

...no está en la continua complicación o cambio
...sino en el entendimiento del mundo natural
...respetar la armonía y belleza de la
...debe su conocimiento y respeto
...el mundo natural y respetarlo sin pretender
...debe respetar a las especies y
...como individuos y como
...de latencia o como lechales
...que no lleva a los niños a
...y niños en
...de quien conoce, acepta y respeta su mundo
...de la reflexión, no surge
...los niños
...Cuando el niño de vivir
...en la armonía que
...y respeto al mundo natural
...que permite vivir en el mundo
...abandonar el mundo
...y volcarlos al vivir
...de la naturaleza del respeto
...de un mundo que admite
...Una educación que nos lleve
...a entenderla
...y en ella sin pretender dominarla, una
...en la responsabilidad
...y que consiste
...de la creación de un proyecto nacional en
...que se pueden
...a Chile y a los
...que no saben, valoraremos su
...nuestros niños por ser
...No desvirtuemos a nuestros
...hacer un mundo común e involucrarlos a mirar
...y sobre todo no los llevemos a competir
...de la ciencia y la cultura
...de la ciencia y la cultura

CENTRO DE DOCUMENTACION
RELACIONES INTERNACIONALES
INSTITUTO DE CIENCIA POLITICA Y
MARIANO JAVIERIANA

2. LENGUAJE, EMOCIONES Y ETICA
EN EL QUEHACER POLITICO

Segunda Parte

LENGUAJE, EMOCIONES Y ETICA
EN EL QUEHACER POLITICO

...HONRADO CON ESTA INVITACION Y CON EL
...Quiero comenzar haciendo la
...que cualquier
...tampoco lo soy menos, pues vivo como
...problemas que tienen
...en una comunidad humana
...es vivir la política como
...aunque declaro que no soy
...respons
...desde
...sobre
...hablar
...biólogo
...y no como
...porque me
...sobre el lenguaje,
...sobre lo social, desde el estudio
...de la percepción como un fenómeno
...primariamente
...del lenguaje,
...desde la biología
...legitimamente
...legitimamente desde la biología
...temas y preguntas
...que no
...podría decirse que
...Si, podría haber dicho que las problemáticas
...de lo ético no me pertenecen podría haber
...que soy un científico centrado en el estudio del
...propio del
...realidad
...problemas
...que pertenecen a otro campo profesional
...porque no es así. Estas problemáticas
...Me

2. LENGUAJE, EMOCIONES Y ETICA
EN EL QUEHACER POLITICO

ME SIENTO MUY HONRADO CON ESTA INVITACION 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 y 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 con-

ciernen porque soy chileno y pertenezco a una cultura en la que aprendí. Ya 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 hecho 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 neurofisiología, 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 uno preguntas 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 soslaya 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 el serlo, es decir *somos conocedores y 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 lenguaje, en la experiencia de ser observadores en lenguaje. E insisto en esto último, porque *si no estamos en el 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 puede que incluso nos indigestemos), porque, de hecho, la digestión surge al distinguirla. Si *no traemos consigo la digestión, al distinguirla en el lenguaje, no hay digestible.*

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 *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

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 preguntarse 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 que aquello 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 de 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 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 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 siento 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 caminos explicativos que surgen según que uno acepte o no la pregunta por el origen de las habilidades cognoscitivas del observador. Así, al no preguntarse por el origen de sus 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 el camino explicativo de la *objetividad sin paréntesis*.

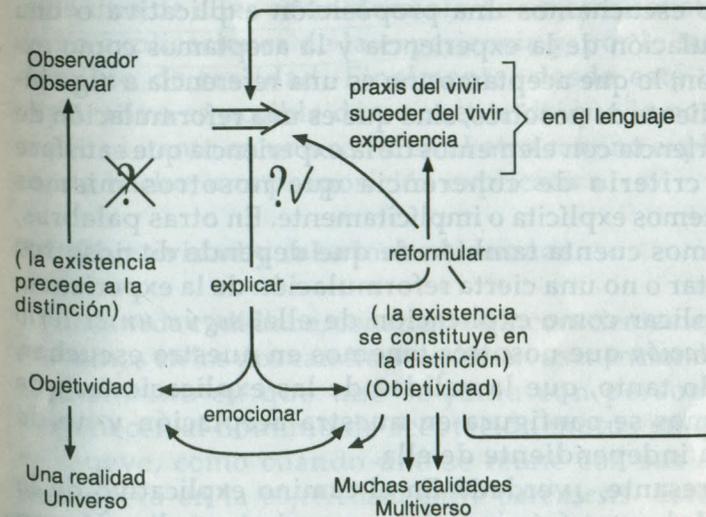


FIG. 2

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, responsables de que lo que yo digo sea válido, y si digo que tú estás equivocado, no soy yo quien decide que 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 universalidad 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 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 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 café!" Que yo sea católico no excluye al otro y que el 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", implica 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 legítima 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 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 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 hacernos 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 Figura 2 como una reflexión epistemológica sobre el explicar, resulta ser también un diagrama de las relaciones humanas desde nuestra dinámica emocional, al revelarnos cómo nuestro explicar tiene que ver con la manera de encontrarnos 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 esté equivocado.

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* nos damos cuenta de que 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, sino que 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 discrepancias 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. *Pertenece*mos, *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 sinrazón 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 darnos 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 cargan 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? El usa elementos de su experiencia. Franklin ha estado en su casa jugando con maquinas 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 friccionas 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 Figura 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 afinación 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 al constituir, al apuntar como distinción de lo que apunta y de lo apuntado, hace del apuntador una 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?

Cuando 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 a la primera, y no simplemente se agrega a ella.

El lenguaje se constituye cuando se incorpora al vivir, como modo de vivir, este fluir 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 de todos modos sea 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 según 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: "lo 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 Figura 3). En otras palabras, *organismo y medio* se 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 sí lo es, si estoy 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.

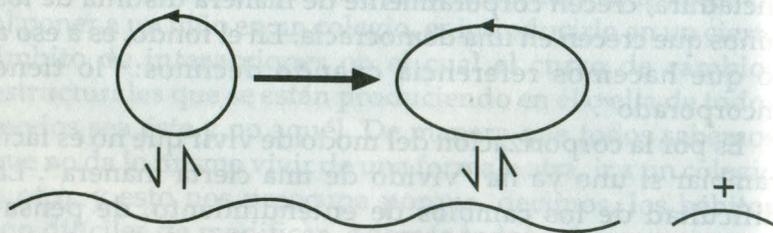


FIG. 3

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. El 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 congruente 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 Figura 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

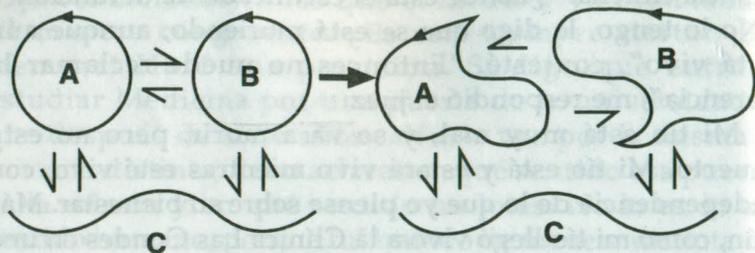


FIG. 4

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, ni 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, si 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 en ustedes, y 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. ¿Por qué?, 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 y 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: “tú 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 distintos 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 las 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 sobrevaloración 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 sobrevaloración, 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: "—¿A dónde va esta noche, mi general? —Voy a salir, —y... ¿es buenamoza la niña? —¡Sí, claro, es muy linda!" Hasta ahí la relación social marcha bien, pero de pronto el ordenanza dice: "—mi 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 darnos 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 los 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 Etica

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 fundamento racional sino 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, qué 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 existe 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-cotidiana 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 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 sinceridad 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 a la mano 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 estamos 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