

2006-05-01

¿Podremos vivir juntos?

Martha Elena Salcedo Ballesteros

Universidad de La Salle, Bogotá, ffilosofia@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Salcedo Ballesteros, Martha Elena (2006) "¿Podremos vivir juntos?," *Logos*: No. 10 , Article 7.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

¿Podremos vivir juntos?

Martha Elena Salcedo Ballesteros.

Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído...El infierno son los demás.
J. P. Sartre.

Resumen

La preocupación acerca del cómo y en qué términos se vive con otros en sociedad, ha hecho de la convivencia un tema de especial consideración para quienes desde diversos campos disciplinarios, piensan y desean un vivir armónico u ordenado. La recurrencia de una conflictividad destructiva y de condiciones inequitativas, validan la pregunta perenne ¿podremos vivir juntos?

En un ánimo de acopiar elementos de comprensión y de reflexión que nos acerquen a respuestas abiertas que no son absolutas, se presentan en este escrito tres consideraciones al respecto: la propuesta de asumir la convivencia como un problema de ordenamiento racional; la crítica del *comunitarismo* al proyecto de ordenamiento moderno; y una perspectiva que ve en la educación y la transformación emocional, la posibilidad de recuperar la armonía en la convivencia, que como impronta de nuestro linaje ha sido alterada por la cultura.

Palabras clave:

convivencia, ordenamiento racional, comunitarismo, emocionalidad, educación, cultura, democracia, política.

Abstract

Our concern on how and on which terms we are able to live in society, has turned peaceful coexistence into a important thematic for people from different disciplines who aspire to a harmonic and organized means of life. The recurrence of destructive conflict and unequal conditions validate a long-standing question: is it possible for us to live together?

With the objective of providing opportunities for understanding and reflection that will draw us closer to open yet not absolute answers, this article provides three considerations: the proposal to assume peaceful and civilized coexistence as a problem of rational organization; the criticism of *comunitarianism* to the modern organization project; and a perspective that sees in education and emotional transformation the opportunity to recuperate the harmony in peaceful coexistence, which has been altered by culture.

Key words:

peaceful coexistence, rational organization, comunitarian, emotionality, education, culture, democracy, politics, policies.

Fecha de recepción: 29 de abril de 2006 // Fecha de aprobación: 16 de mayo de 2006

¿Podremos vivir juntos?

Esta lapidaria declaración de Garcin al final de *A Puerta cerrada*, más allá de ser la exclamación de un personaje concebido en el contexto desolador de la posguerra, parece recoger la desorientación y el desconcierto que provocan siglos de tropezada y errática convivencia humana. La preocupación acerca del cómo y en qué términos se vive con otros en sociedad, ha sido motivo de consideración por parte de literatos, psicólogos, políticos, filósofos, juristas, pedagogos, biólogos y en general de todos aquéllos que como Garcin se resisten a aceptar —o al menos les asombra— que el olor a pólvora y sangre pueda ser otra modalidad del emblemático olor a azufre del averno venido a nuestra tierra.

Cuando el contexto habitual se encuentra signado por una conflictividad destructiva y una inequidad sostenida, resulta inevitable el preguntarnos por la convivencia social y las condiciones de posibilidad para llegar a acuerdos. Aunque la pregunta no sea del todo novedosa, pues, en los albores de la Modernidad y en las pos-trimerías del siglo pasado, pensadores políticos se han ocupado de ello suscitando críticas, cuestionamientos y nuevos interrogantes al respecto —aún desde ámbitos y disciplinas distintos al político— el recorrer algunas de las rutas de desplazamiento que este problema ha tenido, quizás, arroje elementos de comprensión sobre una situación que demanda urgente reflexión e imperativa solución.

La convivencia como un problema de ordenamiento racional

Tras las variaciones históricas, que la concepción sobre la política ha sufrido, subyacen diversas fundamentaciones y disposiciones acerca de cómo vivir con otros en el marco de lo social, y así mismo, el tema de la convivencia ha sido vinculado con aspectos de índole ética y pedagógica como hicieran los griegos en la antigüedad¹; o de ordenamiento racional de la sociedad como fuera planteado en la Modernidad.

Partiendo de la ausencia de un *ethos*, la problemática de cómo ordenar la convivencia social y la legitimidad de sus formas, se hace presente en las diversas propuestas de los autores contractualistas modernos del Estado. Es así que, según Hobbes, el *Leviatán* u "hombre artificial", fruto de la voluntad individual, constituye una alternativa de solución unificadora, como también la ley civil en tanto norma general y formal de ordenamiento que alude a lo público (cf. Hobbes, 1983: 39); para Locke la necesidad de un gobierno que respete los derechos individuales, proviene de una exigencia impuesta por el derecho natural; y Rousseau busca una forma de asociación legítima que «defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado» (Rousseau, 1983: 41). La política en términos modernos es planteada como una práctica administrativa que requiere de una institución legitimada por el consentimiento voluntario de los asociados (Estado) y ordenada normativamente (Derecho). La convivencia por tanto, es abordada como un problema legal y de ordenamiento social.

El seguimiento de la historia de la configuración del Estado moderno, permite entender los términos en los que la convivencia humana se plantea en el ámbito de lo social. Para Thomas Hobbes —por ejemplo— la justificación de un Estado absoluto proviene de la decisión racional de los individuos que ven en su establecimiento, un deber y una necesidad que asegure la convivencia pacífica, bajo el supuesto de una naturaleza humana violenta: "el hombre es un lobo para el hombre". Esta consideración impone para la convivencia y aún más,

¹ Si nos remitimos a los griegos —para los cuales la *polis* era una "comunidad natural", por cuanto ella constituía el lugar de realización de los individuos y en consecuencia su "natural" destino para alcanzar una vida buena y feliz— la política era entendida como una práctica pedagógica y ética que se desarrollaba gracias a la educación de los *ciudadanos* en la participación de los asuntos públicos, lo cual les concernía particularmente, porque de ello dependía su posibilidad de ser un buen ciudadano y un hombre virtuoso y feliz. La *polis* era una realidad natural porque lo que ahí se daba y la constituía, era una forma de vida y de creencias compartidas: un *ethos*. Los fundamentos de la asociación política o las condiciones de posibilidad de lo social, no representaban un problema desde esta perspectiva, pues estaban dados por naturaleza: los seres humanos son sociables y su actuar en lo público (política) es una práctica encaminada a la realización de su propia naturaleza en el contexto de una *polis* que debe ofrecer las condiciones para ello. Política y ética se ocupan de la felicidad humana; la primera velando por las instituciones y prácticas para salvaguardar la vida feliz, y la segunda mostrando el estilo de vida necesario para lograrlo. (cf. Salcedo, 2000: 29-40.)

para la supervivencia² condiciones restrictivas y ordenadoras, haciendo del Estado y del derecho el *instrumentum regni*. Al definir al hombre como un ser orientado exclusivamente por el interés de conseguir y asegurar sus fines particulares, el Estado es definido, a partir de un contrato y no de vinculación comunitaria, afectiva, o solidaria alguna que le anteceda (cf. Cortés, 1999: 43-54), separándose así de la tradición griega que concibe al ser humano como naturalmente vinculado a la comunidad política, o de los pensadores cristianos para quienes la sociedad y la comunidad política son creación de Dios. Por su parte John Locke, quien acude igualmente a un estado de naturaleza, pero caracterizado por el actuar racional de los hombres que obedecen la ley natural por cuanto descubren en ello una utilidad individual, fundamenta la necesidad de una instancia reguladora y preservadora de la propiedad, que es tenida como derecho natural e inalienable en tanto sustentadora de la vida, resaltando nuevamente la defensa de los derechos civiles, como la base de la asociación política: «La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes...» (Locke, 1981: 93).

Desde esta perspectiva, las condiciones de posibilidad de la convivencia social vienen dadas por un ejercicio racional de los seres humanos que convienen y consienten establecer instituciones reguladoras de sus intercambios y de sus vidas, en tanto ellas viabilizan el vivir con otros. La legitimidad del ordenamiento social y de los principios ordenadores propuesta por estos autores, es extraída de la aceptación racional de los individuos a los que vincula.

Contemporáneamente la propuesta de John Rawls –entroncada en la tradición contractualista moderna– busca una fundamentación racional de la convivencia social en el marco de lo político, acudiendo a una razón procedimental que privilegie los asuntos concernientes a la justicia como noción puramente procesal (cf. Rawls, 1997: 135). Sobre las concepciones de bien; a fin de mostrar una opción de operatividad social ordenada, con base en una concepción pública de justicia. Para este autor, no sólo es importante sino posible un acuerdo social político, entendiendo por éste, un acuerdo sobre normas y presupuestos "razonables" susceptibles de compartir por todos, y no sobre las "verdades" propuestas por teorías comprehensivas que involucren cosmovisiones religiosas o de bondad, entre otras.

Las condiciones de posibilidad para llegar a acuerdos y ordenar la convivencia en sociedades diferenciadas y plurales en relación con convicciones morales o modos de vida, estarían dadas por la búsqueda de principios universales de justicia, que no pueden deducirse de concepciones determinadas sobre la vida buena. Estos principios de justicia son aquéllos sobre los cuales pueden llegar a ponerse de acuerdo personas racionales y libres que no promuevan sus propios intereses, ni la imposición de sus particulares concepciones de bien. El procedimiento equitativo para ello –el logro de la justicia como imparcialidad– será lo que Rawls denomina "posición original", en la que es imperativo la racionalidad de las partes contratantes y estar situadas bajo lo que él llama "velo de la ignorancia", que garantice la imparcialidad. Al respecto dice: «De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho... para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales» (1997: 135). Bajo un "velo de ignorancia" entonces, es posible tomar decisiones y llegar a acuerdos con el fin de determinar los principios básicos que den lugar a una sociedad justa y ordenada, pues bajo éste nadie conoce su posición social, sus capacidades, su concepción del bien, los detalles de su plan racional de vida, etc. En síntesis, mediante el "velo de la ignorancia" los individuos son despojados de sus vínculos, intereses, planes de vida y motivaciones particulares, deviniendo sujetos racionales desinteresados, para lograr un consenso sobre los principios básicos de justicia, que permitan crear las condiciones de realización de cualquier plan racional de vida.

Para esta propuesta, el uso de la racionalidad procedimental resolvería la disensión entre la dimensión individual y colectiva que se presenta como problemática en las sociedades, pues de operar siempre aferrados a la propia concepción del mundo, sólo quedarían dos opciones para alcanzar un acuerdo entre partes de diversa procedencia: o someter los criterios de los otros a los nuestros, o renunciar a los nuestros para someternos a los de ellos. Tal es el riesgo de intentar procurar acuerdos desde posiciones comprehensivas y no desde una racionalidad procedimental; por ello se insiste en la importancia de construir procedimientos de argumentación

² Refiriéndose al estado de naturaleza –que es un constructo teórico de todos los autores contractualistas para justificar las condiciones normativas y la legitimidad del orden político– como a un estado de guerra, lo describe como un tiempo en «el que los hombres viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza... [y en] miedo continuo y peligro de muerte violenta.» (Hobbes, 1983: 224.)

racional que sustenten el ordenamiento social y la asociación política, en un uso público de la razón.

Convivencia y comunidad

Frente a las disposiciones de ordenamiento social desde las cuales es concebida la convivencia de los individuos en la modernidad, así como frente a las versiones contemporáneas de las mismas³, emergen voces de disenso (*comunitaristas*) que cuestionan la noción de sujeto "desarraigado" y "desvinculado" que se encuentra a la base de éstas. La primera objeción que se hace al denominado "sujeto liberal"⁴ es su naturaleza apriorística e individualista, que hace de los participantes en el contrato social originario, sujetos anteriores a la sociedad y no sujetos que se constituyen socialmente; por lo demás contratan y acuerdan, como resultado de exigencias individuales (necesidad de supervivencia, de defensa de la propiedad etc.), pues antes del contrato no existe una forma de vida o una comunidad que los vincule. Por otra parte, si se atiende a las condiciones de racionalidad, libertad y desinterés del sujeto rawlsiano, se considera que se está en presencia de un sujeto sin predicación social ni perturbación de deseos.

Para los *comunitaristas* existe una estrecha e ineludible vinculación entre el sujeto y la comunidad que lo constituye, de tal suerte que sería impropio pretender llegar a principios básicos universales de justicia, y desconocer el contexto cultural y comunitario, como también los intereses y relaciones concretas de los individuos en el marco de su comunidad: "La alternativa propuesta por algunos comunitaristas... fue la de recurrir a la idea de comunidades conformadoras de sentido y de identidad" (Cortés, 1999: 73). Es así que se preguntan ¿cómo es posible que individuos desconectados de todo vínculo comunitario puedan elegir principios significativos de justicia? La razón del interrogante proviene de la convicción de que las decisiones son condicionadas por los significados e interpretaciones de las comunidades constituyentes; por ello cuando se habla de "bienes sociales", éstos no pueden ser asumidos como a-históricos, ya que no tienen un carácter "natural", sino cultural.⁵ La justicia desde esta perspectiva, por tanto, tiene que ver con el contexto cultural y comunitario en el que los sujetos desarrollan sus proyectos particulares de vida y establecen acuerdos normativos básicos que posibiliten su convivencia. El sujeto que aquí opera no es aquel totalmente autónomo e incondicionado que sin afectación alguna decide y escoge racionalmente.

La crítica a la noción puramente procesal de justicia, conlleva de alguna manera a recuperar la propuesta griega⁶, en la que lo político se encuentra estrechamente asociado con un ideal de vida comunitaria y de vida buena, que permita la realización natural de los individuos. El *ethos* como elemento vinculante vuelve a figurar quizás ante la manifiesta incapacidad -observada por algunos- del Estado y el Derecho que los modernos propusieron como alternativa.

La pregunta por la convivencia social en el marco de lo político, se desplaza hacia las comunidades conformadoras de sentido e identidad, dejando de lado al Estado y a la sociedad civil como lugares privilegiados de indagación y operación, por cuanto contemporáneamente se va viendo reducida la capacidad de representación de éstos. La crisis del Estado-nación moderno, señalada por diversos autores, entre otras cosas, se pone en evidencia en los nuevos procesos de construcción de identidad colectiva, que ven en él una fuente de división, más que una de integración. Tal es el caso del fundamentalismo islámico que construye identidad en torno a la *umma* (comunidad de creyentes), donde sus miembros se conciben más como parte de una confraternidad universal, que ciudadanos de un Estado-nación. Igualmente podrían mencionarse los nacionalismos emergentes (catalán y vasco por ejemplo), la identidad étnica (afroamericanos) o la identidad territorial (movimientos urbanos y comunidades locales) (cf. Castells, 1998: Cap. 1).

Por otra parte, la pregunta por los valores sobre los cuales es posible organizar la convivencia social vuelve a tener cabida, en tanto lo político es asumido como un dominio de realización humana al que subyace una no-

³ Rawls con su *Teoría de la justicia* y los debates que en torno a ella se han suscitado, es uno de los nombres representativos en esta disputa, en la que también se pueden incluir los nombres de Dworkin y Nozick entre otros.

⁴ Particularmente se hace referencia a los contratantes según Hobbes y Locke. (cf. Cortés, 1999: 71-78.)

⁵ Walzer señala que no existe un conjunto de bienes básicos primarios ni en el mundo moral ni en el material, por lo cual no es posible plantear una justicia distributiva con base en ellos. Pone de ejemplo cómo la carne vacuna es considerada en algunos contextos como un bien básico, mientras que para otros es sagrado y en ese sentido dejaría de ser alimento. Para este autor, la justicia es relativa respecto de los significados sociales. (cf. Walzer: 1983.)

⁶ MacIntyre revitaliza la ética aristotélica -que apunta a la felicidad- en el sentido que propone una vinculación entre lo político y las condiciones de realización humanas. (MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1988: 188. Citado por Cortés, 1999: 74.)

ción de sujeto social y de relaciones sociales; según declaran en las últimas décadas quienes trabajan los procesos de socialización política desde el campo de la psicología. El cómo vivir los valores de libertad, igualdad y solidaridad que son considerados valores socio-políticos, supone la búsqueda de construcción de un sujeto ético-político, que se comprometa en la configuración de un proyecto social amplio, el fortalecimiento de una cultura política y la creación de espacios que generen procesos en torno a dichos valores. Lo pedagógico en este sentido reasume un papel central⁷. Los agentes de socialización, p. ej., la familia, la escuela, los medios de información y la ciudad misma, son tenidos como el espacio de formación política por excelencia, en la medida en que coadyuvan a la construcción de una identidad política que en la actualidad ya no canalizan los partidos políticos, ni las instituciones del establecimiento estatal. De esto da fe el surgimiento y proliferación de organizaciones no gubernamentales y de nuevas organizaciones sociales que convocan alrededor de reivindicaciones grupales sentidas, que se estima no tenían representación ni campo dentro de la institucionalidad tradicional (Movimientos ambientalistas, feministas, étnicos, etc.).

El sentido de pertenencia parece no estar dado ya por la sociedad civil y el Estado-nación: la micro-política, lo local y comunitario va ganando terreno; la acción de las denominadas *identidades de resistencia* prefigura hoy una posibilidad de cambio no esperada de las *identidades legitimadoras*⁸ introducidas por las instituciones dominantes de la sociedad; el reconocimiento formal, legal e institucional de ciudadanía, resulta insuficiente y abstracto en la búsqueda de pertenencia y reconocimiento políticos por parte de los individuos que en ese proceso de constitución del Estado moderno devienen anónimos. Lo que fuera el gran logro de la modernidad en el terreno de lo político, comienza a manifestar sus limitaciones. La igualdad e indistinción legal son vistas como una exigencia de respeto igualitario, ciego a la diferencia y fomento de la particularidad⁹. En Europa, el modelo de relación entre Estado y ciudadano instaurado en los siglos XVIII y XIX que suprimió las particularidades de la práctica política y las diferenciaciones legales, se ve reclamado por nuevas demandas individuales y comunales que remiten a la pregunta por el nuevo modo de ser de la política, el cual no encuentra asidero en las formas institucionales establecidas y tradicionales.

Dentro de esta perspectiva *comunitarista*, la mirada se centra en las transformaciones y movimientos posibles de los actores sociales, sean éstos individuos o grupos. Lo nuclear se desplaza de lo institucional, como entidad abstracta, a lo cultural constituyente y constituido por las prácticas individuales y comunales.

Convivencia y emocionalidad

Desde el punto de vista biológico, contemporáneamente el chileno Humberto Maturana aborda el problema de la convivencia social, señalando que en la constitución originaria del linaje homínido, como conservación de un modo de vida característico que lo hace posible, no están presentes la lucha, la competencia, la dominación, etc., sino la cooperación, el compartir, la aceptación corporal en la cercanía y la caricia, como rasgos que dan origen a este linaje que surge con el lenguaje y supone una historia de encuentros recurrentes en mutua aceptación¹⁰. En este sentido afirma que "en lo espontáneo de nuestra biología estamos básicamente abiertos a la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia" (Maturana, 1999: 139). No obstante, la larga historia de la humanidad signada por la competencia y la lucha genera un interrogante acerca de tal condición biológica; ésta aparece desdibujada por eventos que amenazan con desvirtuar el modo de vida que,

⁷ Se considera de gran importancia el desarrollo de nociones y competencias sociales y políticas. La escuela como comunidad, recobra una importancia fundamental en la generación y vivencia de valores; pero se advierte que la educación política puede conducir al cambio o al fortalecimiento de lo establecido. Por ello se considera relevante el cuestionar el papel de la educación en los procesos de socialización política.

⁸ Castells plantea tres formas de construcción social de identidades: *identidad legitimadora* que es introducida por las instituciones dominantes de la sociedad, para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales; *identidad de resistencia*, generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones estigmatizadas o devaluadas desde la lógica de la dominación; e *identidades proyecto*, cuando los actores sociales construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad, buscando la transformación total de la estructura social. (cf. Castells: 1998)

⁹ Charles Taylor desde la perspectiva comunitarista, plantea que un modelo político de la diferencia reconoce que cada individuo o grupo posee una identidad y particularidad que les ha de ser respetadas, lo cual exige del Estado protección de las prácticas, tradiciones y valores que posibilite a sus miembros la identificación con determinado ideal de bien común. (cf. Cortés, 1999: 118-120)

¹⁰ cf. Maturana, Humberto & Varela, Francisco. *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996: 37-45; Maturana, H. «Lenguaje y realidad: el origen de lo humano.» En: *Desde la biología a la psicología*. Santiago: Ediciones Synthesis, 1993: 59; Maturana, H. & De Rezepka, Sima Nisis. *Formación humana y capacitación*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1995: 65.

conservado transgeneracionalmente, constituyó el linaje homínido. Frente a esta situación, el biólogo chileno advierte que si bien desde nuestra biología no se dan elementos para llevar esa forma de vida "guerrera"¹¹, culturalmente nos hemos constituido dentro de una valoración patriarcal que privilegia la apropiación, la jerarquía, la dominación y el control, bajo el supuesto de tener un acceso privilegiado a la realidad y a la verdad¹², por lo cual negamos a los otros y al mundo que traen consigo, como legítimos en la convivencia.

De otra parte y atendiendo igualmente a la condición biológica humana, afirma que somos seres emocionales y que son las emociones y no la razón, las que definen las acciones que constituyen nuestro modo de vivir cultural en el lenguaje. La emoción está a la base de toda acción y de la aceptación o no de los argumentos racionales. Desde ahí explica la incongruencia entre el punto de partida biológico y el vivir en agresión y competencia que se observa culturalmente, pues nuestra existencia en el lenguaje permite usar la razón para ocultar nuestros deseos y justificar nuestras argumentaciones, dándoles un valor de objetividad incuestionable.

Bajo esta mirada, Maturana caracteriza el ámbito de lo político en tanto espacio de jerarquía, control, dominación y obediencia, distinto y distante al social, el cual define como un ámbito fundado en la aceptación del otro, quien es un legítimo otro en la convivencia. Considera que cada vez que los miembros de un conjunto de seres vivos constituye con su conducta una red de interacciones, ésta opera para ellos equivalente a un medio en el que se realizan como seres vivos, luego hay un sistema social, es decir, «un conjunto humano que no incorpora la conservación de la vida de sus miembros como parte de su definición operatoria como sistema, no constituye un sistema social» (Maturana, 1995: 3-18). Ahora bien, la forma de vida, que al conservarse dio origen a nuestro linaje, fue aquella caracterizada por el entrelazamiento entre el "lenguajear" y el emocionar; en otros términos, el *conversar*. Pero para que surgiera el lenguaje y se diera la conversación, se hizo necesaria una historia de acciones recurrentes fundamentada en una emoción que la permitiera. Para este autor tal emoción es el amor entendido como una disposición corporal que conlleva la aceptación de los otros en cuanto legítimos en la convivencia.

Siendo el fundamento de la acción la emoción, a la aceptación de argumentos que se consideran como "verdaderos" y "objetivos", subyace una fundamentación emocional, con lo cual la convivencia social deja de ser planteada en términos de consensos logrados gracias a la deliberación sobre el mejor argumento racional o razonable, y muchísimo menos en los acuerdos establecidos con base en un uso procedimental de la razón que pone entre paréntesis toda suerte de valoración. En este sentido, la democracia es una forma de vida y una obra de arte proveniente del deseo de vivir juntos en aceptación y respeto, y no como producto de la razón: «El vivir en democracia exige aceptar que no cabe el diseño de un orden social, porque ella es de hecho, una conspiración [o coinspiración] fundada en un deseo de convivencia» (Maturana, 1999: 151).

Restituir las condiciones propiamente sociales de convivencia humana es una tarea que, según este biólogo, no depende de ninguna prefiguración racional estimada como debida, pues "al pretender diseñar un orden social abrimos el espacio de la tiranía, porque nos erigimos en sabedores del deber social y le exigimos a los otros que sean de una cierta manera que es la que nosotros consideramos apropiada" (1999: 151). La opción propuesta es una transformación cultural que depende de las condiciones que se creen para posibilitar un cambio emocional. Lo educativo, como una práctica transformadora desde y en la convivencia cotidiana misma, se erige de nuevo en elemento nuclear del proceso. La convivencia armónica, deseada y exigida desde la condición biológica, depende más de las prácticas cotidianas que de los "modelos" políticos para ordenar el vivir con otros.

¹¹ Frente al fenómeno de la competencia humana como negación del otro y "disfrute" en ello más que en los logros obtenidos, observa que lo cultural prima sobre lo biológico, pues no encuentra en la historia de constitución del linaje este comportamiento que además hubiese impedido la consolidación del mismo.

¹² Este biólogo encuentra que los seres humanos en tanto seres vivos, son unidades autónomas, es decir que todos los aspectos de su operar sólo tienen que ver con ellos, y todo cambio se da determinado por su propia estructura. A partir de múltiples estudios sobre el fenómeno de sombras de colores, constata que nuestra percepción del color es independiente de la composición de longitudes de ondas de luz, poniendo en evidencia que los estados de actividad neuronal gatillados o provocados por las distintas perturbaciones están determinados en cada persona por su estructura y no por las características del agente perturbante. Esto trae consecuencias epistemológicas, pues afirma que no existe una base operacional en los humanos que les permita acceder a una realidad objetiva e independiente de ellos. Cada uno "trae a la mano" un mundo que construye, de tal suerte que no es posible hablar de una *realidad*, ni de una *verdad* como la correspondencia con ésta. (cf. Maturana & Varela, 1996)

¿Podremos vivir juntos?

No es casual parodiar la pregunta que se hace el sociólogo francés Alain Touraine, para hacer algunas consideraciones finales –sin pretensión de respuesta– ya que esta pregunta resulta obligada en: un contexto en el que las guerras fraticidas conducen a vaticinar, al igual que Gracín, el padecimiento inacabable de un infierno cercano; un contexto en el que las “invasiones bárbaras” se promueven como necesarias dentro de un proyecto civilizador y democrático; un contexto en el que a las instituciones ordenadoras de los Estados les acompaña una pálida legitimidad y un flaco reconocimiento; un contexto en el que las acciones estratégicas del poder no tienen por meta crear un orden social; un contexto en el que hasta los más totalitarios se dicen demócratas; en fin, un contexto muy distante al de la certeza de los antiguos griegos para quienes la convivencia social era algo necesario, proveniente de la sociabilidad natural de los seres humanos que encontraban en la *polis* el espacio idóneo de realización, no sólo como personas sino como ciudadanos: dos condiciones indistinguibles en ese contexto. La política, en cuanto forma de vida buena encaminada a la felicidad, el saber y la belleza, se concebía como práctica ética y pedagógica, como *paideia*, discusión, deliberación a partir de la palabra y de la argumentación racional convincente.

No obstante, lo aparentemente lejano de este punto de vista pareciera estar presente de una u otra forma en los *comunitaristas* y su reconocimiento de las comunidades en tanto conformadoras de sentido e identidad, pues ¿no son las *polis* griegas comunidades proveedoras de sentido e identidad? Así mismo, el vínculo entre lo ético y lo político propio de los discursos griegos clásicos (particularmente Platón y Aristóteles), dado que conciben lo político preferentemente como un modo de vida, y no como una técnica de poder o acción estratégica, pareciera ser retomado por Maturana, en su propuesta de la democracia, en sentido de obra de arte y forma de vida. Aún más, ¿no se encuentra presente la concepción griega de política en las contemporáneas propuestas de democracia deliberativa que consideran que el sistema político desde la perspectiva de toma de decisiones, debe basarse en la discusión?

Las respuestas a la pregunta ¿podremos vivir juntos? Entonces no resultan tan singulares, sin embargo, al decir de Touraine, la naturaleza por definir de la crisis que vivimos, los cambios vertiginosos y un panorama que fácilmente nos conduce a la tentación de creer que nos encontramos en un laberinto sin salida, validan la existencia de la pregunta y la insistencia por preguntar.

En relación con la convivencia entendida en términos de ordenamiento racional, no son despreciables los cuestionamientos que el *comunitarismo* señala respecto de la concepción apriorística e individualista de sujeto que ahí se maneja; sin embargo, el proyecto moderno de garantizar la convivencia mediante un ordenamiento jurídico, comenzando por someter a quienes detentan el poder a la obligación de la ley, merece reconocimiento por su pretensión de dejar atrás el sinuoso proyecto platónico del “rey filósofo”, que, en virtud de su carisma y sabiduría, naturalmente está destinado a gobernar. Pese a los reveses y tergiversaciones del proyecto moderno, quizás haya que asentir con Bobbio que, por muy sabio que sea el gobernante, es preferible el gobierno de las leyes, pues, en no pocas oportunidades, en la historia este arrebató mesiánico revive amenazante.

De otra parte, el doble y simultáneo movimiento de globalización y localismo comunitario, la crisis del Estado-nación y los nuevos procesos de construcción de identidad colectiva que fundamentan la convivencia en valores compartidos, no dejan de suscitar inquietud sobre las diversas formas de exclusión que puedan darse, pues ¿no fue una comunidad unida en torno al antisemitismo y a la valoración por la raza aria la que protagonizó uno de los episodios más funestos de la historia del siglo XX?, ¿no han sido distintas comunidades de creyentes las que en nombre de los más sublimes valores han arrojado de sus “paraísos”, con la misma fuerza con la que estos valores las vincula, a aquellos que no los comparten?, ¿no excluyeron los griegos a los *metecos* de toda suerte de participación política de sus *polis*? Si bien es cierto que la formación de poderes comunitarios que impongan una autoridad antidemocrática son un peligro siempre presente, también lo es que el atisbo *comunitarista* de una opción de convivencia democrática, sustentada en la transformación que pueden provocar los actores sociales desde lo cultural y las prácticas cotidianas, permite “liberar” la concepción de democracia del estrecho campo al que se le ha circunscrito: como conjunto de garantías institucionales. Este cambio de concepción tal vez haga posible la puesta en obra de lo que Touraine llama cultura democrática, y que define como «un esfuerzo de combinación de la unidad y la diversidad, de la libertad y la integración... La democracia no reduce al ser humano a ser únicamente un ciudadano; lo reconoce como individuo libre pero perteneciente también a colectividades económicas o culturales» (1995: 28).

En cuanto a la propuesta de considerar que las condiciones de posibilidad de una convivencia democrática están dadas por un cambio cultural, el cual depende a su vez de un cambio en la emocionalidad, suscita du-

das e incertidumbres, pero ¿es acaso el problema de la convivencia social, sólo un problema de poder, dominación y obediencia?, ¿no supone la creación de condiciones de transformación en el ámbito de lo cotidiano? Cuando miramos las heridas sociales que se resisten a cicatrizar, o los intentos fallidos de conciliación, o la dificultad que representa en sociedades laceradas la consigna de “perdón y olvido”, pues es vivida como una manera fácil de acallar los conflictos y un atajo expedito para traspasar a lo jurídico dejando de lado cualquier dolor personal, quizás haya que mirar también hacia las emociones, a las cuales Aristóteles hace muchos siglos les había adjudicado ya un *status* en el ámbito de lo práctico. La propuesta de concederle a la educación una enorme importancia como práctica transformadora desde y en la convivencia cotidiana, resulta altamente sugestiva, ya que como declara Norberto Bobbio, la democracia no sólo se define desde lo procedimental, pues una sociedad en proceso de democratización es la que se ve animada por valores tales como el diálogo, la tolerancia y el respeto por la diferencia, para lo que es fundamental una buena educación política (cf. Bobbio, *Futuro de la democracia*: 189 y ss.). Pero, ¿basta la emoción en el propósito de construir una sociedad democrática? Basta, tal vez, no cesar en la pregunta, no desfallecer en el deseo y no limitar el pensamiento para conjurar el infierno, que aterra al Garcin, que somos todos.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. Santafé de Bogotá: F.C.E.
- Castells, Manuel (1998). *La era de la información. Economía sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maturana, Humberto (1991). «Emociones y lenguaje en Educación y Política». Santiago: Hachette. En: La cultura base de la interacción social, segundo módulo serie temática, Maestría en Educación, Centro Universidad Abierta, Universidad Javeriana. Santafé de Bogotá: Javegraf, 1999 Volumen 2, 1998.
- Cortés R., Francisco (1999). *De la política de la libertad a la política de la igualdad*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Hobbes, Thomas (1983). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Locke, John (1981). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Ediciones Aguilar.
- Maturana, Humberto (1995). *La realidad: ¿objetiva o construida?* Tomo I, Barcelona: Anthropos.
- Rawls, John (1997). *Teoría de la justicia*. México: F.C.E.
- Rousseau, Jean Jacques (1983). *El Contrato Social*. Madrid: Sarpe.
- Touraine, Alain (1995). *¿Qué es la democracia?* Buenos Aires: F.C.E.
- Walzer, Michel (1983). *Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: F.C.E.