

I

LOS CONDICIONANTES DE LA ACCIÓN HUMANA: EL MODELO OSAR

Hemos concluido la Introducción³⁴ sosteniendo que una nueva filosofía de la vida, como la que nos propone Nietzsche, requiere descansar en la prioridad que es preciso conferirle a la acción humana. La acción es un tema que cruza todo este libro.³⁵ A estas alturas, sin embargo, nos parece importante desarrollar una primera reflexión sobre los condicionantes de la acción humana o, en otras palabras, sobre los factores que inciden en ella.

1. El Modelo OSAR

A continuación presentamos al lector el gráfico de nuestro Modelo OSAR, siglas que hablan del Observador, el Sistema, la Acción y los Resultados. El nombre del modelo busca algo más. Simultáneamente nos plantea el desafío de atrevernos a ir más lejos, de hacer despertar en nosotros la osadía como una actitud fundamental ante la vida, de manera que ella nos conduzca a estar a la altura de nuestros sueños, ideales y aspiraciones. Su nombre, por lo tanto, no es inocente³⁶. Este capítulo

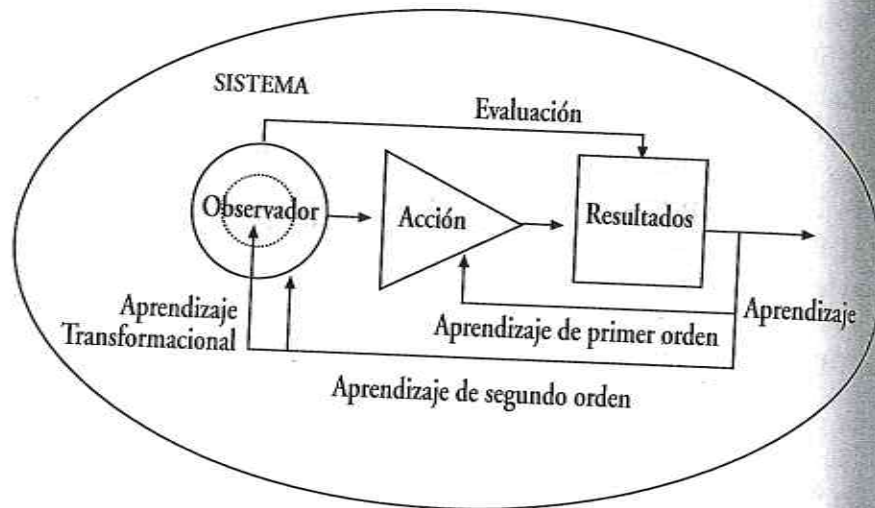
³⁴ Ver Rafael Echeverría, «Ontología del lenguaje: hacia un nuevo discurso sobre el fenómeno humano», 2007.

³⁵ Sobre el tema de la acción, ver además Rafael Echeverría, *Ontología del Lenguaje*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1994, capítulo VI, «Acción humana y lenguaje».

³⁶ Este es un modelo que ha estado presente en nuestros programas de formación desde que lo construyéramos en su actual versión a comienzos de 1996. Quienes conocen el trabajo de Newfield Consulting, saben la importancia que el modelo OSAR tiene en nuestro trabajo. Él está inspirado en aquel, diferente y más simple, desarrollado inicialmente por Action Design y con el

busca no sólo presentar, sino también explicar, este modelo que ha devenido un sello de nuestra propuesta y que ha acompañado desde hace ya largo tiempo todos nuestros programas de formación.

Modelo OSAR:
El Observador, el Sistema, la Acción y los Resultados



2. Prioridad y privilegio de los resultados

Es preciso leer este modelo de derecha a izquierda, partiendo por lo que está al final: los resultados. Ello da cuenta de una importante premisa de la ontología del lenguaje, premisa que recoge la influencia del pragmatismo filosófico. Sostenemos que tanto nuestras acciones como nuestras interpretaciones sobre el acontecer requieren ser evaluadas en función de los resultados que alcanzamos con ellas. Ello insta una disposición que nos parece fundamental y que erigimos como pauta

que nos familiarizáramos años atrás, cuando colaboráramos con Robert Putnam, en el contexto de la invitación que nos hiciera el Center for Quality of Management (CQM).

ética de nuestra existencia. En esta premisa se expresan algunos supuestos que creemos necesario explicitar.

El primer supuesto es la concordancia de este criterio con nuestra postura de afirmación de la vida. Cuando hablamos de resultados estamos hablando de resultados en la vida y, en consecuencia, en las modalidades de existencia que se generan a partir de nuestra manera de actuar. Los resultados en la vida son el criterio fundamental para evaluar nuestro comportamiento. De allí que consideremos que es indispensable preguntarse si, al actuar como lo hacemos, estamos obteniendo lo que deseamos. ¿Estamos obteniendo realmente el tipo de vida al que aspiramos? ¿Estamos construyendo el tipo de relaciones que le confieren el mayor sentido a nuestra vida? Desde nuestra perspectiva, no existe un criterio superior para evaluar lo que hacemos que el tipo de existencia que generamos con nuestro actuar, tanto para nosotros mismos como al interior de la comunidad en que nos desenvolvemos.

Lo dicho podrá parecer obvio a algunos y, sin embargo, no estamos seguros de que siempre lo sea para una gran mayoría. Son tantas las veces que observamos cómo determinadas personas destruyen sus vidas o ponen en riesgo aquellas relaciones que les son más preciadas al no estar dispuestas a modificar la forma como se comportan. Son tantas las veces que vemos a personas defendiendo determinadas posiciones sin reconocer cómo esas posiciones los conducen a deteriorar aquello que simultáneamente conciben como lo más valioso en sus existencias. Personas que no logran establecer el vínculo entre lo que piensan y lo que hacen, por un lado, y, por otro, los resultados que generan para sí en sus vidas.

Para otras personas, el pragmatismo pareciera tener mala reputación, pues lo relacionan con una mirada estrecha, ligada a un sentido restringido de utilidad, haciendo equivalentes pragmatismo con utilitarismo. Tienen la impresión que el

pragmatismo propone que sólo hay que hacer lo que es útil y restringen la noción de utilidad a cuestiones pedestres. Esta no es nuestra posición ni es tampoco lo que defiende el pragmatismo filosófico.

La calidad de nuestra vida se mide por el sentido que logramos conferirle y no son pocas las oportunidades en las que la afirmación de nuestro sentido de vida nos conduce incluso a sacrificar la propia vida. Adoptar una actitud pragmática, en consecuencia, no significa sustituir el criterio de utilidad por el papel que les asignamos a los valores. Se trata de lo contrario. Se trata precisamente de subordinar nuestro comportamiento a lo que tiene la capacidad de conferirle valor a nuestra vida. No toda vida vale la pena de ser vivida. No merece ser vivida aquella vida que se vacía de sentido, aquella vida en la que, a partir de lo que hacemos, terminamos en un desprecio y depreciación de nosotros mismos o de la propia vida.

Poner el énfasis en la vida significa destacar la importancia del sentido de vida y, en último término, de la satisfacción, el bienestar y la felicidad. Esto es lo más importante que buscamos en nuestra existencia. Pero basta decir esto para que, de inmediato, salgan detractores que escuchan lo que planteamos como un llamado al bienestar material, por sobre el bienestar espiritual, o bien como un llamado al placer, y muchas veces vinculado al placer carnal.

No es esto lo que estamos planteando. Sin despreciar el bienestar material y el placer carnal, supeditamos lo que hacemos a lo que nos confiere el mayor sentido de vida. Y no somos ingenuos. No desconocemos que el bienestar material y el placer carnal, por sí mismos, son insuficientes para asegurar un sentido de vida de plenitud. Quienes orientan sus vidas colocando en el centro sólo el bienestar material y el goce carnal pronto descubren que, al hacerlo, no han hecho sino comprometer sus propias vidas, y que éstas muy pronto se vacían de sentido.

3. Los tres ejes fundamentales de la trascendencia humana

El sentido de vida requiere de un sentido de trascendencia. Pero se equivocan quienes identifican sentido de trascendencia con la necesidad de un salto metafísico, a través del cual se subordina y luego se le resta valor a esta vida en razón de una vida situada más allá de ésta. La trascendencia a la que nos referimos, remite a nuestra propia vida terrenal. Tal trascendencia reconoce tres ejes, identificados magistralmente por Pablo, cuando nos habla de la importancia de la fe, la esperanza y el amor³⁷.

La fe apunta a la necesidad reconocerse uno mismo al interior de un movimiento universal que nunca lograremos comprender del todo y que en tal sentido nos subordina y trasciende. Es la capacidad de conferir a nuestras vidas una relación obligada con la afirmación del misterio. La fe nos contacta con el dominio de lo sagrado, con aquello frente a lo cual sometemos nuestra existencia, pues lo reconocemos como algo mayor y más poderoso que nosotros mismos. Nos permite reconocernos parte del desarrollo siempre misterioso de la existencia y de la vida.

La trascendencia por la fe nos conduce a la humildad personal y a evitar el peligro devastador de aquello que los griegos llamaban la *hubris*, aquella soberbia que llevaba a algunos individuos a concebirse todopoderosos, como si fuesen dioses; a colocarse por sobre la dinámica de la existencia de la que somos parte y frente a la cual estamos subordinados. La fe instituye, por lo tanto, las nociones de misterio, de lo sagrado y de divinidad, nociones complementarias, sin las cuales corremos el riesgo de hacer colapsar nuestro sentido de vida.

³⁷ Véase Pablo, Epístolas, 1 Corintios, 13: 13. Es importante advertir que la manera como interpretamos estos tres ejes no es la que Pablo nos ofrece, ni busca dar cuenta de la concepción paulista. Tomamos lo dicho por Pablo libremente, como punto de arranque de nuestro propio análisis.

II EL OBSERVADOR

1. Fenomenología del observador

La manera cómo observamos las cosas

Comenzaremos diciendo algo que bien podría parecer una obviedad: la forma cómo vemos las cosas es sólo la forma como vemos las cosas. Si reflexionamos un poco sobre esta proposición, reconoceremos, sin embargo, que en general suponemos que lo que hacemos es más que ver las cosas como las vemos: creemos que la forma como vemos las cosas corresponde a como las cosas son. De alguna manera damos por sentado que los seres humanos tenemos la capacidad de percibir las cosas en la transparencia de su ser, sin mayores filtros.

Basta, sin embargo, con situarnos desde la perspectiva de nuestra biología para reconocer los múltiples filtros que ella nos impone. Descubrimos que nuestras percepciones resultan de la forma como distintas perturbaciones ambientales desencadenan diferentes reacciones en nuestra estructura biológica. Los colores que percibimos, los sonidos que oímos, resultan todos ellos de los rasgos propios de nuestro sistema nervioso y de nuestros órganos sensoriales. Esos colores y sonidos, tal como los percibimos, no existen independientemente de nosotros. Ello no niega la importancia de los estímulos que los provocan, en la medida en que despiertan reacciones en nuestra biología. Pero el contenido de nuestras percepciones y de nuestras sensaciones remite a nuestra particular conformación biológica.

La forma cómo vemos las cosas, entonces, es sólo la forma cómo las vemos. Nada nos permite decir cómo las cosas son.

No sabemos cómo ellas son. No podremos saberlo nunca. Esto significa que cada uno observa las cosas de acuerdo al tipo de observador que es. Pero sucede que, como los seres humanos podemos compartir lo que observamos, suponemos que las cosas son realmente así. Si lo que yo observo parece ser lo mismo que observa mi vecino, tendrá que ser que las cosas son como ambos las observamos. Pero esta conclusión es altamente discutible.

En la vida diaria aceptamos como ciertas muchas cosas que, después de un análisis más riguroso, nos aparecen llenas de contradicciones. En este momento, por ejemplo, me parece que estoy sentado en una silla, frente a una mesa de forma determinada, sobre la cual veo hojas manuscritas e impresas. Creo que si cualquier otra persona normal entra en mi habitación, verá las mismas sillas, la mesa y los papeles que yo veo. Todo esto parece ser tan evidente, que apenas necesita ser enunciado. Sin embargo, ello puede ser puesto en duda de un modo razonable.

Concentremos la atención en la mesa. Se ve rectangular, oscura y brillante. Si la golpeo, produce un sonido de madera. Al tacto resulta pulimentada, fría y dura. Frente a esta descripción no parece haber dificultad alguna. Pero si queremos ser más precisos, empieza la confusión: aunque yo creo que la mesa es «realmente» de un mismo color, las partes que reflejan la luz parecen mucho más brillantes que las demás. Sé que si me muevo, serán otras las partes que reflejen la luz. De ahí se sigue que si varias personas en el mismo momento contemplan la mesa, no habrá dos que vean exactamente la misma distribución de colores. (Esto no tiene importancia mayor para la mayoría de los propósitos prácticos. Pero para un pintor,

por ejemplo, adquiere una importancia fundamental.) Así, de los diversos colores que la mesa parece tener, no hay razón para considerar que alguno sea más «real» que otro. Lo mismo puede decirse del material de que está hecha. Al tocarla parece pulida y lisa. Si uno de los presentes la mira a través del microscopio, sin embargo, verá asperezas, prominencias y depresiones que no aparecen a simple vista para los demás. ¿Cuál es la mesa «real»?

Una vez que aceptamos lo anterior, nos damos cuenta de la importancia de preguntarnos por el tipo de observador que somos, por el tipo de observador que nos conduce a observar lo que observamos. Esta es una pregunta que difícilmente podemos hacernos cuando suponemos que observamos las cosas como ellas son y no de acuerdo a como nosotros somos. Desde esta perspectiva, la pregunta pasa a ocupar un lugar central para entender cómo somos, cómo constituimos nuestros mundos y cómo nos relacionamos con los demás. «No vemos las cosas como son, sino de acuerdo a como somos», dice el Talmud.

Cabe preguntarse, entonces, si cada mundo está afectado por las características del que observa, y si esos mundos no son *interpenetrables*, ¿caemos entonces en un relativismo sin salida? ¿Dónde está la verdad? O, mejor, ¿a qué podríamos llamar «verdad objetiva»?

Crítica al criterio de verdad como representación

Si —como hemos visto— no podemos saber cómo las cosas son, tendremos que abandonar toda pretensión de acceso a la verdad. Pues ¿qué otra cosa es la verdad, sino precisamente la pretensión de que «las cosas son» como decimos? Ser y verdad son dos pilares fundamentales y mutuamente dependientes de la armazón metafísica. En efecto, desde Sócrates y durante siglos, el pensamiento filosófico buscó establecer las fronteras

entre lo verdadero y lo falso, entendiendo que la verdad era la expresión del ser de una cosa.

Si lo que afirmo sobre algo que percibo está en conformidad con la realidad de la cosa percibida, hablo de «verdad». Pero ello nos remite en último término, a la realidad del ser de aquella cosa. La verdad del conocer, es decir, la correspondencia entre la descripción y lo descrito, se halla fundada en la verdad del ser y en nuestra capacidad de aprehenderla tal cual es. Sin embargo, parece claro que el ser de las cosas escapa a nuestra posibilidad genuina de aprehensión. No obstante, podría alguien argumentar, si nos desplazamos a otro ámbito, dejando a un lado el elusivo ser de las cosas mismas, ¿cómo podríamos negar que es verdadero el enunciado « $2+2=4$ »?⁵⁸

Hay que señalar que la lógica moderna desde hace mucho tiempo se ha distanciado de la noción de verdad relacionada con nuestra capacidad de aprehensión del «ser» de las cosas. Para la lógica moderna las cuestiones de verdad se limitan a asegurar la coherencia interna entre distintas proposiciones. Lo que se llama «verdad», por tanto, es sólo un juego lógico de coherencias internas dentro de un sistema «dado». En este contexto, decir que algo es verdadero equivale a sostener que es coherente con otras proposiciones que aceptamos como válidas. Ello no da cuenta de las cosas en cuanto son.

Enfrentado a estas dificultades, que nos hacen al menos poner entre paréntesis la noción de verdad, el sentido común

⁵⁸ Hoy se ha impuesto en las matemáticas la interpretación que las verdades que ellas reivindican son estrictamente formales y remiten a la coherencia interna de sus proposiciones. Ello ha permitido el desarrollo de matemáticas alternativas, según los postulados de los que se arranque. Si partimos del postulado que $2+2=4$, tendremos un tipo particular de matemáticas. Si partimos del postulado de que $2+2$ no son 4, generaremos otro tipo de matemáticas. Véase a este respecto, Rafael Echeverría, *El Búho de Minerva: Introducción a la filosofía moderna*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1990.

levanta argumentos que le permitan preservar la solvencia de aquellas certezas con que se desenvuelve en el mundo. ¿Cuáles son aquellos factores que nos conducen a la ilusión de creer que los seres humanos podemos saber cómo las cosas son realmente?

Nos parece necesario, por lo tanto, indagar en aquellos criterios que nos llevan a esa ilusión. Al examinar los fundamentos de la creencia de que nuestras observaciones nos muestran cómo las cosas son, pensamos que existen dos factores que nos inducen a ella: el consenso y la efectividad.

El argumento del consenso

El sentido común señala que en múltiples ocasiones nuestras observaciones coinciden, o al menos parecieran coincidir, con las observaciones efectuadas por los demás. Si tú y yo observamos lo mismo, ¿no nos permite ello concluir que estamos observando las cosas como ellas realmente son? La respuesta, sin embargo, ha de ser negativa. El que dos o más personas observen lo mismo sólo indica que dos o más personas observan lo mismo. Pero no es posible inferir, sin dar un salto al vacío, que ello indica que las cosas son como las observamos. Ello no se resuelve incrementando el número de personas que participan del consenso. El que mil personas coincidan en que las cosas son de una determinada manera no será nunca un argumento para demostrar que ellas son efectivamente así.

Hay distinciones que están fuertemente determinadas por nuestros condicionamientos biológicos. Podemos aventurar, por lo tanto, que hay un rango de fenómenos que todo ser humano dotado de condiciones biológicas normales, podrá distinguir. Compartimos distinciones que tienen ese origen: ruidos, colores, formas, a los cuales damos nombre y que constituyen un espacio de consenso.

El argumento del consenso no sólo surge de aquellas condiciones biológicas que como seres humanos compartimos. Existen también espacios comunes de sentido dentro de los cuales operamos, y que inducen a entender como verdaderos ciertos sentidos consensuados. Por ejemplo, se vivía, hasta no hace muchos siglos, en la convicción consensuada de que el sol giraba alrededor de la tierra. Cada oficio o profesión, a su vez, representa un dominio particular de observación conformado por un conjunto de distinciones compartidas por quienes practican esa profesión u oficio. Existe un espacio consensuado de distinciones al cual se asigna generalmente un valor de verdad. No obstante, tal valor de verdad tiene como único fundamento el consenso que lo sustenta, y no el que esté dando cuenta del ser de aquello sobre lo que se pronuncia.

Verdad y ética

De la presunción que el consenso garantiza la verdad, considerada como el conocimiento de las cosas tal cual ellas son, resulta una consecuencia de importancia en nuestras modalidades de convivencia con los demás. En efecto, mientras el consenso se mantenga, la presunción de verdad es inofensiva. El problema surge en el momento en que alguien aparece en escena rompiendo el consenso y observando las cosas de otra manera. El tipo de relación que tenderán a establecer los que presumen poseer la verdad con el observador que se opone, será muy distinto del tipo de relación que establecerán con él los que sólo se reconozcan como observadores diferentes, sin que ello los conduzca a presumir que acceden a la verdad. Para los primeros, el innovador, por ejemplo, es un ser que se ha desviado del recto camino, alguien que ha caído en el error y la falsedad. En otras circunstancias, quienes se han situado fuera del espacio consensual que caracteriza a una determinada comunidad, han sido considerados como herejes, infieles, sacrílegos o pecadores y ello ha inducido a imponer sobre

ellos la exclusión, el castigo o la muerte. El criterio de verdad ha servido, por lo tanto, de coartada para justificar la violencia.

La presunción de disponer de la verdad nos crea la ilusión de tener derechos sobre quien no coincide con nosotros. Como nos señala el biólogo Humberto Maturana, toda reivindicación de verdad se traduce en una exigencia de obediencia para el que no coincide con quien presume poseerla. Y ello define una particular modalidad de relaciones sociales y de convivencia humana. Si bien defendemos el rigor conceptual de la noción del observador, su importancia fundamental no reside, sin embargo, en el dominio conceptual. Simultáneamente, ella nos habilita a desarrollar con los demás una ética de convivencia diferente.

Hasta ahora hemos estado apegados a la idea que la ética requiere fundarse en la verdad y, muy particularmente, en una verdad que está más allá de los seres humanos y sus contingencias, en principios universales a los que es necesario acceder para luego limitarnos a seguir y aplicar. Éste es uno de los elementos *fundantes* de la propuesta metafísica. Desde allí se señala que cualquier intento de cuestionar esa noción de verdad trascendente nos sume inevitablemente en un relativismo ético, que en rigor destruye los propios cimientos de la ética. Si no hay verdad, se nos argumenta, todo está permitido y dejamos de estar en condiciones de separar el bien del mal.

Este argumento es esgrimido muchas veces con tintes de amenaza y muchos son los que, al llegar a este punto, optan por retroceder antes de caer en el abismo de tal indeseable relativismo ético.

Desde muy distintos lados, sin embargo, se ha comenzado a revisar esta argumentación y se ha planteado que la relación entre verdad y ética, antes planteada, lo que produce es,

exactamente lo contrario de lo que se concluye. Tal relación, se argumenta, nos hace menos éticos en vez de más éticos. Esa relación debilita a la ética en vez de fortalecerla.

Son muchos los que han desarrollado argumentos en esta dirección. Bástenos citar, como ejemplo, lo que señala Robert L. Scott:

«Si uno puede actuar con certeza de verdad entonces cualquier efecto de esa acción puede ser visto como inevitable, ello es, determinado por los principios frente a los cuales el individuo es simplemente el instrumento; el individuo que actúa no es responsable del dolor, por ejemplo, que sus acciones puedan imponerle, tanto a sí mismo como a otros. El hombre que se concibe como el instrumento del Estado, o de la historia, o de alguna verdad de cualquier tipo, se coloca a sí mismo más allá de las demandas éticas, pues se dice, en efecto, 'No soy yo quién es responsable'.

«Por el contrario, quién actúa sin certeza debe asumir la responsabilidad de hacer de sus actos, los mejores posibles. Debe reconocer los conflictos que resultan de las circunstancias que encara, maximizando el bien potencial y aceptando responsabilidad por el daño inevitable. Si la persona actúa en circunstancias en las cuales el daño no es una posibilidad siempre presente, entonces no se ve confrontado por preguntas éticas ... Actuar con las intenciones de generar buenas consecuencias, pero aceptar responsabilidad por todas las consecuencias en la medida en que ellas puedan ser conocidas, es parte de lo que significa ser ético.»⁵⁹

Sustentar la ética en la verdad implica, en último término, delegar en tal verdad la responsabilidad de nuestro proceder.

⁵⁹ Robert L. Scott, «On Viewing Rethoric as Epistemic», Central States Speech Journal, 18 (1967).

La verdad nos hace menos éticos y nos blindamos frente a nuestro sentido de responsabilidad individual. Cuando actuamos sabiendo que no somos poseedores de la verdad y sospechando de la solidez y plena validez de nuestros principios, desde la incertidumbre y la humildad, seremos más prudentes y cuidadosos y, como consecuencia de ello, incrementaremos nuestra responsabilidad ética frente a nuestro comportamiento. Se suele creer que la verdad ilumina cuando en rigor éticamente ella nos encandila y nos ciega. Pocas personas son tan peligrosas como aquellos que se creen poseedores de la verdad y dejan de sospechar de sí mismos.

El argumento de la efectividad

Un segundo factor que nos conduce a pensar que podemos saber cómo las cosas son, es el juicio de efectividad. Cuando, a partir de una determinada forma de observar o interpretar las cosas, logramos los resultados que buscamos, tendemos a suponer que nuestra modalidad de observación o de interpretación debió haber sido verdadera. Después de todo, decimos, «funcionó». En tal caso, usamos la práctica como criterio de verdad. Como dicen los ingleses: «The truth of the pudding is in the eating»... Decimos que «la verdad del pastel se encuentra en que me lo como». Sin embargo, aquí efectuamos nuevamente un salto lógico. La práctica no puede demostrar la verdad de nada. El único criterio que nos provee la práctica, es un criterio de poder. Nos muestra que una modalidad de observación o de interpretación es capaz de generar acciones que otra modalidad no puede. En otras palabras, que la primera, para un determinado observador, es más poderosa que la segunda. Pero nada podemos concluir sobre la capacidad que ellas tengan de adecuarse como las cosas realmente son.

A estas alturas de nuestra argumentación, suele aparecer alguna persona que siente que, al cuestionar de esta manera el criterio de verdad, la estamos llevando demasiado lejos y nos

dice: «Pues no negarán que la verdad existe, ¿verdad? Después de todo, ¿no lo confirma la ciencia? ¿O sostienen que tampoco en las ciencias existe la verdad?». Nuestra respuesta no puede sino ser «En efecto. Eso es lo que estamos sosteniendo. La verdad como representación del ser de las cosas es siempre insostenible. Incluso en las ciencias. Ellas no se eximen de lo que hemos dicho». Pero, hoy en día, esto no es un problema para las ciencias. Ellas lo saben. Es más, ellas nos demuestran que las verdades que ella reivindica son sólo válidas hasta que el propio desarrollo científico demuestra lo contrario. Las ciencias han sido un cementerio privilegiado de innumerables verdades del pasado. La historia de las ciencias está plagada de ejemplos de interpretaciones que en un momento fueron consideradas portadoras de la verdad, hasta que apareció otra diferente que hizo que la primera pasara a ser considerada falsa. Nadie nos ha mostrado mejor que las mismas ciencias, el carácter provisional de sus conclusiones⁶⁰. Ello llega a tal punto, que la ciencia no puede excluir la posibilidad de que cada una de sus supuestas verdades presentes pueda ser demostrada falsa en el futuro. Ninguna lleva un sello de garantía. Su vigencia no está asegurada para siempre. Extremando el argumento, podemos sostener que para las ciencias, no se puede descartar la idea que todas sus supuestas verdades del presente, puedan ser demostradas falsas en algún momento del futuro.

Sostenemos que la disyuntiva verdad-falsedad es débil, poco poderosa. Y esto ¿por qué? Pues, porque la presunción de verdad nos amarra innecesariamente a las interpretaciones que consideramos verdaderas, y limita nuestra apertura a observar otras interpretaciones como más poderosas que las nuestras. Cada vez que presumimos haber alcanzado la verdad, nos

⁶⁰ Así, en el ámbito de la filosofía de las ciencias, ya nadie toma la verdad como representación, sino como espacios de consenso, sustentados por pares que consideran que ésta es la mejor explicación. Lo característico de las explicaciones científicas, como veremos más adelante, no es su carácter verdadero, sino su poder generativo.

relajamos, bajamos la guardia y disminuimos el interés en examinar el poder de interpretaciones alternativas. Ello obviamente termina limitando nuestra capacidad de innovación y, por ende, nuestra competitividad y capacidad de contribuir al desarrollo de interpretaciones todavía más poderosas que aquellas de las que disponemos. Desde esta perspectiva, la presunción de verdad es siempre retardataria.

Sin embargo, aquello que destacamos como el elemento central del cuestionamiento del criterio de verdad, en el sentido de representación del ser de las cosas, no es su dimensión retardataria, sino el tipo de ética de convivencia que de ella se deduce. El criterio de verdad nos conduce a una ética de convivencia excluyente en la que se penaliza la diversidad. Uno de los méritos que reviste la noción del observador consiste precisamente en que habilita y ofrece fundamento a una ética de la convivencia basada en el respeto mutuo.

Muchas veces determinadas interpretaciones nos parecen verdaderas, en tanto, generan los resultados que esperamos, hasta el momento en que emerge otra diferente, más eficaz y por lo tanto más poderosa. En ese momento descartaremos la anterior, considerándola falsa.

El criterio alternativo del poder

Sostenemos que el criterio que nos permite discernir entre diferentes interpretaciones, es el juicio que podamos hacer sobre el poder de esas interpretaciones. Toda manera de observar el mundo, toda forma de conferir sentido, abre o cierra determinadas posibilidades en la vida; admite o inhibe determinados cursos de acción. A esto nos referimos cuando hablamos del poder que está involucrado en las distintas formas de interpretación. El *kritérion* (palabra griega que designa el estándar de un juicio válido) en el ámbito de las interpretaciones, es el poder y no la verdad.

Mientras más vemos, más posibilidades se nos abren, lo que equivale a decir, en nuestra interpretación, que somos más poderosos. Nuestra observación es más poderosa, en la medida en que nos ofrece mayores caminos para la acción. Mientras menos posibilidades de acción se nos abren, más impotentes somos. El *kritérion* diferenciador entre observadores, estará dado finalmente por su mayor o menor poder para expandir su mundo. Las diferencias entre observadores residen en gran medida en su rango de apertura en el mirar, en el espectro de matices y diferencias que son, o no, capaces de establecer. Es innegable la incidencia que tiene esta dimensión diferencial en la calidad de la convivencia humana.

2. La afirmación de la realidad exterior

Hemos dicho que no nos es posible hablar de «verdad objetiva», entendiendo por ella el dar cuenta del ser de las cosas. ¿Debemos, en consecuencia, inferir que todo es subjetivo? ¿Ha de negarse para el observador la posibilidad de afirmar la existencia de una realidad exterior a él? Evidentemente no. No negamos la existencia de una realidad objetiva. Sólo negamos la posibilidad de un conocimiento objetivo de esa realidad, de un conocimiento que sea independiente del observador que la observa y que, en consecuencia, no se vea afectado por él.

El negar que podemos conocer cómo las cosas son, no significa negar su existencia. La tendencia natural, espontánea, es sostener que la realidad está ahí, y que es tal cual la percibimos. Más aún, que todos la perciben de la misma manera. Esta posición –salvo el caso de los escépticos y algunos sofistas– fue indiscutida por un largo tiempo en la filosofía. Ni siquiera constituía un problema. Sin embargo, desde los inicios de la filosofía moderna se ha puesto en cuestión nuestra capacidad para la aprehensión efectiva del «ser» de las cosas.

En el siglo XVIII Kant efectúa un giro copernicano en la filosofía al plantear que el entendimiento posee leyes que son previas a los objetos que se le presentan. Para saber qué somos capaces de conocer, debemos saber cuáles son esas condiciones. El ejercicio de esas leyes permite y exige al que conoce ordenar la experiencia desde esas limitaciones. La aprehensión de las cosas en sí escapa a las posibilidades del conocimiento humano, sostiene Kant. Lo único que podemos conocer son las cosas intervenidas –y en consecuencia modificadas– por las condiciones de nuestro entendimiento. Al examinar el hecho del conocer, Kant concluye que esa realidad: la mesa, la silla, los papeles de que hablábamos, son inaccesibles para nosotros, tal como ellas son.

EL PLANTEAMIENTO DE KANT

La estructura de la conciencia está constituida por dos tipos de elementos a priori (independientes de la experiencia). Primero, lo que Kant llama las formas puras de la intuición o la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Ambos son formas de organización de la experiencia y no atributos de los objetos. Los objetos no son una condición de nuestra experiencia del espacio, pero el espacio sí es condición de nuestra experiencia de los objetos. El tiempo, por su parte, corresponde a la forma del sentir interior. Es una condición del conocimiento humano que nos obliga a percibir las cosas una después de la otra, en secuencia, puesto que no somos perfectos. Si lo fuéramos podríamos percibir todo de una vez.

Kant establece una distinción entre lo que las cosas son al interior del contexto de la experiencia humana: la cosa-en-mí o fenómeno, y aquello que queda fuera de la experiencia: la cosa-en-sí: el noúmeno. Sólo podemos conocer los fenómenos: las cosas como aparecen a la conciencia.

En segundo lugar, la estructura de la conciencia está formada por conceptos a priori, que corresponden a los diferentes tipos de relaciones a partir de los cuales los datos que provienen del mundo exterior se ensamblan en una coherencia: son las categorías.

Cuando conozco algo –dice Kant– lo transformo, lo modifico. Espacio, tiempo y categorías son aportados por mí en ese acto del conocer, y su efecto es ordenar el caos de sensaciones que provienen del mundo externo. Lo que conozco es el resultado de lo dado por la realidad externa, más lo puesto por mí. Así, el conocimiento es en cierto modo una transformación de lo real. Esto significa que la mente humana no es, como se pensó, una tabula rasa en que vienen a imprimirse los estímulos llegados del exterior. La mente humana interviene activamente en la experiencia que es el conocimiento. El caos de sensaciones es procesado, nombrado, reconocido, sin lo cual «para nosotros no es nada», como señalara Kant.

Estamos lejos de la noción de que el ser humano era un receptor pasivo de lo que la realidad externa imponía a sus sentidos, y a su comprensión: el observador actúa sobre esa realidad y le da la forma, la secuencia y las relaciones que su estructura de observador exige. Lo que llamamos conciencia es un producto de esa acción y en esa acción el observador se constituye. No quiere decir esto que el observador «constituya» la realidad. Sólo constituye la manera en que da cuenta de ella. Y esta manera es propia de él, le pertenece.

3. «Nuestra verdad»

Si bien somos tajantes en cuestionar que los seres humanos sean capaces de acceder a «la» verdad, a una verdad que es tal para todos y cualquiera, ello no nos impide aceptar, que cada

individuo, puede hacer de determinadas creencias, «su» verdad y hacer de ellas criterios reguladores de sus interpretaciones, de sus acciones y, en último término, de sus vidas.

En rigor, la vida muchas veces nos obliga a hacer determinadas opciones y erigirlas como criterios reguladores de nuestra existencia. Es más, muchas veces estamos dispuestos a subordinar nuestra vida para preservar la validez que le otorgamos a dichas creencias. Estamos incluso dispuestos a sacrificar nuestras vidas por preservar la validez que les otorgamos. Muchas (aunque no todas) de esas experiencias revisten una dimensión noble que enaltece a quienes así se comportan. Sin embargo, así como «nuestras verdades» nos pueden conducir a nobles actos de entrega y de sacrificio personal, dependiendo de cómo las tratemos, pueden también conducirnos a sacrificar la vida de otros o a justificar hacerles daño.

No nos oponemos, por lo tanto, a levantar determinadas creencias o premisas como criterios reguladores de nuestra existencia y en convertirlos en «nuestra» verdad. Pero sólo en la medida que ellos no sean considerados como «la» verdad, como criterios que todos deben obligadamente respetar y cuando ello no sucede, ello nos autoriza a excluirlos, castigarlos o eliminarlos. «Nuestra» verdad no nos confiere poder para someter a otros. A diferencia de la verdad metafísica que resulta tan sólida como inquebrantable, esta otra opción de verdad personal es una modalidad de verdad blanda, precaria y provisoria.

4. Somos observadores diferentes

Dado que, como hemos visto, cada uno percibe el mundo a su manera, podemos afirmar que somos observadores diferentes. En ese sentido, podemos decir que cada individuo trae su mundo a la mano, de tal manera que existen tantos mundos como observadores hay. En un mismo espacio puede encontrarse una multiplicidad de mundos. Cada observador

ve ciertas cosas y no observa otras, como puede comprobarse fácilmente al escuchar los comentarios que diferentes personas hacen sobre una película, una obra de teatro, una exposición pictórica o algún concierto al que han asistido en grupo.

La forma como cada individuo observa contiene luces, sombras y espacios ciegos: su mundo está constituido por las cosas que es capaz de ver y también por lo que es incapaz de ver. Desde esa perspectiva, cada observador posee fortalezas y debilidades. Los mundos más iluminados, aquellos que discernen más matices y variantes, están dotados de mayores posibilidades, de opciones más numerosas y más abiertas. Pero estas posibilidades no son infinitas. Cada observador tiene límites: ninguno es capaz de observarlo todo.

Podría alguien preguntarse, entonces, si cada observador es diferente, si cada uno trae consigo su propio mundo, ¿quiere decir esto que da lo mismo cómo sea cada cual? La respuesta es tajantemente negativa. No da lo mismo. Y no puede dar lo mismo por cuanto es la observación la que confiere sentido al acontecer. Cada observador genera sentido en forma distinta, y de esa manera particular de generar sentido, surgen las acciones que visualiza como posibles. Ese es su punto de arranque para actuar de una manera y no de otra. Ahora bien, si somos observadores diferentes, y no da lo mismo, ya que es la observación la que confiere sentido, ¿cuál es el criterio para discernir entre diferentes interpretaciones? Ya vimos que no podemos esgrimir el argumento de la «verdad». ¿Qué nos queda, entonces?

5. El Primer Principio Ontológico

La ontología del lenguaje representa un esfuerzo por ofrecer una nueva interpretación de lo que significa ser humano, interpretación que reivindica el situarse fuera de los parámetros del programa metafísico que ha servido de base durante largo

tiempo a la forma como observamos la vida. En tal sentido, se trata de una propuesta post-metafísica.

Hemos sostenido en las reflexiones precedentes que nos es imposible acceder al «ser» de las cosas. En consecuencia, hemos puesto en cuestión la noción de «verdad», tradicionalmente asimilada a la expresión del ser de las cosas. En ese entendido, lo que planteamos no tiene la pretensión —no podría tenerla— de proponerse como «la verdad», sino como una interpretación que ofrecemos de lo que significa ser humano. Ella se desarrolla a partir de ciertos principios que definen la propuesta de la ontología del lenguaje. El primero, que llamamos el principio del observador, puede formularse así:

«No sabemos como las cosas son.

Sólo sabemos como las observamos o como las interpretamos.

Vivimos en mundos interpretativos.»

A primera vista, parece que nos encontramos ante un principio inocente, sin mayores consecuencias. Sin embargo, basta mirarlo con algún detenimiento para comprobar que sus implicancias afectan en forma determinante la manera como nos situamos ante la pretensión de verdad y ante la convivencia.

En el marco de esta interpretación, la mirada del observador queda despojada de su aparente inocencia: al ser constructor de su observación del mundo, se descubre responsable de lo que observa. Se nos replicará, y con razón, que muchas veces se producen acontecimientos que podemos calificar como negativos con fundamentos sólidos, aunque no tengan que ver directamente con nosotros (un asesinato, una catástrofe). Eso es efectivo, pero a ello hay que agregar que la manera como eso nos afecta o no nos afecta, el juicio de valor que hacemos al respecto y las acciones que emprendemos o evitamos para mejorar una situación que entendemos injusta o dañina, pertenecen a cada uno.

Según sostuviera Nietzsche, cada percepción, cada idea, es sólo una interpretación, una perspectiva. Esta manera *perspectivista* de encarar el mundo es constitutiva del ser humano. No podemos escapar a ella. No es posible, en consecuencia, argumentar con la lógica de la verdad. La perspectiva es siempre singular, pero lo es de una manera tal, que no impide el juego de pluralidad de perspectivas: no hay una única interpretación.

No existen entonces, siguiendo a Nietzsche, normas objetivas que determinen cuál de nuestras interpretaciones es correcta y cuál es falsa. Y en ese entendido, para él la existencia humana representa un desafío moral permanente. El ámbito de las ideas morales está constituido por los juicios del observador: no hay fenómenos morales, dirá Nietzsche, sino únicamente interpretaciones morales de los fenómenos.

6. Lo ético versus lo conceptual en la noción de observador

Una vez que presumimos nuestra capacidad de saber cómo las cosas son, una vez que construimos la noción realista de verdad a la que nos hemos estado refiriendo, emerge un factor diferente que nos amarra a ella y nos dificulta abandonarla. Se trata del fantasma del relativismo ético. Tras él existe un argumento válido que no es posible desconocer. En su versión habitual, este argumento dice lo siguiente: si descartamos el criterio de verdad, todo pareciera posible, y si todo es posible no tenemos cómo discernir éticamente entre diferentes comportamientos. El cuestionamiento del criterio de verdad pareciera cubrir con un manto de legitimidad cualquier comportamiento humano, por muy aberrante que éste nos parezca. ¿Cómo podemos ahora discernir, por ejemplo, entre un Hitler y un Gandhi?

Consideramos necesario examinar críticamente el presupuesto básico en el que este argumento se apoya. Se trata de la noción de que hay que fundar la ética en la verdad. Este es, por

lo demás, uno de los pilares del «programa metafísico», orientación que, como hemos argumentado, fue inaugurada hace casi veinticinco siglos atrás y que ha servido de piedra angular a la cosmovisión occidental. Desde la perspectiva metafísica, impulsada por la posición adoptada por Sócrates, y que privilegia la noción del ser humano como ser racional, la verdad rige a la ética. Por ende, la ética requiere someterse tanto a la metafísica (la interpretación del ser en cuanto ser) como a la epistemología (la interpretación sobre el conocimiento válido y verdadero). La ética, por lo tanto, ocupa en este enfoque un papel subordinado.

Esto último es interesante, pues pareciera ocultarse en el argumento del relativismo ético. En él se cuestiona un determinado enfoque interpretativo (a través del cual se critica el criterio realista de verdad) desde la ética y, por lo tanto, creando la ilusión de que la ética debiera mandar sobre nuestras interpretaciones. En rigor, sucede lo contrario, en la medida en que no se ha disuelto el vínculo metafísico entre ética y verdad. La ética que se invoca se encuentra desde el inicio contaminada por el criterio de verdad y subordinada a él.

Nuestra perspectiva postula precisamente lo contrario. Al hacerlo le confiere en forma explícita, primacía al dominio de la ética. Sostiene que el criterio rector para optar por diferentes interpretaciones no es la verdad (que siempre permite ser invocada arbitrariamente por cualquiera), sino el tipo de convivencia que deseamos establecer con los demás, el que, postulamos, debe regirse por el principio del respeto, basado en normas de mutua legitimidad. Este es nuestro principio ético guía, y desde él nos orientamos para evaluar, no sólo nuestras interpretaciones, sino el propio criterio de verdad. Ya hemos visto que somos observadores diferentes, y que no hay fundamento para decir que una manera de observar es más verdadera que otra. Al considerar la diferencia como probada y legítima, nos parece infundado un argumento que califique el comportamiento

de acuerdo a criterios de verdad o falsedad. Con ello subordinamos la invocación de verdad al dominio ético, al cual le estamos confiriendo primacía.

Al conferir primacía a la ética, no disponemos de un criterio externo y anterior a ella para *fundarla*. Por el contrario, hacemos precisamente de la ética el criterio fundante por excelencia. En la medida en que disolvemos el vínculo entre ética y verdad, la ética emerge como espacio declarativo prioritario, *autofundante*, constituyente del fundamento del resto de nuestras relaciones y de las bases de nuestro conocimiento. De la misma forma, la ética emerge por sí misma, y por necesidad, carente de otro fundamento que no sea su propio poder declarativo y la capacidad de seducción que los demás le confieran. La ética no tiene otro poder que su poder de convocatoria para invitarnos a participar en modalidades de convivencia que nos sean mutuamente satisfactorias.

Nuestra interpretación, insistimos, se funda desde el inicio en la ética, en una determinada modalidad de convivencia entre los seres humanos. La modalidad que suscribimos es aquella que habilita relaciones y comportamientos sustentados en la mutua legitimidad de las personas. Por lo tanto, estamos lejos de sostener que todo comportamiento es legítimo y que toda modalidad de relación es igualmente aceptable. Nuestra noción de legitimidad no es neutral, sino que corresponde al espacio que ha de ser construido a través de relaciones que le son coherentes. Esta noción de legitimidad acepta la noción de relaciones éticamente ilegítimas, en la medida en que éstas desconozcan la legitimidad de otro ser humano. Desde esta perspectiva, el comportamiento de Hitler es éticamente ilegítimo, así como es legítimo el comportamiento de Gandhi. Estamos lejos, por lo tanto, de sustentar un relativismo ético. La relación que no se funda en el respeto mutuo no es, por tanto, merecedora de respeto y requiere ser confrontada en su ilegitimidad.

La noción de observador nos abre a la posibilidad de construir nuevas modalidades de convivencia con los demás. Ello, por cuanto nos ofrece una forma de entender y resolver nuestras discrepancias y diferencias que podría escapárenos sin esa noción. En la medida en que carecemos de ella y suponemos que el mundo que encaramos es el mismo, nuestra capacidad de hacer sentido de nuestras diferencias, será limitada.

La reflexión sobre la ética tiene para nosotros dos puntos de arranque: uno refiere a lo que llamamos el sentido de la vida, y el otro se relaciona con la calidad de la convivencia entre los seres humanos. Ambas perspectivas inciden fuertemente en la configuración del tipo de observador que somos.

«La indagación en el sentido de la vida», es como define la ética el gran filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein: la capacidad de indagar, y luego, la capacidad de actuar en coherencia con las respuestas a esa indagación, son las más importantes en la constitución del observador, desde el punto de vista de la ética personal. Hay que hacer notar, sin embargo, que no estamos refiriéndonos a una indagación teórica en el camino del conocimiento. Desde la perspectiva ética, esta modalidad de búsqueda nos lleva a encontrar la capacidad para amar la vida, que se despliega en diferentes situaciones de relación y de acciones que encontramos o generamos en nuestro caminar. Todos los ámbitos de la vida adquieren su dimensión ética en cuanto refieren a lo que se nos manifiesta como bueno y que globalmente vivimos como aquello que confiere sentido a nuestro estar en el mundo.

7. La convivencia humana

La noción que somos observadores que vivimos en mundos interpretados, que nos relacionamos con otros observadores, los que a su vez configuran sus propios mundos interpretativos, nos permite revisar los marcos y fundamentos de los juicios

que formulamos acerca del bien y el mal, de lo aceptable y lo inaceptable. De acuerdo con las nociones que hemos examinado, diferentes interpretaciones configuran diferentes juicios sobre el sentido, sobre lo correcto y lo incorrecto.

Pero observamos que los individuos muchas veces dan por sentados sus límites morales, sin generar mayor reflexión sobre ellos. Con mucha frecuencia entran en conflicto con esos límites: se produce una suerte de doble estándar en que la vida corre por un lado y los juicios morales, por otro. El observador que se sabe observador, tiene la posibilidad de revisar el dominio de la ética, por una parte desde su convicción de que las interpretaciones pueden ser múltiples y, por otra parte, desde su necesidad de establecer los límites de aquello que considera aceptable en el marco de aquellos juicios que manifiestan lo que le da valor y sentido a su vida. En esta perspectiva, y en coherencia con la misma noción de observador, sostenemos que el límite está puesto en el respeto mutuo, el respeto hacia la diferencia, en la legitimidad que conferimos a las interpretaciones diferentes que no contravengan ese respeto.

Sin embargo, no resulta tan sencillo llevar a la acción ese principio. Podemos observar que no tenemos mayores dificultades en conversar, en la medida en que el otro sea parecido a nosotros, y mientras más parecido, mejor. La comunicación funcionará —y no sin problemas— mientras más tengamos en «común» con nuestros interlocutores. Las dificultades comienzan cuando conversamos con quienes son o piensan de manera muy diferente a como nosotros somos o pensamos. La diferencia nos ha conducido históricamente por el camino de la mutua descalificación e invalidación. Y cuando la conversación no es posible, su lugar es inevitablemente tomado por las múltiples modalidades que asume la violencia. Esta ha sido la lógica que ha guiado hasta ahora a la historia de la humanidad. La capacidad de violencia que hoy hemos acumulado es capaz de aniquilarnos a todos.

Uno de los problemas que enfrentamos hoy día es el vivir en un mundo en el que existe un proceso de disolución creciente de nuestras fronteras culturales y donde, por lo tanto, estamos obligados a convivir con observadores muy diferentes de nosotros mismos. Esa convivencia sólo tenderá a acrecentarse en el futuro y debemos prepararnos, desde ahora, para participar en ella. Sostenemos que nuestras interpretaciones tradicionales, que desconocen el papel del observador, constituirán un obstáculo importante para las nuevas modalidades de convivencia del futuro, en la medida en que busquemos establecer relaciones sólidas, profundas y perdurables y sea necesario trascender relaciones meramente instrumentales.

Si queremos evitar la destrucción de nuestra especie y del planeta, hoy estamos obligados a rectificar esta senda. La clave para hacerlo está en el respeto. El respeto entendido, siguiendo libremente a Humberto Maturana, como la aceptación del otro como diferente, legítimo y autónomo. Y en desarrollar las capacidades para construir con el otro un espacio ético-emocional basado en el respeto, la confianza y el compromiso irrestricto de servicio. El observador que interpreta el mundo tiene derecho a un espacio legitimado para su interpretación por parte de los demás. Pero ese derecho se constituye, en el mismo acto y por su misma definición, en deber de reciprocidad.

8. Cómo damos cuenta de la diferencia entre observadores

Hasta el momento, hemos postulado que el mundo que traemos a la mano, es el mundo que observamos y, que cada individuo es un observador diferente por cuanto trae consigo un mundo distinto. Si aceptamos que cada uno tiene una manera peculiar de construir perspectiva de constituirse en observador, tendremos que aceptar la coexistencia de una diversidad de mundos. Ahora bien, si hay tantos mundos como observadores, cabe preguntarse ¿qué nos constituye como observadores diferentes?

Para dar respuesta a esta pregunta se abren dos caminos: el de la historia y el de la estructura.

El camino de la historia

Nuestras diferencias como observadores tienen su asiento, entre otros factores, en que somos seres históricos. Y lo somos por cuanto hemos nacido y crecido dentro de determinadas comunidades humanas con sus tradiciones, discursos históricos y prácticas sociales. A estos factores, que se refieren a nuestra existencia en una comunidad, se agrega el de nuestras historias personales.

Nuestra observación del mundo tiene su raíz en un contexto, en un ambiente de significados que tuvieron su origen en las tradiciones pertenecientes a la historia social de que somos parte. Todo individuo genera sentido frente al acontecer, al fluir de la vida, a partir de una determinada cultura, de un cultivo social que expresa las formas como una comunidad ha ido elaborando sentidos a través del tiempo. Es a partir de esta dimensión de la existencia humana que se configuran diferentes maneras de observar, es decir, de hacer sentido. Un mismo acontecimiento puede constituir un problema para un cristiano, por ejemplo, y pasar inadvertido para un musulmán.

Otra dimensión que constituye diferencialmente nuestro ser de observadores, es nuestra historia personal, que va tomando forma en contextos cercanos, como la familia, el barrio, la escuela, el trabajo. En función de las experiencias que hemos acumulado, aprendimos a actuar de determinada manera, generamos hábitos y patrones de comportamiento, adquirimos determinados repertorios emocionales, desarrollamos los horizontes de expectativas que nos era dado esperar en ese contexto y definimos aquellos que no nos cabe esperar en el fluir de determinados acontecimientos. Cada comunidad genera sus propias historias acerca de sí misma, y los individuos desarrollan sus propias historias personales dentro

de ellas. Se trata de «cuentos» o narrativas que transcurren dentro del contexto más amplio que constituye la «historia».

El camino de la estructura

Para responder a la pregunta sobre qué es aquello que nos hace observadores diferentes, vemos que existen factores que se explican por medio de la historia. Ahora bien, hay que señalar que los componentes históricos de nuestra mirada se refieren a lo que ya aconteció, a lo que ya incorporamos como tradiciones y maneras de conferir sentido. Y, en nuestra propia historia personal, a aquellas formas habituales de juzgar, reaccionar y tomar decisiones con que nos movemos en la vida. Es decir, esa dimensión de nuestra manera de observar proviene del pasado que traemos con nosotros.

Ahora bien, si el pasado, como hemos dicho, nos constituye en el tipo de observador que hoy somos, para que así sea tenemos que ser capaces de discernir hoy en el presente, sin necesidad de referirnos al pasado, aquellas dimensiones que hoy nos constituyen y que son herencia de ese pasado. Los efectos del pasado viven en el presente y, por lo tanto, permiten ser reconocidos en él, con independencia del pasado. Ello abre el segundo camino explicativo, aquel que denominamos el camino de la estructura.

Tal como lo hemos señalado anteriormente, disponemos en consecuencia de dos caminos explicativos diferentes: el camino de la historia y el camino de la estructura. El primero despliega lo que se ha llamado una mirada diacrónica; mira al pasado y está centrado en el factor temporal. El segundo, el camino de la estructura, despliega una mirada sincrónica dirigida al presente, centrada en el factor espacial. Es importante advertir que no se trata de caminos predefinidos, que estén allí esperando que uno los tome o no los tome. Ambos caminos requieren ser construidos por el propio observador, y ello

implica apoyarse en interpretaciones que el propio observador propone o toma de prestado, sobre en qué consiste cada uno de ellos. Los propios caminos explicativos que se le abren al observador requieren de una interpretación de cómo es preciso transitarlos. Tanto la historia como la estructura no existen por sí mismas, sino como interpretaciones del observador.

Según Crisipo de Soli, cabeza destacada de la escuela estoica de Atenas, el pasado pertenece al dominio de lo necesario, en tanto que el futuro se expande al dominio de lo posible. Todo lo que sucedió en el pasado fue necesario, dadas las condiciones que existieron en el momento de su acontecer. Los hechos del pasado (no así las interpretaciones que hagamos de ellos), no admiten cambio. El hecho de que un auto me atropelló cuando tenía ocho años, no lo puedo modificar. Los griegos sostenían que ni los dioses tienen el poder de alterar lo que ya aconteció. Su poder se limita a su actuar presente y se proyecta hacia el futuro. Todo lo que aconteció se rige, por lo tanto, por el criterio de la necesidad. Sin embargo, el camino de la estructura incluye el criterio de posibilidad, en cuanto contiene la capacidad de poder intervenir en ella, de cambiarla, por lo que conlleva el germen de la transformación futura. En consecuencia, ambos son caminos explicativos válidos y cada uno hace aportes importantes. Estimamos que el camino de la estructura es más poderoso (nótese que estamos aplicando el criterio del poder) que el camino de la historia. Éste será, por lo tanto, el camino que privilegiaremos en lo que resta de nuestro análisis del observador.

Para identificar lo que nos diferencia como observadores, distinguiremos en nuestra estructura aquello que llamamos «los dominios primarios del observador» y, por otra parte, los «ejes» que sustentan nuestra particular manera de estar en el mundo.⁶¹

⁶¹ Reiteramos que estas dos vías dan cuenta de la manera como proponemos abordar el camino de la estructura. Ellos responden a nuestra interpretación de construcción de dicho camino. Nada impide que alguien proponga un camino diferente. Lo importante se determinará por los resultados que

9. Los dominios primarios del observador

Los seres vivos somos seres estructuralmente determinados. Reaccionamos en la forma en que lo hacemos de acuerdo a nuestra estructura. Ahora bien, sostenemos que, si queremos entender la estructura básica que nos constituye en el tipo de observador que somos, hemos de remitirnos a los dominios fenoménicos constituidos por la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje, los cuales se insertan en el dominio básico de nuestra biología. Cada observador se constituye en esos dominios primarios de observación, que corresponden a los dominios básicos de la existencia humana. Si bien ellos no son los únicos, los llamamos primarios porque sustentan a todos los demás. Son dominios fenoménicos irreductibles. Los fenómenos que corresponden a cada uno, no permiten su reducción a otro de los dominios. Sin embargo, ellos mantienen entre sí relaciones de coherencia.

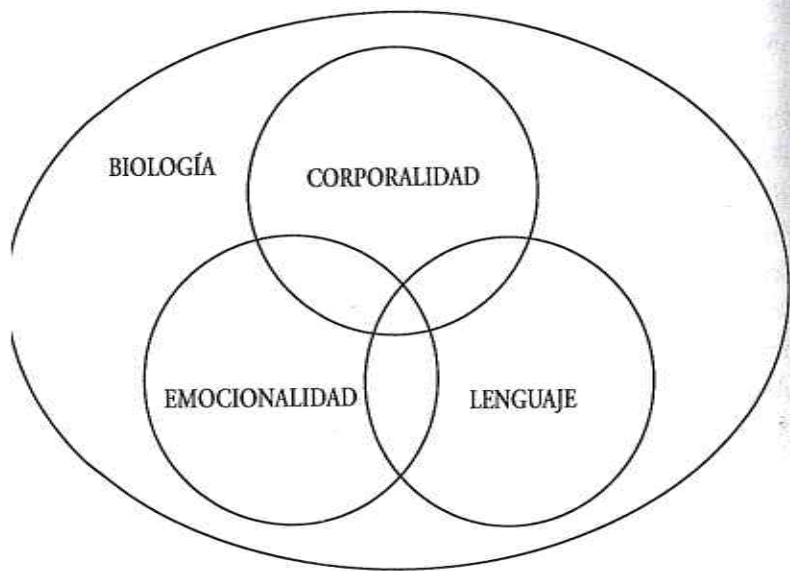
La biología

Como Maturana insiste en recordárnoslo, sólo podemos hacer lo que nuestra biología nos permite; no podemos traspasar el límite de nuestras capacidades biológicas. Sin la estructura particular del sistema nervioso, y sin los específicos sentidos de que disponemos los seres humanos, no tendríamos la capacidad de percibir, actuar y reaccionar en la forma en que lo hacemos. Toda observación está fundada en nuestra biología, aunque como veremos, no es posible reducir a ella todas nuestras diferencias como observadores. El que la biología permita la emergencia de ciertos fenómenos no significa que no haya eslabones intermedios que incidan en nuestras acciones. La capacidad de conversar, por ejemplo, está habilitada por nuestra biología, pero tiene una especificidad que le es propia. Lo mismo

nuestras interpretaciones sean capaces de proporcionarnos o, dicho en otras palabras, por dónde llegamos con cada uno de ellos y el tipo de comprensión y posibilidad de acción que resulten de ambos recorridos.

Podemos decir de los dominios de la emocionalidad y de la corporalidad.

Dominios Primarios del Observador



Llamamos biología, al dominio de los componentes y relaciones que constituyen la estructura de nuestro cuerpo como sistema, vale decir, a la forma en que nuestros diferentes componentes se comportan y se relacionan entre sí para producir la unidad biológica que somos. Nos referimos a lo que sucede en el ámbito de los sistemas nervioso, digestivo, circulatorio, etcétera, así como a las diferentes condiciones hormonales o configuraciones genéticas.

Los seres humanos compartimos, por pertenecer a la misma especie, determinadas condiciones biológicas. Ello inmediatamente acota el tipo de observaciones que, desde el punto de vista de nuestra biología, podemos realizar. Nuestra especie, por ejemplo, no es capaz de registrar el rango de sonidos que otras especies registran, dadas las diferencias que tenemos

con ellas. A la vez, dentro de una misma especie, se producen diferencias entre sus miembros. De allí que individuos de una misma especie puedan efectuar, sólo desde el punto de vista de sus diferencias biológicas, diferentes observaciones.

Podemos tomar como ejemplo mi propio caso particular: yo no siempre puedo distinguir los colores que otros distinguen, especialmente cuando se trata de colores suaves. Tengo lo que los médicos llaman una discromatopsia. Ello da cuenta de una diferencia en mi estructura biológica que no me permite observar colores que la mayoría de las personas percibe. ¿Significa eso acaso que los demás perciben los colores como son, y yo no? ¿Quiénes los ven como son? Pues nadie. Simplemente tenemos diferencias en nuestra estructura biológica, y la mía sucede que es minoritaria.

Observamos mundos distintos. Y toda observación está basada en nuestra biología. Hemos visto cómo cada individuo se constituye en un observador diferente desde la percepción sensorial de la realidad externa. Pero no sólo la percepción hace la diferencia de un observador con los otros. También las peculiares características del sistema nervioso, el funcionamiento de las glándulas endocrinas, la calidad de la motricidad, la vulnerabilidad de algún órgano o sistema enfermo, contribuirán a configurar un mundo propio y diferente para cada observador.

Es interesante observar, como hombres y mujeres desarrollan modos de observación diferentes, modos que muchas veces remiten a sus diferencias biológicas. Hombres y mujeres no sólo se diferencian por su sexualidad. Sus diferencias son muchos más profundas y extensas. Aparecen en el ámbito de los cromosomas, de las mitocondrias de sus respectivas células;

están presentes en su configuración ósea y muscular, en la forma que asumen muy diversos órganos (como, por ejemplo, el hígado), en sus respectivas configuraciones neuronales y en las características de sus hemisferios cerebrales, etcétera. Todo ello incide en la manera cómo hombres y mujeres observan el mundo y en las diferencias que se manifiestan en la manera cómo los describen. Ello se expresa, por ejemplo, en formas diferentes de ofrecer instrucciones sobre cómo llegar a un determinado lugar.

La corporalidad

La distinción de corporalidad hace referencia al comportamiento físico del individuo en cuanto toma posición en un sistema más amplio, en el cual se encuentra inserto. Nos situamos ahora en otro dominio de observación. Lo que está en juego aquí es el comportamiento físico de un individuo (de la unidad biológica como un todo), la forma en que esta unidad se sitúa en su entorno y las relaciones físicas que establece con las entidades que constituyen el medio en el cual en ese momento se encuentra.

Las particulares maneras de caminar, de moverse, de bailar, por ejemplo, son indicadoras de aspectos de la individualidad que dan cuenta de importantes diferencias entre las personas. Los gestos, la manera de mover las manos, de fruncir el ceño, de sentarse o de ponerse de pie; el ritmo del caminar, la postura en el trabajo, en el saludo, marcan importantes diferencias entre observadores. La corporalidad define un tipo de presencia del individuo en su entorno, en su mundo.

Desde el punto de vista de la biología, diremos que el individuo es el sistema y que sus diferentes órganos son sus componentes. Pero toda entidad es siempre, a la vez, totalidad y componente. En la perspectiva de la corporalidad, miramos al individuo como componente de un sistema más amplio del cual forma parte.

La particularidad de nuestra presencia corporal influye en la manera cómo nos situamos en el mundo. Somos observadores de un cierto tipo, si caminamos erguidos, mirando de frente y acogiendo lo que se nos presenta. Seremos otro tipo de observadores si caminamos cabizbajos, rígidos, con dificultad y mirando hacia el suelo. El mundo es uno para nosotros, si estamos sumergidos en el ritmo de la danza y es otro, si estamos corriendo una carrera de cien metros planos. Los dominios de la biología y de la corporalidad se encuentran fuertemente vinculados. Lo que sucede en el ámbito biológico condiciona lo que pasa en el ámbito corporal, y sucede lo mismo a la inversa. Pero a pesar de su interconexión, siguen siendo distintos dominios de observación.

La emocionalidad⁶²

Nos encontramos siempre en un estado emocional particular. De acuerdo con la emocionalidad en que estamos en un momento dado, nuestros mundos son diferentes. Vemos ciertas cosas, y no vemos otras; emprendemos algunas acciones y otras no; tomamos decisiones en el marco de nuestro particular estado emocional.

La emocionalidad nos constituye en observadores diferentes. Distintos estados emocionales nos predisponen a observar ciertos eventos o aspectos del entorno y a no observar otros. Una persona que se encuentra distraída, por ejemplo, tenderá a observar cosas distintas de las que tenderá a observar una persona asustada. Y lo mismo podemos decir con respecto a cualquier emoción. Pero la diferencia que ella establece en el observador no se limita a lo que éste sea capaz de observar o no observar. Frente a un mismo acontecimiento dos observadores tendrán

⁶² En esta oportunidad sólo entregaremos un desarrollo esquemático sobre la emocionalidad. Es importante advertir que este desarrollo dista de rendirle justicia a la importancia que el tema reviste. En nuestros planes está el proyecto de poder dedicarle un libro en forma exclusiva al dominio de la emocionalidad.

miradas distintas, de acuerdo a los tipos de emocionalidad en que se encuentren. La emocionalidad colorea nuestras observaciones de maneras diferentes. No será similar la observación de un hecho, si el observador se encuentra triste o alegre, si se halla emocionalmente tenso o relajado, si se halla confuso o asombrado, si se siente seguro o inseguro. Todas nuestras observaciones se producen en un determinado espacio emocional que las afecta. Al cambiar el espacio emocional del observador, se modifica el tipo de observaciones que realiza. Así, pues, los estados emocionales constituyen un factor central en nuestras diferencias como observadores.

Las emociones se producen cada vez que experimentamos una interrupción en el fluir de la vida. Por ejemplo, si nos llaman para comunicarnos que hemos sacado un premio en ese concurso tan importante al cual enviamos nuestro trabajo, nuestro espacio de posibilidades deja de ser el mismo. El futuro es diferente. La emoción de alegría, de optimismo, que experimentamos, reemplaza a la que teníamos antes, de incertidumbre, de aprensión.

Cuando advertimos que nuestras posibilidades se expanden, nos movemos hacia la emocionalidad positiva; cuando estimamos que nuestras posibilidades se reducen, nos desplazaremos hacia la emocionalidad negativa. Y, a la inversa, de acuerdo a la emocionalidad en que nos encontremos, la manera de observar lo que acontece y, en consecuencia, aquello que se nos presente como posible, será diferente.

Para Spinoza todas las cosas —naturales y humanas— se caracterizan por su fuerza para seguir siendo, para perseverar en el ser. El perseverar es lo que caracteriza al ser, factor que expresa la potencia de la vida. Así, el alma rechaza todo lo que disminuye su potencia y lo que hace decrecer el esfuerzo por ser. En esta dimensión de potencia de vida, se enmarcan lo que Spinoza llama las «pasiones» (o afectos-afecciones), en

tanto nos mueven hacia preservar el ser o bien, en un movimiento inverso, nos restringen o disminuyen.

Así, Spinoza distingue entre pasiones alegres y pasiones tristes, que son procesos —no estados—, pasajes de tránsito del menos al más, o viceversa; hacia la expansión de las posibilidades de preservación y desarrollo del ser, o hacia su restricción. Las pasiones alegres corresponden al pasaje expansivo que experimentamos cuando la potencia de vida se ve incrementada por sus propios cambios. Las pasiones tristes, en cambio, corresponden a la «depresión» que surge cuando nuestra potencia de vida se encuentra inhibida o disminuida. Nos retraemos hacia nuestro propio ser, sin fuerzas para expandirnos o transitar.

El psicólogo Martin Seligman, habla de la visión optimista de la vida, aquella en que priman las emociones positivas, que expanden el campo de lo posible. Sin embargo —dice Seligman—, hay que dar tiempo y espacio a las emociones tristes. Ambos tipos de emocionalidad, se complementan y en esa dinámica consiste el fluir. La visión pesimista, por el contrario, está impregnada de una emocionalidad fijada en la frustración, el desaliento, el enojo, la victimización: nada me resulta; voy a fracasar; nadie me estima como merezco, etc. Fluir, es haber aprendido a salir de ese bloqueo que la emoción negativa tiende a producir.

Para Albert Ellis, no toda la emocionalidad negativa es tóxica. Hay algunas que son sanas. La desilusión, por ejemplo; la tristeza, la nostalgia. Es natural sentir tristeza por no poder volver a algún lugar o momento que recordamos como hermoso. Las emociones tóxicas, en cambio, comprometen el respeto hacia los demás y hacia uno mismo. Al experimentarlas, se produce una disminución de la dignidad: nos concebimos como seres precarios; sentimos y ejercemos la violencia contra otros. Este tipo de emocionalidad estanca el fluir, quedando uno atrapado en ella. Y el quedarse pegado en ese estado emocional, inmoviliza y bloquea las posibilidades de expansión.

Los observadores, en consecuencia, son distintos desde el dominio de la emocionalidad: los hay que se mueven en una visión optimista de la vida, en el sentido señalado por Seligman y otros, que quedan atrapados en la emocionalidad negativa que bloquean sus posibilidades de acción. Para unos y otros el mundo es diferente.

Emociones y estados de ánimo

Hay que hacer la distinción entre emociones y estados de ánimo. La emoción es reactiva: se manifiesta en conexión directa con los acontecimientos. Los estados de ánimo, en cambio, son como corrientes profundas de los ríos. Nos encontramos allí, sin que sepamos mucho qué los produjo, de dónde vienen. Conforman el núcleo más estable de cada uno, manifestándose en una recurrencia que va configurando nuestra forma de ser. El observador puede advertir que él no produce un estado de ánimo, sino que simplemente está en él.

Convertirse en un observador de la emocionalidad, implica partir por identificarla como emocionalidad y no como «atributo del mundo» o la manera «cómo las cosas son». Pero, efectuada esa observación, que nos permite ver que no somos responsables de nuestros estados emocionales, advertimos también que somos responsables de permanecer o no en ellos.

Nuestros estados de ánimo y nuestras emociones dan colores diferentes a nuestro mundo. Somos observadores desde una emocionalidad en un permanente fluir. Una situación, una obra de arte, un acontecimiento mundial, local o familiar, tendrá tantas lecturas como observadores haya, y sus diferencias tendrán un sustento importante en los estados emocionales de quienes observan. La emocionalidad pertenece al observador, quien verá un mundo diferente, visualizando posibilidades de acción diferentes, si lo mira, por ejemplo, desde la confianza o desde el resentimiento.

La versatilidad emocional es uno de los factores que inciden fuertemente en nuestras diferencias como observadores. Cada uno de nosotros posee distintos repertorios de emociones y también experimenta diferencias en sus grados de intensidad. La capacidad de asombro, de alegría, la tendencia a las rabias, a las tristezas, al deslumbramiento, son distintas en cada observador. Desde este punto de vista podríamos decir que hay observadores grises o brillantes. Aquellos que tienen un repertorio emocional más limitado son observadores más pobres: sus mundos tienen menos matices, menos colores.

El lenguaje

Durante siglos hemos considerado que el lenguaje era algo fundamentalmente pasivo que nos permitía simplemente describir lo que percibíamos, sentíamos o pensábamos. El lenguaje expresaba algo que tenía existencia autónoma y a la cual nos referíamos con él. Era visto como un instrumento de comunicación. Esta interpretación ha sido fuertemente cuestionada. Hoy reconocemos que al hablar, no sólo describimos lo que observamos, sino que intervenimos en el mundo, modificamos nuestras relaciones con los demás y contribuimos al desarrollo de nuestra propia identidad como personas.

El lenguaje, sostenemos, es generativo. Cuando le decimos a alguien: «te pido que te cases conmigo», «te perdono por lo que hiciste», «te invito a formar parte de mi próximo proyecto», no estamos describiendo nada. Estamos haciendo que algo, que probablemente no habría pasado antes de nuestro hablar, ahora pueda suceder. Estamos alterando lo que es posible. En consecuencia, no se trata sólo de reconocer que el lenguaje es un tipo más de acción dentro de las infinitas modalidades de acción que tenemos los seres humanos. Es un tipo de acción que, según como la desempeñemos, tendrá efectos decisivos en nuestras vidas y en las vidas de quienes nos rodean.

No se trata sólo de reconocer que el lenguaje es un tipo más de acción dentro de las infinitas modalidades de acción que tenemos los seres humanos. Es un tipo de acción que, según como la desempeñemos, tendrá efectos decisivos en nuestras vidas y en las vidas de los que tenemos alrededor.

El lenguaje también nos constituye en observadores distintos. Sin disminuir la importancia de los dominios anteriores, es aquí donde encontramos una de las fuentes más ricas de nuestras diferencias individuales. Cuando hablamos de cómo el lenguaje nos constituye en observadores diferentes, podemos apuntar al menos a tres factores: las distinciones, los juicios y las narrativas. Examinaremos a continuación cada uno de ellos.

a. Las distinciones

La distinción de la distinción

No sólo percibimos el mundo con los sentidos. También lo observamos con nuestras distinciones. Muchos de los objetos que pueblan nuestros mundos, no son el fruto de la operación *perceptual* que nuestros sentidos y nuestro sistema nervioso ponen en acción, sino que surgen de la capacidad que nos provee el lenguaje para focalizar algún elemento o entidad del entorno en que nos encontramos, dándole una singularidad por medio de la distinción. Con ella separamos algo de su contexto y lo convertimos en objeto de observación. Esta es una de las capacidades más poderosas que otorga el lenguaje. A través de las distinciones hacemos un orden en la múltiple invasión de estímulos, emociones, posibilidades y relaciones: introducimos orden en el caos.

Los seres humanos observamos según las distinciones que poseemos. Sin distinciones no podemos observar. Tendríamos experiencias *perceptuales* dispersas, no significativas. Sin la distinción «mesa» no puedo observar una mesa. Ahora bien, es

importante observar nuestras distinciones como tales, y no sólo como nombres que damos a las cosas. No hablamos de «palabra», «término» o «concepto», pues estos son nombres que sólo indirectamente remiten a la acción. En cambio, la distinción de distinción remite inmediatamente a la operación que la genera, que es la de distinguir.

Al observar nuestras distinciones como tales, entonces, estamos destacando la operación de hacer la distinción. Ella no existe —como distinción— en el mundo externo. Somos nosotros quienes hacemos las distinciones. Al distinguir especificamos, identificamos las entidades que pueblan nuestro mundo, y ello resulta de una operación lingüística que efectuamos. No podemos observar algo para lo cual no tengamos una distinción. Y de las diversas distinciones resultan mundos diferentes y posibilidades de acción diferentes.

Un cielo estrellado

Para ilustrar el papel que les cabe a las distinciones en la configuración lo que observamos, vamos a contar un cuento. Voy a suponer que estoy en una casa de campo, alejado de la ciudad. Es de noche, y no hay luna ni nubes en el cielo. En un determinado momento salgo de la casa, me paro a la intemperie, miro hacia arriba y observo el cielo lleno de estrellas.

Se dirá que no hay nada especial en lo que me ha pasado, y que a cualquier persona que se someta a las mismas condiciones que he descrito, le pasaría lo mismo que me ha pasado a mí y, por tanto, vería, como yo, un cielo lleno de estrellas. Pues bien, eso es falso. No puede ver estrellas quien previamente no posea la distinción de estrella.

- Bueno —podrá alguien argumentarme—, tal vez no las llame estrellas, por cuanto esa persona quizás no hable castellano, pero no podrá dejar de ver las estrellas, pues ellas están allí. Sólo que las llamará con otro nombre.

- Pues no —respondo yo—; no importa cómo las nombre, no importa cómo las llame. Si esa persona no posee la distinción de estrella, cualquiera sea el idioma que hable, no le será posible observar estrellas.
- No puede ser —me contra argumentará—; en la medida en que sus sentidos no estén afectados, esa persona inevitablemente verá las estrellas puesto que ellas están allí.

Y yo seguiré insistiendo en que eso no es posible, pues lo que constituye a las estrellas en estrellas es precisamente la distinción de estrella. Consecuentemente, diré, quien no posea la distinción de estrella, simplemente no puede observar estrellas.

- ¿Pero qué observará entonces?— me interpelará.
- No lo sé —responderé yo—, muchas cosas. Pero de algo estoy seguro. No podrá ver estrellas. Sin la distinción de estrella no podemos ver estrellas.

Ante el desconcierto que suscita mi postura, me doy cuenta de que debo ir algo más lejos. De lo contrario, es posible que mi interlocutor crea que me estoy volviendo loco. ¿Cómo alguien, en sus cinco sentidos, podría no ver lo que está allí? El punto es precisamente ese: ¿qué es aquello que está allí? Lo que hace el lenguaje es, precisamente, configurar el carácter de «lo que está allí». No pongo en duda que puede haber algo allí. No dudo que, de estar eso allí, posiblemente algo veremos. El punto que está en disputa es cuál es el carácter que le voy a asignar a aquello que está allí, sea esto lo que sea. Eso, insisto, lo provee el lenguaje, y una de las maneras más importantes de cómo lo hace es a través de «distinciones». Por ahora, sin embargo, me es preciso hacerme cargo del desconcierto de mi interlocutor y procurar sacarlo de él.

- A ver —le digo—, por qué no nos situamos en un momento de la historia en el que los seres humanos no poseían la distinción de estrella, y nos preguntamos sobre lo que veían cuando vivían una experiencia equivalente a la que yo he descrito. La distinción de estrella, lo sabemos, fue introducida en la

antigüedad por los babilónicos. Ellos son los fundadores de la astronomía; ellos enunciaron por primera vez la distinción de estrella. Preguntémosnos, entonces, ¿cómo veían ese cielo los babilónicos, antes de que formularan la distinción de estrella? ¿Lo sabes?

- No —me responde—.
- Yo te lo voy a contar. Esos babilónicos veían una inmensa bóveda oscura que tenía una multitud de hoyitos a través de los cuales se filtraba la luz del más allá.
- ¿Eso significa —me pregunta— que eso es lo que todos veríamos cuando no disponemos de la distinción de estrella?
- No, de ninguna forma. Eso es lo que observaban los babilónicos. Otros pueblos, quizás, observaban otras cosas. Todo depende de las distinciones que tuviesen y de la tradición de sentido de la que formaban parte.
- ¿Pero que otra cosa podría verse?
- Infinitas otras cosas. Vamos, por ejemplo, a los griegos. Luego de que los babilónicos introdujeran la distinción de estrella, esta distinción llegó a los griegos, y sabemos que ellos hicieron nuevas contribuciones en el campo de la astronomía. Pero la pregunta que podemos ahora hacernos es la siguiente: antes de que les llegara la distinción de estrella, ¿qué observaban los griegos cuando miraban al cielo en condiciones como las que he descrito?
- ¿Y qué observaban?
- Esta es una respuesta interesante. Ellos observaban también, de manera similar a los babilónicos, una gran bóveda oscura. Sin embargo, a diferencia de ellos, los griegos veían que de esa bóveda colgaban unas lámparas encendidas. Ninguna referencia, por lo tanto, a la luz del más allá. Pero, curiosamente, los griegos hacen una diferenciación. Ellos separan estas lámparas en dos grupos. Las primeras son fijas. No se mueven. Pero descubren que hay otras que se mueven, que cambian de posición. Al descubrir esto, se dicen: «Si algunas de estas lámparas se mueven, alguien debe estarlas moviendo. Pero no hay ser humano que pueda

hacerlo y, por lo tanto, debe tratarse de dioses. Debe haber distintos dioses a cargo de mover cada una de esas lámparas movedizas. Y de esa forma, los distintos dioses que conforman el panteón divino de los griegos son los que se supone que mueven esas lámparas. Hay una, por ejemplo, que la mueve Afrodita (los romanos la llamarán Venus); otra que es movida por Hermes (en latín lo llamarán Mercurio); a otra la mueve Ares (Marte); a otra, Poseidón (Neptuno); a otra, Zeus (Júpiter), a otra, Cronos (Saturno). Y de esta manera hemos heredado algo de esa mirada de los griegos, y usamos los nombres de sus dioses, traducidos al latín, para referirnos a los planetas, esos objetos movedizos del firmamento.

La cara de mi interlocutor ha cambiado. Ello me anima a proseguir con mi relato. Todavía no he logrado mostrarle cabalmente el poder de las distinciones y el papel que les cabe en la manera como observo tanto el mundo como a mí mismo.

- Pues bien —le digo—, volvamos al comienzo de mi relato, cuando me encontraba en el campo, de noche, observando ese cielo lleno de estrellas. Y hagamos aparecer en escena a un amigo mío que es un astrónomo, una persona dotada con distinciones que yo no poseo.
- Hola, Rafael. ¿Qué estás haciendo? —me dice—. ¿En qué estás?
- Hola —le respondo—. Estoy aquí conmovido, observando este cielo único, lleno de estrellas, sintiendo que me conecto con el infinito.
- A ver, a ver —me replica—, creo que te precipitas en tus conclusiones. Vamos por partes. Tomemos primero eso del infinito. Estás consciente de que eso es sólo un decir, ¿verdad? Pues lo que estás viendo es sólo un pedazo pequeño de la tercera capa de una galaxia en un universo en el que posiblemente hay millones de galaxias. El infinito es mucho mayor de lo que tú eres capaz de observar.

- Pero ¿te das cuenta? —le digo—. Con lo que has dicho me acabas de expandir el mundo. Yo que creía que me conectaba con el infinito y tú me dices que esto no es más que un pequeñísimo rincón del universo.

- ¡Pequeñísimo! Efectivamente. Pero hay más. Tú me hablas de un cielo lleno de estrellas, como si todo lo que hubiera fueran estrellas.
- ¿Y hay acaso alguna otra cosa? —le pregunto—. Yo no veo sino estrellas. El resto es sólo oscuridad.
- Pues, te equivocas. Ni sólo estrellas, ni sólo oscuridad. Déjame introducir algunas distinciones. Tú parecieras llamar estrella todo punto iluminado. Pero tras esa luz hay dos tipos de cuerpos celestes muy diferentes. Estrellas son aquellos cuerpos que poseen luz propia y que logramos ver por el reflejo de su propia luz.
- ¿Y es que hay acaso algunos cuerpos que tienen luz que no sea propia? —le pregunto yo.
- Tal cual; hay muchos cuerpos que, aunque se ven iluminados, sólo reciben la luz de alguna estrella, y ésa es la luz que vemos en ellos. Déjame introducir algunas distinciones adicionales. La tierra donde vivimos es un cuerpo sin luz propia. De lo contrario no podríamos vivir en ella, pues nos quemaríamos vivos. Ella pertenece a un sistema de cuerpos sin luz, tales como ella, que giran alrededor de una estrella, el sol. Lo llamamos el sistema solar. De noche, el sol se encuentra del lado opuesto de la tierra y por lo tanto no lo vemos y el cielo se nos muestra oscuro. Sin embargo, la luz del sol alcanza a llegar a estos otros cuerpos sin luz del sistema solar, cuerpos que llamamos planetas, permitiendo que los veamos iluminados. Pero se trata de planetas. No son estrellas.
- ¿Y me puedes mostrar algunos?
- Por supuesto ¿Ves aquel cuerpo luminoso al que estoy apuntando? Es la primera luz que vemos en la tarde, al caer la noche, y la última luz que vemos en el amanecer. Se trata del planeta Venus. No tiene luz propia.

- ¿Hay otros?
- Muchos otros. Mira aquel rojizo que se encuentra a ese otro lado. Ese es el planeta Marte. Tampoco posee luz propia. La luz que vemos en él es la luz del sol reflejada en su superficie. Lo vemos rojizo por cuanto contiene gran cantidad de azufre. ¿Ves ese otro a ese lado? ¿Ese pequeñito? —me indica apuntando nuevamente con el dedo—. Pues ése es Mercurio. Es otro planeta de nuestro sistema solar. ¿Y ves ese otro, un poco mayor, allá? Pues ese también es un planeta. Es el mayor del sistema solar. No lo vemos tan grande, pues está más lejos que los anteriores. Es Júpiter.
- ¿Y qué más puedes mostrarme?
- Pues, dejemos a un lado los planetas que, además de no tener luz propia, giran alrededor del sol y por lo tanto cambian de posición en el firmamento. Pasemos ahora a las estrellas. Son aquellos cuerpos que poseen luz propia y que, con excepción del sol, al que solemos ver moviéndose como resultado de los movimientos de la propia tierra, parecerían estar fijos y equidistantes los unos de los otros. Pues bien, a las estrellas podemos agruparlas en constelaciones, en grupos de estrellas que se mantienen conformando una determinada configuración en el firmamento. Ello implica que no sólo podemos ver estrellas, podemos observar también constelaciones. Mira, esa la llamamos la constelación de Orión; a esa otra, la llamamos la Osa Mayor. Parecerían formar figuras diferentes.
- ¿Y hay algo más que pudieras mostrarme?
- Pues mucho más. Podría quedarme contigo toda la noche, mostrándote cosas nuevas que te van a sorprender. Descubrirías que en ese cielo que tú inicialmente sólo veías estrellas, hay muchas otras cosas.
- ¿Cómo qué?
- Como, por ejemplo, ese puntito luminoso que se encuentra en esa dirección. ¿Lo ves? Ese pequeñito que se mueve lentamente. Sólo lo verás moverse si te detienes en él. ¿Te das cuenta que se mueve?

- Es cierto. Pareciera que se acerca a esa estrella que tiene al lado.
- Pues no se acerca a ninguna estrella. En realidad aunque parece que estuviera muy lejos, en rigor está muy cerca. Lo que pasa es que es muy chiquito. Es un satélite. Lo hemos construido en la tierra y lo hemos mandado al espacio. Esta girando alrededor de nosotros y lo utilizamos en nuestros sistemas de comunicación. ¿Cómo crees que logras ver los canales de televisión de otros países? Las ondas de transmisión de esos canales son recogidas por esos satélites y retransmitidas de manera que puedan llegar a tu televisión. De lo contrario no sería posible. Por lo tanto, ese cuerpo luminoso que se mueve allí es el más cercano a la tierra, de todos los que ves y lo hemos mandado desde acá.
- ¿Puedes mostrarme algo más?
- ¿Cuánto más?
- Sólo una cosa más. Por favor. Enseguida te dejo en paz.
- Bueno, una última cosa más. ¿Sabías que hay estrellas que tú ves y que no existen?
- Pero, ¿cómo? Si las veo, tienen que existir.
- Pues, te equivocas. Lo que realmente ves es sólo su luz. Pero el tiempo que demora en llegar esa luz es muy largo, y desde el momento en que esa luz fuera enviada, esa estrella se extinguió. Por lo tanto estás viendo la luz de un cuerpo que, hoy, ya no tiene luz.
- ¿Y yo la estoy viendo?
- Estás viendo la luz que esa estrella tuvo en el pasado, pero no la luz que ella tiene el presente, pues hace ya muchos años que dejó de tener luz.
- Me parece increíble.
- Me imagino.
- ¿Y podrías decirme una última cosa más? ¿Una última, última?
- ¿Pero no era la anterior la última?
- Claro, pero esta sería la última, última...
- Pero así no vamos a terminar nunca.

- Te prometo que con esta terminamos.
 - ¿Me lo prometes?
 - Absolutamente.
 - ¿No va a haber luego una última, última, última?
 - Te prometo que no.
 - De acuerdo. Sólo con esa condición. Escucha: ¿sabías que las estrellas mayores, las que tienen más luz, están ahí y no las ves?
 - Pero eso no puede ser. Si están ahí, y si son las mayores y las que tienen más luz, ¿cómo podría no verlas?
 - Para ello requerimos de una nueva distinción. Se trata de lo que llamamos «hoyos negros». Se trata de estrellas muy grandes que por su tamaño tienen tal fuerza de gravedad que se tragan su propia luz. Sabemos de su existencia por el comportamiento de las demás. Dada la gran fuerza de gravedad que poseen crean un campo que afecta todo lo que está a su alrededor. Y dado lo que pasa en su cercanía hemos descubierto que existen. Pero no podemos verlas.
 - Sorprendente.
 - ¿Verdad que sí?
 - ¿Sabes? Me has cambiado por completo el mundo. El mundo que ahora logro ver con las distinciones que me has entregado es completamente diferente de aquel que antes observaba.
 - Pues no me extraña. El mundo que observamos lo constituimos con nuestras distinciones.
 - Creo que he aprendido no sólo algo nuevo y fascinante con respecto al universo. Creo que me has enseñado algo todavía más inesperado con respecto a mí mismo y al poder que poseen mis propias distinciones.
 - Me alegro mucho.
- Mientras mi amigo astrónomo se aleja hasta perderse en la oscuridad, constato que ahora observo un mundo diferente. Pero me doy cuenta de que no es solo el mundo el que ha cambiado. También he cambiado yo: ha cambiado el observador que yo era.

Vuelvo ahora mi mirada hacia mi interlocutor. Me percató que su rostro tiene ahora algo que no tenía al inicio de nuestra conversación. Algo nuevo. Me doy cuenta de que posiblemente está pensando que a partir de mi relato no sólo ha cambiado mi mundo y he cambiado yo. Tengo la impresión que siente que él también ha cambiado. Ahora sonrío. Me pregunto si algo similar le habrá sucedido al lector.

Nuestra estructura biológica nos proporciona experiencias perceptuales que nos estimulan a generar distinciones. No podemos observar, una puesta de sol si no tenemos la distinción «puesta de sol». Podemos ver unos colores en el cielo, podemos ver el sol en una posición determinada, pero a partir de aquello que percibimos sensorialmente, lo que eso «sea» para nosotros, va a depender de nuestras distinciones.

Existe un rango de acontecimientos que serán distinguidos por razones estrictamente biológicas: ruidos, fenómenos luminosos, obstáculos físicos. Las diferentes comunidades humanas compartirán distinciones lingüísticas para esos fenómenos. En el otro extremo, tenemos distinciones que son el resultado exclusivo de operaciones lingüísticas. Las produce el lenguaje (ése es su poder) para generarnos observaciones y experiencias que sin él no podríamos tener. Es el caso, por ejemplo, de la distinción de «cero».

Las diferentes profesiones y actividades grupales se constituyen por la capacidad de sus miembros de manejar conjuntos diferentes de distinciones. Existe una suerte de «metalenguaje», constituido por las distinciones que los miembros de esos grupos manejan, cuyos códigos son operativos y proveen de economía y eficacia a las acciones que emprenden dentro de ese ámbito. Es el caso de los profesionales de diferentes especialidades, de grupos como los Scouts, los fieles de determinados cultos religiosos, los militares, los futbolistas, y demás grupos. Lo que los hace afines y operantes es el conjunto de distinciones que comparten, y que, a su vez, marcan la

diferencia con aquellos que no participan en ese determinado grupo humano. Ello les permite hacer observaciones que otros no pueden hacer e intervenir de la manera particular que caracteriza a esa comunidad.

El aprendizaje de nuevas distinciones expande la mirada del observador, constituye mundos diferentes y lo lleva a emprender acciones que sin esas distinciones no habría emprendido. Mientras no las incorporemos, habrá cosas que no veremos, y limitaremos nuestras observaciones y nuestra capacidad de acción.

b. Los juicios

Los observadores que somos nos constituimos, entre otros factores, a partir de los juicios que emitimos.⁶³ Llamamos juicios a aquellos actos de lenguaje a través de los cuales tomamos posición frente al acontecer. Con ellos calificamos a las personas, los objetos, las situaciones, en fin, todo aquello que nos atañe o nos circunda. Ellos inciden poderosamente en las acciones que emprendemos o que optamos por no llevar a cabo. Mi juicio sobre una persona que es simpática o agradable, me moverá a invitarla a mi casa. Mi juicio sobre la persona que me recomendó esa película no es confiable (en materia de cine), hará que me abstenga de ir a ver la película.

Al hablar de los juicios, es importante distinguirlos de las afirmaciones. Se trata de dos actos de lenguaje diferentes. Esta diferencia, sin embargo, no es siempre obvia. El supuesto que el lenguaje describa la realidad nos hace generalmente considerar que la aseveración «París es la capital de Francia» es del mismo tipo que «París es una ciudad bellísima». En efecto,

ambos enunciados se ven muy parecidos. Ambos parecen estar describiendo la ciudad de París. La única diferencia parece ser de contenido: en un caso hablamos del atributo «ser la capital de Francia» y en el otro, de «ser una ciudad bellísima».

Por siglos hemos mirado estos enunciados de manera similar, suponiendo que cuando hablamos de apreciaciones de valor, estamos haciendo referencia a una medida objetiva, independiente de quien habla. Muchas de nuestras concepciones acerca del bien, del mal, de la justicia, de la belleza y la verdad, están basadas en el supuesto que podemos tratarlas en forma objetiva, con independencia del observador que hace la aseveración. Y esto sucede en todos los ámbitos de nuestra vida cotidiana. En general, no separamos del todo enunciados tales como «Mi hija Susana ayer no hizo su tarea de matemáticas» y «Mi hija Susana es negligente».

Si examinamos los enunciados mencionados en los ejemplos anteriores, advertiremos que aquellos que están en primer lugar («París es la capital de Francia»; «Mi hija Susana ayer no hizo su tarea de Matemáticas»), constituyen afirmaciones. El lenguaje de las afirmaciones es el que utilizamos para hablar de lo que sucede: es el lenguaje de los fenómenos o de los acontecimientos.

Basándose en esta capacidad común de observación, los seres humanos pueden distinguir entre afirmaciones verdaderas y falsas. Pero hay que señalar que ello no alude a la Verdad, con mayúscula en cuanto a la aprehensión del ser de las cosas. Es una convención social que hace posible la vida en comunidad. En ese entendido, la afirmación verdadera es un acto lingüístico en que estamos dispuestos a entregar evidencia de lo que estamos diciendo, si es necesario o si se nos solicita. Si decimos «Ayer llegó mi hermano de Barcelona», la entenderemos como verdadera, si podemos demostrar que alguien, con quien tenemos distinciones comunes, compartió en ese momento aquello que observamos.

⁶³ El tema de los juicios lo hemos desarrollado más ampliamente en Rafael Echeverría, *Ontología del Lenguaje*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1994. Será desarrollado en forma incluso más extensa en nuestro próximo libro, Rafael Echeverría, *Actos de Lenguaje*, Vol. II: El Habla.

Si volvemos a nuestros ejemplos, podemos advertir que las aseveraciones: «París es una ciudad bellísima»; «Mi hija Susana es negligente», pueden ser legítimamente impugnadas. Puede muy bien alguien decir: «París me parece una ciudad demasiado gris», o «Susana es una niña que hace esfuerzos en el colegio». Llamamos juicios a las aseveraciones de esta clase. Los juicios son como veredictos: con ellos creamos una realidad nueva, una realidad que sólo existe en el lenguaje.

Las afirmaciones, hemos sostenido, pueden ser verdaderas o falsas en la medida que ellas remiten a aquello sobre lo cual estamos hablando, a lo observado. Los juicios, por el contrario, son por naturaleza discrepables. Al hacerlos, fijamos una «posición» sobre lo observado, lo calificamos, «tomamos partido» en uno u otro sentido. Todo juicio remite en último término al observador que lo formula. Cada ser humano comparte espacios y tiempos con otros seres humanos. Sin embargo, sus mundos son diferentes. Uno de los factores que contribuyen a establecer esas diferencias son los juicios que hace cada uno. Compartiendo tiempo y espacio, dos individuos hacen juicios diferentes sobre lo que acontece, sobre si ello es bueno o malo, conveniente o inconveniente. Al aparecer un tercero, pueden diferir también sobre si esa persona es, por ejemplo, agradable o desagradable, bella o fea, competente o incompetente, aburrida o entretenida, confiable o peligrosa. Cada uno realizará juicios distintos sobre lo que es necesario, sobre lo que pueda estar faltando, sobre lo que es posible alcanzar. Todo ello contribuye a hacer muy diferentes sus respectivos mundos.

A veces descartamos nuestros juicios porque parecen no ser tan sólidos como las afirmaciones. Siempre, además, involucran la posibilidad legítima de discrepancia. No hay juicios «verdaderos». Muchas veces oímos decir «Esto es sólo una opinión», como si por ello perdiera valor. No nos damos cuenta del importante papel que juegan en nuestras vidas y de cuán útiles resultan para guiarnos en el futuro. Hacemos juicios a cada

momento. Cada vez que nos presentan a alguien, por ejemplo, o cuando llegamos a un nuevo lugar, producimos múltiples juicios. Somos generadores incesantes de juicios: ellos proyectan nuestra manera de mirar hacia el tiempo que viene y determinan las decisiones que darán forma a nuestra vida y a nuestro mundo, desde nuestra perspectiva, particular y diferente.

Los juicios nos constituyen en observadores distintos

Todo observador califica el mundo en el que se desenvuelve y lo que en él acontece. Toma posición frente a los hechos, frente a las personas y frente a su propia vida. Esta toma de posición, se realiza a través de juicios. Cada persona hace juicios diferentes sobre el acontecer. El observador optará por acciones diferentes de acuerdo a los juicios que formule. Y sucederá que, al cambiar de juicio, abrirá o cerrará la posibilidad de nuevas acciones.

Epicteto, aquel griego que viviera en la segunda mitad del siglo I y comienzos del siglo II d.C., y que pertenecía a la escuela de los estoicos, sostuvo que las opiniones o juicios de los hombres definen no sólo el mundo en que habitan, sino que determinan su propia vida. De acuerdo con los juicios que los seres humanos emiten sobre lo que les sucede, generan uno u otro tipo de vida y determinan la paz o felicidad que pueden encontrar en ella. «Lo que ocasiona molestia o sufrimiento a las personas no son las cosas mismas, sino los juicios que hacen sobre ellas. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible (o Sócrates la habría encontrado terrible), es nuestro juicio acerca de la muerte el que es terrible. Cuando estamos tristes o disgustados, nunca culpamos a otros, sino a nosotros mismos, es decir, a nuestros propios juicios.»⁶⁴

⁶⁴ Epicteto, *Manual*, 5

Al examinar el vínculo que se genera entre los juicios y la noción de persona, podemos comprender cómo son los individuos, incluyéndonos a nosotros mismos. Somos un tipo de observador particular y diferente a partir de los juicios que emitimos. No sólo podemos decir que dos personas hacen juicios diferentes porque son distintos observadores. También podemos decir que son diferentes observadores porque hacen juicios distintos.

Los juicios sobre el mundo

Hemos visto que los individuos hacen juicios diferentes sobre el acontecer. Estas diferencias se manifiestan en cuatro grandes ámbitos. En primer lugar, las personas emiten juicios sobre el mundo y lo que en él acontece. Podemos, por ejemplo, afirmar que el 2 de noviembre del año 2004 hubo elecciones en los Estados Unidos. No hay discrepancia respecto de esta afirmación, que es verificable, y que, en consecuencia, puede llegar a entenderse verdadera. Sin embargo, dos personas emitirán juicios diferentes acerca de ese acontecimiento. Uno dirá, por ejemplo, que la gran cantidad de votantes que se acercó a las urnas obedeció a la creencia que se estaba jugando la seguridad del país en esa elección. Otro podrá decir que la gran cantidad de votantes se debió a un aumento de la conciencia cívica. El observador genera su propio mundo a través de los juicios que emite acerca de aquello que lo rodea y acerca del acontecer.

Los juicios y la estructura de la temporalidad

La formulación de nuestros juicios tiene lugar en el ámbito de la temporalidad: ellos se insertan en el pasado, en el presente y en el futuro. Cuando emitimos un juicio como: «María es una tenista extraordinaria», ¿qué estamos haciendo? Primero, estamos emitiendo un veredicto acerca de María. Estamos declarando que María es de una determinada manera actualmente y estamos haciendo esta declaración en el presente. Pero también cuando emitimos ese juicio estamos haciendo

referencia al pasado. Para decir «María es una tenista extraordinaria», debemos haber visto a María actuando en partidos de tenis en más de una ocasión, comprobando cómo obtenía victorias contra adversarios de reconocida competencia.

Los juicios también hablan acerca del futuro. Cuando emitimos un juicio estamos implicando que sobre la base de ciertas acciones observadas en el pasado, se pueden esperar ciertas acciones en el futuro. De este modo somos capaces de anticipar lo que puede suceder más adelante. Esta es una de las funciones que cumplen los juicios, lo que manifiesta su importancia en la vida. A través de ellos podemos entrar en el futuro con menos incertidumbre, con un sentido mayor de seguridad, con una estimación probable de lo que podemos esperar. Si tenemos la responsabilidad de designar el equipo seleccionado de tenis y tenemos el juicio de que María es una muy buena jugadora, podemos inclinarnos a confiar en ese juicio y nominarla para el próximo campeonato. Los juicios proyectan al observador en la estructura del tiempo.

Los juicios, sobre uno mismo, sobre los demás y sobre la vida

Los juicios que hacemos sobre los demás y sobre nosotros mismos, así como aquellos que hacemos sobre la vida, tienen impacto directo en nuestra forma de ser. Hay personas que se caracterizan por vivir de juicios ajenos. Ellas, por lo tanto, no se constituyen como centro generador de los juicios que rigen su propia existencia, y el juicio que hacen sobre los demás, no les atribuye a ellos autoridad para emitir los juicios que les importan. La lógica de sus actuaciones está orientada a complacer a otros. Sus vidas pasan a estar dirigidas por fuerzas que no controlan.

Hay quienes, cuando se enfrentan a situaciones difíciles, buscan culpables y, no satisfechos con encontrarlos, proceden a emitir juicios contra ellos. Por lo general tenemos nuestros culpables favoritos. Pero muy a menudo nos culpamos a nosotros

mismos y procedemos con una cadena de juicios denigratorios contra nosotros. Decimos, por ejemplo, «¡Qué torpe soy!... ¡Parece que no aprenderé nunca!». Pero frente a situaciones similares, habrá otros que se remitan a los hechos y restrinjan sus juicios al dominio de lo sucedido. Asumen entonces que ésta es una situación puntual, que se refiere a una competencia específica en el dominio, por ejemplo, del cocinar, de conducir un automóvil o de las matemáticas, sin entrar en una descalificación global de sí mismos. Juicios diferentes, distintas formas de ser, vidas diferentes. El observador define, circunscribe o expande modalidades diferentes de relación y convivencia, así como campos de acción, a partir de los juicios que formula acerca de sí mismo, acerca de los demás, y acerca de la vida y, especialmente, de su propia vida.

c. Las narrativas

Un tercer elemento, dentro del dominio del lenguaje, que juega un papel determinante en el tipo de observador que somos son las narrativas. Ellas son los cuentos, las historias, los relatos que desarrollamos tanto sobre el mundo, los demás y nosotros mismos. En rigor, sobre el conjunto de las experiencias de la vida. En tanto esas narrativas son diferentes para cada ser humano, encontramos en ellas uno de los grandes fundamentos de nuestras diferencias como observadores.

El lenguaje no sólo nos permite distinguir y hacer juicios. Entre múltiples otras cosas, también nos permite establecer relaciones entre las entidades que distinguimos y construir diferentes tejidos de sentido en los que tales entidades adquieren connotaciones y significados diferentes. Ello lo hacemos a través de la construcción de narrativas, de explicaciones o de historias sobre lo que acontece. De acuerdo con las historias que nos contemos, nos constituimos en distintos observadores y con ello definimos diferentes posibilidades de acción.

Desde la infancia vivimos en esa urgente necesidad de comprender, de dar sentido a lo que sucede a nuestro alrededor. Desde pequeños nos gusta escuchar cuentos, así como nos gusta inventarlos. Desarrollamos cuentos frente a cualquier cosa. Y no sólo contamos cuentos, también solemos creer los cuentos que contamos.

Esta compulsión por construir relatos no es trivial. No es algo que hacemos «además» de muchas otras cosas. Es una de las cosas más importantes que hacemos. Cuando nos observamos desde el prisma de nuestra identidad, ello nos remite a los «cuentos», a las narrativas que tanto los demás como nosotros contamos sobre nosotros mismos. Nuestra identidad se construye como una narrativa que nos posiciona en un mundo. Y cuando nos preguntan acerca del mundo, contamos otra historia.

Toda sociedad es albergada dentro de algunas estructuras fundamentales, compuestas de narrativas. De acuerdo con cómo una colectividad humana se confiere sentido, surgen diferentes formas de existencia para los individuos que pertenecen a esa comunidad. Por ello encontramos diferentes tipos de cuentos o narrativas. Y, si bien compartimos narrativas propias de la comunidad a la cual pertenecemos, cada observador dentro de esa comunidad construye narrativas distintas que le dan sentido y coherencia a su mundo.

Las narrativas pueden coartar la capacidad de crear acciones y visiones nuevas, al ofrecer una interpretación en que los miembros de la colectividad se sienten cómodos, aunque piensen que habría cosas que podrían cambiar. A veces generamos relatos que justifican el que las cosas estén como están. En este caso hablamos del ser humano que vive en el pasado la mayor parte del presente. Él opta por esa narrativa y formula su cuento desde ahí. Esto le distrae de emprender acciones que superen aquellas cosas que podrían ser cambiadas. Sin embargo, es desde la actividad de inventar cuentos que desarrollamos una

visión de futuro, abriendo nuevos horizontes que expandirán nuestras posibilidades de acción.

El tema de las narrativas nos enfrenta con una deuda. Hasta ahora, si bien hemos insistido en su importancia, no hemos ofrecido sobre ellas un tratamiento sistemático. Ello ha sido un importante vacío en nuestro discurso, vacío que muchas veces se ha traducido también en una debilidad en las prácticas que en él se inspiran. Por dar un ejemplo, la práctica del coaching ontológico requiere de un conocimiento básico sobre del fenómeno de las narrativas, de manera de intervenir de manera significativa en ellas. De no hacerlo, compromete sus resultados. Creemos que es el momento de avanzar hacia saldar esa deuda. Para tal efecto haremos un paréntesis en nuestro desarrollo argumental y le dedicaremos por completo un capítulo. Esperamos que el lector pueda apreciar la importancia que reviste este tema.

d. La noción de estructura de coherencia a partir de los dominios

Hemos dicho que reconocemos en la existencia humana los dominios primarios de la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje, y que los tres se asientan en el dominio básico de la biología. Cualquier otro ámbito humano puede derivarse de ellos. Cada uno de estos dominios abarca fenómenos diferentes que no permiten su reducción a otro, sin que ello implique la disolución del fenómeno al que cada uno da lugar. La autonomía de estos tres dominios primarios, sin embargo, no impide estrechas relaciones de coherencia entre ellos. Esto significa que los fenómenos que tienen lugar, por ejemplo, en el dominio emocional (v.gr., emociones), son coherentes con los que podemos detectar a nivel de la corporalidad (v.gr., posturas) y del lenguaje (v.gr. juicios).

Al señalar que se trata de dominios primarios estamos reconociendo que ellos no son los únicos que caracterizan a los

seres humanos. Sólo estamos postulando que cualquier otro dominio remite necesariamente a estos tres. Entre ellos, por ejemplo, no aparece el dominio de la espiritualidad, por mencionar tan sólo uno de los muchos dominios posibles que estructuran nuestra existencia. Nadie puede desconocer la importancia de la espiritualidad. Muchos podrían sostener que es mucho más importante que cualquiera de los tres dominios primarios. Sin embargo, para desarrollar la espiritualidad requerimos del dominio de la emocionalidad que determina que las cosas nos afecten de una u otra manera. Requerimos también del lenguaje que nos confiere la capacidad de hacer preguntas, sin lo cual el dominio de la espiritualidad es inconcebible.⁶⁵

Cuando hablamos de estructura de coherencia es conveniente volver al gráfico que presentábamos al inicio de este capítulo y examinar su forma. Podemos apreciar que al interior de la elipse que apuntaba al dominio de la biología, dibujábamos tres círculos que daban cuenta de tres dominios emergentes: la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje. Pongamos atención en la forma del gráfico, pues ella no es arbitraria. Destaquemos algunos de sus rasgos. Primero, el hecho que los tres círculos que dan cuenta de los tres dominios emergente se encuentran dentro del la elipse que da cuenta de la biología. No hay ningún pedazo de la superficie de ellos que caiga fuera

⁶⁵ Hay quienes, al comprobar que no todo está contenido en nuestra propuesta de dominios primarios, piensan que ella es incompleta y optan por añadirle lo que consideran que falta. La repiten igual pero le añaden algo más. Ello pareciera darles la impresión que la han mejorado. No descartamos que esta propuesta pueda ser mejorada. Es más, estamos convencidos de que en algún momento esta propuesta será rectificadas e incluso invalidada. Después de todo ella no es sino una interpretación y caben múltiples otras interpretaciones, muchas de las cuales serán sin duda, mejores y más poderosas. Sin embargo, las correcciones que hasta ahora conocemos nos inclinan a considerar que el carácter de esta propuesta no ha sido adecuadamente comprendido. Lo que se argumenta como limitación de la propuesta pareciera ser más bien una limitación en su comprensión.

de la elipse que los contiene. Segundo, esos mismos círculos no están separados entre sí, sino que, por el contrario, presentan intersecciones. Sus respectivas superficies se superponen parcialmente. Lo que buscamos expresar con ellos es el hecho de que estos tres dominios no son plenamente independientes el uno del otro.

En efecto, lo que acontezca en cualquiera de ellos afectará lo que suceda en los demás. Se trata de una estructura sistémica en la que sus distintos componentes mantienen entre sí relaciones de interdependencia. Lo que mi corporalidad expresa, por ejemplo, está relacionado con lo que pueda estar sintiendo emocionalmente y al tipo de conversación privada en la que tenderé a encontrarme. Lo mismo puede plantearse desde cualquier otro dominio. Si alguien escucha lo que estoy diciendo puede inferir el tipo de postura en la que posiblemente me encuentre y las emociones que pueda estar sintiendo. Los diferentes dominios del gráfico se encuentran, por lo tanto, en una relación dinámica. Los cambios que se producen en cualquiera de ellos, inducen cambios en los demás.

Esta situación nos permite sostener que el conjunto de dominios expresados en el gráfico (la biología, la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje) manifiestan una tendencia a la coherencia y, por lo tanto, el gráfico mismo da cuenta de una «estructura de coherencia» entre ellos. No desconocemos que esta coherencia no es siempre perfecta y que existen situaciones en que los efectos de un dominio sobre los otros son de intensidad variable. Pero con todo, lo habitual es esperar esta tendencia a la coherencia entre ellos.

La observación anterior es importante pues, a partir de ella, podemos deducir algunas consecuencias no despreciables tanto en el ámbito conceptual, como en el práctico. Comencemos por el nivel conceptual. Si el postulado de que estos dominios expresan una tendencia a ser coherente es válido, podemos

deducir que, para que ello sea así, para que tal tendencia se cumpla, deben existir entre ellos elementos que conecten. En otras palabras, debemos ser capaces de descubrir conectores entre un dominio y otro. De no haber tales conectores, la tendencia a la coherencia no podría realizarse. Éste es un tema que hemos explorado largamente y que desarrollamos en detalle en nuestros programas de formación. Cuando trabajamos el tema de la emocionalidad, buscamos por ejemplo establecer los diversos conectores que ella tiene con la biología, la corporalidad y el lenguaje. No es del caso abundar en estos desarrollos en este texto.

Examinemos ahora algunas de las consecuencias prácticas a las que hacíamos referencia. Cuando lo que está en juego es ayudar a producir una transformación en el tipo de observador que es un determinado individuo, disponemos siempre de múltiples caminos. Podemos entrar por cada uno de los dominios de nuestra estructura de coherencia, esperando que los cambios producidos en él se vean acompañados en transformaciones en el dominio que inicialmente nos interesaba llegar. Si, por ejemplo, deseamos producir una modificación en la emocionalidad de una persona, podemos hacerlo desde una intervención que se realiza en su biología, en su corporalidad o en el lenguaje. Ello no deja de ser importante pues el dominio en el que nuestra intervención logra ser más efectiva no es necesariamente aquel en el que detectamos la necesidad de cambio. Si una persona es muy racional, por ejemplo, es posible que sus defensas sean mayores en el dominio del lenguaje y, en ese caso, puede resultar más efectivo trabajar desde otros dominios, como la corporalidad o la emocionalidad.

La «estructura de coherencia de la persona» es una distinción y creemos que se trata de una distinción poderosa. A partir de ella podemos ahora preguntarnos por la estructura de coherencia de tal o cual persona, y lograr un tipo de conocimiento sobre ella al que posiblemente no llegaríamos de otra

forma. En manos de un coach ontológico esta distinción permite tanto una comprensión sobre el coachee, como posibilidades de intervención que sin ella no tendríamos. Se trata, además, de una distinción que nos permite profundizar en nuestros propios procesos de auto-indagación. Con ella puedo ahora preguntarme por mi propia estructura de coherencia.

Con todo, es importante advertir que aunque se trate de una distinción poderosa, no nos permite sino generar interpretaciones sobre el otro o sobre nosotros mismos. No nos permite acceder al ser verdadero que somos. En otras palabras, seguimos con ella en un dominio conjetural, sujeto a equívocos y en él pueden surgir nuevas distinciones que revelen las cegueras que resultaban de nuestras distinciones previas. El alma humana nos será siempre compleja y en último término inaccesible. Quienes se acerquen al discurso de la ontología del lenguaje esperando hacer uso de él para desarrollar una suerte de ingeniería del alma humana, están condenados a salir muy frustrados. Este es un discurso que niega, de manera explícita, esa posibilidad.

Sin perjuicio de esta estructura de coherencia, cada individuo experimenta y manifiesta la ascendencia de un dominio sobre los demás. Ello lo constituye en un observador diferente. Hechos o circunstancias similares son observadas de diferente manera por distintos observadores según predomine en ellos la corporalidad, la emocionalidad o el lenguaje, aun cuando los tres dominios estén activamente presentes y conectados en la situación. Cada individuo puede observar qué dominio tiene mayor peso o presencia en su actuar y en la construcción de su mundo, y a partir de ahí puede trabajar el equilibrio y coherencia con los otros dominios.

III

«COMO DIOS»: JUICIOS, ACCIÓN Y SER INDIVIDUAL

*«El ser humano es un puente
entre los animales y los dioses»*

F. Nietzsche

1. Introducción

Hemos trabajado hasta ahora con la distinción de juicio en el dominio del lenguaje. Al hacerlo, los juicios se nos han presentado como un fenómeno propiamente lingüístico. Y lo son. Sin embargo, hemos sostenido a la vez que el lenguaje nos constituye y que, en tal sentido, nos convierte en el tipo de ser humano que somos. Esto representa una de las premisas fundamentales de nuestra propuesta. De ser así, cabe entonces preguntarse de qué manera los juicios, un fenómeno típicamente lingüístico, contribuyen a constituirnos en el tipo particular de individuo que somos. Para determinarlo, estamos obligados a desplazarnos del dominio del lenguaje, en el que estábamos inicialmente situados, al dominio ontológico, en el que nos preguntamos por cómo somos los seres humanos. El proceso que efectúa este desplazamiento, del dominio del lenguaje al dominio ontológico, lo denominamos «proceso de *ontologización* de una distinción lingüística». Es lo que haremos en este texto en relación con los juicios.

Cuando procuramos describir cómo «es» una determinada persona, podemos hacerlo utilizando afirmaciones. Podemos decir, por ejemplo, que Irene, la persona de la que vamos a hablar: