la religión musulmana es cosa mía, y si la niego lo hago responsablemente, porque a mí no me gusta, no porque tal religión musulmana esté equivocada, como haría en el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis.

En efecto, cuando uno está en el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis las relaciones humanas no ocurren en la aceptación mutua. Si en este camino explicativo digo, por ejemplo: “soy católico”, implícito que tengo acceso al Dios verdadero, y que el otro, que no es católico está equivocado. A su vez este otro puede decir: “soy musulmán”, y con ello implica que tiene acceso al Dios verdadero, y que el otro, yo en este caso, está equivocado, y lo está de una manera trascendente que lo niega. En este camino explicativo uno dice que el conocimiento da poder y legitima la acción, aunque ésta sea la negación del otro.

De hecho, en este camino explicativo el que está equivocado se niega a sí mismo, y todo acto de negación de otro desde la legitimidad del conocimiento, es justo. Esto es lo que ocurre en las guerras religiosas de Irlanda del Norte y en el Líbano. En cierta manera es también lo que pasa, aunque no necesariamente en israelitas y palestinos. Cada vez que uno el espacio religioso, entre israelitas y palestinos. Cada vez que uno adopta la postura de tener un acceso privilegiado a una realidad independiente, como ocurre constitutivamente en el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis, el que no está con uno está en contra de uno.

Ustedes saben que no les estoy diciendo no es nada nuevo. Lo que estoy agregando son dos afirmaciones: una, que el darse o no cuenta de esto tiene que ver con que uno quiera o no explicar las capacidades cognoscitivas del observador; la otra, que en la vida cotidiana nos movemos, sin darnos cuenta de ello, en un dominio u otro según aceptemos o no, la legitimidad del mundo del otro. En el momento en que aceptamos la legitimidad del mundo del otro, el que éste sea musulmán, católico, protestante o lo que fuere, no es objetable en un sentido trascendente y si lo objetamos, lo hacemos haciéndonos responsables de nuestra objeción en el entendido de que ella se justifica sólo en nuestros deseos. En el momento en que pretendemos tener acceso a la realidad objetiva, nos apropiamos de la verdad, no aceptamos la legitimidad del mundo del otro y lo negamos de manera irresponsable, sin hacemos cargo de nuestras emociones. A lo más, admitimos temporalmente la presencia del otro tolerando su error.

La tolerancia es una negación postergada - Tolerar es decir que el otro está equivocado, dejándole estar por un tiempo. El diagrama que les he planteado hasta ahora en la Fig.2 como una reflexión epistemológica sobre el explicar, resulta ser también un diagrama de las relaciones humanas desde nuestra dinámica emocional al revelamos cómo nuestro explicar tiene que ver con la manera de encontramos con el otro. Si me encuentro con el otro desde una posición en la que pretendo tener un acceso privilegiado a la realidad, el otro debe hacer lo que yo digo o está en contra mía. En cambio, si me encuentro con el otro, consciente de que no tengo ni puedo tener acceso a una realidad trascendente independiente de mi observar, el otro es tan legítimo como yo, y su realidad es tan legítima como la mía, aunque no me guste y me parezca amenazante para mi existencia y la de mis hijos. Más aún, puedo decidir actuar en contra de ese otro y la realidad que configura con su vivir, pero lo haré bajo mi responsabilidad y deseo, no porque él o ella estén equivocados.

En otras palabras: desde el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis en la negación del otro soy siempre irresponsable, pues es "la realidad" la que lo niega, no yo; en el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis nadie está intrínsecamente equivocado por operar en un dominio de realidad distinto del que yo prefiero. Si otro ser humano opera en un dominio de realidad que a mí no me gusta, puedo oponerme a él o ella; incluso puedo actuar para destruirlo o destruirla, pero lo haré no porque el mundo que él o ella traen consigo esté equivocado en un sentido absoluto o trascendente, sino porque ese mundo no me gusta.

En el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis, la negación del otro y del mundo que trae consigo, con su vivir, no se puede justificar con referencia a una realidad o verdad trascendente, sólo se puede justificar desde las preferencias del que niega. Por esto, toda negación del otro en el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis es una negación responsable.

2.5 Racionalidad y emociones

Me opongo a cualquier gobierno totalitario no porque esté equivocado, sino porque trae consigo un mundo que no acepto. Esto es completamente distinto a decir que me opongo a un gobierno totalitario porque está intrínsecamente equivocado. Para poder decir que algo o alguien está equivocado, tendría que poder afirmar lo verdadero, y para que mi afirmación de lo verdadero fuese objetiva y, por lo tanto, fundada en una realidad independiente de mí, tendría que poder conocer esa realidad. En suma, si digo: "me opongo a este gobierno porque está equivocado", afirmo que tengo el privilegio de tener acceso a la realidad que los miembros del gobierno no tienen. Pero, ¿con qué fundamento podría decir esto? y ¿qué pasa si los miembros del gobierno argumentan de la misma manera y dicen que el que está equivocado soy yo?

Noten ustedes que todos los sistemas racionales se fundan en premisas fundamentales aceptadas a priori. ¡Todos! En el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis, uno funciona como si la razón permitiese al menos un acceso aproximado a una realidad trascendente. Pero la razón se altera si le damos un mazazo en la cabeza al razonador. Si la biología se altera, se altera el razonar; más aún, si cambiamos de dominio emocional, cambia nuestro razonar. La razón se funda siempre en premisas aceptadas a priori. La aceptación a priori de las premisas que constituyen un dominio racional pertenece al dominio de la emoción y no al dominio de la razón, pero no siempre nos damos cuenta de ello. De ahí que cuando nos encontramos en una conversación supuestamente racional, se produzcan dos tipos de discrepancias que se diferencian por las clases de emociones que surgen en ellas, pero que usualmente no distinguimos porque nos parecen distintos modos de reaccionar ante un error lógico. Estas son:

a) discrepancias lógicas, que efectivamente surgen cuando uno de los participantes en la conversación comete un error en la aplicación de las coherencias operacionales que definen al dominio racional en que ésta se da; y

b) discrepancias ideológicas, que surgen cuando los participantes en la conversación arguyen desde distintos dominios racionales como si estuviesen en el mismo.

Lo usual es que en ambos casos digamos que el otro comete un error lógico, pero mientras una se resuelve fácilmente, la otra no. En efecto, la discrepancia lógica la vivimos como intrascendente y sin gran dificultad en el reconocimiento del error. Así, si al afirmar yo que $2 \times 2 = 5$, mi interlocutor me muestra que debido a la constitución de la multiplicación como una suma $2 \times 2 = (1 + 1) + (1 + 1) = 4$, fácilmente acepto mi error en la aplicación de las coherencias operacionales que definen a la multiplicación, y me disculpo. A lo más uno se pone colorado, un poquito afectado en su vanidad. Las discrepancias ideológicas, en cambio, las vivimos como diferencias trascendentes, no reconocemos error lógico, y acusamos al otro de ceguera o testarudez. Tratamos a estas discrepancias como si surgieran de errores lógicos, pero las vivimos como amenazas a nuestra existencia al no ver que lo que ocurre es que estamos en dominios racionales distintos, y que nuestras diferencias se deben a que partimos de premisas a priori distintas, y no a que uno u otro ha cometido un error en la aplicación de ellas.

Las premisas fundamentales de todo sistema racional son no racionales, son nociones, relaciones, distinciones, elementos, verdades, ... que aceptamos a priori porque nos gustan. En otras palabras, todo sistema racional se constituye como un constructo coherente a partir de la aplicación recurrente y recursiva de premisas fundamentales en el dominio operacional que esas premisas especifican, y de acuerdo a las regularidades operacionales que ellas implican. Es decir, todo sistema racional tiene un fundamento emocional. Pertenecemos, sin embargo, a una cultura que da a lo racional una validez trascendente y a lo que proviene de nuestras emociones, un carácter arbitrario. Por esto, nos cuesta aceptar el fundamento emocional de lo racional y nos parece que tal cosa nos expone al caos de la sin razón donde cualquier cosa parece posible. Ocurre, sin embargo, que el vivir no ocurre en el caos, y que hay caos solamente cuando perdemos nuestra referencia emocional y no sabemos qué queremos hacer, porque nos encontramos recurrentemente en emociones contradictorias.

Más aún, es sólo desde el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis que podemos hacer esta reflexión y damos cuenta del fundamento emocional de todo sistema racional. Esto es así porque la operación de reflexión consiste en que pongamos en el espacio de las emociones los fundamentos de nuestras certidumbres exponiéndolos a nuestros deseos de manera que podamos retenerlos o desecharlos dándonos cuenta de ello.

2.6 La corporalidad

En el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis, que es el camino explicativo que seguimos cuando tratamos nuestro operar cognoscitivo como expresión de una propiedad constitutiva nuestra, nuestro cuerpo nos aparece como un instrumento de expresión de esa propiedad y también como una limitación en la expresión de ella. En este camino explicativo nos topamos con el cuerpo y decimos que éste nos impone limitaciones en la expresión de nuestro ser racional trascendente.

En el camino explicativo que seguimos al aceptar que nuestra capacidad de observar resulta de nuestra biología, y que llamo el camino de la *Objetividad entre paréntesis*, sucede exactamente al revés. Al seguir este camino explicativo nos damos cuenta de que nuestra corporalidad nos constituye, y que el cuerpo no nos limita sino que nos posibilita. En otras palabras, nos damos cuenta de que es a través de nuestra realización como seres vivos que somos seres conscientes que existen en el lenguaje.

Así nos damos cuenta, por ejemplo, de que en el camino explicativo de la *objetividad sin paréntesis* existe una realidad objetiva que aceptamos poder señalar, y que usamos como referencia para validar nuestro explicar. Cualquier afirmación no validada en referencia a la realidad objetiva es un error o una ilusión, porque trata como real algo falso. Desde el camino explicativo de la *objetividad sin paréntesis*, la ilusión es expresión de una limitación o falla en el operar del observador.

En el camino explicativo de la *objetividad entre paréntesis*, la indistinguibilidad experiencial entre ilusión y percepción es una condición constitutiva del observador, no una limitación o falla de su operar. Por esto, al aceptar esta condición como una condición constitutiva, nos damos cuenta de que en este camino explicativo hay múltiples dominios de realidad, cada uno constituido como un dominio explicativo definido como un dominio particular de coherencias experienciales. Debido a su manera de constitución como dominios de coherencias experienciales, todos los dominios de realidad que surgen en el camino explicativo de la *objetividad entre paréntesis* son igualmente válidos, aunque distintos y no todos igualmente deseables para vivir. Al mismo tiempo una afirmación o explicación hecha en un dominio de realidad de este camino explicativo es absurda, falsa o ilusoria cuando es escuchada desde otro dominio de realidad.

Cuando un gobernante dice que otro gobierno fundado en una ideología política o económica distinta de la suya es el caos, tiene razón. Por supuesto que es el caos, ya que desde la perspectiva de las coherencias operacionales de un sistema ideológico, las coherencias operacionales de otro sistema ideológico constituyen un desorden total. Cualquier afirmación en un dominio de realidad escuchada desde otro dominio, es una ilusión. Al adoptar el camino explicativo de la *objetividad entre paréntesis*, la indistinguibilidad experiencial entre lo que llamamos ilusión y percepción, no es una limitación o falla que hay que negar o superar, sino que es una oportunidad que nos abre el camino a otra pregunta: ¿cómo serán los fenómenos de concordancia conductual en la convivencia si no podemos distinguir entre ilusión y percepción?

2.7 Las explicaciones científicas.

Antes de seguir adelante en ese campo, quiero decir un par de cosas acerca de la *ciencia* y la *tecnología* y quiero hacerlo porque vivimos una cultura que valora la ciencia y la tecnología. Soy científico y valoro la ciencia, pero quiero decir algo sobre la ciencia para que sepamos lo que valoramos y seamos responsables aceptando o no tal valoración. Usualmente hablamos de ciencia y tecnología como de dominios de explicaciones y de acciones que hacen referencia a una realidad útil. Permitiendo predecir y controlar la naturaleza.

En los años 1987 y 1988, con motivo de las inundaciones, escuchaba decir al ministro de Obras Públicas, que todo estaba bajo control, aunque el río Mapocho seguía desbordándose. ¿Por qué no decía, simplemente: estamos actuando en todos los puntos donde podemos actuar? Hablamos de control, mientras la vida cotidiana nos muestra que no controlamos nada. Bajo la idea de control somos ciegos a nuestra circunstancia, porque en ella buscamos la dominación que niega al otro o lo otro. Además en nuestra cultura occidental estamos lanzados en la idea de que tenemos que controlar la naturaleza, porque creemos que el conocimiento permite el control, pero de hecho no es así, el conocimiento no lleva al control. Si el conocimiento lleva a alguna parte, es al entendimiento, a la comprensión, y esto a una acción armónica y concertada con lo otro o el otro.

¿Qué hace la ciencia, entonces, si de hecho no nos permite el control? *La ciencia – y la validez de las explicaciones científicas- no se constituye ni se funda en la referencia a una realidad*

independiente que se pueda controlar, sino en la construcción de un mundo de acciones conmensurable con nuestro vivir.

Las explicaciones científicas tienen validez porque tienen que ver con las coherencias operacionales de la experiencia en el suceder del vivir del observador, y es allí donde tiene potencia la ciencia. Las explicaciones científicas son proposiciones generativas que se presentan en el contexto de la satisfacción del criterio de validación de las explicaciones científicas. El criterio de validación de las explicaciones científicas hace referencia exclusivamente a coherencias operacionales del observador en la configuración de un espacio de acciones en el que se tienen que satisfacer ciertas operaciones del observador en un ámbito experiencial. Veamos como ejemplo el famoso experimento de Benjamín Franklin con el volantín. Franklin quería explicar el rayo y si uno le hubiese preguntado qué quería explicar, él habría dicho: quiero explicar esa luz que se ve en los días de tormenta cuando uno está mirando el cielo o el horizonte y ve destellos de luz y, a veces, unas rayas luminosas que unen las nubes y la tierra.

Lo que explicamos es siempre una experiencia. Por esto, quien describe lo que va a explicar describe lo que uno tiene que hacer para tener la experiencia que quiere explicar.

Si digo que quiero explicar el rayo que se produce en un día de tormenta, lo que quiero explicar es mi experiencia de ver un rayo en un día de tormenta. Al proponer su explicación, Franklin dice: “creo que lo que pasa es que las nubes se carean electrostáticamente con la fricción del aire al ser arrastradas por el viento, y que al producirse por inducción una diferencia de potencial suficientemente grande entre las nubes y la tierra, salta una chispa entre ellas”. ¿Qué elementos usa Franklin para hacer tal proposición? Él usa elementos de su experiencia. Franklin ha estado en su casa jugando con maquinitas electrostáticas, con condensadores y chispas eléctricas, y usa dicha experiencia para su proposición. Si insisto en pedirle que me explique aún más, él me lleva a su casa y me muestra lo que allí hace: “ ¿Ves? - me dice-, si tú fricciones dos sustancias de distinta naturaleza, una se carga eléctricamente con respecto a la otra, y eso se puede ver con un instrumento en el cual hay dos láminas de oro que se separan al cargarse electrostáticamente las dos con la misma carga. En fin, toda mi explicación se funda en observaciones (prácticas experienciales) que yo he hecho en mi laboratorio o en mi casa”.

Después de señalar lo que quiere explicar. Franklin debiera decir: “si el mecanismo generativo que propongo es cierto, yo debiera poder cargar un condensador al poner un conductor que una las nubes y una de sus caras. Y esto lo puedo decir porque sé que cada vez que tengo un cuerpo cargado eléctricamente y pongo un conductor entre éste y una de las caras de un condensador mientras la otra cara está conectada a tierra, el condensador se carga”. Así hace Franklin otra experiencia (o experimento), ¿dónde?, En el espacio de sus experiencias. No importa que Franklin no pueda distinguir entre ilusión y percepción, porque lo que hace sólo tiene que ver con lo que le pasa a él.

Así, pues, Franklin eleva un volantín con un conductor conectado a un condensador, y al ver que éste se carga, dice: “ahí está la explicación científica del rayo; las nubes se cargan electrostáticamente con la fricción, se produce una diferencia potencial y salta una chispa entre ellas y la tierra”.

En esta serie de operaciones en su ámbito experiencial, Franklin ha satisfecho las cuatro condiciones en el espacio de experiencia del observador que constituyen el criterio de validación de las explicaciones científicas, y que serán válidas para todos aquellos que puedan realizarlas. Más aún, esto ha ocurrido sin que Franklin haya necesitado ninguna referencia a una realidad independiente de él, aunque en su época él lo haya hecho.

¿Qué ha ocurrido? Al considerar los experimentos de Franklin, vemos que todo ocurre en el campo de las coherencias operacionales del observador. Al mismo tiempo vemos que el problema en el explicar un fenómeno o experiencia nunca está en la experiencia, porque ésta se vive en el hacer en el momento en que se señala el hacer que la constituye. Lo que se hace, pasa. Nuestras discrepancias, nuestras discusiones, una vez señalada la experiencia que deseamos explicar, se refieren a las explicaciones: “¡Miren, hay niños que mueren de hambre!”, “¡Ah, qué horror!, Eso se explica porque...”, y el que habla presenta una proposición explicativa económica. Otro dice: “no, lo que ocurre es...”, y propone una explicación sociológica. Tenemos dos proposiciones explicativas distintas y nos peleamos. ¿Dónde? ¿De qué? ¿Nos peleamos frente a la experiencia de que los niños se mueren de hambre? ¡No!, A menos que fusionemos el fenómeno que deseamos explicar con la explicación que proponemos como cuando decimos: “Miren, hay niños que se mueren de hambre porque el gobierno no abre espacios de trabajo”. Pero si no hacemos tal fusión y aceptamos explicar cómo “los niños se mueren de hambre”, entramos a discutir la explicación, y si no

coincidimos, nos peleamos por ella y nos olvidamos de los niños. ¿Se dan cuenta? El problema está en la explicación. Por eso es importante saber en qué consisten las explicaciones.

Las explicaciones científicas no hacen referencia a realidades independientes del observador. De hecho, las explicaciones científicas no discriminan entre los dos caminos explicativos indicados en la Fig.2, como los caminos de la *objetividad sin y entre paréntesis*, y esto es así porque la diferencia entre estos dos caminos explicativos pertenece al ámbito del darse cuenta, al reflexionar sobre lo que este diagrama muestra; me doy cuenta de que cada vez que pretendo tener acceso a una realidad independiente hago una afirmación cognoscitiva en el camino explicativo de la *objetividad sin paréntesis*, y al hacerlo, *hago una petición de obediencia*.

Noten ustedes que en el camino explicativo de la *objetividad sin paréntesis*, cuando digo: “esto es así”, lo que estoy haciendo es decir al otro que si no está de acuerdo conmigo, está mal y que debe hacer lo que yo digo para estar bien y que si no lo hace, no me queda otro recurso que exigirle obediencia o negarlo tarde o temprano de una manera definitiva. También me doy cuenta, al reflexionar sobre este diagrama, de que en el camino explicativo de la *objetividad entre paréntesis* hay muchos dominios de realidad distintos, pero igualmente legítimos, aunque no igualmente deseables, cada uno constituido como un dominio de coherencias operacionales en la experiencia del observador.

Y también me doy cuenta de que en el camino explicativo de la *objetividad entre paréntesis* una afirmación cognoscitiva es una *invitación* al otro a entrar en un cierto dominio de coherencias operacionales, y de que el que la hace sabe que hay otras afirmaciones cognoscitivas igualmente legítimas en otros dominios de realidad que el otro puede preferir. En este camino explicativo, las discrepancias revelan que los que discrepan están en dominios de la realidad diferentes y que pueden juntarse o separarse como resultado de su discrepancia, según quieran o no permanecer juntos. Si no quieren estar juntos, la discrepancia resulta en su separación responsable, si quieren estar juntos, la discrepancia se convierte en una oportunidad para la creación de un nuevo dominio de realidad, también de manera responsable.

2.8 Lenguaje y acción.

Ahora diré algo sobre el lenguaje. Aunque corrientemente hablamos del lenguaje como de un sistema de signos o símbolos de comunicación, en el momento en que queremos entender el lenguaje como un fenómeno propio del ser vivo, o asociado al ser vivo en términos de símbolos, nos encontramos con que el problema está en comprender cómo surge el símbolo. Por ejemplo, si digo a mi perro: “ve a buscar aquello”, apuntando con mi mano y dedo hacia lo que quiero, lo corriente es que el perro se oriente hacia la mano y no hacia lo que apunto con ella. El apuntar requiere la asociación del gesto de apuntar con lo apuntado, ¿cómo se establece esa relación? El símbolo es un apuntar en algún dominio de objetos concretos o abstractos, y como tal, requiere la operación de acuerdo que constituye al apuntar como distinción de lo que apunta y que lo constituye como entidad que apunta. Tal acuerdo se da en el lenguaje. El símbolo no es primario y para operar con símbolos necesitamos estar ya en lenguaje.

¿En qué consiste el lenguaje?

Cuándo vemos a través de la ventana a dos personas sin oír lo que dicen, ¿qué tendríamos que observar para afirmar que están conversando? Yo digo que lo que tendríamos que observar es el curso que siguen sus interacciones, y que si las vemos en un fluir de interacciones recurrentes que nos aparecen como un fluir en coordinaciones conductuales de coordinaciones conductuales que podemos señalar como un ponerse de acuerdo, entonces diríamos que están en el lenguaje. Veamos un ejemplo.

Si queremos tomar un taxi, hacemos un gesto con la mano que nos coordina con un automovilista que se detiene. Tal interacción es una coordinación conductual simple, y no es, vista como tal, nada más. Pero si después de hacer el gesto que coordina nuestra conducta con el automovilista en su detenerse hacemos otro que resulta en que éste da una vuelta y se detiene a nuestro lado orientado en la dirección contraria a la que seguía, hay una coordinación de coordinación de acción. Visto en conjunto, la primera interacción coordina el detenerse y llevar, y la segunda, la dirección del llevar. Tal secuencia de interacciones constituye un “lenguaje” mínimo. Un observador podría decir que hubo un acuerdo. A primera vista sólo ha ocurrido una secuencia de coordinaciones conductuales, pero se trata de una secuencia particular, porque la segunda coordinación de acciones coordina la primera, y simplemente se agrega a ella.

El lenguaje se constituye cuando se incorpora al vivir, como modo de vivir, este huir en coordinaciones conductuales de coordinaciones conductuales que surgen en la convivencia como resultado de ella; es decir, cuando las coordinaciones conductuales son consensuales. Toda interacción implica un encuentro estructural entre los que interactúan. Y todo encuentro estructural resulta en el gatillado o desencadenamiento de un cambio estructural entre los participantes del encuentro.

El resultado de esto es que, cada vez que hay encuentros recurrentes, hay cambios estructurales que siguen un curso contingente al curso de éstos. Esto nos pasa en el vivir cotidiano, de tal modo que, aunque como seres vivos estamos en continuo cambio estructural espontáneo y reactivo, el curso que sigue nuestro cambio estructural espontáneo y reactivo se hace contingente a la historia de nuestras interacciones.

Tomemos el caso de un niño que está creciendo. Lo ponemos en este colegio y crece de una cierta manera aparente en ciertas habilidades que decimos adquiere; lo ponemos en otro y crece de otra manera, con otras habilidades. Hablamos de *aprender*, pero de hecho, lo que hacemos al poner a un niño en un colegio, es introducirlo en un cierto ámbito de interacciones en el cual el curso de cambios estructurales que se están produciendo en él o ella sea de todos modos éste y no aquél. De manera que todos sabemos que no da lo mismo vivir de una forma u otra. Ir a un colegio u otro. Y esto nos preocupa porque, decimos, los hábitos son difíciles de modificar. Además todos sabemos, aunque no siempre nos hacemos cargo de ello, que lo que está involucrado en el aprender es la transformación de nuestra corporalidad que sigue un curso u otro según nuestro modo de vivir. Hablamos de aprendizaje como de la captación de un mundo independiente en un operar abstracto que casi no toca nuestra corporalidad, pero sabemos que no es así. Sabemos que el aprender tiene que ver con los cambios estructurales que ocurren en nosotros de manera contingente a la historia de nuestras interacciones.

Es por la forma de moverse que se reconoce a un chileno o a un norteamericano. A mí me basta, si estoy en el extranjero, con mirar cómo se mueve o cómo se viste alguien para saber que es chileno. Y si lo oigo hablar, más fácil aún. ¿Por qué los chilenos nos parecemos? Nos parecemos porque en conjunto estamos inmersos en la misma historia de interacciones y el curso de cambio corporal se parece en todos nosotros en la medida que es contingente a esa historia. Las diferencias individuales en esta historia tienen que ver con las características iniciales de cada uno, y con las circunstancias particulares que se dan en esa historia común que nos constituye como chilenos.

Con el lenguaje pasa exactamente lo mismo. El niño aprende a hablar sin captar símbolos, transformándose en el espacio de convivencia configurado en sus interacciones con la madre, con el padre, y con los otros niños y adultos que forman su mundo. En este espacio de convivencia su cuerpo va cambiando como resultado de esa historia, y siguiendo un curso contingente a esa historia. Y el niño que no es expuesto a una historia humana y no vive transformado en ella, en el vivir en ella, no es humano.

Esto es y debe ser parte de nuestra preocupación cotidiana: los niños que crecen bajo una dictadura, crecen corporalmente de manera distinta de los niños que crecen en una democracia. En el fondo, es a eso a lo que hacemos referencia cuando decimos: “o tiene incorporado”.

Es por la corporización del modo de vivir que no es fácil cambiar si uno ya ha “vivido de una cierta manera”. La dificultad de los cambios de entendimiento, de pensamiento, de valores, es grande. Esto se debe a la inercia corporal y no a que el cuerpo sea un lastre o constituya una limitación: es nuestra posibilidad y condición de ser. Más aún, el vivir transcurre constitutivamente como una historia de cambios estructurales en la que se conserva la congruencia entre el ser vivo y el medio, y en la que, por ende, el medio cambia junto con el organismo que contiene (ver Fig.3).

En otras palabras, *organismo y medio* sé gatillan mutuamente cambios estructurales bajo los cuales permanecen recíprocamente congruentes, de modo que cada uno se desliza en el encuentro con el otro siguiendo las dimensiones en que conservan organización y adaptación, o el organismo muere. Finalmente, esto ocurre espontáneamente, sin ningún esfuerzo por parte de los participantes, como resultado del determinismo estructural en la dinámica sistémica que se constituye en el encuentro *organismo-medio*. En consecuencia, mientras estoy vivo y hasta que muera, me encuentro en interacciones recurrentes con el medio, bajo condiciones en las que el medio y yo cambiamos de manera congruente. ¿Es esto siempre cierto? ¡Sí, siempre! Haré una precisión. Si digo que entré a estudiar medicina por una puerta de la Universidad y que después de siete años salí a la vez por la misma y por una distinta, debo aclarar en qué sentido esa puerta es la misma y en qué sentido no lo es. No lo es en un sentido humano, porque fui tratado de manera distinta en el momento de entrar y en el momento de salir, pero si lo es, sí estoy

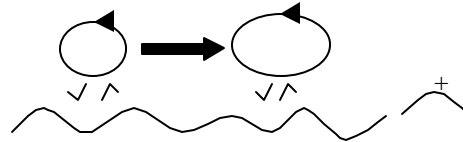


FIG.3

hablando en un sentido arquitectónico implicando que mi mirada no ha cambiado y que el edificio no ha sido demolido y reconstruido entretanto. Es decir, sólo si yo cambio cambia mi circunstancia, y mi circunstancia cambia sólo si yo cambio.

Organismo y medio van cambiando juntos de manera congruente durante toda la vida del organismo. A veces yo destaco esto haciendo referencia a un tío mío muy rico. Algunos de ustedes me habrán oído contar la historia de ese tío, pero, en fin, los “cuentos del tío” son tan chilenos que, ¿por qué no contar el cuento del tío propio? Mi tío es muy rico y está muy enfermo: se va a morir muy pronto y mi hermano y yo somos los únicos herederos. Él está con marcapasos, con respiración artificial, hay que conectarlo al riñón artificial tres veces por semana, hay que alimentarlo por vía intravenosa y está casi inconsciente todo el tiempo.

Por esto, hace algunas semanas visité a un juez para reclamar mi herencia, y le dije: “quiero mi herencia, mi tío se está muriendo”. El juez me contestó, haciendo honor a la justicia chilena: ¿dónde está el certificado de defunción?” “No lo tengo, le digo que se está muriendo, aunque aún está vivo”, contesté. “Entonces no puede reclamar la herencia”, me respondió el juez.

Mi tío está muy mal, y se va a morir, pero no está muerto. Mi tío está y estará vivo mientras esté vivo, con independencia de lo que yo piense sobre su bienestar. Más aún, como mi tío llegó vivo a la “Clínica Las Condes” en una maravillosa ambulancia con toda clase de instrumentos que le fueron siendo aplicados durante el viaje desde su casa a la clínica, mi tío se fue transformando junto con el medio y el medio se fue transformando con él en la conservación de su congruencia recíproca. Me quejo porque no lo puedo llevar a la playa, pero sé que si lo llevo se muere, porque lo saco del dominio de congruencia con el medio donde está vivo. No se escandalicen, éste es sólo un cuento del tío que muestra, en una situación cotidiana, que un ser vivo está vivo sólo mientras conserva su congruencia con el medio y que el vivir se da sólo mientras organismo y medio se transforman de manera bajo condiciones de conservación de la organización de lo vivo.

De todo esto resulta que *somos como somos en congruencia con nuestro medio y que nuestro medio es como es en congruencia con nosotros* y cuando esta congruencia se pierde, no somos. Esta dinámica constitutiva recíproca es válida para un organismo cualquiera que sea su medio, y en nuestro caso, los seres humanos, cualquiera que sea nuestra dinámica de convivencia. Si dos seres vivos se encuentran en interacciones recurrentes (véase Fig.4) hay una historia de cambio estructural congruente entre ellos, en la que el medio de A incluye B y C, el de B incluye a A y C, y el de C incluye a A y B. Este cambio congruente pasa de todos modos, querámoslo o no, y todos lo sabemos. Si consideramos ahora esta situación de convivencia entre A y B, en relación a lo dicho sobre el lenguaje como un fluir en coordinaciones conductuales de coordinaciones conductuales consensuales, en una historia de interacciones recurrentes, vemos, por una parte, que el lenguaje ocurre como parte del proceso de cambio estructural de A y B, contingente al curso de sus coordinaciones conductuales y, por otra parte, que éstas siguen un curso contingente a los cambios estructurales que tienen A y B en el curso de tales coordinaciones conductuales de coordinaciones conductuales consensuales.

En el encuentro de A y B, A no especifica lo que le pasa a B, y B lo que le pasa a A. Los seres vivos somos sistemas determinados por nuestra estructura. Nada externo a nosotros puede especificar lo que nos pasa. *Cada vez que hay un encuentro, lo que nos pasa depende de nosotros.* Esto lo sabemos. Cuando se invita al Alcalde a ver una construcción, sí no queremos que muera, en caso de caerle un ladrillo en la cabeza, le pedimos que se ponga un casco de acero. Y hacemos esto no porque sea el ladrillo el que mataría al Alcalde, sino porque sabemos que el cráneo del Alcalde tiene una estructura tal que su encuentro con el ladrillo que cae de gran altura gatilla en él un cambio estructural destructivo. En otras palabras. ¿depende del ladrillo la muerte del Alcalde? ¡No, depende de la cabeza del Alcalde! El encuentro con el ladrillo es una contingencia histórica. La prueba de que sabemos que esto es así está en que modificamos la cabeza del Alcalde con un casco, y no el ladrillo. Lo que acabo de decir jocosamente es una condición constitutiva de los seres

vivos. Incluso, en una conversación como ésta, cada uno escucha desde sí mismo y, constitutivamente, debido a su determinismo estructural, uno no puede sino escuchar desde sí mismo. Lo que yo digo es una perturbación que gatilla en cada uno de ustedes un cambio estructural determinado, no en lo que yo digo y, por lo tanto, no por mí que sólo soy la contingencia histórica en la cual ustedes se encuentran pensando lo que están pensando.

Cuando estamos en interacciones recurrentes en la convivencia, cambiamos de manera congruente con nuestra circunstancia, con el medio, y en un sentido estricto nada es azaroso, porque todo nos ocurre en un presente interconectado que se va generando continuamente como transformación del espacio de congruencias a que pertenecemos. Al mismo tiempo, nada de lo que hacemos o pensamos es trivial ni irrelevante, porque todo lo que hacemos tiene consecuencias en el dominio de cambios estructurales a que pertenecemos.

Si miramos con inocencia el encuentro de A y B, nos parece que A determina lo que le pasa a B, pero no es así. Más aún, a B le pasan cosas determinadas en B según su presente estructural, pero éste ha surgido de una historia de interacciones mucho más amplia que su espacio de encuentros con A. Lo mismo ocurre con A respecto de B, A y B se encuentran como entes independientes, pero se encuentran sólo en el espacio en que históricamente no lo son. Repitamos esto de otra manera.

Si meto en una cerradura una llave y abro una puerta, pareciera que la llave decidiera sobre el cambio que se produce en la cerradura. Pero no es así, pues si pierdo la llave debo usar la cerradura para hacer una llave que la abra. Es la cerradura la que determina si la llave es adecuada o no, no la llave. Bajo la mirada inocente pareciera que la llave abre la cerradura cuando cerradura y llave son congruentes, y normalmente cerradura y llave son congruentes por construcción.

En el caso de los seres humanos la congruencia conductual es por historia. Yo les hablo en castellano y ustedes me oyen en castellano o, más precisamente, en castellano-chileno. ¿Porqué?, Porque pertenecemos a una misma historia. Pero es interesante notar que ese pertenecer a la misma historia que se ve en la congruencia conductual de dos o más organismos en convivencia, es el resultado de una historia de cambios estructurales congruentes en un ámbito de interacciones recurrentes que, directa o indirectamente, han contribuido recursivamente a configurar los mismos cambios que surgen de esa historia.

También el lenguaje surge en la historia de los seres vivos en el ámbito de interacciones recurrentes en la recursión consensual de las coordinaciones conductuales. La espontaneidad y naturalidad con que surge el consenso en la convivencia es aparente en la convivencia con un animal doméstico, como un gato, por ejemplo. Cuando adoptamos un gato y vivimos con él un rato, un día, dos días, una semana, el espacio de coordinaciones conductuales inicial desde donde se constituye en la adopción, se agranda. Pronto, el gato sabe -decimos- dónde está la comida, entiende cuando lo invitamos a subir a la falda o a que duerma con nosotros en la cama.

En otras palabras, en la convivencia con el gato aparece todo un conjunto de conductas que ocurren en el presente como resultado de una historia de interacciones recurrentes, y que no habrían surgido sin tal historia. Pero para que eso pase, uno tiene que aceptar al gato como un legítimo otro en interacciones con uno, y el gato tiene que aceptarlo a uno de la misma manera. Recojo al gato, me lo llevo a la casa y se va. No me acepta. Recojo al gato me lo llevo a la casa y mi mujer no lo quiere y lo echa, no lo acepta; no hay historia de interacciones recurrentes. La aceptación del otro como un legítimo otro no es un sentimiento es un modo de actuar. Si actúo con el gato de modo que un observador pueda decir que lo acepto, se da la aceptación, si no lo hago, no.

2.9 Emociones e interacciones humanas: el amor.

Para que haya historia de interacciones recurrentes tiene que haber una emoción que constituya las conductas que resultan en interacciones recurrentes. Si esa emoción no se da, no hay historia de interacciones recurrentes, y sólo hay encuentros casuales separaciones.

Hay dos emociones prelenguaje que hacen eso posible. Estas son el rechazo y el amor. El rechazo constituye el espacio de conductas que niegan al otro como legítimo otro en la convivencia; el amor constituye el espacio de conductas que aceptan al otro como un legítimo otro en la convivencia. El rechazo y el amor, sin embargo, no son alternos, porque la ausencia de uno no lleva al otro y ambos tienen como alternativa a la indiferencia. Rechazo y amor, sin embargo, son opuestos en sus consecuencias en el ámbito de la convivencia; el rechazo la niega y el amor la constituye. El rechazo constituye un espacio de interacciones recurrentes que culmina en la

separación; el amor constituye un espacio de interacciones recurrentes que se amplía y puede estabilizarse como tal. Es por esto último que el amor constituye un espacio de interacciones recurrentes en el que se abre un espacio de convivencia donde pueden darse las coordinaciones conductuales de coordinaciones conductuales consensuales que constituyen el lenguaje que funda lo humano, y es por esto que el amor es la emoción fundamental en la historia del linaje homínido a que pertenecemos.

¿Por qué uso la palabra amor?

Uso la palabra amor porque es la palabra que usamos en la vida cotidiana para hacer referencia a la aceptación del otro o de lo otro como un legítimo otro en la convivencia. A un amigo que está limpiando su auto uno le dice: “¿Oye, tú quieres mucho a tu auto? Sí, claro, -responde él- es nuevo, lo cuido, lo quiero”. A otro que deja que su gato se meta en la cama uno puede decirle: “¡Oye, parece que quieres a tu gato! Sí, -contesta- lo amo”. O, cuando alguien nos permite ser sin exigencias, decimos: “Fulano es un amor, o ‘Fulano me ama’”. Al mismo tiempo, cuando alguien nos niega en la exigencia, decimos: “tu no me amas”.

¿Qué es el amor’?

El amor es la emoción que constituye las acciones de aceptar al otro como un legítimo otro en la convivencia; por lo tanto, amar es abrir un espacio de interacciones recurrentes con otro en el que su presencia es legítima sin exigencias.

El amor no es un fenómeno biológico raro ni especial, es un fenómeno biológico cotidiano. Más aún, el amor es un fenómeno biológico tan básico y cotidiano en lo humano, que frecuentemente lo negamos culturalmente creando límites en la legitimidad de la convivencia en función de otras emociones. Así, por ejemplo, toda la dinámica de crear conciencia de guerra (ocurre cuando hay una lucha con otro), consiste en la negación del amor que abre paso a la indiferencia, y luego en el cultivo del rechazo y del odio que niegan al otro y permiten o llevan a su destrucción. Si no se hace así, la biología del amor deshace al enemigo. Este fue un problema que surgió durante la Primera Guerra Mundial con las trincheras. Los alemanes conversaban con los ingleses o con los franceses y se acababa la guerra. Había que prohibir el encuentro de los enemigos fuera de la lucha. Es por esto que el torturador tiene que insultar y denigrar al torturado.

Recuerdo haber leído en el *Time* europeo, en 1961 ó 1962, un titular que decía: “50 norteamericanos *muertos*, 200 comis *exterminados*”, Los comis eran vietcongs y eran exterminados, pero los norteamericanos morían. ¿A quién extermina uno? No a los que son como uno, sino al ajeno, y hay que definir al enemigo como ajeno, la mayoría de las veces con un argumento racional, pues de lo contrario no es enemigo y no lo matamos.

Los seres humanos inventamos discursos racionales que niegan el amor y así hacemos posible la negación del otro, no como algo circunstancial, sino como algo culturalmente legítimo, porque en lo espontáneo de nuestra biología estamos básicamente abiertos a la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia. Esta disposición biológica básica es básica en nosotros, porque es el fundamento de nuestra historia homínida.

Lo que connotamos en la vida cotidiana, cuando distinguimos lo que llamamos emociones, son dominios de acciones. Por esto destaco que lo que señalamos biológicamente al hablar de distintas emociones, son las distintas disposiciones corporales dinámicas que especifican los dominios de acciones donde nos movemos los animales. Por esto, *en la medida en que distintas emociones constituyen dominios de acciones diferentes, habrá distintas clases de relaciones humanas según la emoción que la sustente, y habrá que mirar a las emociones para distinguir los distintos tipos de relaciones humanas, ya que éstas las definen.*

Así, si miramos la emoción que define el dominio de acciones en que se constituyen las relaciones que en la vida cotidiana llamamos relaciones sociales, vemos que ésta es el amor, porque las acciones que constituyen lo que llamamos social son las de aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia. En sociología tratamos a todas las relaciones humanas como relaciones sociales. Según lo que yo digo, no todas las relaciones humanas son de la misma clase, por el simple hecho de que vivimos nuestros encuentros bajo distintas emociones que constituyen distintos dominios de acciones. O, en otras palabras, sólo si mis relaciones con otro se dan en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia y, por lo tanto en la confianza y el respeto, mis conversaciones con ese otro se darán en el espacio de interacciones sociales. Consideremos ahora relaciones humanas fundadas en otras emociones diferentes del amor. Relaciones de trabajo, por ejemplo.

2.10 Relaciones sociales y no sociales.

Las relaciones de trabajo, según lo dicho, no son relaciones sociales porque ellas se fundan en el compromiso de cumplir con una tarea, y en ellas, el cumplimiento de la tarea es lo único que importa. En otras palabras, para adoptar el compromiso de trabajo, el que los participantes sean personas, seres multidimensionales, es esencial, pero una vez adoptado el compromiso, el que los participantes sean personas y tengan otras dimensiones relacionales es una impertinencia. El que esto sea así se nota cuando el que acepta el compromiso de trabajo tiene alguna dificultad en la realización de éste. Cuando esto ocurre, el patrón se queja y dice: “no le voy a pagar, usted perdió la semana corrida: no vino, no cumplió, no le pago”. “Pero, señor, -balbucea el empleado- mi mujer..., mi niño..., mi suegra...” ‘Mire, -replica el patrón- las cosas personales no entran aquí, lo único importante es la tarea’. Al mismo tiempo el empleado, aunque ha sido negado en sus otras dimensiones sabe que en un cierto sentido lo que dice el patrón es legítimo frente al acuerdo de realizar una tarea, pero se queja y se siente atropellado. Nuestro problema está en que confundimos dominios, porque funcionamos como si todas las relaciones humanas fuesen de la misma clase, y no lo son. Las relaciones humanas que no se fundan en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, no son relaciones sociales. Las de trabajo no son relaciones sociales. Lo mismo ocurre con las relaciones jerárquicas, pues éstas se fundan en la negación mutua implícita, en la exigencia de obediencia y entrega de poder que traen consigo. El poder surge con la obediencia y la obediencia constituye el poder como relaciones de mutua negación. Las relaciones jerárquicas son relaciones fundadas en la sobre valoración y en la desvaloración que constituyen el poder y la obediencia y, por lo tanto, no son relaciones sociales.

Corrientemente hablamos como si el poder lo tuviese el otro, y en verdad no es así. Recuerdo que durante el gobierno del Presidente Allende fue nombrado como ministro del Interior un militar, que debía procurar poner término a una huelga de camioneros; daba órdenes y no pasaba nada. ¿Dónde está el poder del militar? En la obediencia del otro. Si le doy una orden al soldado y no obedece ¿dónde está mi poder? El poder no es algo que uno u otro tiene, es una relación en la que se concede algo a alguien a través de la obediencia, y la obediencia se constituye cuando uno hace algo que no quiere hacer cumpliendo una petición. El que obedece se niega a sí mismo, porque por salvar u obtener algo hace lo que no quiere a petición del otro. El que obedece actúa con enojo, y en el enojo niega al otro porque lo rechaza y no lo acepta como un legítimo otro en la convivencia. Al mismo tiempo el que obedece se niega a sí mismo al obedecer y decirse: “no quiero hacer esto, pero si no obedezco me expulsan o me castigan, y no quiero que me expulsen o castiguen”.

Pero, el que manda también niega al otro y se niega a sí mismo al no encontrarse con el otro como un legítimo otro en la convivencia. Se niega a sí mismo porque justifica la legitimidad de la obediencia del otro en su sobre valoración, y niega al otro porque justifica la legitimidad de la obediencia en la inferioridad del otro.

De modo que las relaciones de poder y de obediencia, las relaciones jerárquicas, no son relaciones sociales. Un ejército no es un sistema social. Sin embargo, entre los miembros de un ejército pueden darse relaciones sociales. Para ver eso basta con mirar la literatura que revela situaciones de la vida cotidiana de los soldados. Por ejemplo, lo que pasa entre un general y su ordenanza. Escena: feliz el ordenanza le limpia el uniforme al general y conversan: “—¿Adónde va esta noche, mi general? —Voy a salir, — y... ¿es buena moza la niña? —¡Sí, claro, es muy linda!” Hasta ahí la relación social marcha bien, pero de pronto el ordenanza dice: “—mí general, fíjese que yo creo que lo que me pidió ayer que hiciera no puede ser. —¡Tienes que hacer lo que te dije! — Pero, mi general... — ¡Es una orden!” Se acabó la relación social. La amistad entre el ordenanza y el general no existe más, están ahora en la Jerarquía.

Los seres humanos no somos todo el tiempo sociales; lo somos sólo en la dinámica de las relaciones de aceptación mutua. Sin acciones de aceptación mutua no somos sociales. Sin embargo, en la biología humana lo social es tan fundamental que aparece a cada rato y por todas partes.

En el instante en que el patrón escucha a un operario o a un empleado respecto de la enfermedad que tiene su mujer aceptando su legitimidad, aparece la persona que realiza al operario o empleado y surge una relación social. Pero el patrón que escucha no es un buen patrón, porque confunde una relación que debiera ser exclusivamente de trabajo con una relación social. El buen patrón es el que cumple con sus compromisos con sus trabajadores y con las leyes o acuerdos comunitarios que regulan los acuerdos de trabajo. Es justamente porque las relaciones de trabajo no son relaciones sociales que se requiere de leyes que las regulen. En el marco de las relaciones

sociales no caben los sistemas legales, porque las relaciones humanas se dan en la aceptación mutua y, por lo tanto, en el respeto mutuo.

Los sistemas legales se constituyen como mecanismos de coordinación conductual entre personas que no constituyen sistemas sociales. Dentro del sistema social se opera en una congruencia conductual que se vive como espontánea, porque es el resultado de la convivencia en aceptación mutua. Si ustedes miran la historia, se darán cuenta de que los sistemas legales surgen cuando las poblaciones humanas se hacen tan grandes que dejan de ser sistemas sociales y se fragmentan en comunidades sociales más pequeñas pero independientes, o dan origen en su interior a comunidades no sociales que abren nuevos espacios de interacciones fundadas en otras emociones distintas del amor.

Yo digo que los fenómenos sociales tienen que ver con la biología, y que la aceptación del otro no es un fenómeno cultural. Más aún, mantengo que lo cultural, en lo social, tiene que ver con la acotación o restricción de la aceptación del otro. Es en la justificación racional de los modos de convivencia donde inventamos discursos o desarrollamos argumentos que justifican la negación del otro. A los niños desde pequeños les enseñamos a rechazar a ciertos tipos de personas y animales. Así, si la mamá ve que su niño quiere jugar con otro que a ella no le gusta, dice: "No juegues con ese niño, es un roto". Esto nos ocurre sin damos cuenta, porque vivimos una cultura que lo hace, y tenemos que reflexionar para evitarlo. Los perros de los ricos le ladran a los pobres. Interesante ¿verdad? Los perros de los ricos siempre le ladran a los pobres. ¿A quién le ladran? A la negación del otro que hace el rico. Estoy usando la palabra "rico" para decir una persona que niega al otro desde el miedo de perder lo que posee. Mi perro sabe exactamente quienes son mis enemigos.

¿Cómo lo sabe? Porque yo lo niego en mi dinámica emotiva al moverme en los dominios de acción que trae. Si mi emoción es el rechazo, mi conducta es no aceptar al otro como un ser humano legítimo en la convivencia y éste lo nota, aunque yo quiera Ocultarlo si pertenecemos a la misma cultura, porque pertenecemos al mismo dominio de congruencia estructural. No podemos evitar nuestra biología. Y, además, ¿para qué evitarla si ella nos constituye? Es mejor conocerla.

2.11 Ética.

Ahora quiero hacer ciertas reflexiones sobre lo ético. Nosotros, en la cultura occidental, hacemos muchas reflexiones sobre ética. Hablamos de los derechos humanos, tenemos la Carta de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Yo en mi laboratorio la tengo y he agregado dos puntos: el derecho a equivocarse y el derecho a cambiar de opinión. Hay libros donde se justifican los derechos humanos de manera racional. Sin embargo, la Carta de los Derechos Humanos y los discursos racionales sobre los derechos humanos, por impecables que sean, no convencen sino a los convencidos. ¿Por qué? Porque lo racional es un operar en un ámbito de coherencias operacionales y discursivas fundado por un conjunto de premisas fundamentales aceptadas a priori que lo determinan. El que no tiene esas mismas premisas fundamentales tiene otras, y genera, también de manera impecable, un discurso racional distinto que constituye otro dominio de coherencias operacionales y discursivas, y por lo tanto otro dominio racional.

¿Se aplica esto al campo de la ética? Ciertamente. La preocupación ética como preocupación por las consecuencias que nuestras acciones tienen sobre otro, es un fenómeno que tiene que ver con la aceptación del otro y pertenece al dominio del amor. Por eso la preocupación ética nunca se extiende más allá del dominio social donde surge.

En 1955, yo era estudiante en Inglaterra. Con varios amigos chilenos visitamos una exhibición de cuadros de un pintor japonés sobre la destrucción y sufrimiento a que dio origen la bomba atómica lanzada sobre Hiroshima. Al salir, uno de mis amigos dijo: "¡qué me importa a mí que hayan muerto cien mil japoneses en Hiroshima si yo no conocía a ninguno!" Oír decir esto me dio escalofríos y, al mismo tiempo, me pareció maravilloso. Agradecí a mi amigo que lo dijese, porque me revelaba algo fundamental: si no tengo imaginación para incorporar a aquellos japoneses en mi mundo aceptándolos como legítimos otros en la convivencia, no puedo preocuparme de lo que les pasa como consecuencia de mis actos. Su honestidad era maravillosa y reveladora, aunque chocante.

La ética no tiene un fundamento racional sino uno emocional. De ahí que la argumentación racional no sirva, y es precisamente por eso que hay que crear sistemas legales que definan las relaciones entre sistemas humanos distintos desde la configuración de un pensar social capaz de abarcar a todos los seres humanos.

La *Carta de los Derechos Humanos* es supuestamente capaz de abarcar a todas las naciones en un sistema legal común que imita, por declaración, relaciones sociales que surgen espontáneamente en la convivencia fundada en el amor. Ha sido necesario hacer esto, porque en cada nación la preocupación ética no va más allá de sus fronteras. De ahí que hablar de la humanidad y esperar que se dé espontáneamente un ámbito social de lo humano no resulta, porque no es fácil extender sin reflexión la aceptación del otro más allá de las fronteras culturales.

Sin embargo, cuando estamos en el extranjero, todos los chilenos nos queremos. La verdad es que a uno no le importa mucho la ideología del otro y no se encuentra con él o ella allí. Creo que en el extranjero podríamos todos ser demócratas. ¿Por qué? Porque nos aceptamos simplemente por ser chilenos. (Por ejemplo, uno dice: “yo soy comunista. ¡Ah, fijate tú!, ¡Yo soy radical!, ¡Yo soy liberal! o ¡yo soy conservador! ¡Ah, que interesante!, Conversemos entonces”). Fuera de Chile conversamos de estas cosas, aceptándonos mutuamente; dentro de Chile nos peleamos. ¿Por qué? Porque allá el dominio social es un dominio definido por nuestra aceptación recíproca en la chilenidad. Aquí no. En Chile establecemos los bordes ideológicos y nos olvidamos de la chilenidad, que queda oculta en lo natural. En el dominio de la chilenidad nuestras preocupaciones éticas abarcan a los chilenos. Si el carnet de identidad definiese la extensión de nuestra aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, entonces todos los chilenos con carnet de identidad, y sólo éstos, serían parte de nuestras preocupaciones éticas.

Es debido al carácter social de las preocupaciones éticas, dependiente del amor y no de la razón, que una determinada comunidad política pueda hacer apreciaciones éticas que no son válidas para otra. El espacio social que define una ideología política no es igual al de otra, porque cada ideología política define un tipo de humanidad. Quiero insistir en que debemos darnos cuenta de esto, porque en la medida en que la fenomenología del amor está en el fundamento biológico de lo humano, ella estará presente de todos modos. Creo que no hay un buen entendimiento del fenómeno de convivencia y de la historia de los fenómenos políticos si uno no entiende la naturaleza de lo social y lo ético en el ámbito de su fundación emocional.

2.12 Constitución política y convivencia

Las relaciones humanas se dan siempre desde una base emocional que define el ámbito de convivencia. Por esto, la convivencia de personas que pertenecen a dominios sociales y no sociales distintos requiere de la estipulación de una legalidad que opera definiendo el espacio de convivencia como un dominio emocional declarativo que especifica los deseos de convivencia y así el espacio de acciones que lo realizan. La constitución de un país o nación hace esto, nos unifica en un proyecto nacional y, si la generamos en conjunto, nos unifica en el espacio de los deseos y constituye un espacio de aceptación mutua en el que puede darse la convivencia. Conviene comprender bien esto; sin aceptación mutua no puede haber coincidencia en los deseos, y sin coincidencia en los deseos no hay armonía en la convivencia ni en la acción ni en la razón, y por lo tanto, no hay libertad social. Más aún, si no comprendemos esto, no podremos comprender por qué hay ciertas discrepancias que nunca se van a resolver fuera de un acto declarativo que las suprime.

Por ejemplo, creo que la guerra católico-protestante de Irlanda del Norte es una guerra eterna; es decir, es una guerra de exterminio por oposiciones políticas que sólo pueden desaparecer si los que las sostienen las abandonan como motivos de discrepancia. Lo que me lleva a pensar de esta manera es mi comprensión de la biología del conocer y de las consecuencias que las distintas posiciones cognoscitivas tienen en las relaciones humanas. Los planteamientos políticos y religiosos se hacen, en general, desde la *objetividad sin paréntesis*, como dominios reveladores de una realidad independiente del observador. Por esto las discrepancias políticas y religiosas desde la *objetividad sin paréntesis* son eternas y no tienen solución, y si se acaban es por la conversión o desaparición de una de las partes. La tarea de la democracia es salir de tales oposiciones al crear un dominio de convivencia en el cual la pretensión de tener un acceso privilegiado a una verdad absoluta se desvanece. Vivimos una cultura que valida la competencia y la lucha, y frecuentemente decimos que la democracia es la libre lucha por el poder. Esto es un error si lo que queremos es una convivencia en la que no surjan la pobreza, el abuso y la opresión como modos legítimos de vida. No existen la sana competencia ni la lucha fraternal. Si lo que queremos es una convivencia en que no surjan la pobreza y el abuso como instituciones legítimas del vivir nacional, nuestra tarea es hacer de la democracia una oportunidad para colaborar en la creación cotidiana de una convivencia fundada en el respeto que reconoce la legitimidad del otro en un proyecto común, en la realización del cual la pobreza y el abuso son errores que se pueden y se quieren corregir.

Hagamos de la democracia un espacio político para la cooperación en la creación de un mundo de convivencia en el que ni pobreza, ni abuso, ni tiranía, surjan como modos legítimos de vida. La democracia es una obra de arte político cotidiano que exige actuar en el saber que no se es dueño de la verdad y que el otro es tan legítimo como uno. Más aún, tal obra exige la reflexión y la aceptación del otro, y, por sobre todo, la audacia de aceptar que las distintas ideologías políticas deben operar como distintos modos de mirar los espacios de convivencia que permiten descubrir distintos tipos de errores en la tarea común de crear un mundo de convivencia en el cual la pobreza y el abuso son errores que se quiere corregir. Esto es una cosa distinta de la lucha por el poder.

Por último, quiero hacer la siguiente reflexión. En la medida en que el lenguaje tiene que ver con la acción, siempre el lenguaje nos atrapa en el hacer.

Pinochet, en alguna ocasión, afirmó que era un error que lo consideraran un dictador, pues ningún dictador acepta aprobar una constitución que lo limita. Esa afirmación de Pinochet es particularmente interesante, al menos por dos motivos: uno, porque es válida, otro, porque también dice: me encuentro atrapado en mis propias declaraciones, porque a través de ellas el país ha cambiado y no las puedo negar, porque el hacer en que está el país no lo permite. La declinación de Pinochet comenzó con el trabajo de la comisión constitucional que él mismo designó en 1974. porque en ese momento se configuró el espacio de acciones que constituyó el camino a la transición democrática. El país se salió del camino de la dictadura en el momento en que comenzó la conversación de la democracia. Es decir, el país se salió del camino de la dictadura cuando comenzó el actuar y emocionar que constituye la transición al vivir democrático. Más aún, esto comenzó aun durante la persecución política y la negación de los derechos humanos. La conversación democrática constituye a la democracia: el vivir humano se hace en el conversar.

De ahí que la manera como presentamos lo que decimos es fundamental. Nuestras declaraciones, afirmaciones o discursos, en la medida en que constituyen las coordinaciones de acciones en que nos movemos, aun cuando nos parezcan abstractos y volátiles, nos configuran en su espacio de acciones. En otras palabras, cada vez que uno dice que el discurso del otro es una especulación sin fundamento, uno dice que el otro es hipócrita y afirma implícitamente: "yo creo que

cuando usted dice esto, en realidad está diciendo otra cosa que oculta con acciones que no son sinceras". Pero la hipocresía es una reflexión a posteriori. La hipocresía nunca es en el presente; la hipocresía es una reflexión sobre la legitimidad de las conductas del otro en el pasado, no ahora, de modo que mientras no se pueda acusar al que habla de mentira, el que habla está atrapado en sus palabras. Aun así, para la estabilidad en la armonía de la convivencia siempre será mejor un discurso sincero que no pueda ser desvalorizado a posteriori con la afirmación de hipocresía. La convivencia en la presunción de hipocresía sólo genera ruptura social y sufrimiento, porque siempre implica la continua generación de acciones contradictorias.

A veces creemos que un discurso por ser abstracto, no nos toca, pero no es así, porque, como ya lo he dicho, el hablar tiene que ver constitutivamente con el actuar. Más aún, en esta historia de interacciones recurrentes y de coordinaciones de acciones en coordinación emocional, hay otras emociones además del amor. Algunas lo niegan, otras no, otras se entrecruzan con él. El emocionar de la convivencia en el discurso, en el lenguaje, no se puede ni se debe negar, porque es con él que se da el vivir humano. Es en el emocionar que surgen tanto el amigo como el enemigo, no en la razón o lo racional, por esto debemos darnos cuenta de que la democracia se define y se vive desde la emoción, desde el deseo de convivencia en un proyecto común de vida.

En otras palabras, la tarea de crear una democracia comienza en el espacio de la emoción con la seducción mutua para crear un mundo en el cual continuamente surja de nuestras acciones la legitimidad del otro en la convivencia, sin discriminación ni abuso sistemático. Tal empresa es una obra de arte, un producto del deseo de convivencia democrática, no de la razón. Si no aceptamos la presencia del *fluir emocional* en un discurso, no lo comprendemos, y si no nos hacemos cargo del propósito creativo del discurso democrático, si no nos damos cuenta de que la democracia pertenece al deseo y no a la razón, no seremos capaces de vivir en democracia, porque lucharemos por imponer la verdad. La democracia es una conspiración social para una convivencia en la cual la pobreza, el abuso y la explotación son errores por corregir y se corrigen porque se tiene el deseo de hacerlo.

Aún más, el vivir en democracia exige aceptar que no cabe el diseño de un orden social, porque ella es, de hecho, una conspiración fundada en un deseo de convivencia. Al pretender diseñar un orden social abrimos el espacio de la tiranía, porque nos erigimos en sabedores del deber ser social y le exigimos a los otros que sean de una cierta manera que es la que nosotros consideramos apropiada. Y esto es tan así, que, como me lo hizo notar mi amigo Darío Rodríguez, los que hablan del hombre nuevo "son siempre aquellos que quieren imponer un diseño social particular desde una ideología política surgida en el camino explicativo de la *objetividad sin paréntesis*".

Me parece que la democracia no puede plantearse en el diseño de un orden social sino que debe plantearse como la conspiración en la realización de un proyecto nacional en el deseo de generar continuamente un modo de vivir en el que el surgimiento de la pobreza, del abuso y la destrucción de la naturaleza sean errores que se pueden corregir y se quieren corregir. Yo llamo *conspiración ontológica* a la libertad de acción que se logra al compartir un deseo que sirve de referencia para guiar el actuar de los conspiradores en la convivencia. Cada vez que entramos en un *acuerdo* para hacer algo juntos, de modo que no necesitamos controlarnos mutuamente, porque desde la aceptación y respeto por el otro actuamos en la sinceridad, estamos en una conspiración ontológica. Es decir, estamos en la construcción de un mundo común desde el deseo de la convivencia. La democracia es una conspiración ontológica que surge desde el deseo de vivir juntos en un país en circunstancias que el mundo que traigamos consigo en el convivir será el mundo que viviremos juntos y que constituirá de hecho a ese país. La conspiración ontológica entrega libertad porque se funda en la confianza y el respeto mutuos. En la conspiración democrática, la constitución y las leyes que se generan bajo ella constituyen normas que permiten corregir los errores que se cometen en el propósito común, precisamente porque los seres humanos no somos todos iguales y no todos tenemos la posibilidad de tener al mismo tiempo la visión local y general del país que nos permita actuar siempre de una manera responsable frente al deseo que nos une. La conspiración democrática no requiere de un ser humano nuevo, sólo requiere sinceridad en la participación conspirativa democrática, y tal sinceridad no es difícil si uno sabe que es efectivamente parte de tal conspiración.

Al mismo tiempo, en la medida en que la conspiración democrática tiene que ver con el aspecto fundamental de lo humano que está en el amor; es decir,

en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, la conspiración democrática es una invitación creativa, no una restricción autoritaria.

El fracaso de las dictaduras y de los sistemas totalitarios y estatistas de carácter socialista o no, no es un fracaso económico sino espiritual. Su fracaso es el fracaso del sistema de diseño ontológico que busca imponer un orden social imponiendo un deber ser que niega al individuo como ser social consciente y responsable de su participación en la construcción del mundo que trae consigo en su convivencia con otros.

Cada vez que se deposita toda la sabiduría en un grupo humano, sea éste el de los militares, los filósofos, los técnicos, los proletarios, o cualquier otro, se genera una tiranía, porque se niega a los otros. Ahora estuvimos a punto de hacer eso entregando la sabiduría a los empresarios. La conspiración democrática es la única posibilidad de evitar tal enajenación si somos capaces de vivirla reconociendo que de hecho el mundo que vivimos lo constituimos *todos* en un convivir en el que somos nosotros mismos el ámbito natural que nos sustenta. Si logramos hacer esto, las distintas posturas existenciales, los distintos quehaceres, las distintas ideologías pasan a ser distintas miradas que permiten reconocer distintas clases de errores en la realización del proyecto común en un ámbito abierto de conversaciones que permite reconocer esos errores. Pero para que esto pase, debemos querer que pase. Y, ¿por qué no? Chile es nuestro país y, por consiguiente, es tanto nuestra responsabilidad como nuestra oportunidad.

TERCERA PARTE

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

TERCERA PARTE
3. PREGUNTAS Y RESPUESTAS

P. SE HA DICHO QUE LA CONSTRUCCION DE LA DEMOCRACIA DEPENDE FUNDAMENTALMENTE DE LAS EMOCIONES. Pero las emociones a uno le pasan; yo no las controlo y pienso que esto les ocurre a todas las personas. Por ejemplo, hace poco participé en un foro radial con un economista de gobierno; yo iba con un ánimo muy abierto, pero me encontré con un clima belicoso; me puse tenso y pasó algo completamente distinto de lo que yo quería hacer. Ahora comprendo más lo que ocurrió gracias a lo que tú has dicho respecto de las emociones, pero me pregunto. ¿cómo cambiar si éstas no dependen de mí?

R. Las emociones le pasan a uno, como todo lo demás, pero ocurren dos cosas al mismo tiempo:

1º Existe un trasfondo de semejanza y aceptación mutua fundamental entre los seres humanos en la biología de lo social. Esto se hace aparente en circunstancias más extremas, cuando los discursos justificativos de la negación del otro pierden presencia y sólo nos queda el encuentro fundamental, como ocurre frente a una catástrofe material o relacional. Normalmente tenemos discursos en los que negamos la legitimidad del otro desde una perspectiva ideológica, religiosa o económica que define la validez de nuestro argumento dándole un carácter trascendente racional. Cuando nos encontramos con otra persona en la agresión, por ejemplo, yo diría que lo más probable es que ambos o uno de los dos tengamos un discurso que pueda ser un soliloquio, a través del cual justificamos la negación del otro. Por ejemplo, pensamos: "ese otro es un extremista y todo lo que dice se funda en su ideología de la lucha de clases, lo único que quiere es atacarme". Tal conversación o reflexión trae consigo un cierto conversar que define al punto de partida del encuentro como uno de negación y no de aceptación. Si el otro se enfrenta así conmigo, yo puedo atraparme en su empujar y al razonar con él, hacerlo sólo en la agresión. Al otro puede pasarle lo mismo.

2º Sabemos que en toda relación interpersonal hay un trasfondo biológico último en el cual nos podemos encontrar como seres humanos. Si uno logra estar en ese trasfondo, las conversaciones de aceptación mutua, de cooperación y de conspiración para un proyecto común son posibles y durarán hasta que uno u otro salga de ese espacio emocional. Así, si el otro dice: "soy musulmán shiíta" y yo contesto: "soy católico", es posible que pasemos a otro espacio emocional de negación y no de aceptación, porque él "ser musulmán shiíta" y él "ser católico", traen consigo dinámicas emocionales diferentes. La verdadera tarea de la convivencia democrática está, primero, en desearla y, segundo, en generar una conspiración en la que no se den de manera sistemática conversaciones que llevan a la negación mutua. Yo pienso que no son los intereses materiales o ideológicos los que juntan a las personas en la creación de una convivencia en el mutuo respeto, porque cuando así ocurre, las uniones son tan inestables como el fluir de las ventajas comparativas que esos intereses ofrecen. Pienso que la convivencia democrática parte de la aceptación mutua y no la genera, porque es sólo desde la aceptación mutua que puede darse una conspiración ontológica que defina un modo de convivencia que no lleve al abuso.

P. ¿Puedo cambiar entonces mi emoción?

R. Por supuesto. Si te encuentras con otro en la negación, en la agresión, y de pronto, en el proceso del encuentro, te dices: "pero, en realidad, yo no quiero atacar a este hombre"; entonces empiezas a relacionarte con él de otra manera. ¿Qué ha sucedido? Ha cambiado tu emoción.

P. ¡Pero eso "me pasa", no lo cambio yo!

R. Tú no lo determinas como una acción externa desde ti hacia ti, pero, a través de tu reflexión, porque tú eres la reflexión, lo guías. Por ejemplo. Si creo que una persona me ataca o me critica y en vez de simplemente responder con un ataque me pregunto si *tengo fundamento para pensar así*, la interacción sigue otro camino. Al hacer esa reflexión, ya me encuentro en otra parte. Pero tengo que atreverme a hacer esa reflexión o *entrenarme* para hacerla; o, en otras palabras, tengo que

querer hacer la reflexión, y para querer hacerla tengo que partir desde la legitimidad de aceptar al otro.

P. Deseo preguntar si en el plano de la ética existe también una ética entre paréntesis y otra sin paréntesis. Hago esta pregunta porque de acuerdo a la cultura de cada pueblo, la ética puede ser distinta. Frente a la muerte o al crimen, por ejemplo. Pero al interior de una sociedad con la misma cultura ¿no existe acaso una ética distinta? Es lo que ocurre en Chile con las ideologías. ¿No sería más fácil que una sola ética comprometiera a una misma sociedad en un tiempo determinado?

R. Por supuesto, pero va a ser más fácil en la medida en que encontremos un espacio de aceptación mutua. Si tenemos discursos que justifican la negación del otro, detenemos la difusión de los espacios de aceptación mutua. Por ejemplo, si en mi discurso digo de cierto tipo de personas que lo único que quieren es generar una situación económica que, según mi posición, es inadecuada para el país, me encuentro en un discurso que continuamente valida una postura de negación del otro. Para cambiar eso necesito otro discurso que me aúne con los otros, de modo que eso no pase.

Por ejemplo, en un programa de televisión “De Cara al País”, Gabriel Valdés, invitado en esa ocasión, sostenía que las ideas no deben ser perseguidas, sólo las acciones. Con eso está diciendo que tenemos que dejar un espacio de aceptación mutua, desde el cual no tengamos presunciones que nos limiten la extensión de nuestra aceptación del otro como un ser legítimo. Aun, en el caso en que se juzga un crimen, el acusado, aunque sea condenado, debe ser aceptado como un legítimo otro, porque lo que se pena es su acción no su ser. Si no lo hacemos así, no podemos hablar de respeto a los derechos humanos.

El que no tengamos acceso a una realidad objetiva en sí, no quiere decir que no podamos definir criterios de acción. Al contrario, quiere decir que somos responsables de los criterios de acción que adoptamos porque ellos no son válidos en sí, sino porque nosotros los consideramos válidos. La aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia constituye la convivencia social como la única convivencia en la que el modo de convivir surge y se da en la aceptación y no en la negación que surge en la existencia al otro de que sea distinto. No es el miedo al castigo el que detiene el crimen en la vida social, simplemente no surge. El crimen surge después que la convivencia social se rompió.

El acto de generar una constitución funda a un país como una república al definir el espacio de conductas legítimas en la convivencia. Podría ser ésta u otra constitución, pero debemos ponernos de acuerdo al respecto, y al ponernos de acuerdo expresamos el deseo de convivencia en un espacio de aceptación mutua mínimo que la misma constitución acordada define. Nuestros discursos podrán parecer más o menos racionales o progresistas, pero lo fundamental es la creación de un dominio emocional de aceptación de unos con otros en un dominio de convivencia donde se desenvolverá nuestra legalidad. Y donde nos aceptemos. Esto es lo que quería decir Gabriel Valdés cuando sostenía que no podía negar al comunismo desde un punto de vista meramente ideológico, porque de hacerlo se encontraría negando muchos múltiples modos de pensar. Algunos de los cuales no conoce, y tendría que negarlos *a priori*, por si aparecen. Perseguir las ideologías nos conduce a esa situación. De ahí que él proponga un criterio de acción que permita reconocer de manera particular si tales personas quedan o no al margen de la legalidad acordada en la constitución. Si no hacemos esto de acordar un espacio de convivencia, pronto terminaremos viviendo según los caprichos de uno de nosotros, al que obedeceremos por miedo o por las ventajas secretas o visibles que nos trae.

En la dinámica humana siempre se forman grupos. Esto tiene que ver con las aceptaciones, con las conversaciones, con los encuentros. Cuando nos encontramos en un plano humano suficientemente básico, nos aceptamos. Por ejemplo, si voy al Sur de Chile, como un señor cualquiera y me encuentro en una situación de necesidad, golpeo a la puerta de una casa, pido ayuda y me la dan. Pero si voy al Sur de Chile como perteneciente a una ideología y golpeo a la puerta de una casa cuyos propietarios tienen otra ideología, no me ayudan. ¿Por qué? Porque con mi ideología he definido ya un borde de aceptación. La tarea democrática es generar un conversar en el cual el borde de aceptación sea tan amplio que nos abarque a todos en un proyecto común como un deseo básico de convivencia que es nuestro ámbito de libertad y nuestra referencia para nuestro actuar con responsabilidad social.

Respecto a la pregunta por una ética entre paréntesis, deseo precisar que la noción de estar entre paréntesis se refiere exclusivamente al darse cuenta de que uno no tiene acceso a una realidad

independiente y que, por lo tanto, uno no puede pretender que las cosas que uno dice sean válidas sólo porque uno tiene este acceso privilegiado a la realidad o verdad.

La preocupación ética se constituye en la preocupación por el otro, se da en el espacio emocional y tiene que ver con su aceptación, cualquiera que sea el dominio en el que ésta se dé. Por esto la preocupación ética nunca va más allá del dominio de aceptación del otro en que se da. Al mismo tiempo, según aceptemos o no al otro como un legítimo otro en la convivencia, somos o no responsables frente a nuestras interacciones con él o ella, y nos importarán o no nos importarán las consecuencias que nuestras acciones tengan sobre él o ella.

En el camino explicativo de la *objetividad sin paréntesis*, el otro no es aceptado como un legítimo otro y nunca somos responsables por la negación del otro. Lo negamos en la defensa de la humanidad, en la defensa de la verdad o en la defensa de la patria; si negamos al otro porque ofendió a la bandera, es el respeto debido a la bandera lo que lo niega, no nosotros.

En cambio, en el camino explicativo de la *objetividad entre paréntesis*, en que me doy cuenta de mi participación con el otro en la configuración del mundo, si niego al otro, lo hago porque a mí no me gusta lo que hace, y si lo niego porque él o ella pisotea la bandera mí negación se debe a que a mí no me gusta que pisoteen la bandera. En tal caso, mí negación del otro es un acto responsable. Es decir, me hago cargo de mis actos y acepto las consecuencias que pueden traer. No pretendo ser inocente y que ellos no tengan que ver con mis deseos. Repito, la preocupación por el otro no llega más allá del espacio de aceptación del otro en que surge; es decir, no llega más allá que el amor. La ética, como el dominio de nuestra preocupación por las consecuencias que nuestras acciones tienen en la vida de otros seres humanos, pertenece al dominio de aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia; es decir, al dominio del amor.

Es por esto que las preocupaciones éticas nunca van más allá del dominio social en que surgen y tienen distintas formas en diferentes culturas. Es por esto, también, que los argumentos racionales sobre ética sólo convencen a los convencidos. La invitación ética no es racional sino emocional. Es desde el amor que el otro tiene presencia.

No digo como el Papa, "el amor es más fuerte", digo que la biología es más fuerte. El amor no es una cosa especial; es cotidiano y ustedes notarán que en todas las situaciones de crisis humanas, de crisis en las comunidades, de terremotos, de incendios, de situaciones extremas, las personas se encuentran en un nivel básico humano donde la solidaridad está presente y ni siquiera hay que recomendarla, surge sola ¿Por qué? Porque el amor nos pertenece como característica biológica que funda lo humano.

Fíjense ustedes que la mayor parte de las enfermedades humanas tiene que ver con la negación del amor. Nos enfermamos porque no nos quieren, si nos rechazan, si nos niegan o critican. Podemos, incluso, enfermamos de cáncer, porque la dinámica fisiológica tiene que ver con la dinámica emocional.

En lo que respecta al deseo de controlar las emociones, pienso que se trata de un planteamiento inadecuado, porque supone que hay que controlarlas por su carácter negativo. Pero no es así. Las emociones constituyen el fundamento de todo nuestro quehacer. Lo que sí cabe es darse cuenta de ellas para actuar responsablemente, esto es, dándose cuenta de sí uno quiere o no quiere las consecuencias de sus acciones. La responsabilidad tiene que ver con el darse cuenta de los propios deseos, y surge en la reflexión como un acto en el que uno pone sus deseos bajo el escrutinio de los deseos. En otras palabras, la responsabilidad no pertenece al dominio de la razón. Lo mismo ocurre con la libertad que surge con nuestra responsabilidad sobre nuestra responsabilidad.

El deseo de control es un deseo de dominio que surge de nuestra falta de confianza ante lo natural y ante nuestra capacidad de convivencia con lo natural.

En el deseo de control se constituye la ceguera ante el otro o lo otro, y ante sí mismo que no me permite ver las posibilidades de convivencia. Por ejemplo, si yo no pretendo controlar el clima, o el caudal del río Mapocho, las únicas preguntas que me puedo hacer son ¿qué cambios han ocurrido, y qué cambios tendría que hacer para que cambie la dinámica del río Mapocho, de tal manera que no sucedan ciertas catástrofes? Al aceptar al río Mapocho sin intentar controlarlo, no me pongo a luchar contra él y puedo ocuparme de la reforestación de la cordillera que resultaría en la regulación natural de su caudal, por ejemplo, si me ocupo de la reforestación para que los cerros retengan más agua cuando llueve y no la entreguen inmediatamente toda al río, no quiere decir que esté "controlando" el río, porque no estoy en lucha con él. Lo que hago, al modificar las circunstancias de la constitución del río, es convivir con él en un continuo darme cuenta de cuándo la cosa va siendo adecuada o no para esa convivencia. Porque acepto al río me doy cuenta de que él,

las montañas, nosotros, etc., formamos un sistema de coexistencia que no se puede alterar sin negar a uno u otro.

Cuando uno abandona la noción de control y acepta la noción de cooperación o convivencia, aparece el sistema. Uno se da cuenta de él.

Por ejemplo, con respecto a las inundaciones ocurridas hace algunos años, se consideraba al río como responsable de todo, porque no se veía al sistema río Mapocho, montañas y habitantes. Nunca había conversaciones al respecto. Uno puede decir que frente a una emergencia hará determinada cosa. Pero cuando digo que frente a la emergencia haré tal cosa, quiere decir que estoy consciente de que se trata de un momento en una situación más prolongada. En ese dar cuenta no hablo de control sino de emergencia, y de mis acciones en el sistema para evitar emergencias a través de un entendimiento total de todos los elementos y relaciones participantes. Es lo mismo en el espacio humano en lo que se refiere a las relaciones de convivencia.

P. No haré una pregunta, pero deseo expresar que no puedo aceptar la afirmación de que el poder no importa en una relación social.

Desde mi punto de vista el ejercicio del poder, que impone mandato también a personas que pueden no estar de acuerdo, es conveniente y necesario. Porque si una sociedad política, en términos democráticos, adopta un determinado acuerdo por mayoría e impone una determinada forma de convivencia y algunos de los que están sometidos voluntariamente a vivir en esa comunidad democrática no aceptan aquello (porque no lo estiman justo o porque no lo quieren), el poder, en ese caso, legítimamente se debe imponer, y se debe obligar a esas personas, por el bien común, a que tengan determinadas actitudes, aunque no estén dispuestas a ello.

R. No niego las relaciones de poder. He querido mostrar cuál es la dinámica en la relación de poder. Dije que había relación de poder cuando había obediencia. Y hay obediencia cuando uno hace algo que no quiere hacer, en respuesta a una petición que puede ser de una persona o de un sistema donde uno está inserto, porque quiere mantener esa relación.

Yo diría que en la convivencia dentro de una comunidad humana hay momentos en que uno debe aceptar relaciones de poder, pero esas relaciones no son relaciones sociales. Es cierto que todas las relaciones dentro de una comunidad humana son comúnmente llamadas sociales. Lo que yo mantengo es que en las relaciones participan distintas emociones y que éstas les dan distintas características que se obscurecen o niegan al no ser reconocidas. Así, las hay que tienen que ver con nuestra historia biológica, como el amor que constituye el dominio de aceptación mutua. Cada vez que hablamos de lo social en la vida cotidiana, hacemos referencia a esa emoción. Decir: "aquí no se socializa, aquí se trabaja" significa que socializar y trabajar son actividades distintas, y que son distintas porque se dan bajo emociones diferentes. De modo que cuando uno dice: "las relaciones de trabajo son relaciones sociales", uno junta relaciones injuntables si uno mira a las emociones involucradas. Yo no quiero hacer eso porque las distintas emociones constituyen dominios de acciones diferentes y las relaciones que se dan en ellas llevan a distintas maneras de actuar. En otras palabras, yo quiero separar las relaciones humanas según las emociones en que se fundan, porque es la emoción lo que las define. Si no hacemos esto, mantengo, no podemos comprender a las comunidades humanas, porque no vemos que éstas están constituidas como redes de distintas clases de sistemas que no se deben confundir porque implican acciones diferentes. Y si no entendemos a las comunidades humanas, mal podemos comprender a los individuos que las realizan y que viven como nodos en la intersección de muchos sistemas la vez.

Chile es una comunidad humana; por lo tanto, es una red de sistemas sociales y no sociales. Al formarse esta comunidad humana, como acuerdo fundamental de regulación de nuestras interacciones, nos damos una constitución que define ciertas conductas que aceptamos y que deben ser satisfechas de todos modos, y especificamos, además, una relación de poder. Es decir, aceptamos como miembros de dicha comunidad que hay ciertas cosas que debemos hacer por el solo hecho de aceptar pertenecer a ella. En tal acto de aceptación, acepto también las consecuencias de mis actos en ella según las normas de la constitución. Pero en el ámbito de tal acuerdo fundamental de convivencia hay sistemas sociales y sistemas no sociales, relaciones sociales y relaciones no sociales.

Alguien podría manifestar que me estoy poniendo en contra de todo el discurso sociológico tradicional. Tal vez sí, Sin embargo, pienso que todo quehacer profesional y técnico es una burbuja de conversaciones en el vivir cotidiano de donde surgen. Todas las palabras, por lo tanto, surgen en ese espacio. Por esto la palabra social hay que escucharla desde allí. Si no lo hacemos, no

llegaremos a comprender lo que pasa con su uso técnico y cometeremos errores conceptuales. Las palabras tienen que ver con la coordinación del hacer y es el hacer el que coordina lo que constituye su significado, no al revés.

La convivencia con un veterinario y con un mecánico es distinta, las coordinaciones de acciones son diferentes y los significados de las palabras son distintos aunque suenen igual. Las palabras son elementos en un dominio de coordinaciones de acciones. Así, el significado de la palabra 'gata' es distinto en la comunidad del mecánico que en la comunidad del veterinario y esto es así porque esa palabra participa en cada caso en distintos flujos de coordinaciones de acciones, y como tales sus significados pertenecen a la concretitud del vivir, y no al espacio abstracto de reflexiones en el que se las distingue al hablar de semántica. Más aún, es porque el significado de las palabras pertenece al quehacer que el lenguaje se aprende en el vivir en coordinaciones de acciones y que distintos dominios de acciones implican distintos dominios semánticos y viceversa. Es también por esto que si usted vive con un mecánico, las palabras surgen normalmente significando lo que significan en el dominio de la mecánica. Esto todos lo sabemos, pero no siempre nos hacemos cargo de ello, y no comprendemos cómo el vivir depende del conversar y cómo el conversar depende del vivir.

Las palabras son nodos en redes de coordinaciones de acciones que surgen en la convivencia. Por eso, cambiar los significados de las palabras implica cambiar los dominios de acción y cambiar los dominios de acción implica cambiar el modo de convivir. Y por eso también es cierto que si uno no cambia las palabras, no cambia las acciones que configuran y no cambia el modo de vivir. Si uso la palabra "social" de la misma manera como es usada en la sociología, no digo nada nuevo en sociología. Si quiero decir algo nuevo, tengo que distorsionar en una dirección u otra el uso de una palabra o inventar una nueva. Lo normal es que encuentre rechazo en ambos casos, porque de hecho lo que hago al cambiar el "lenguajear" es alterar el curso normal de las coordinaciones de acciones. Es lo que pasa con el uso de la palabra social al querer circunscribir su uso al ámbito de las relaciones humanas fundadas en el amor. Creo, sin embargo, que la distinción es tan fundamental que insistiré en ella a pesar de las dificultades que surjan.

CUARTA PARTE

4.EPITOME

CUARTA PARTE**4.EPITOME**

AHORA. PARA TERMINAR, QUISIERA HACER UN RESUMEN GENERAL DE ALGUNAS reflexiones que hice respecto del lenguaje, de las emociones, de la ética y de la conspiración.

4.1 Lenguaje.

Estamos acostumbrados a considerar el lenguaje como un sistema de comunicación simbólica, en el cual los símbolos son entidades abstractas que nos permiten movernos en un espacio de discursos, flotante, sobre la concreción del vivir aunque lo representen. Yo mantengo que tal visión surge de una falta de comprensión del lenguaje como fenómeno biológico.

En efecto, el lenguaje, como fenómeno que nos involucra como seres vivos y, por lo tanto, como un fenómeno biológico que se origina en nuestra historia evolutiva, consiste en un operar recurrente, en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales. De esto resulta que las palabras son nodos en redes de coordinación de acciones, no representantes abstractos de una realidad independiente de nuestro quehacer. Es por esto que las palabras no son inocuas y no da lo mismo que usemos una u otra en una situación determinada. Las palabras que usamos no sólo revelan nuestro pensar sino que proyectan el curso de nuestro quehacer. Ocurre, sin embargo, que el dominio en que se dan las acciones que las palabras coordinan no es siempre aparente en un discurso, y hay que esperar el devenir del vivir para saberlo. Pero no es esto último lo que quiero destacar, sino que el contenido del conversar en una comunidad no es inocuo para esa comunidad porque arrastra su quehacer.

Permítanme una reflexión sobre lo sucedido en los últimos meses en la historia de Chile. Al mismo tiempo pido disculpas porque la hago como biólogo que no está en condiciones de hacer una evaluación histórico-político-económica. Yo pienso que lo que ha pasado en relación al plebiscito de 1988, muestra exactamente lo que he dicho sobre el lenguaje como un operar en coordinaciones de *coordinaciones de acciones*. En 1973, cuando se produce el golpe militar, la Junta de Gobierno afirma que tiene la intención de generar una democracia. Los que escucharnos no creemos, porque nos parece que las palabras no se ven confirmadas en los actos. Pero el discurso de intención democrática se mantiene. En el proceso se nombra una comisión constitucional que eventualmente escribe un proyecto constitucional que, modificado de una u otra manera por Pinochet, se aprueba en un plebiscito. Se comienza a hablar de leyes electorales, de leyes de partidos políticos, de procedimientos electorales. Es decir, se genera una trama de conversaciones para la democracia que constituye una red de acciones. Lo que pasa el 5 de octubre de 1988, día del plebiscito presidencial, no refleja seguramente el deseo de Pinochet, pero ocurre. ¿Ocurre porque el gobierno no lo puede detener? Ocurre porque la red de conversaciones, la red de coordinaciones de acciones generada en el proceso de los discursos y debates sobre la democracia y la legalidad democrática, constituyen una trama de acciones que no se pueden evitar, porque no existe el espacio de conversaciones en el que surjan las acciones que lo hagan. ¡No, ésta no es una reflexión superficial a posteriori!. Las conversaciones, como un entrelazamiento del emocionar y el "lenguajear" en que vivimos, constituyen y configuran el mundo en que vivimos como un mundo de acciones posibles en la concreción de nuestra transformación corporal al vivir en ellas. Los seres humanos somos lo que conversamos, es así como la cultura y la historia se encarnan en nuestro presente. Es el conversar las conversaciones que constituyen la democracia lo que constituye la democracia. De hecho, nuestra única posibilidad de vivir el mundo que queremos vivir es sumergirnos en las conversaciones que lo constituyen como una práctica social cotidiana en una continua *conspiración ontológica* que lo trae al presente.

4.2 Emociones.

Vivimos una cultura que ha desvalorizado a las emociones en función de una supervaloración de la razón, en un deseo de decir que nosotros, los humanos, nos diferenciamos de los otros animales en que somos seres racionales. Pero resulta que somos mamíferos, y como tales, somos animales que viven en la emoción. Las emociones no son oscurecimientos del entendimiento, no son restricciones de la razón; *las emociones son dinámicas corporales que especifican los dominios de acción en que nos movemos*. Un cambio de emoción implica un cambio de dominio de acción. Nada nos

ocurre, nada hacemos que no esté definido como una acción de una cierta clase por una emoción que la hace posible.

De esto resulta que el vivir humano se da en un continuo entrelazamiento de emociones y lenguaje como un fluir de coordinaciones consensuales de acciones y emociones. Yo llamo a este entrelazamiento de emoción y lenguaje, conversar. Los seres humanos vivimos en distintas redes de conversaciones que se entrecruzan en su realización en nuestra individualidad corporal.

Si queremos entender las acciones humanas no tenemos que mirar el movimiento o el acto como una operación particular, sino a la emoción que lo posibilita. Un choque entre dos personas será vivido como agresión o accidente, *según la emoción* en la que se encuentran los participantes. No es el encuentro lo que define lo que ocurre sino la emoción que lo constituye como un acto. De ahí que los discursos racionales, por impecables y perfectos que sean, son completamente inefectivos para convencer a otro si el que habla y el que escucha lo hacen desde emociones distintas. Y esto es así, porque también el dominio racional en que nos movemos lo constituyen como un dominio de coherencias operacionales, y la aceptación de las premisas fundamentales que constituyen un dominio racional es un acto en un dominio emocional. Las premisas fundamentales que constituyen un dominio racional las aceptamos a priori, porque queremos hacerlo, porque nos gustan. En otras palabras, *si queremos democracia, tendremos democracia* y tendremos racionalidad democrática. Pero *nunca la tendremos si no la queremos y no hacemos las conversaciones* que la constituyen como un dominio de *coordinaciones de acciones y emociones* que funda la racionalidad que la justifica.

Me parece que el gran problema en la constitución de un país es la creación de una *inspiración* desde la cual sus habitantes pueden encontrarse en una concordancia emocional que les permite hacer ciertas conversaciones, como la de la democracia. Cuando era estudiante de medicina, en 1950, los estudiantes vivíamos nuestro ser como un quehacer que nos permitiría devolver a la comunidad chilena, al país, lo que habíamos recibido de él al hacer posible nuestro ser estudiantes. Estudiábamos medicina para devolver a la comunidad lo que habíamos recibido de ella. Nos ganaríamos la vida en el proceso, pero nuestra tarea era devolver al País lo que habíamos recibido del País. Y esto, de una u otra manera, constituía una inspiración fundamental, porque era allí donde los distintos grupos ideológicos nos encontrábamos. En el fondo, las distintas ideologías eran distintas perspectivas para mirar la tarea de cumplir un propósito fundamental, común.

Personalmente, no veo a la democracia como la oportunidad de lucha ideológica. Creo que la lucha ideológica niega la democracia y, al mismo tiempo, pienso que las ideologías son absolutamente esenciales y tienen presencia porque son distintos modos de mirar que permiten ver distintas cosas. Las distintas ideologías implican distintas conversaciones, es decir distintas redes de coordinaciones emocionales y de acciones, lo que resulta en distintas distinciones, en la tarea de realizar un proyecto común.

Las conversaciones de lucha no pertenecen a la democracia. La lucha constituye al enemigo porque lo requiere y oscurece las condiciones que le dan origen. En la lucha hay vencedores y derrotados, no-desaparición de enemigos. El derrotado tolera al vencedor en la espera de una oportunidad de revancha. La tolerancia es una negación del otro suspendida temporalmente. Las victorias que no exterminan al enemigo preparan la guerra siguiente. En la democracia no hay lucha. Si queremos democracia y de hecho estamos en la pasión de la construcción de una democracia, estamos en las conversaciones que constituyen un *proyecto común* de convivencia en la aceptación y respeto recíprocos que permiten la colaboración en la configuración de un mundo en el que la pobreza y el abuso no surgen como modos legítimos de vivir. Si estamos en la pasión por la democracia estamos en las conversaciones que hacen a las distintas ideologías distintos modos de descubrir distintos errores en la realización del proyecto común. Si estamos en la pasión por la democracia podemos escuchar al otro y cooperar. Si estamos en la lucha, el otro debe desaparecer o pronto o tarde me destruirá a mí.

4.3 Ética.

Ya narré la experiencia que tuve en Inglaterra al visitar un museo que exhibía el sufrimiento provocado por la bomba atómica en Hiroshima, y conté como un amigo mío se había mostrado indiferente ante el dolor de ese pueblo. En relación a esta actitud pienso que si no estoy en la emoción que incluye al otro en mi mundo, no me puedo ocupar por su bienestar. Los discursos sobre los derechos humanos, fundados en la justificación racional del respeto a lo humano, serán válidos solamente para aquellos que aceptan a lo humano como central, para los que aceptan a ese otro como miembro de

la propia comunidad de uno. Es por eso que los discursos sobre los derechos humanos, los discursos éticos fundados en la razón, nunca van más allá de quienes los aceptan de partida y no pueden convencer a nadie que no esté ya convencido. Sólo si aceptamos al otro, el otro es visible y tiene presencia.

En otras palabras, la preocupación ética nunca va más allá de la comunidad de aceptación mutua en que surge. Por esto, si queremos vivir de hecho una democracia que se extienda en todo el país, tenemos que hacer del país una unidad con un fundamento ético-moral común en el cual todos sean legítimos. Tenemos que hacer del país una unidad con un propósito común, que lo defina de hecho como unidad, y dentro de la cual todos los chilenos seamos emocionalmente aceptados como miembros.

Parece una tarea difícil. No tengo una respuesta, pero la Historia nos muestra ejemplos interesantes y oportunos. Estoy pensando en aquellas comunidades antiguas, no primitivas, donde existían los Consejos de Ancianos que incluían a hombres y mujeres mayores. Se trataba de comunidades que no se regían por leyes escritas donde los Consejos de Ancianos constituían la referencia ético-moral desde la cual se reflexionaba sobre las fallas, las dificultades y las transgresiones a los modos de convivencia que se producían. Pienso también en el caso de los aborígenes de Australia. Entre éstos existe un problema grave de alcoholismo, pero en algunas comunidades dicho problema se está resolviendo solo. Se trata de comunidades que han recuperado los Consejos de Ancianos como referencia ético-moral para los más jóvenes. Hombres y mujeres alcohólicos traen sus problemas al Consejo, el que al escucharlos les ofrece un espacio de aceptación y respeto que da sentido y legitimidad social a sus vidas y desaparece el alcoholismo.

Un ejemplo moderno ahora. La Corte Suprema de los Estados Unidos tiene como función revisar si las resoluciones judiciales que lleguen ante ella violan o no la intención de la Constitución. Ahora bien, la *intención* de la constitución tiene que ver con lo *ético-moral*, con el propósito de convivencia, no con las formas particulares que ésta adopta. La intención de la constitución es un proyecto ético-moral que, aunque queda escrito, debe ser interpretado en cada lectura. El resultado es que la Corte Suprema de los Estados Unidos de América del Norte actúa de hecho como un Consejo de Ancianos frente al proyecto de país que funda la constitución. Es la intención de convivencia la que define un país, porque es la referencia que funda sus leyes y es la coincidencia en esa intención la tarea más difícil en la constitución de una democracia.

4.4 Conspiración

La tragedia de Chile es su desmembramiento como comunidad. Los sistemas sociales se fundan y se constituyen bajo la emoción de la aceptación mutua. No todas las relaciones humanas son relaciones sociales. Son relaciones sociales solamente aquellas que se constituyen en la aceptación mutua, esto es, en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia. Otras relaciones, como las relaciones de trabajo, por ejemplo, que se constituyen en la aceptación de un compromiso para la realización de una tarea, involucran otra emoción fundamental distinta del amor, y por esto digo yo que no son relaciones sociales. Digo lo mismo respecto de las relaciones jerárquicas, porque se constituyen bajo otra emoción, la de la mutua negación. Obedecemos cuando hacemos lo que otro nos exige en circunstancia de que no querríamos hacerlo. Por esto el que obedece se niega a sí mismo al obedecer, y niega al que manda porque no acepta espontáneamente la validez de lo que éste le pide. A su vez, el que manda niega al que obedece porque le exige que haga lo que éste no quiere hacer, y se niega así mismo porque se cree merecedor de la obediencia del otro. De modo que las relaciones jerárquicas no se fundan en la aceptación mutua. Se fundan en la mutua negación.

Por otra parte, las relaciones de trabajo tampoco se fundan en la aceptación del otro, sino que se fundan en el compromiso para la realización de una tarea. De ahí es que el ser social, en las relaciones de trabajo, es una impertinencia. Uno puede ser reemplazado por un robot. Cuando la unidad de una comunidad humana se pierde y ésta se fragmenta en sistemas sociales y no sociales independientes, sé requieren sistemas legales que establezcan una coordinación que cruce los bordes de tales sistemas y reconstituya a la comunidad como totalidad. Para que eso ocurra, sin embargo, tales sistemas legales deben ser expresión del deseo de reconstituir tal comunidad. La mirada ética no alcanza más allá del borde del sistema social en que surge, y la adopción de conductas no éticas en una comunidad surge de la fragmentación de dicha comunidad como unidad social. En estas circunstancias, ¿qué es lo que nos ha pasado en Chile? : *nos hemos fragmentado* como comunidad, y la única forma, creo, de reconstituimos como nacionalidad, es a través de una

conspiración, de una inspiración común para nuestro quehacer como nación. Debe ser una conspiración ético-moral que defina y constituya un espacio de aceptación mutua donde la presencia de cualquier chileno sea legítima aunque no lo conozcamos, y donde nuestras acciones no nieguen esa presencia. Para eso necesitamos, tal vez, imaginar algo como lo que imaginaron los norteamericanos en su Corte Suprema que es un organismo que constituye una referencia para determinar cuando una legislación o una decisión judicial viola la intención ético-moral de la constitución.