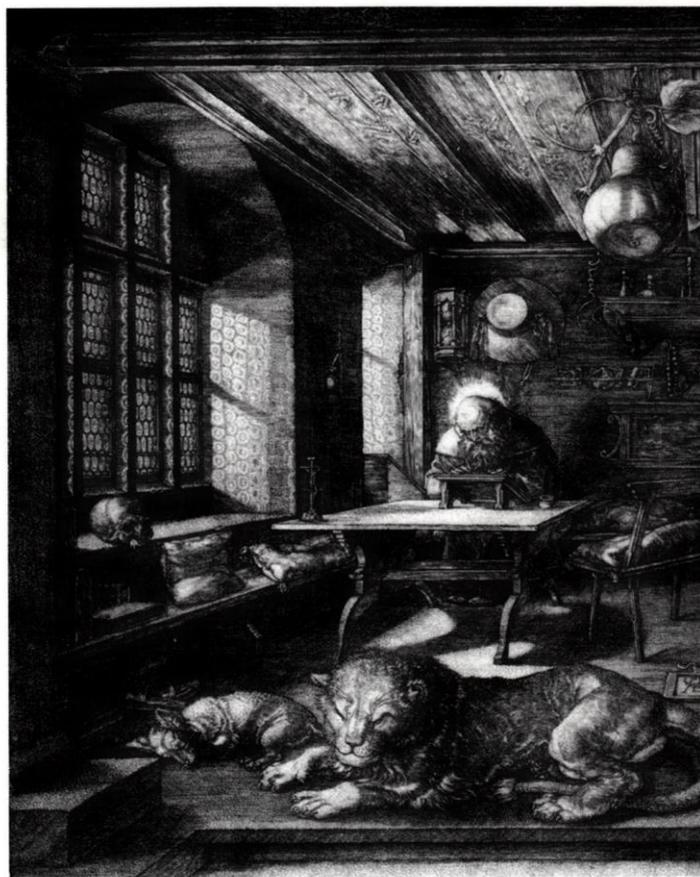


ACTOS DE LENGUAJE

VOLUMEN I: LA ESCUCHA



RAFAEL ECHEVERRÍA

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" , **Thomas Jefferson***



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2937

Actos de lenguaje

Volumen I

La escucha

Rafael Echeverría

Actos de lenguaje

Volumen I

La escúcha



J·C·SÁEZ
e d i t o r

Inscripción N°: 156.847

© Rafael Echeverría

EDITA Y DISTRIBUYE

COMUNICACIONES NORESTE LTDA.

jcsaezc@vtr.net • CASILLA 3411 SANTIAGO

FONO-FAX: 326 01 04 • 325 31 48

WWW.JCSAEZEDITOR.CL

Esta impresión de 1000 ejemplares
se terminó de imprimir en Septiembre de 2006,
en LOM EDICIONES, Santiago.

Dirección : Alicia Simmross
Diagramación : José Manuel Ferrer
Jessica Jure de la C.

I.S.B.N. : 956-306-015-6

IMPRESO EN CHILE/ PRINTED IN CHILE

ÍNDICE

I. ANTECEDENTES DE LA PROPUESTA DE LA ONTOLOGÍA DEL LENGUAJE 13

El papel del lenguaje en nuestra propuesta interpretativa17

Hacia una genealogía de la “ontología del lenguaje”20

1. La filosofía analítica20

a. Russell.....21

b. Moore22

c. Wittgenstein.....22

d. Austin24

e. ¿Qué genera el lenguaje?.....25

2. La filosofía continental28

a. Feuerbach.....29

b. Nietzsche31

c. Heidegger.....35

d. Buber37

La convergencia de la filosofía analítica y la filosofía continental42

Un impulso adicional desde la biología43

La emergencia de un campo integrado45

La distinción entre discurso y práctica.....47

Del lenguaje a las conversaciones48

La prioridad de la ética49

De la ontología del lenguaje, como espacio interpretativo general,
al desarrollo de ontologías regionales 51

El lenguaje: ¿de qué estamos hablando?.....57

Los roles fundamentales del lenguaje.....60

El carácter relacional del lenguaje.....63

El lenguaje nos antecede.....66

Los tres componentes básicos del lenguaje68

II. LA ESCUCHA..... 72

La escucha valida el habla.....75

La escucha como precondition del habla efectiva76

Escuchar es interpretar.....78

Cada uno interpreta lo dicho “a su manera”88

La escucha como problema: la brecha inevitable89

Algunas herramientas básicas para reducir la brecha.....92

- a. Verificar escuchas93
- b. Compartir inquietudes95
- c. Indagar96

Hacia el desarrollo de un observador diferente del fenómeno de la escucha97

La escucha como apertura.....98

1. La apertura a la comprensión de otro diferente100
 - a. La escucha del sentido semántico y práctico del habla del orador101
 - b. Escuchar las inquietudes del orador102
 - c. La escucha de la estructura de coherencia del observador que es el orador106
 - d. “Saber escuchar el bien”113
2. La apertura a la transformación personal.....116

La corresponsabilidad del oyente y del orador en la escucha128

III. LAS MODALIDADES DEL HABLA Y LA SENDA DE LA INDAGACIÓN..... 132

1. Dos modalidades de habla132
 - En torno a la proposición.....134
2. Ontologización de la indagación137
 - Indagación y educación.....137
 - Tradicición, sentido común e indagación.....139
 - Indagación, duda y pensamiento142
 - Indagación y modalidad de vida148

Proposición, indagación y ser individual	151
Dos modalidades de vida	156
La autoindagación	160
3. Fenomenología de la acción indagativa	164
La indagación y la escucha	164
La indagación, la gestión y el desempeño de los equipos	167
La indagación y la calidad de las relaciones personales	169
La indagación y el arte de hacer preguntas	170
4. Tipos de preguntas diferentes	173
Preguntas retóricas y genuinas	173
Preguntas averiguativas y verificativas	175
Preguntas abiertas y cerradas	176
Preguntas más o menos cargadas: no hay preguntas inocentes	177
5. La matriz básica de la indagación	180
La indagación horizontal	180
La indagación vertical	181
La indagación transversal	186
La indagación ortogonal	188
El caso de José Ramón	195
6. Y así como hay preguntas, hay también respuestas	200

En memoria de Tomás Campo

ANTECEDENTES DE LA PROPUESTA DE LA ONTOLOGÍA DEL LENGUAJE

Este escrito busca situar la propuesta interpretativa que he bautizado con el nombre de “ontología del lenguaje”, trazando sus antecedentes más relevantes y precisando su carácter. Sobre el contenido mismo de la propuesta me he referido largamente en otros textos¹. A través de ella busco desarrollar una particular interpretación sobre el fenómeno humano; interpretación dirigida a comprender mejor el tipo de ser viviente que somos, a entender por qué nos pasa lo que nos pasa y por qué sentimos lo que sentimos. El objetivo detrás del desarrollo de esta interpretación es el generar una perspectiva que nos sirva para vivir mejor, para tener una existencia más plena y de mayor sentido y para desarrollar modalidades de convivencia que nos sean mutuamente satisfactorias.

Los seres humanos nos conocemos muy escasamente. Hemos puesto mucha atención en nuestra capacidad de dar cuenta de aquello que nos rodea, pero somos profundamente ignorantes con respecto a nosotros mismos. Cada uno suele ser para sí mismo uno de los mayores misterios que enfrenta. Pienso que no dejaremos nunca de ser misteriosos. Siempre podremos asombrarnos, podremos sorprendernos, al descubrir facetas de nosotros mismos que no conocíamos. En la medida que no somos de manera fija y determinada, sino que estamos en un proceso de permanente devenir, ello será siempre algo que nos acompañe. Afortunadamente, pues de lo contrario nos convertiríamos en seres completamente

¹ Ver particularmente, R. Echeverría, *Ontología del lenguaje*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 2001.

predecibles y ello afectaría muy profunda y negativamente nuestro sentido de vida.

Con todo, la aceptación del misterio que somos y seguiremos siendo no impide reconocer simultáneamente que podemos avanzar mucho en la capacidad de conocernos mejor. No se trata de un asunto de mera curiosidad o de vanidad personal. Es más, al hacerlo no está asegurado que lo que podamos descubrir nos agrade. Muy por el contrario. Tenemos una muy alta probabilidad de descubrir aspectos de nosotros mismos que no sólo nos sorprenderán sino que también nos asustarán y, en algunos casos, quizás también nos avergüencen. Parte de nuestro desafío consistirá en recuperar la inocencia en nuestra mirada. Sin embargo, es importante reconocer que desarrollamos el hábito de idealizarnos y con ello distorsionamos nuestra mirada sobre nosotros mismos.

¿Por qué entonces empeñarnos en conocernos mejor si es probable que nos decepcionemos? Creo que hay varias razones poderosas para hacerlo. La primera de ellas responde al hecho de que los seres humanos, por el desconocimiento que tienen de sí mismos, suelen sufrir más de lo que pudiera ser necesario. No se trata de creer que podremos eliminar el sufrimiento. No hay vida sin cuotas significativas de sufrimiento. Pero, con todo, estamos convencidos que muchos de nuestros sufrimientos podrían a veces evitarse, otras veces atenuarse.

La segunda razón de importancia guarda relación con nuestras competencias para vivir una vida efectiva y satisfactoria. Nos vemos arrojados a la vida y descubrimos que estamos en ella sin que nadie nos haya preguntado, sin que hayamos optado por vivir. Cuando nos percatamos, ya estamos en esta loca carrera que nos impone la flecha del tiempo. Nos damos cuenta de la vida cuando ya es demasiado tarde y no tenemos alternativa. Hacemos lo mejor para ganar efectividad, para hacer sentido de nosotros y del carácter

de la propia vida; hacemos esfuerzos por aprender lo que creemos importante, pero, en rigor, hay que reconocerlo, nos es muy difícil aprender a vivir.

Tenemos muchas veces la sensación de que llegamos demasiado temprano, sin estar adecuadamente preparados, a las experiencias que la vida nos impone. Cada avance en la vida nos impone novedades para las que, muchas veces, solemos no sentirnos incompetentes. La mayoría de las cosas que nos pasan parecieran llegarnos prematuramente. Y cuando creemos haber alcanzado una cierta maestría en ellas, esas experiencias terminan y enfrentamos otras nuevas que nos parecen nuevamente prematuras. Tenemos demasiadas veces la sensación de que la vida nos sorprende antes de tiempo. Reiterémoslo: no sabemos vivir. Pues bien, pienso que uno de los problemas con que nos encontramos es que nos conocemos muy poco a nosotros mismos. Conocernos mejor nos ayuda a vivir mejor.

Existe un tercer aspecto que quizás es el más importante; la vida no nos está dada tan sólo para ser vivida, sino que nos proporciona la oportunidad de inventarnos a nosotros mismos. Muchas veces no nos percatamos del inmenso poder que poseemos los seres humanos para hacer uso de la vida que se nos ha regalado como una gran oportunidad para hacer de nosotros la realización de un sueño. No sólo no nos damos cuenta de que disponemos de ese poder, sino que tampoco sabemos cómo utilizarlo. Pareciéramos vivir de acuerdo a cómo se nos imponen las cosas. Los acontecimientos externos parecieran regir nuestro destino. La vida pareciera tratarnos muchas veces como marionetas y haciendo y deshaciendo de nosotros a su antojo. Pero la vida no posee voluntad propia. Lo que nos pasa tiene más que ver con cómo somos, con lo que somos capaces de ver y de no ver, con nuestra capacidad de aprendizaje.

No hay mayor responsable de lo que nos pasa que nosotros

mismos. Muchas veces escuchamos a individuos que exclaman; “¡Eso no me lo merezco!”. Siempre me ha parecido extraña esa expresión. Pienso, por el contrario, que cada uno, en lo fundamental, salvo en situaciones fortuitas que a través del aprendizaje tenemos la posibilidad de regular, cada uno, digo, suele tener lo que se merece. No pongo en discusión que no siempre tenemos la capacidad de impedir que sucedan determinados eventos. Pero ése no es el punto. Los seres humanos tenemos capacidad de anticipar lo que puede suceder – y por tanto de prevenir que determinados sucesos nos afecten– y tenemos también que intervenir en la manera en cómo las cosas nos afectan. Ello es más que suficiente para evitar que los sucesos que no controlamos –que sin duda son muchos– comprometan nuestro sentido de vida.

Nuestra principal herramienta para evitar convertirnos en una víctima de la vida es nuestra propia capacidad de intervención. Y podemos intervenir no sólo en nuestro entorno, sino en nosotros mismos. Esto último da cuenta del poder más importante que poseemos. Los seres humanos participamos con los dioses en el acto sagrado de nuestra propia creación. Tenemos el poder no sólo de conocernos, sino de inventarnos a nosotros mismos. Cada uno, nos dice Friedrich Nietzsche, debiera desarrollar la capacidad de hacer de sí mismo su obra de arte. Los seres humanos son artistas que se crean a sí mismos. Lo sepan o no, sus vidas remiten a ellos mismos. Pero para hacerlo, para asumir esta responsabilidad que la vida nos impone, es preciso aprender primero a conocerse.

Todo esto lo hemos dicho antes muchas veces. Ello representa lo central de nuestro pensamiento y lo medular en nuestro trabajo. Vivimos procurando que ello sea nuestro estándar, la vara con la que medimos nuestra propia vida. Pero procuramos también ir más lejos y colaborar para que otros se enteren de que esto es posible y dispongan de las herramientas necesarias para hacerlo.

Ello se ha convertido en nuestro objetivo, en nuestra misión en la vida. Y entendemos que al hacerlo así, estamos muy posiblemente haciendo lo mejor para volar más alto, para conferir a nuestras vidas un alto sentido de excelencia.

No niego que éste es un proceso que no está carente de decepciones. Las más importantes son las decepciones con respecto a uno mismo. Pero cuando ello acontece, nos alistamos nuevamente a levantarnos, a aprender de lo que no fuimos capaces de ver o de hacer, para estar en mejores condiciones la próxima vez. El aprendizaje es la gran palanca de nuestra libertad, de nuestra capacidad de estar en un proceso constante de transformación, de conocimiento de sí mismo y de autoinvención.

El papel del lenguaje en nuestra propuesta interpretativa

La “ontología del lenguaje” hace del lenguaje una pieza clave en su interpretación del ser humano. Ello de por sí no es extremadamente novedoso. Remite a antiguas y variadas tradiciones culturales desde tiempos muy lejanos en la historia de Occidente². En el antiguo Egipto, y muy particularmente en la teología que se desarrolla en torno al centro religioso de Menfis, se levanta una concepción de la creación del mundo en la que el lenguaje juega un papel determinante. Se nos dice que el primero de los dioses, el dios Ptah, creador de los demás dioses, realiza su acto originario de creación a través de movilizar dos de sus órganos: el corazón y la lengua. El corazón le proporciona a Ptah la voluntad. Pero esta voluntad sólo puede crear cuando aquello que desea es tomado y pronunciado por la lengua. El nombrar lo que se desea es condición para que ello sea generado.

Los egipcios sienten una gran fascinación con el lenguaje y su poder. Piensan que el secreto de las cosas se esconde en su

² Ver a este respecto R. Echeverría, *Raíces de sentido: sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*, próximo a ser publicado.

nombre y que el saber el nombre de algo, o de alguien, nos confiere poder sobre aquello. Inventores de unas de las primeras formas de escritura, piensan que han logrado dar con el secreto que le confiere inmortalidad a la palabra. Quienes emiten las palabras, gracias a la escritura, pueden ahora morir sabiendo que esas palabras han devenido inmortales y que pueden perdurar eternamente. La palabra escrita será un acompañante fundamental en los ritos funerarios de los egipcios.

En el mundo griego, la palabra aparece en un contexto muy diferente, como parte de la reflexión filosófica. Dos corrientes hacen de ella el centro de sus interpretaciones. Por un lado, Heráclito que señala que la palabra, el logos, es el principio de todas las cosas: como un relámpago, la palabra tiene el poder de iluminar y de convertir el caos en orden, de conferir sentido a todo cuanto pareciera no tenerlo. Por otro lado, algunos años más tarde, la importancia del lenguaje y su poder será retomada por los sofistas, por pensadores como Protágoras y Gorgias, que comprenderán que la convivencia social y particularmente la democracia, se sustentan en las competencias lingüísticas de los miembros de la comunidad. La palabra crea, la palabra sana, la palabra destruye, nos dicen los sofistas. Ellos serán los primeros en buscar las diferentes funciones que ejerce el lenguaje. El lenguaje, para los sofistas, representa el núcleo insustituible de todo aprendizaje y del desarrollo de la *areté*, que reúne el conjunto de las virtudes cívicas.

El poder de la palabra vuelve a ser reconocido en el mundo judío. Retomando muy posiblemente influencias egipcias, los judíos conciben el proceso de la creación como la expresión del poder del lenguaje. Hágase la luz, dijo el Señor, y la luz se hizo. Pero la palabra, para los judíos, no sólo crea, la palabra también compromete. Dios le entregó su palabra al pueblo judío y al hacerlo estableció con él un vínculo que nadie ni nada puede disolver. El pueblo judío se constituye como tal en torno a una promesa de

Dios. La palabra de Dios queda en la historia y recurrentemente vuelve a ser pronunciada a través de la voz de los profetas. Las palabras que éstos emiten son sagradas y lo que los profetas dicen determina el futuro, anuncia lo que todavía no ha acontecido, hace historia. La palabra de los profetas transforma, tiene el poder de la conversión, de permitirnos ser otro, alguien muy diferente de quien éramos.

El reconocimiento del poder creador de la palabra pasa del judaísmo al cristianismo. En ambas religiones existe a este respecto una relación de continuidad. Para el cristiano, la religión se organiza alrededor de la palabra de Dios. El dios cristiano es un dios en diálogo constante con los seres humanos, un dios con el que los creyentes, a través de la oración, se encuentran en una conversación ininterrumpida. Pero más allá del carácter de esta relación, para el cristiano, la creación del mundo es la expresión de ese inmenso poder de la palabra divina. Juan, el evangelista, inicia su relato sobre la vida de Jesús, señalándonos que la creación se inicia a partir de la palabra de Dios.

En algún momento, sin embargo, estas tradiciones se perdieron. Sostengo que el elemento decisivo en esa pérdida fue el nacimiento de lo que llamo el programa metafísico, desarrollado en Grecia a partir de los siglos V y IV antes de nuestra era, y en el que juegan un papel destacado Sócrates, Platón y Aristóteles. El poder desnudo del lenguaje fue entonces sustituido por el poder de la razón, del conocimiento, de las ideas, de la teoría, de la conciencia. En vez de entenderse que todos estos términos se sustentan en el propio poder del lenguaje, se invirtieron los términos y se convirtió al lenguaje en un sirviente dócil, al servicio de esas nuevas nociones. Entramos en un largo período marcado por el olvido del poder del lenguaje. Es el período dominado por las premisas del programa metafísico que durará más de dos mil años.

Sin embargo, desde hace ya un tiempo, vivimos el deshielo

del programa metafísico. La solidez, que durante muchos años lo caracterizara, comienza a hacerse agua. La propuesta de la “ontología del lenguaje” se concibe a sí misma como el retorno a esas antiguas raíces olvidadas. El proceso que culmina en ella –y en muchas otras interpretaciones con nombres diversos que hoy crecen con gran vigor– ha sido complejo y, en cierta forma, curioso. El lenguaje pareciera haber retornado a ocupar su sitio de antaño. Resulta interesante hacer la genealogía de este acontecimiento.

Hacia una genealogía de la ontología del lenguaje³

Desde el punto de vista de su desarrollo filosófico, el siglo XX occidental estuvo marcado por dos grandes corrientes filosóficas. Aunque las propuestas filosóficas del pasado siempre encontraron cultores, las principales novedades filosóficas se concentraron en estas dos grandes corrientes aludidas. En ellas se realizaron los principales avances desde un punto de vista filosófico. Se trata de las corrientes reconocidas como la filosofía analítica y la filosofía continental. Examinemos esquemáticamente cada una de ellas⁴.

1. La filosofía analítica

Se trata de la corriente filosófica que deviene dominante en el mundo anglosajón –particularmente en Gran Bretaña y Estados Unidos– aunque incorpora también algunos desarrollos interesantes tanto en Alemania como en Austria. Inspirada por los avances registrados en las matemáticas que habían ocurrido en los siglos

³ Hacer una genealogía implica situarnos en la historia e identificar los elementos de esa historia que fueron necesarios para el nacimiento de aquello que nos interesa. Existen, sin embargo, dos modalidades muy distintas de desplegar esta mirada histórica. La primera es por referencia a nuestra historia personal. Se trata de una mirada histórica “de corto vuelo” y de carácter más bien anecdótico. Ella es, no obstante, la primera mirada histórica que se nos suele presentar. La segunda busca situar aquello cuya historia buscamos comprender en una historia que personalmente nos trasciende. Se trata de una mirada histórica “de alto vuelo”. En el caso concreto que nos convoca,

anteriores, esta corriente filosófica desarrolla un interés especial por los temas del lenguaje. Ese será su principal centro de interés. Su vocación más destacada es la de introducir un elevado rigor en el lenguaje y, a partir de ello, en la forma como pensamos.

a. Russell

De la mano del razonamiento matemático, la filosofía analítica tiene el gran mérito de haber inaugurado la lógica moderna, con la que se sustituye la antigua lógica aristotélica que había reinado durante siglos. Entre sus figuras más destacadas cabe mencionar a Gotlob Frege, en Alemania y a Bertrand Russell, en Inglaterra⁵. Uno de los grandes méritos de Russell es haber demostrado que muchas de las conclusiones desarrolladas por el pensamiento metafísico predominante, respondían a usos indebidos y poco rigurosos del lenguaje. Su contribución fue como la entrada de una corriente de aire fresco en la reflexión filosófica, aunque muchos filósofos siguieran sin darse por enterados. A Russell le debemos, por ejemplo, la distinción entre juicios de hechos (lo que nosotros llamamos afirmaciones) y juicios de valor (lo que nosotros llamamos simplemente juicios). En sus primeros desarrollos, la filosofía analítica se preocupa fundamentalmente de los que podemos llamar “lenguajes formalizados”, como sucede con las matemáticas y la lógica.

la búsqueda de los antecedentes históricos de la “ontología del lenguaje”, esta historia “de alto vuelo” nos conduce a situar nuestra propuesta interpretativa en el curso de la historia de las ideas. Aunque nuestra inserción en ella fue necesariamente personal, no por ello lo que hacemos, lo que pensamos, se restringe a la historia personal. Es esta última mirada la que nos interesa entregarle al lector.

⁴ Para un desarrollo algo más extenso puede consultarse R. Echeverría, *El Búho de Minerva: Introducción a la Filosofía Moderna*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 2001.

⁵ Éstos no son obviamente los únicos representantes destacados. Entre otros puede también considerarse a Edmund Husserl, también en Alemania, y a Rudolf Carnap y los miembros del Círculo de Viena, en Austria.

b. Moore

Esos desarrollos, sin embargo, darán lugar a la apertura de nuevos caminos de reflexión. Manteniéndose dentro de los márgenes de la preocupación por el lenguaje, pronto se desarrollará un interés especial por incursionar más allá de los lenguajes formalizados. Una de las figuras destacadas en ello será G.E. Moore, amigo y colaborador de Russell en Cambridge. La propuesta de Moore destaca la importancia del lenguaje ordinario, al que remite en último término toda otra forma de lenguaje. Los avances en la lógica moderna podían ser interpretados como una crítica al lenguaje ordinario que no siempre posee el rigor que la lógica exige. Lo que Moore hace es precisamente oponerse a esta interpretación y defender el lenguaje ordinario. Dado el carácter que éste último posee, el lenguaje ordinario está bien como está. Es más, todo lenguaje formalizado se sustenta en último término en él. La principal contribución de Moore fue el expandir la reflexión sobre el lenguaje y no dejarla restringida a los espacios especializados de las matemáticas y la lógica.

c. Wittgenstein

A partir de los aportes de Russell y de Moore, la filosofía analítica dará un salto importante. La figura más destacada en ello es la del austríaco Ludwig Wittgenstein, discípulo de Russell en Cambridge. Con Wittgenstein la reflexión sobre el lenguaje deja de estar parcializada. Ya no se trata de una reflexión sobre los lenguajes formalizados, ni tampoco una reflexión sobre el lenguaje ordinario. Wittgenstein se interesa por el fenómeno global del lenguaje, independientemente de cualquier calificación que éste tenga. Su preocupación es entender el fenómeno general del lenguaje, comprender lo que éste acomete y determinar sus límites.

No nos extenderemos en las importantes contribuciones fi-

losóficas realizadas por Wittgenstein. Lo importante para nuestros efectos es el reconocer que con Wittgenstein nace una nueva disciplina filosófica: la filosofía del lenguaje. Esta nueva rama sacudirá muy pronto el conjunto del árbol de la filosofía y muchos hablarán del gran “giro lingüístico” que entonces tiene lugar. ¿Qué se procura expresar con ello? Que en un importante ámbito de reflexión filosófica, la preponderancia que le cabía a la reflexión acerca del conocimiento es sustituida por la importancia que ahora se le concede a la reflexión sobre el lenguaje. La propuesta metafísica pareciera nuevamente perder puntos, aunque muchas veces sigue sin darse por enterada.

La contribución de Wittgenstein tiene al menos tres importantes efectos que resultarán decisivos. La reflexión que éste emprende sobre el lenguaje lo conduce a reconocer, primero, que todo lenguaje conlleva una forma de vida. Existe por tanto una estrecha relación entre el lenguaje y las condiciones de la existencia humana. En segundo lugar, Wittgenstein acerca el lenguaje a la acción al señalar que el significado de toda palabra le está conferido por su uso, por la particular manera de cómo ella es utilizada por quienes hacen uso de ella. Ello le confiere un argumento adicional a la defensa del lenguaje ordinario. Lo que suele estar bien, nos advierte Wittgenstein, es precisamente el lenguaje ordinario. La reflexión filosófica, por el contrario, que acostumbra a separarse del individuo común y mirar en forma altiva a quienes no hablan como ella, cae permanentemente en trampas por hacer usos indebidos del lenguaje. Gran parte de la tradición filosófica, para Wittgenstein, resulta de malentendidos en el lenguaje.

Pero lo más importante es el tercer rasgo que deseamos destacar en su contribución. Wittgenstein utiliza el camino del lenguaje para penetrar en los problemas de la ética, del sentido de vida en los seres humanos. Ésta será una de sus más importantes

preocupaciones. Sus conclusiones no son tajantes y él mismo las revisará en varias oportunidades. Su reflexión pareciera dejarnos más preguntas que respuestas. Si bien el dominio de la ética no es concebible sin el lenguaje, pareciera sin embargo situarse más allá de los límites que éste habilita.

d. Austin

Los desarrollos generados en Cambridge tienen un fuerte impacto en el mundo académico británico y norteamericano. La reflexión sobre el lenguaje prende en muy diversas partes. No muy lejos de Cambridge, en Oxford, emergerá una figura que dará un nuevo impulso a esta reflexión. Nos referimos a J.L. Austin. Su contribución reviste para nosotros la máxima importancia, pues coloca al lenguaje en un lugar en el que ninguno de los filósofos anteriores lo había colocado.

Retrocedamos un poco para poder saltar con Austin. Hasta entonces predominaba una concepción del lenguaje que he calificado como “contable”. El lenguaje se sostiene en un instrumento que permite “dar cuenta” de lo existente. A través de él registramos, expresamos, transmitimos o comunicamos aquello que percibimos, pensamos o sentimos. Tal concepción le confiere al lenguaje un rol fundamentalmente pasivo y descriptivo. La realidad está allí, lo existente está dado y el lenguaje simplemente “da cuenta” de ello.

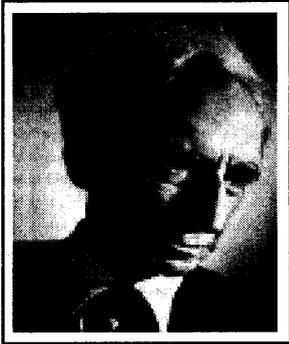
Lo que Austin hace es objetar tal interpretación. Él no pone en cuestión lo que dicha concepción le atribuye al lenguaje. Austin está de acuerdo con el hecho de que el lenguaje sirve para describir lo existente. Su punto es que eso no es todo lo que el lenguaje hace. Es más, tal concepción deja fuera lo que quizás es lo más importante que hace el lenguaje. El lenguaje, nos dice Austin, es acción. Por lo tanto, cuando hablamos no sólo damos cuenta de

lo que ya existe, sino que hacemos que pasen cosas que, sin la mediación del lenguaje, no ocurrirían. Cuando invito a alguien o cuando le haga a alguien una petición, no estoy describiendo una invitación o una petición, la estoy ejecutando. Y porque la ejecución es muy probable que pasen cosas que de lo contrario no acontecerían.

Austin sustituye la concepción “contable” del lenguaje, por una concepción que hemos calificado como “generativa”. El lenguaje, según Austin, es acción y, por ser acción, tiene poder transformador. El lenguaje no sólo permite dar cuenta de la realidad, el lenguaje puede, además, generar nuevas realidades. El lenguaje nos confiere poder, capacidad transformadora.

Austin muere a comienzos de la década de los 60, luego de haber llegado a estas conclusiones. Ellas son reunidas en un escrito póstumo que lleva como título “Cómo hacer cosas con palabras”. Antes de morir, sin embargo, fue entrevistado. La entrevistadora, consciente de la conclusión a la que Austin había arribado, le pregunta por la importancia que ella reviste. Austin pareciera desconcertarse con la pregunta. Él ha estado haciendo filosofía y no se ha preocupado por el uso que pueda hacerse de su conclusión. Desde allí, responde todavía sorprendido por la pregunta, que no cree que ello tenga mayor utilidad pero que ha sido muy gratificante y bello haberlo percibido. Seremos otros los que, luego de la muerte de Austin, descubriremos el inmenso poder transformador de su conclusión. El lenguaje es generativo.

La filosofía analítica



Bertrand Russell
(1872-1970)



G. E. Moore
(1873-1958)



Ludwig Wittgenstein
(1889-1951)



J.L. Austin
(1911-1960)

e. ¿Qué genera el lenguaje?

Si el lenguaje es generativo, cabe entonces preguntarse qué genera el lenguaje. ¿De qué forma el lenguaje construye realidades? A continuación sólo daremos una primera respuesta. En rigor, los tres volúmenes que conforman esta serie procurarán responder con mayor profundidad esta misma pregunta. Pero, para hacerlo, pareciera ser necesario dar una primera respuesta, aunque ésta sea provisoria.

El lenguaje genera identidades. Todo individuo posee una identidad. Cada uno habla de sí mismo y opina sobre cómo considera que es. De igual forma, los demás también hablan sobre cómo lo conciben. Ello conforma nuestra identidad⁶. Pues bien, tanto la manera de cómo nosotros hablamos de nosotros mismos, como la forma de cómo los demás hablan de nosotros, se encuentran condicionadas por cómo operamos en el lenguaje. Nuestra identidad se encuentra afectada por lo que decimos, por lo que no decimos, como por la manera como decimos lo que decimos. De una manera muy importante, somos de acuerdo a cómo hablamos.

Es muy posible que el lector no me conozca personalmente. Pero ha tomado en sus manos este libro y ha comenzado a “leerme”. Y, a partir de esa lectura, de abrirse a lo que digo, no tengo dudas de que ha comenzado a hacerse una idea de cómo soy. En otras palabras, he ido conformando en el lector una particular identidad. Pues bien, eso mismo nos sucede a todos. Nuestro hablar es uno de los factores más importantes que alimenta la manera cómo se habla de nosotros y cómo se nos evalúa. Y, de acuerdo a la identidad que seamos capaces de crearnos, definiremos nuestra posición y perfil en la comunidad en la que nos desenvolvemos.

⁶ Sobre la noción de identidad volveremos en diversas oportunidades en el Volumen II de esta serie, *Actos de Lenguaje*.

El lenguaje genera relaciones. El carácter de toda relación está determinado por el carácter de las conversaciones que la sustentan. Si estas conversaciones son pobres, la relación será necesariamente pobre. Si lo que nos callamos, por ejemplo, es más importante que lo que nos decimos; si exhibimos dificultades para escucharnos, etc., nuestra relación se verá inevitablemente afectada. Hay veces que la calidad de una relación pareciera ser un misterio. No entendemos por qué no logramos entendernos bien. El secreto de la calidad de toda relación está en la calidad de las conversaciones que la configuran. Si mejoramos las conversaciones, mejorará también la relación. Uno de los problemas con que nos encontramos es que no sabemos evaluar la calidad de esas conversaciones. No sabemos distinguir qué aspectos en ella no andan bien. Esta es precisamente una de las cuestiones que procuraremos dilucidar en esta serie.

El lenguaje genera compromisos. Gracias al lenguaje logramos coordinar acciones y, de esa manera, podemos lograr lo que posiblemente nos sería imposible de alcanzar aisladamente. El lenguaje nos permite acoplar mutuamente nuestras acciones, de la misma manera como nos permite acoplar nuestras vidas. Somos seres sociales, nuestra sociabilidad depende de una manera determinante de nuestra capacidad de lenguaje. Dependemos de las promesas que otros nos hacen de la misma manera en que otros dependen de nuestras promesas. Ello condiciona nuestra forma de vida.

El lenguaje genera posibilidades. Hay quienes piensan que las posibilidades andan como mariposas volando en nuestro entorno y de lo que se trata, es de saber agarrarlas, como si tuviéramos una red-caza-posibilidades. Las posibilidades no existen como algo independiente de nosotros mismos. Las posibilidades residen en las interpretaciones que generamos de lo que acontece y por lo tanto son generadas en conversaciones con otros o con nosotros

mismos. Si enfrentamos un problema y no sabemos qué hacer, lo que debemos realizar es iniciar conversaciones que nos lleven a revisar el sentido que le conferimos a lo que pasa. De ello surgirán posibilidades. Las posibilidades remiten siempre al lenguaje.

El lenguaje genera futuros diferentes. Si el lenguaje genera tanto posibilidades como compromisos, éste determina también futuros muy diferentes. Generar una posibilidad particular y ser capaz de conformar un compromiso, altera lo que acontecerá y nos conduce a lugares muy diferentes de aquellos a los que nos hubiéramos dirigido si esa posibilidad y ese compromiso no hubiese existido. El futuro no está allí, esperándonos. Cada uno construye su futuro de acuerdo a cómo se comporta en el presente y de acuerdo a las conversaciones que en ese presente es capaz o no es capaz de tener. El futuro no está predeterminado, listo para ser leído por alguien con dotes mágicas especiales. El futuro es el resultado de lo que acontece o no acontece en el presente.

El lenguaje, por último, genera mundos distintos. Ello no es más que el corolario de todo lo que ya hemos dicho. El mundo de hoy se construyó con las posibilidades y los compromisos que establecimos en el pasado. Con otras posibilidades, con otros compromisos, estaríamos viviendo en un mundo muy diferente. La gente que tendríamos alrededor sería otra, las condiciones materiales que hoy nos acompañan serían distintas. Pero, más todavía, nosotros seríamos muy diferentes de cómo hoy somos. El mundo en el que hoy vivimos es la expresión de nuestra historia de conversaciones. El lenguaje, reiteramos, es generativo.

2. La filosofía continental

La segunda gran corriente filosófica que marcara el siglo pasado en Occidente es la que llamamos la filosofía continental. Este nombre la diferencia de aquella que se desarrollaba en Gran Bre-

taña y en el resto del mundo anglosajón y, por lo tanto, se trata de una corriente que se desarrolló con mayor fuerza en la Europa continental. De allí su nombre.

La filosofía continental centró su atención en una esfera muy distinta. Una de sus preocupaciones más importantes fue la reflexión filosófica sobre la existencia humana y sobre los problemas asociados a ella. Ello determinó, no sólo una temática de reflexión muy diferente, sino una modalidad de hacer filosofía también muy distinta. Mirada desde la filosofía analítica, la filosofía continental era normalmente vista como extremadamente ambigua, poco rigurosa, demasiado abstracta. A la inversa, cuando la filosofía continental observaba lo que hacían los filósofos analíticos, consideraban que éstos se perdían en tecnicismos y que no reflexionaban sobre las cuestiones realmente importantes para los seres humanos. Estas dos miradas filosóficas parecían divergir muy radicalmente, sin posibilidad alguna de encontrarse.

Nos interesa poner atención en tres grandes exponentes de la filosofía continental.

a. Feuerbach

Punto culminante del programa metafísico al interior del desarrollo de la filosofía moderna es la propuesta filosófica de Hegel. Éste llega a concebir el conjunto del desarrollo histórico y del ser humano como el despliegue y encarnación de la Idea. Su filosofía producirá una importante reacción en uno de sus discípulos, Ludwig Feuerbach (1804-1872). Luego de haber seguido los lineamientos de su maestro, Feuerbach rompe muy radicalmente con él sosteniendo que tanto la historia como las ideas –ensalzadas por Hegel– remiten al hombre, al ser humano. El idealismo alemán, del cual Hegel es su mayor exponente, produce, según Feuerbach, una completa inversión de la relación efectiva entre los seres humanos y sus ideas⁷.

⁷ Al respecto, ver R. Echeverría, *El Búho de Minerva: Introducción a la filosofía moderna*, J.C. Sáez Editor, 2001.

Feuerbach implica un primer punto de ruptura en una larga tradición de pensamiento. A partir de él se inicia un interés por la comprensión del ser humano que no tenía precedentes. Dos importantes corrientes, de gran influencia en el siglo XX, se inspiran en el giro que produce su pensamiento: el marxismo y el psicoanálisis. Desde la emergencia de Feuerbach en la escena filosófica, dicho territorio deja de ser el mismo. Es el retorno de la antropología filosófica, abandonada desde la época de los sofistas en la antigua Grecia.

b. Nietzsche

Friedrich Nietzsche es un filósofo muy difícil de situar⁸. Su punto de partida, su referente de pensamiento, no es la propia filosofía, sino la filología, el estudio de las lenguas clásicas. Esto resultará central en lo que Nietzsche acomete. Por un lado, por cuanto su reflexión se vincula muy directamente con los albores del pensamiento filosófico, con la filosofía griega. Por otro lado, por cuanto ello lo hará muy sensible a reconocer la importancia del lenguaje en los seres humanos.

La formación básica de Nietzsche es la antigua filosofía griega. Ese estudio lo hace conectarse desde muy temprano con el pensamiento presocrático, socrático y con los desarrollos filosóficos posteriores. Ello implica que él mismo se sitúa en el punto de arranque en el que se constituyen algunos de los presupuestos más importantes del ser humano occidental. Lo hemos dicho antes. El hombre y la mujer occidentales se constituyen a partir de

⁸ Ello explica, por ejemplo, que cuando escribiera mi libro, *Búho de Minerva*, texto en el que buscaba resumir la evolución de la filosofía moderna siguiendo para ello diferentes corrientes o filiaciones, Nietzsche quedara fuera. Ello se debe en parte al hecho de que su filosofía no permite ser concebida al interior de un determinado curso de pensamiento, a partir de antecedentes filosóficos cercanos. Nietzsche pareciera irrumpir en la filosofía moderna desde fuera.

las premisas que sobre el ser humano y sobre la vida estableciera originalmente Sócrates. De una u otra forma, estas premisas se convertirán en los presupuestos de un particular sentido común que se extenderá en la historia por más de dos mil años.

Muy brevemente, situémonos en lo que Sócrates acomete. A diferencia de lo que hicieran quienes lo precedieron en el desarrollo del entonces naciente pensamiento filosófico, Sócrates es el primero que hace de la vida humana el centro de su reflexión. Los filósofos griegos anteriores a Sócrates se habían preocupado ya sea por el principio de todo lo existente en la naturaleza (los filósofos físicos o naturalistas) o por el desarrollo y enseñanza de virtudes ciudadanas (los sofistas). Sócrates cambia el foco de la reflexión filosófica y hace de su filosofía la primera filosofía de la vida.

Nadie hace lo que hace sin conectarse de una u otra forma con el pasado. Toda gran innovación introduce, por un lado, algo nuevo, pero simultáneamente recoge elementos de un legado que le proporciona la historia. Ello necesariamente implica tanto una ruptura como una continuidad, un innovar y un conservar. Y ambos elementos requieren ser adecuadamente identificados. Pues bien, cuando Sócrates busca desarrollar su filosofía de la vida, dos propuestas filosóficas habían establecido entre sí miradas diametralmente opuestas sobre el mundo⁹.

Se trataba, por un lado, de la propuesta de Heráclito, desarrollada en el extremo oriental del mundo griego, en Éfeso, en Asia Menor, que sostenía que nada es de una manera fija y determinada, que todo está en un proceso de permanente transformación. Heráclito, no lo olvidemos, planteaba además que el principio de todo lo existente era el lenguaje, el logos. Y, por otra parte, en el extremo occidental del mundo griego, en el sur de Italia, se había

⁹ Ver a este respecto mi libro, *Raíces de sentido: sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos* (próximo a publicar).

levantado una propuesta diametralmente opuesta. Se trataba de aquella esgrimida por Parménides. Éste sostenía exactamente lo contrario de lo que afirmaba Heráclito. Parménides planteaba que el cambio no existe, que se trata simplemente de una ilusión. Que el principio de todo lo existente es el “Ser”, que el ser es inmutable, que ha existido siempre y siempre existirá. Es difícil encontrar dos concepciones tan radicalmente opuestas.

Pues bien, aquí tenemos a Sócrates, viviendo en Atenas, el centro cultural del mundo griego, procurando fundar una filosofía de la vida y teniendo a la vista estas dos concepciones sustancialmente distintas sobre el mundo. ¿En cuál de ellas se apoyará Sócrates al desarrollar su reflexión filosófica sobre la vida? Sócrates opta por seguir a Parménides. No conocemos las razones que pueden haber determinado su elección. Sabemos, sí, que había leído a Heráclito y que, pareciéndole interesante, confesaba no haber sido capaz de comprenderlo plenamente.

Siguiendo a Platón, discípulo de Sócrates, hay quienes sostienen que Parménides habría visitado Atenas y en dicha visita se habría encontrado con Sócrates¹⁰. Aunque improbable, esto no puede ser descartado. Las razones de la elección de Sócrates, sin embargo, quizás debamos buscarlas en los misterios de su propia alma. El hecho es que la filosofía de la vida que nos ofrece Sócrates y cuya influencia será determinante en el desarrollo de Occidente, sigue la senda de Parménides. Hasta que Nietzsche entra en escena.

Lo central de la contribución de Nietzsche es el sostener que Sócrates erró el camino. Su esfuerzo consiste en afirmar la necesidad de construir una segunda gran filosofía de la vida, que corrija los grandes errores y las omisiones que resultan de la propuesta socrática y que, a diferencia de lo que éste hiciera, siga esta vez el camino de Heráclito. Sócrates y Heráclito son los dos referentes fundamentales

¹⁰ El diálogo Parménides, de Platón, estaría supuestamente basado en ese encuentro.

que nos permiten entender a Nietzsche. Sócrates, por cuanto Nietzsche entiende que lo que debe realizar, es algo equivalente a lo que éste hizo. Nietzsche se concibe a sí mismo como un “nuevo Sócrates”, como el segundo gran filósofo de vida. Heráclito es el segundo gran referente, por cuanto proporciona el camino a seguir en el desafío que Nietzsche se plantea. Heráclito no fue un filósofo de la vida, pero iluminó una senda y ella es la que Nietzsche busca tomar. Es sólo cuando uno comprende esta particular encrucijada que se puede comenzar a entender la gran contribución filosófica de Nietzsche. De lo contrario, se corre el riesgo de extraviarnos en ella.

No es el caso, en esta oportunidad, desarrollar nuestra propia interpretación de la propuesta filosófica de Nietzsche. Para poder hacerlo en forma adecuada requerimos de un espacio que este texto no nos proporciona. Sin embargo, no podemos dejar de sostener que no hay otro filósofo que tenga una influencia e importancia mayor que aquella que le conferimos a Nietzsche en la construcción del discurso de la “ontología del lenguaje”.

Nietzsche nos advierte que nosotros, los seres humanos, los que nos hemos vanagloriado de nuestra gran capacidad de conocimiento, nos somos completamente desconocidos. Hemos vivido por siglos a espaldas de nosotros mismos. Hemos avanzado una inmensidad en la comprensión del mundo que nos rodea, de nuestro entorno, pero hemos avanzado muy poco en nuestra propia comprensión. Pocas cosas son más misteriosas para los seres humanos de hoy que ellos mismos. Es necesario hacernos cargo de esta carencia. Es quizás el momento de dar vuelta nuestra mirada y comenzar a observarnos con cierto rigor.

Nuestra interpretación del fenómeno humano es una proyección del camino de reflexión que nos abriera Nietzsche. De allí que nuestras referencias a Nietzsche sean constantes y recurrentes. Lo nuestro simplemente no es concebible sin situar como eje central la concepción que sobre el ser humano y la vida nos plantea este

gran filósofo. Consideramos, por lo demás, que su influencia en el pensamiento filosófico contemporáneo no tiene equivalente. Nietzsche no sólo alimenta nuestra propia concepción, sino de la de múltiples otras corrientes filosóficas contemporáneas.

Destaquemos, sin embargo, lo que apuntamos al comienzo de esta sección. Al desarrollar su filosofía de la vida, Nietzsche es el primer filósofo que concibe que el lenguaje juega un papel fundamental. Su primera formación como filólogo tiene sin duda en ello un papel importante. El lenguaje, para Nietzsche, opera como prisión en los seres humanos. Una prisión que establece nuestros límites y de la que no nos es posible escapar.

c. Heidegger

Martin Heidegger se forma a la sombra de la filosofía de Nietzsche. No sólo lo estudia detalladamente, sino que escribe varios volúmenes sobre éste y su filosofía. Sin embargo, no siempre estamos de acuerdo en cómo lo interpreta. Para Heidegger, Nietzsche es el último de los metafísicos. Estamos en completo desacuerdo con ello. Para nosotros, Nietzsche es el primer filósofo que se coloca plena y definitivamente fuera del programa metafísico. Es más, en relación a Nietzsche, Heidegger muchas veces pareciera dar algunos pasos atrás y reconectarse con Parménides. Su radicalidad no es comparable con la que nos exhibe Nietzsche. Pero, nuevamente, no es del caso detenerse a aclarar la relación entre estos dos importantes filósofos. Ese no es el objetivo de este trabajo. Quizás ello sea motivo de un escrito posterior.

Lo central en Heidegger es el reponer en el terreno filosófico lo que él mismo denomina “la pregunta por el ser”. La filosofía se ha desarrollado, nos dice Heidegger, a partir de un “olvido del ser”. Sin duda, por cuanto supuso que ya estaban entregadas las respuestas que a este respecto eran necesarias. Sin embargo, ha llegado el momento de plantear nuevamente la pregunta por

el ser y de entregar quizás respuestas muy diferentes a las que nos hemos acostumbrado¹¹. Aunque ello expresa una evidente crítica a Sócrates y a los metafísicos que lo sucedieron, Heidegger acude a una extraña manera de formularlo.

La respuesta que Heidegger nos ofrece al reponer la pregunta por el ser gira en torno a la noción del Dasein, que permite ser entendida como el ser-en-el-mundo. El ser que persigue Heidegger no es el ser abstracto de Parménides o aquel que encontramos en Platón o Aristóteles, sino que se trata de aquel ser que es capaz de preguntarse por el ser. Aunque dicho en extraña jerga filosófica, Heidegger se está preguntando, dicho derechamente, por el ser humano.

La pregunta por el ser representa para Heidegger lo que él concibe como la “pregunta ontológica”. La terminología es nuevamente equívoca. Aristóteles, que reflexiona al interior del camino inicialmente abierto por Sócrates, tiende a concebir el terreno propio de la ontología como la teoría del ente en tanto ente (ente en griego se dice ontos). Heidegger entiende algo muy diferente. Para él la “pregunta ontológica” (y, por supuesto, su respuesta) es la pregunta por el ser humano. Nietzsche y Parménides parecieran confundirse, probablemente por no haber entendido adecuadamente lo que el primero buscó realizar. Hay en Heidegger esta permanente tensión y ambigüedad.

A pesar de ello, la reflexión que realiza sobre el ser humano resulta muy interesante y devela aspectos sobre cómo somos, de los cuales difícilmente podríamos prescindir. Heidegger, con

¹¹ Interesante formulación pues, de alguna forma, no podemos dejar de escuchar, en el trasfondo, tanto las voces de Nietzsche, como curiosamente las de Parménides. Estas últimas, sin embargo, serán muy pronto rectificadas por el propio Heidegger. Pero no podemos dejar de percibir en Heidegger la gran inquietud planteada por Nietzsche, cubierta en un envoltorio proporcionado por Parménides. Extraña combinación.

todas sus ambigüedades, acomete avances importantes al interior del camino que Nietzsche nos abriera. Su reflexión se caracteriza por ser profunda y nos provee de elementos centrales en nuestra propia propuesta. Uno de ellos es, por ejemplo, la noción de “inquietud”. Los seres humanos, nos dice Heidegger, tenemos una forma particular de estar en el mundo. Las cosas, no señala, nos importan y lo que nos importa, como la manera en que ello se expresa, no son iguales para cada individuo.

No es posible separar el ser que somos, del mundo que tal ser constituye, nos dice Heidegger. Ser y mundo están indisolublemente unidos y cualquier modificación en uno de estos términos, implica un cambio en el otro. El término ontología, que utilizamos para dar cuenta de nuestra interpretación, proviene de Heidegger. Su filosofía, por lo tanto, representa un insumo importante en lo que plateamos.

En sus escritos posteriores, Heidegger realiza un desplazamiento que nos parece altamente interesante. De una forma como no lo había hecho antes, conecta de manera directa, explícita, su reflexión “ontológica”, su reflexión en torno a los rasgos genéricos que nos constituyen a los seres humanos en el tipo particular de ser que somos, con el lenguaje. El lenguaje, nos dice Heidegger, “es la morada del ser”. Los seres humanos vivimos “en” el lenguaje. Dar cuenta de la existencia humana requiere, por lo tanto, profundizar en la comprensión de su “morada”.

d. Buber

El tercer gran filósofo que nos interesa rescatar al interior del desarrollo de la filosofía continental es Martin Buber. Se trata de un personaje fascinante, quizás el más atractivo de los que hemos seleccionado. Nietzsche, aunque el más brillante de los tres, es un

ser muy torpe, muy difícil de comprender, que nos sorprende muchas veces con pronunciamientos que parecieran escandalizarnos. Se trata de un filósofo que es necesario aprender a comprender. Cuando lo hacemos, lo que dice no sólo nos deslumbra, también nos entenece.

A Heidegger cuesta mucho más quererlo. Se trata de un filósofo lúcido y profundo. Pero está cargado de contradicciones personales y, a diferencia de Nietzsche, busca permanentemente esconderse de su lector, ocultar los aspectos más profundos de su alma. Sus opciones políticas nos son repugnantes¹². A pesar de ello, no nos es posible negar la importancia de sus contribuciones. No es posible dejar de apreciar el aporte de Heidegger, aunque muchas veces podamos sentirnos muy distantes de él como persona.

Con Martin Buber nos acontece algo muy diferente. Su atractivo es casi inmediato y su palabra nos seduce desde el primer momento. Buber es judío. Nace en Alemania y luego emigra a Israel. Se vincula muy temprano con el jasidismo, rama mística del judaísmo que desarrolla prácticas religiosas en las que se promueve el amor, la alegría y el baile. El misticismo de Buber es sobrecogedor.

Su obra filosófica más importante, *Yo y Tú*, es en rigor un poema filosófico a través del cual el filósofo busca instituir relaciones humanas basadas en la disposición a honrar al otro en su diferencia y, por lo tanto, centradas en un profundo respeto¹³. Todo ello es parte de nuestra propuesta. Nuestra afinidad con Buber no es sólo filosófica, lo es también ética. Buber es, por sobre todo, un filósofo que no sólo nos impacta, sino que también nos seduce, tanto por su filosofía como por el encanto de su persona.

¹² No olvidemos que Heidegger apoya el nazismo en Alemania y conserva hasta el final de sus días, mucho después del término de la Segunda Guerra Mundial, su carnet de afiliación al partido nazi.

¹³ No es la primera vez que poesía y filosofía se entrecruzan. Parménides había desarrollado su filosofía en un deslumbrante poema.

Hay dos aspectos centrales que rescatamos de Buber. Primero, su lúcida crítica a Heidegger¹⁴. Buber acusa acertadamente a Heidegger de no haber entendido el carácter propio de las relaciones entre dos seres humanos. Heidegger, según Buber, establece una matriz de relación que es instrumental, basada en una relación tecnológica entre el ser humano y el mundo, relación en la que el otro es un “ello” y no un “Tú”. Heidegger, acusa Buber, acude recurrentemente a experiencias de carácter instrumental, como la que establece el carpintero con los materiales involucrados en su trabajo. Con ello oscurece el tipo de relación que los seres humanos establecen entre sí y es incapaz de comprender la relación de los individuos con el arte o con el misterio de la vida¹⁵.

Heidegger, desde la crítica de Buber, se nos presenta como un filósofo importante para repensar la tecnología, pero su mirada es demasiado ingenieril. Desde su filosofía se opacan otros aspectos del ser humano, aquellos que guardan relación con sus dimensiones más espirituales. El ser-en-el-mundo de Heidegger nos impone el riesgo de hacernos sobrevalorar nuestras relaciones instrumentales con ese mundo, nuestra capacidad de uso del mismo, incluso de manipulación. Desde allí se corre incluso el riesgo de fundar relaciones personales abusivas. Todo ello tiende a llevarnos a mirar el mundo privilegiando, por sobre cualquier otro criterio, el de la efectividad, el de la eficacia. Buber buscará rescatar una mirada muy diferente.

La segunda gran contribución de Buber remite a la manera como concibe aquello que, en su opinión, es fundamental en los

¹⁴ A este respecto ver Martín Buber, *¿Qué es el hombre?* (1942). Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México.

¹⁵ La crítica de Buber a Heidegger es pertinente a la década de los treinta, momento en la que fue escrita y en la que el pensamiento de Heidegger se exponía principalmente en su obra *Ser y tiempo* (1927). Algunas décadas más tarde, Heidegger corrige su postura inicial y acerca su filosofía al quehacer poético, como queda expresado en obras más tardías como, *Por la senda del lenguaje* (1959) y *Poesía, lenguaje y pensamiento* (1971).

seres humanos. Los seres humanos, nos dice Buber, son seres dialógicos, seres que se constituyen en el tipo particular de ser que son, a través del diálogo. Son estos diálogos, estas conversaciones, las que nos conducen a ser como somos. El lenguaje, por lo tanto, sustento de nuestras relaciones, de nuestras conversaciones, es el aspecto central que nos constituye y la clave para desentrañar algunos de los misterios del alma humana.

Tres son los ejes de conversaciones que, según Buber, es importante examinar en el esfuerzo por procurar comprender cómo somos. El primero, obviamente, son nuestras conversaciones con los demás, con otros seres humanos. Lo importante, nos advierte Buber, no es el individuo, sino sus relaciones y en ellas somos altamente incompetentes. Según sean las relaciones que desarrollamos, nos constituimos en el tipo particular de individuo que somos.

El segundo eje está conformado por las conversaciones que mantenemos con nosotros mismos. Ello apunta a nuestras reflexiones, a nuestra mirada crítica con respecto a nosotros mismos, a los demás y al mundo. A las conversaciones privadas que frecuentemente desarrollamos en un diálogo interior.

Pero existe un tercer eje de conversaciones que juega un papel fundamental en nuestra capacidad de conferirle sentido a la vida. Se trata de aquella conversación que todo ser humano desarrolla con el misterio de la vida y que muchos conciben como sus conversaciones con Dios. Dios es, para Buber, la expresión que asume en los seres humanos el misterio de la vida. Ésta es, quizás, la conversación más importante en todo ser humano.

La filosofía continental



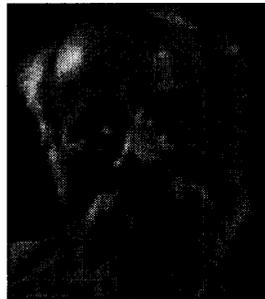
Ludwig Feuerbach
(1804-1872)



Friedrich Nietzsche
(1844-1900)



Martin Heidegger
(1889-1976)



Martin Buber
(1878-1965)

La convergencia de la filosofía analítica y de la filosofía continental

Tal como hemos podido apreciar, el desarrollo de la filosofía analítica, preocupada por el tema del lenguaje, la conduce progresivamente a acercarse a los problemas de carácter existencial. En forma inversa, el desarrollo de la filosofía continental, que históricamente privilegiaba las cuestiones existenciales, la conduce hacia un creciente interés por el lenguaje. Una vez que ello sucede, el desarrollo esperado es la confluencia de ambas corrientes filosóficas. Ello ha estado aconteciendo de muy diversas maneras durante las últimas dos décadas¹⁶.

La “ontología del lenguaje” es una de las múltiples expresiones de este encuentro entre dos corrientes que hasta hace muy poco parecían tener muy poco en común. A partir de este encuentro, se crea un terreno fértil para pensar el fenómeno humano sobre bases completamente nuevas. Ello abre una reflexión que se encuentra en sus inicios y cuyo potencial somos incapaces de predecir. Lo que importa destacar es que, a partir de este encuentro, un velo pareciera haberse descorrido y muchos aspectos relacionados con los seres humanos que previamente parecían misteriosos e indescifrables, comienzan ahora a ser iluminados. Ello nos permite sospechar que estamos en la antesala de un gran salto en nuestra comprensión de nosotros mismos.

¹⁶ A nivel de mi historia personal, fui expuesto a la posibilidad de tal confluencia al entrar en contacto con Fernando Flores. Flores tuvo como guías en su programa de doctorado en Berkeley a dos profesores de filosofía: John R. Searle, que provenía de la filosofía analítica, y Hubert Dreyfus, experto en Heidegger, que se inscribía en la línea de la filosofía continental. Ambos profesores se entendían escasamente entre sí. Sin embargo, Flores, que recibe la influencia de ambos, pronto descubre que cada uno complementa lo que aporta el otro. Pero la convergencia entre estas dos corrientes se ha estado manifestando en muchos otros lugares. La obra posterior de Jurgen Habermas es una buen ejemplo de este fenómeno de confluencia.

El reconocimiento de esta doble filiación, de esta doble herencia que obtenemos tanto de la filosofía analítica como de la filosofía continental, explica algunos de los procedimientos que predominan en la manera como desarrollamos la propuesta de la “ontología del lenguaje”. Quizás más adelante logremos formas de pensar más efectivas que las que actualmente disponemos. Por el momento, se nos verá muchas veces operando en dos carriles distintos y saltando de uno al otro. Es frecuente que primero abordemos un determinado tema colocando un primer énfasis en un análisis lingüístico y que luego coloquemos ese mismo tema en el dominio ontológico o existencial. Al hacerlo, utilizamos un proceso que llamamos “de ontologización de distinciones lingüísticas”.

Demos un ejemplo. Situándonos en el dominio del lenguaje, distinguimos dos fenómenos de lenguaje diferentes y los llamamos, por ejemplo, afirmaciones y declaraciones. Lo primero que solemos hacer es precisar la distinción en el dominio lingüístico. Pero una vez que ello ha sido completado, hacemos algo diferente. Tomamos esas mismas distinciones y nos preguntamos por la diferencia que ellas hacen en la vida de los individuos. Se trata de dos tipos de reflexiones distintas. La primera es tributaria de la filosofía analítica, mientras que la segunda lo es de la filosofía continental.

Un impulso adicional desde la biología

Hasta ahora hemos constatado cómo las dos corrientes filosóficas más importantes del siglo XX culminan en un proceso de convergencia, permitiendo que los aportes de cada una potencien los de la otra y produciendo una espectacular ampliación de nuestro horizonte para avanzar en el conocimiento de los seres humanos. Sin embargo, además de este particular desarrollo en la filosofía, otro, no menos importante, apuntará en una dirección equivalente.

A partir de la segunda mitad del siglo XX se produce una profunda revolución en el campo de las ciencias naturales. Hasta entonces, la disciplina científica más dinámica había sido la física. En la década de los 50, sin embargo, a través del desciframiento del código genético, la biología lleva a cabo una profunda transformación impulsando un desarrollo acelerado en los conocimientos biológicos. En pocos años, el nivel que había alcanzado por siglos el conocimiento de la biología, queda obsoleto y la educación biológica exhibe un vuelco en ciento ochenta grados. A partir de ese momento, es ahora la biología la que pareciera mostrar el dinamismo mayor en la globalidad del campo científico. Ello no deja de ser destacable, en especial si se considera que las ciencias físicas siguen desarrollándose a un ritmo vertiginoso.

Los avances en el conocimiento de la biología humana resultan ser sorprendentes y se produce una recomposición completa del conocimiento biológico anterior. A los avances de la biología experimental, se acompañan avances no menos importantes en la biología teórica. Unos parecieran retroalimentar a los otros. Pues bien, al interior de tales desarrollos cabe destacar el hecho de que la biología llega a la conclusión de que el rasgo distintivo más importante de la especie humana es, precisamente, su capacidad de lenguaje. Ello es sostenido en forma inequívoca por la casi totalidad de los biólogos teóricos, entre quienes podemos destacar a quien es, posiblemente, su máximo exponente en la segunda mitad del siglo pasado; Ernst Mayr¹⁷.

Una vez reconocido esto, cabe preguntarse por las condiciones biológicas que posibilitan esta especial capacidad de lenguaje que nos caracteriza. Ella, obviamente, no es un don divino. Se

¹⁷ Mi acercamiento a la biología se produjo al interior de un seminario con un grupo de biólogos en el que participara por siete años en la década de los 80 y de mi familiarización en esos mismo años con la obra de Humberto Maturana. Sólo con posterioridad fui capaz de reconocer que mi historia personal se inscribía en desarrollos más amplios que estaban teniendo lugar en el mundo, desarrollos que trascendían la particularidad de mis propias experiencias.

sustenta tanto en la evolución de nuestro sistema nervioso como de nuestro sistema faríngeo-auditivo. Tales desarrollos remiten a su vez a condiciones biológicas específicas que determinan su evolución.

Pareciera, por lo tanto, que la confluencia que se producía en el terreno de la filosofía recibe un impulso adicional desde el campo de los avances científicos en biología. Pareciéramos estar pisando en un terreno bastante sólido. Al menos esa es la impresión que hoy tenemos. Con todo, somos de la opinión que las influencias más importantes que alimentan nuestra propuesta son aquellas que provienen del territorio de la filosofía.

La emergencia de un campo integrado

En este espacio de confluencia se constituye la propuesta de la “ontología del lenguaje”. No es éste el momento de abordarla en profundidad¹⁸. Lo que interesa es reconocer que la “ontología del lenguaje” busca desarrollar una particular y amplia interpretación genérica sobre el fenómeno humano. En otras palabras, busca avanzar en la pregunta sugerida por Heidegger de manera que nos lleve a comprender qué tipo de ser somos los seres humanos y cómo nos distinguimos de otros seres diferentes de nosotros.

La interpretación que proponemos tiene en lo fundamental dos niveles. A un primer nivel, buscamos identificar lo que caracteriza a todo ser humano por el sólo hecho de ser tal. Se trata de una interpretación genérica sobre el fenómeno humano. Lo que se plantea al situarnos en este nivel es aplicable a todo ser humano. A un segundo nivel, buscamos profundizar en los elementos claves que determinan modalidades de ser diferentes al interior de los seres humanos. Se trata, por lo tanto, de poder dar cuenta de nuestras diferencias individuales. A través de ambos niveles, el objetivo es acercarnos a una mejor comprensión del alma humana. Por alma

¹⁸ En alguna medida, ello es lo que procura realizar mi libro *Ontología del lenguaje*.

humana comprendemos algo muy simple: la particular forma de ser de cada uno. No hay ningún componente teológico en nuestro concepto de alma humana.

Aunque no profundizaremos en lo que caracteriza la propuesta de la “ontología del lenguaje”, nos interesa destacar algunos aspectos centrales. Ellos, por lo demás, provienen de las corrientes que dan nacimiento a la misma propuesta. El vector interpretativo más destacado es el papel que le conferimos a los fenómenos conversacionales. Los seres humanos, sostenemos, somos seres conversacionales. En las diversas conversaciones que sostenemos constituimos las bases de cómo somos y delineamos la forma de ser de cada uno. En otras palabras, nuestra alma. En tales conversaciones está el secreto de mucho de lo que sobre nosotros pareciera desconcertarnos o sorprendernos. Muchos de nuestros misterios –obviamente no todos– tienden a disolverse cuando profundizamos en nuestras conversaciones.

En ellas, por ejemplo, encontramos las fuentes de nuestras alegrías y nuestros sufrimientos. Descubrimos por qué fracasamos y por qué a veces tenemos éxito. Logramos reconocer el tipo de obstáculos que se nos interponen en nuestra vida. Nuestras conversaciones, sostenemos, son una de las llaves más poderosas para dilucidar muchos de los misterios del alma humana. Pero así como las conversaciones nos permiten ampliar el conocimiento sobre nosotros mismos, de la misma manera nos conducen a corregir mucho de lo que nos impide alcanzar una vida de mayor plenitud. Si nuestras dificultades remiten a incompetencias conversacionales, aprendiendo las competencias que no tenemos logramos corregir lo que nos obstruye la posibilidad de una vida más plena.

Éste es el secreto, por ejemplo, de la práctica del *coaching* ontológico, una de las líneas –de ninguna forma la única– de utilización práctica del discurso de la “ontología del lenguaje”.

Lo que busca el coach ontológico es identificar los obstáculos conversacionales que bloquean las posibilidades de cambio de un determinado individuo y ayudarlo a intervenir en la remoción de tales obstáculos para permitirle alcanzar lo que desea en la vida y de lo que se siente impedido en el presente.

La distinción entre discurso y práctica

Tómese en cuenta que hemos establecido una distinción entre discurso y práctica. La ontología del lenguaje representa el discurso general que sustenta nuestra propuesta, la interpretación genérica sobre el fenómeno humano que da cuenta de lo que hacemos. A partir de ese discurso, de esa interpretación, es posible desarrollar múltiples prácticas. Una práctica utiliza una interpretación determinada para hacer intervenciones en el mundo. El *coaching* ontológico es una de las posibles prácticas que resultan del discurso de la ontología del lenguaje. Es muy importante separar lo uno de lo otro.

Hay muchas personas que describen lo que proponemos y hacemos, caracterizándolo como *coaching*. Esta manera de dar cuenta de nuestra propuesta es equivocada. Pone el acento en la práctica sin reconocer que lo más importante es aquello que se sitúa al nivel discursivo. Somos sin duda muy buenos en el desarrollo de la práctica del *coaching*. Pero nuestra gran fortaleza reside en el nivel del discurso que hemos desarrollado. Las competencias que exhibimos al nivel de la práctica se sustentan en el poder del discurso.

Esta confusión de niveles tiene un segundo efecto distorsionador. A partir del discurso de la ontología del lenguaje pueden desarrollarse múltiples prácticas y no sólo la del *coaching* ontológico. Nosotros, es cierto, le hemos conferido una importancia destacada a la práctica del *coaching*. Pero no es la única práctica en la que

hemos estado involucrados. Hemos incursionado también en el desarrollo de un particular modelo de gestión y en el desarrollo de prácticas pedagógicas diferentes. Las prácticas que pueden resultar de un determinado discurso genérico, como lo es la ontología del lenguaje, son en rigor infinitas. De allí que seamos muy críticos cuando enfrentamos la reducción que muchos realizan entre discurso y práctica y en la consiguiente reducción de todas las prácticas posibles a la práctica del coaching.

Del lenguaje a las conversaciones

El lector se habrá percatado de que hemos efectuado un desplazamiento. Comenzamos nuestra exposición destacando la importancia del lenguaje y hemos terminado enfatizando el papel de las conversaciones. Este desplazamiento no es trivial. No es lo mismo el lenguaje que las conversaciones. Estas últimas son un fenómeno más amplio dentro del cual el lenguaje es uno de sus componentes y quizás uno muy importante. Pero no se trata del único.

Las conversaciones integran tres componentes fundamentales: el lenguaje, la emocionalidad y la corporalidad. Todos ellos, a su vez, remiten a las condiciones biológicas del ser humano que hace de base de todo lo que somos capaces de realizar. Lo que acabamos de decir es muy importante pues acota lo que estos tres volúmenes pretenden acometer. Esta serie se denomina “Actos de lenguaje” y, por lo tanto, se restringe a uno de los componentes claves del fenómeno conversacional, el componente lingüístico. No estamos abordando en esta oportunidad el dominio de la emocionalidad, ni tampoco el dominio de la corporalidad. Pensamos poder hacerlo en algún momento pero, por ahora, ello queda fuera de nuestro alcance. Es muy importante hacer esta advertencia y esperamos que el lector entienda, por lo tanto, el carácter inevitablemente parcial de lo que nos proponemos acometer en este trabajo.

La prioridad de la ética

La reflexión sobre la vida, sobre las condiciones de la existencia humana, no es un tipo de reflexión cualquiera. No estamos ante un objeto de estudio del cual podemos distanciarnos y desplegar una mirada fría y desinteresada. Es curioso, la mirada se nos entibia, muchas veces se nos enternece. No podemos evitarlo. La temperatura de la reflexión se altera y sentimos la calidez, la tibieza, de lo que estamos explorando. La noción de verdad, siempre tan fría, no logra resistir ese aumento de la temperatura y se deshela, convirtiéndose en algo muy diferente de lo que estábamos acostumbrados. De alguna manera, pareciera devenir menos absoluta, diríamos incluso menos verdadera.

Nuestras certidumbres se alteran. No dejamos de sentir (sí, sentir) la validez de muchas de nuestras conclusiones, pero hay algo diferente en ellas. Es difícil expresarlo. Por un lado aparece una pasión frente a lo que creemos estar descubriendo, pasión que no es un rasgo habitual en otros procesos de conocimiento. Pero simultáneamente hay también algo suave, dubitativo, quizás incluso relativo, en estas nuevas conclusiones. Comenzamos a descubrir que algo diferente está pasando.

¿Cómo dar cuenta de ello? Nuestra primera reacción es de desconcierto. Sin duda no estábamos acostumbrados a esta experiencia. Pronto comenzamos a hacernos la idea de que pensar la vida no es cualquier cosa. Hay algo muy especial en esta aventura. Algo, sin duda, inmensamente cautivante. Pronto comenzamos a articular lo que estamos sintiendo (sí, sintiendo). No estamos seguros si estas articulaciones son las más adecuadas, pero parecieran servirnos, parecieran aclararnos la experiencia que estamos enfrentando.

En el campo de la vida, el conocimiento y la ética se confunden. El pensamiento deviene algo más que mero pensamiento. Se acerca al dominio del sentido de la vida; se convierte en camino

para establecer modalidades de convivencia más armónicas; se transforma en senda para aprender a vivir en forma diferente y nos genera la esperanza de que, quizás, podamos vivir mejor. Pero hay algo todavía más poderoso que se nos insinúa. Poco a poco comenzamos a verlo aparecer. El conocimiento que estamos generando se convierte en una escalera, por la que sentimos (sí, sentimos) que podemos subir y que al hacerlo nos despegamos, nos elevamos. No se trata sólo de que la vida puede ser diferente y posiblemente mejor. Pronto descubrimos que lo que estamos aprendiendo puede servirnos, quizás, para ser distintos y mejores nosotros mismos.

De alguna manera sentimos que nos acercamos a lo que posiblemente debe haber sentido Sócrates, cuando fundara la primera filosofía de la vida, o lo que luego sintiera Nietzsche, cuando hiciera un segundo intento. Hay algo muy especial en pensar la vida. Se trata, sin duda, de un pensar peligroso. Los que lo han intentado pagaron muchas veces un alto precio por su atrevimiento. Sócrates muere, tomando el veneno de la cicuta, condenado por sus conciudadanos. Nietzsche termina volviéndose loco. Pero ambos hacen de sus propias vidas un sendero por el que caminarán muchos otros. En nuestro caso, sabemos que estamos desplazándonos por el sendero que nos abriera aquél filósofo que, al hacerlo, enloqueciera.

Sócrates no fue tan sólo el primer filósofo de la vida. Fue también el primer filósofo moral. El conocimiento que nos propone es ética y la ética que sustenta es, de igual forma, conocimiento. Pero en esta relación, tal como nos enseña Wittgenstein, lo más importante es aquello que se expresa en el dominio de la ética. No hay otro tipo de reflexión que pueda ser más importante que aquella que realizamos en el dominio de la ética. La propuesta de la ontología del lenguaje así lo entiende. Sabe que el conocimiento que busca generar es un conocimiento al

servicio de potenciar el sentido de vida de los seres humanos y ayudarlos a desarrollar modalidades de convivencia mejores para todos quienes estén en ellas involucrados.

Lo central en la ontología del lenguaje no es su conocimiento, es su ética. El conocimiento que proporciona se somete a los resultados que sea capaz de exhibir en la expansión del sentido de vida de los individuos y en el mejoramiento de las relaciones de convivencia de nuestras comunidades. Si esto no es comprendido, aquello que es fundamental en nuestra propuesta no puede ser adecuadamente aprehendido. Digámoslo, por lo tanto, una vez más: el objetivo de la propuesta de la ontología del lenguaje es ayudar a los seres humanos a vivir mejor, de una manera más plena y satisfactoria. Su dominio no es otro que el de la ética.

Se que hemos señalado es muy posible que se exprese en algunos de los textos que conforman esta serie. No será extraño que el lector sienta algunas veces que su mirada se le entibia, que las palabras con que nos dirigimos a él (o a ella) lo tocan de una manera especial y lo hacen sentir algo de lo que yo mismo he sentido al articularlas. Ojalá así sea. De suceder así, el lector no sólo entenderá aquello que hemos planteado, sino que tendrá él mismo (o ella misma) la experiencia que hemos procurado transmitir. No sucederá con todo lo que digamos. Pero si sucede una que otra vez, nos declaramos satisfechos.

De la ontología del lenguaje, como espacio interpretativo general, al desarrollo de ontologías regionales

Una vez que logramos constituir, a un nivel muy básico, aquel espacio interpretativo (que llamamos ontológico) a través del cual procuramos dar cuenta, por un lado, de aquello que es propio, genéricamente, de la manera particular de ser que compartimos todos los seres humanos, como, por otro lado, de los factores, también genéricos, que inciden

en nuestras particulares modalidades de ser en cuanto individuos, la propuesta de la ontología del lenguaje descubre que puede dar un nuevo salto e ir más lejos.

Tal como lo hemos expresado, lo característico de la mirada ontológica es colocar en su foco el fenómeno de las conversaciones. Es a partir de ellas que la mirada ontológica se despliega. Una vez que eso se hace uno descubre, no sin sorpresa, que esa mirada tiene no sólo un gran poder de penetración, sino que cubre una gran extensión. Las conversaciones nos aparecen por todos lados y parecieran operar como una vara mágica que ilumina de manera inesperada los más variados fenómenos humanos. Uno de los elementos más seductores de la propuesta ontológica es su inmenso poder.

No existe prácticamente actividad humana que no permita ser reconstruida en términos de esta nueva mirada. Tómense las relaciones personales, la vida familiar, la actividad política, el ámbito de la religión, etc. Cada uno de estos ámbitos permite ser abordado a partir de esta mirada y al hacerlo descubrimos que se nos revelan aspectos que previamente solían mantenerse ocultos y generamos una gran capacidad de intervención en problemas que previamente nos era difícil encarar.

A partir de ese hecho, descubrimos que podemos entonces cruzar los límites de ese ámbito unificado en el que la ontología del lenguaje pareciera desarrollarse, y vemos la posibilidad de avanzar hacia lo que llamamos “ontologías regionales”. Ellas se refieren a reconstrucciones ontológicas de dominios particulares de la actividad humana. Este avance representa un paso importante en el desarrollo de la mirada ontológica. Un paso que la acerca más al mundo, a las prácticas cotidianas de los individuos y que la lleva todavía más lejos, permitiéndole calar más profundamente en su vocación de subvertir nuestro sentido común tradicional y

participar en la generación de un sentido común diferente, a partir del cual podamos desarrollar nuevas y mejores modalidades de convivencia.

Hace ya algunos años nos planteamos cuáles podrían ser las áreas de actividad que para nosotros revestirían más importancia, de manera de poder concentrarnos en ellas. No se trataba de una pregunta trivial. Conscientes de que una de las cosas más importantes que ofrece esta propuesta es la posibilidad de avanzar hacia una ética de la convivencia humana más satisfactoria, la pregunta debía encararse con sentido estratégico. Ello implicaba modificar la pregunta y plantearnos cuáles eran las áreas de actividad social que aseguraban la más rápida y profunda expansión de la propuesta en la perspectiva de tener una mayor incidencia en el mundo. Esa reflexión nos condujo a privilegiar, de manera especial, dos áreas de actividad: el dominio empresarial y el dominio educacional. Estas son las dos áreas principales en las que nos hemos concentrado en los últimos años. Es en ellas donde hemos diseñado diversos productos y en las que concentramos buena parte de nuestro trabajo profesional. Creemos importante justificar nuestra elección.

Una pregunta que nos resultó determinante fue plantearnos por aquel ámbito que tiene la mayor incidencia en la transformación histórica. En otras palabras, ¿dónde reside actualmente el principal motor de la historia? En nuestra opinión, el motor de la historia, hoy en día, se encuentra en la empresa. No existe otra institución que participe con mayor gravitación en configurar el futuro, que la empresa. No es ésta una respuesta que hubiésemos dado hace unos treinta años atrás. Entonces creíamos que la institución más importante era quizás el Estado y que para acceder a él y ganar influencia histórica era necesario trabajar en un partido político. Otros, quizás, daban respuestas diferentes y apuntaban a la universidad o, incluso, quizás a la Iglesia y a las instituciones asociadas a ella.

Vivimos otros tiempos, otras sensibilidades, y sin descartar la importancia de aquellas instituciones arriba mencionadas –y de muchas otras más–, nos parece que la empresa, la actividad privada, es aquella que muestra el mayor dinamismo histórico. El Estado, de alguna forma, ha debido reconocer que no es conveniente que su propia actividad inhiba el dinamismo de la actividad privada. Y aunque es importante que éste no renuncie a una labor reguladora y fiscalizadora de la actividad privada, ni deje de ejercer su responsabilidad distributiva sobre la riqueza que generan las empresas, el Estado ha debido aprender simultáneamente a no obstruir la gran fuerza innovadora que hoy se concentra en las empresas. Para quienes vivimos, hace algunas décadas, en tiempos muy diferentes, todo esto no deja ser extraño. La empresa ha pasado a ser la mejor trinchera para quienes deseamos cambiar el mundo. No en vano nosotros mismos nos hemos organizado como empresa.

Pero hay otra razón adicional que hace del dominio empresarial uno muy atractivo. Estoy convencido del inmenso poder de esta propuesta. Ello implica que, a partir del tipo de interpretaciones que desde ella se realizan, es posible incidir de manera concreta y medible en el mejoramiento de los resultados que alcanzamos. Ella permite diseñar diagnósticos poderosos y, desde ellos, definir el tipo de intervenciones que resultan necesarias. El poder de esta propuesta es uno de sus rasgos más destacados. Pues bien, cuando uno está en condiciones de mostrarle a un empresario que posee esa capacidad para que él mejore sus resultados, el empresario no tiene cómo resistirse. Esta es una oferta que ningún empresario puede rechazar. Es sólo cuestión que calcule la relación costo-beneficio en contratar el servicio que se le ofrece y uno, el ofertante, puede ayudarlo a que saque bien sus cuentas. No hay nada más seductor para la empresa que una oferta poderosa.

Evidentemente, ello implica poder diseñar las ofertas de

manera que quede de manifiesto el gran poder que ellas encierran. Ello implica diseñar productos específicos que expresen la mayor capacidad de poder de la propuesta. Cuando se dispone de una base interpretativa poderosa, éstos son obviamente problemas menores. Es simplemente cuestión de aplicarse y las cosas salen y salen bien, incluso muy bien. Esa ha sido al menos nuestra experiencia. Todo ello genera efectos en cadena. Cuando otras empresas perciben lo que han logrado aquellas con las que trabajamos, deviene para ellas una obsesión hacer lo mismo, seguir el camino que su competencia ha tomado¹⁹.

Algunos quizás piensen que esta lógica de crecimiento opera igualmente en todas partes y que no se trata de algo exclusivo de las empresas. Se equivocan. Esto es precisamente uno de los rasgos que le confieren a las empresas el dinamismo que hemos apuntado. En las instituciones públicas, por ejemplo, la lógica de funcionamiento es muy diferente, pues pesa en ellas una gran inercia por seguir haciendo las cosas como se las hizo en el pasado y una resistencia inicial a las innovaciones. Lo mismo sucede en las universidades. Ellas suelen estar atrapadas en rutinas burocráticas, en formalismos absurdos, que privilegian la manera de hacer las cosas, más que los resultados que puedan generarse. Las puertas de estas instituciones se abren con mucha mayor lentitud. Una excepción a lo señalado, son aquellas universidades que exhiben un mayor espíritu empresarial. Ellas han sido, por lo general, las que han acogido nuestra propuesta y nuestros programas con mayor entusiasmo.

Con todo, no sólo configuramos el futuro cambiando el mundo, sino también a las personas que lo poblarán. Particularmente cuando de lo que se trata, como en nuestro caso, es de incidir

¹⁹ Las diferencias que se observan entre los desarrollos propios de la ontología del lenguaje en su nivel más general y aquellos desarrollos propios, por ejemplo, de la ontología regional de la actividad empresarial pueden apreciarse al comparar mi libro *Ontología del Lenguaje*, con mi otro libro, *La empresa emergente*, Granica, Buenos Aires, 2000.

en una nueva ética de la convivencia. Y aunque las instituciones educativas no se nos abran con la facilidad con que lo hacen las empresas, debemos llegar a ellas. Las generaciones del futuro se forman en el sistema educacional. Los líderes de futuro saldrán en su gran mayoría de las universidades. Ésta es, por lo tanto, la segunda área de actividad que privilegiamos y en la que hemos desarrollado interpretaciones y productos que van configurando una segunda ontología regional.

Resulta impresionante observar lo que un maestro puede hacer cuando reconstruye su práctica pedagógica desde la perspectiva de la ontología del lenguaje. Al igual de lo que sucede, con las actividades gerenciales, éste es un campo que permite una completa reformulación cuando es reconstruido ontológicamente. Ello no es de extrañar. Buena parte de lo que el maestro lleva a cabo es hacer uso del poder transformador del lenguaje. En esto consiste el núcleo básico de todo proceso de aprendizaje. No es del caso explicar aquí los elementos claves de la reconstrucción ontológica de la actividad educativa que proponemos, aunque no podremos evitar hacer diversos alcances en los trabajos que están incluidos en esta serie. Pero esto requiere ser objeto de un libro diferente.

Por lo tanto, para concluir, además de habernos concentrado en el desarrollo de la ontología del lenguaje en su espacio más genérico y unitario, en cuanto interpretación general del fenómeno humano, nuestro trabajo se ha extendido también al desarrollo de dos ontologías regionales: la ontología de la actividad empresarial y la ontología de la actividad educativa. Buena parte de los desarrollos realizados al nivel general, encuentran evidentemente formas particulares de aplicación al nivel regional. Sin embargo, esto no es suficiente. Toda ontología regional requiere también

del desarrollo de interpretaciones y modalidades de intervención específicas, que responden a sus respectivas particularidades.

El lenguaje: ¿de qué estamos hablando?

Esta pregunta, curiosamente, no es tan fácil de responder. En una primera instancia, el lenguaje se nos presenta como la expresión de nuestra capacidad de hablar y de escuchar. En este primer acercamiento es muy importante no restringirnos al habla e incorporar también el fenómeno de la escucha. Para que haya lenguaje, ambos fenómenos son requeridos. Enseguida deberemos reconocer que incluso estos dos fenómenos son insuficientes y que es importante añadir un tercero. Pero no nos adelantemos. Nuestra pregunta inicial nos depara algunos problemas adicionales.

Manteniéndonos a este primer nivel, es importante preguntarnos ¿qué acomete el lenguaje? En la medida en que seamos capaces de precisar lo que acomete, estaremos en condiciones de profundizar en nuestra capacidad de entender el fenómeno del lenguaje. Hay una primera respuesta a la pregunta, por lo que el lenguaje acomete. Podemos señalar que el lenguaje nos permite coordinar acciones con otros. De alguna forma, toda modalidad de coordinar acciones supone alguna forma de lenguaje, vale decir, la presencia de un sistema de códigos a través del cual nos es posible acoplar nuestros comportamientos. Pero ello automáticamente nos desplaza de nuestra primera respuesta en la que entendíamos el lenguaje como expresión del habla y de la escucha. Muchas especies coordinan acciones sin necesidad de emitir sonidos. Lo hacen, por ejemplo, a través de procesos químicos o de estímulos visuales. En ese sentido, podríamos decir que están dotadas de lenguaje.

Los etólogos –los estudiosos del comportamiento animal– para dar cuenta de lo anterior, diferencian comunicación de lenguaje. Ellos les permiten señalar que hay especies que se

comunican sin tener necesariamente lenguaje. Humberto Maturana ha procurado ir más lejos. Él nos señala que el lenguaje implica la inauguración de un dominio de coordinación de acciones, en el que los individuos participan (creando un determinado consenso con respecto al sentido que le asignarán a ciertas manifestaciones, que ahora se constituyen en códigos) lo que les permite a tales individuos un segundo nivel de coordinación de acciones.

Tomemos un ejemplo. Yo abro una conversación contigo para que vayas mañana por la noche a mi casa. A un primer nivel, tenemos el dominio de coordinación que se expresa en la conversación que estamos teniendo. A lo que yo te digo, tú me respondes y me haces preguntas que yo a su vez contesto y así sucesivamente. Cualquiera que nos observe dirá que estamos coordinando acciones a través del lenguaje. Pero lo importante es que ese primer nivel de coordinación de acciones se asocia luego con un segundo nivel que se expresa en el hecho que tú irás o no irás a mi casa mañana por la noche y que, de ir, lo harás a una cierta hora, llevando quizás una botella de vino. Dos niveles diferentes de coordinación de acciones. Podemos decir que no sólo nos hemos comunicado, sino que lo hemos hecho a través del lenguaje.

Restringir el fenómeno del lenguaje a la coordinación de acciones es sin embargo insuficiente. Maturana parece estar consciente de ello y nos habla de una propiedad que el lenguaje suele alcanzar y que sin duda está presente en el lenguaje humano. Se trata del atributo de la recursividad. Dada las características de nuestro sistema nervioso, el lenguaje humano puede volverse sobre sí mismo. Podemos hablar sobre el lenguaje, podemos preguntar por el significado de las palabras que otra persona ha usado, podemos preguntar incluso por el significado de las palabras que nosotros mismos utilizamos. Esta capacidad del lenguaje de volverse sobre sí mismo es el fundamento de nuestra capacidad reflexiva, de la capacidad de pensar de los seres humanos.

Lo anterior, que pareciera un comentario inocente, tiene muy importantes consecuencias. Durante mucho tiempo se sostuvo que el atributo fundamental de los seres humano era la razón, su capacidad de pensamiento. A partir de allí, se concebía al lenguaje como un instrumento al servicio de la razón, del pensamiento, de la conciencia. Algo sin demasiada importancia, subordinado al pensamiento. Una suerte de sirviente que ayuda en sus labores a la razón y que mandamos a uno u otro lado para lleve nuestros pensamientos a otros. En tal capacidad, una suerte de muchacho de los mandados.

Sin negar que podamos reconocer modalidades de conciencia que no requieren necesariamente del lenguaje –como la que poseen diversas especies–, la conciencia a la que entonces se aludía era la conciencia humana que posee la capacidad de pensar. Pues bien, lo que hemos señalado nos muestra que ese tipo de conciencia, como todos los procesos de razón o de pensamiento son, en rigor, tributarios de nuestra capacidad de lenguaje. El pensamiento está subordinado al lenguaje. Éste es, de hecho, su condición de posibilidad. Pensamos en cuanto somos seres lingüísticos. El pensamiento es una capacidad que el lenguaje nos provee. Es más, nuestro pensamiento sólo opera atrapado en las garras del lenguaje.

Ya veremos cómo esto compromete y afecta el propio pensamiento²⁰. Sin embargo, de acuerdo a la propia capacidad recursiva del lenguaje, éste puede incluso identificar las trampas que éste se tiende a sí mismo y buscar formas de hacerse cargo de ello. Pero todo, siempre dentro de los propios límites del lenguaje. El lenguaje es, para los seres humanos, una condición inescapable. Ya nos lo advertía Nietzsche, el lenguaje es nuestra prisión. Curiosamente, es también la condición de nuestra libertad.

²⁰ Ello será abordado en el Volumen III de esta misma serie.

Recapitulemos. No podemos restringir el lenguaje a nuestra capacidad de habla, a la oralidad. Nuestro primer acercamiento requiere por tanto corregirse. En la medida en que nos situamos en estos dos dominios acoplados de coordinación de acciones de los que nos habla Maturana, independientemente de que lo hagamos o no utilizando el habla, estamos en el terreno del lenguaje. A ese nivel, el lenguaje puede prescindir del habla. Muchas veces, sin embargo, esa capacidad de lenguaje que logra prescindir del habla, requirió de ésta para constituirse como tal. En ese sentido no es algo previo a nuestra especial capacidad para hablar, sino que resulta de ella.

Los roles fundamentales del lenguaje

Decíamos que es importante ir más allá de la coordinación de acciones. De lo contrario, corremos el riesgo de restringir el lenguaje a una estrecha concepción instrumental. No hay, en principio, nada malo en lo instrumental. Por el contrario, la eficacia en la acción es algo muy importante que es necesario rescatar y alentar plenamente. El problema, para nosotros, consiste en restringirnos a lo meramente instrumental y perder de vista el horizonte ético que, en último término, consideramos el más importante. Desde nuestra perspectiva, lo instrumental sólo adquiere sentido en la medida en que se somete y sirve al dominio de la ética. La valoración de lo instrumental por sí mismo puede conducirnos a las peores aberraciones.

Ir más allá de la coordinación no implica sin embargo abandonarla. De alguna manera se trata de especificarla, incluso de profundizarla. Pues bien, sostenemos que el lenguaje tiene para los seres humanos tres funciones o tres roles fundamentales. Ello implica que ~~lo encontramos ejerciendo un papel~~ determinante en tres dominios

²¹ Quienes han profundizado en nuestra propuesta se habrán dado cuenta que estos tres dominios se entrelazan con nuestro modelo OSAR (el modelo del observador, el sistema, la acción y los resultados). El sentido nos remite al observador, las relaciones nos remiten al sistema y la acción es componente directo del propio modelo.

diferentes, aunque muchas veces estrechamente conectados. Se trata de los dominios del sentido, de las relaciones y de la acción²¹.

El lenguaje nos proporciona a los seres humanos uno de los aspectos más destacados de nuestra existencia: el sentido. Los seres humanos estamos en la vida haciendo sentido sobre ella; estamos en el mundo haciendo sentido sobre lo que en él acontece; no dejamos de preguntarnos por el sentido de nosotros mismos. El sentido no es sólo una dimensión central de la existencia, es incluso condición de ella. Una vez que la existencia pierde sentido, inevitablemente ella se coloca en el borde del abismo. Requerimos del sentido para ser capaces de vivir. Pues bien, el sentido es un resultado que generamos a partir del lenguaje. Sin lenguaje, el sentido es inconcebible, el sentido pierde sentido.

La capacidad de generación de sentido es una de las funciones más importantes que nos proporciona el lenguaje. A partir de él vivimos, a partir de él nos abrimos al futuro, a partir de él actuamos. Toda acción remite al sentido que la persona que actúa le confiere a lo que está aconteciendo. Esto muchas veces nos hace pensar que son las cosas las que tienen o no sentido, las que tienen uno u otro sentido. Ello invierte los términos. Las cosas no tienen sentido, el acontecer es siempre inocente. El sentido es algo que pertenece a los seres humanos, algo que éstos confieren.

Lo hemos dicho otras veces, la vida en sí misma no tiene sentido. Sin embargo, no nos es posible vivirla si no le encontramos un determinado sentido. Pareciera, por lo tanto, que no hay salida. Si la vida no tiene sentido y requerimos de él para poder vivir, ¿qué podemos hacer? Pues bien, lo único que nos es posible: lo otorgamos. Todo sentido es siempre un sentido otorgado, una creación que los seres humanos realizamos gracias a nuestra capacidad de lenguaje. Si algo, si la vida misma, en un determinado momento pierde sentido, en vez de culpar a la vida es necesario asumir nuestra responsabilidad en regenerarlo. No

siempre es fácil, pero al menos sabemos que esa carencia no está en la vida, sino en nosotros mismos. A partir de ello podemos buscarlo donde corresponde y no donde no se encuentra. Disponemos, al menos, de un camino.

Lo hemos dicho previamente: el lenguaje es uno de los aspectos centrales en la construcción de nuestras relaciones. Es importante acercarse a lo que estamos diciendo de dos maneras diferentes. La primera, desde el individuo. La segunda, desde el mismo lenguaje. En el primer acercamiento todos reconocemos que, como individuos, construimos nuestras relaciones a partir del lenguaje: abrimos conversaciones con otros y constituimos espacios conversacionales con ellos, más o menos estables. Nuestras relaciones personales se sustentan precisamente en nuestra capacidad de lenguaje que, como individuos, parecíamos tener. Nuestras competencias e incompetencias en el dominio del lenguaje nos llevan tanto a construir como a destruir las relaciones que mantenemos con los demás.

Al desplazarnos del dominio del sentido al dominio de las relaciones, el propio dominio del sentido adquiere ahora un sentido diferente. Mientras estábamos en él en forma aislada, el sentido de la vida podía concebirse como el resultado de una construcción acometida por el lenguaje. Se genera con ello una intelectualización del problema del sentido. Parecía que se trataba de aprender a construir interpretaciones capaces de proporcionar sentido. Y ello no hay que desecharlo.

Sin embargo, es simultáneamente importante desintelectualizar el problema del sentido. Dostoiewsky percibe esto con claridad, pues nos advierte que es importante distinguir el componente intelectual del componente afectivo en el sentido a la vida. Para Dostoiewsky el sentido de la vida se sustenta, no en elucubraciones intelectuales que los individuos sean capaces de hacer, sino en el

amor a la vida. Y el amor a la vida se alimenta de las relaciones que somos capaces de construir. Cuando las relaciones personales que nos han sido fundamentales se destruyen y no surgen otras que las sustituyan, comprometemos nuestro sentido de vida. Es el sustento real de la vida no es la razón, sino el amor. El lenguaje aparece en ambos.

El tercer gran dominio en el que nos aparece el lenguaje es el dominio de la acción. Ya nos hemos referido a él. El reconocimiento de que el lenguaje es acción es uno de los grandes ejes de revolución lingüística en la filosofía. Los seres humanos actuamos a través del lenguaje y al hacerlo transformamos el mundo y nos transformamos nosotros mismos. Ello nos permite definirnos una misión transformadora en la vida, un compromiso por dejar rastro, por el hacer que nuestra existencia haga una diferencia. Nuevamente, este tercer dominio se convierte para muchos en uno que retroalimenta el sentido que le conferimos a la vida, pues nos hace sentir que estamos en este mundo para llevar a cabo aquella misión que nos proponemos. Ello nos hace sentir que tenemos valor. Sentido, relación y acción, tres dominios diferentes en los que el lenguaje juega un rol determinante.

El carácter relacional del lenguaje

Muchas veces tenemos la impresión de que el lenguaje es una capacidad individual. Pero ello suele confundir dos cosas. Por un lado, el hecho de que para operar en el lenguaje tenemos que ser individualmente capaz de hacerlo. No podemos hacer nada que esté fuera del ámbito de lo que nuestra biología nos permite. Por lo tanto, no hay nada de novedoso en ello. Por otra lado, al pensar que el lenguaje es una capacidad individual, opacamos uno de sus rasgos más importantes. Nuestra capacidad de lenguaje no es equivalente a nuestra capacidad de respirar o de caminar. Estas son dos actividades que solemos hacer por nuestra cuenta. El respirar

inmediatamente después de nacer y el caminar a un año de haber nacido. No requerimos de nadie más para comenzar a hacerlo.

Con el lenguaje sucede algo diferente. Para acceder a él requerimos de otro. El lenguaje no surge espontáneamente como una capacidad de nuestra biología que tiende a manifestarse por sí sola. Lo central del lenguaje es su carácter relacional. Requiere poder establecer con otro un dominio consensual de significados comunes. A este sonido, a este gesto, ambos (o una comunidad entera) le conferirán un particular significado. Por lo tanto desde esos significados que juntos establecemos, podemos ahora comenzar a coordinar acciones. A partir de ese momento, cada vez que un individuo emite ese particular sonido o realiza ese gesto particular, los demás entienden y traen a la mano el significado asociado con ellos.

El lenguaje, por lo tanto, no nace del individuo, sino de las relaciones que los individuos mantienen entre sí. Y así como el lenguaje nutre y sustenta nuestras relaciones, no es menos cierto que son las propias relaciones las que generan el lenguaje. El lenguaje no está dentro de nosotros, está “entre” nosotros. Ése es su lugar de gestación. Es sólo una vez que, en relaciones con otros, adquirimos el lenguaje, que podemos apropiarnos de él y hacer uso de ese lenguaje para recrearnos nosotros mismos y para desarrollar un mundo interior. El lenguaje deviene interior. Cada uno puede desarrollar sus propias voces interiores, pero ellas provienen del espacio relacional que compartimos con los demás.

Ello implica que de una manera muy concreta nuestra individualidad interior resulta a partir de una importación del lenguaje del espacio social. Al traer el lenguaje hacia nosotros, traemos el alma de la comunidad a la que pertenecemos. Podremos diferenciarnos al interior de esa comunidad, pero esa misma diferenciación nace de la manera como vive en nosotros el ser de la comunidad. El individuo es mucho más social de lo que muchas veces él mismo es

capaz de reconocer. Es a partir del ser social que llevamos dentro, que nos desarrollamos individualmente.

Los individuos que nacen aislados, sin una comunidad alrededor (es el caso de niños que han nacido en la selva y que se han criado al lado de animales), no sólo no pueden desarrollar la capacidad de lenguaje que es común a los seres humanos, sino que comprometen el desarrollo de su propia individualidad. Transcurren en un tipo de existencia que se nos presentará como subhumana. Los veremos como animalitos con una fisonomía humana. No serán capaces de desarrollar el mundo intelectual, afectivo, el mundo interior, que caracteriza a los demás seres humanos. No podrán establecer el tipo de relaciones que construimos los seres humanos. La vida representará para ellos una experiencia completamente diferente.

El lenguaje es un fenómeno social, un fenómeno relacional, que remite de una manera muy importante a la comunidad a la cual pertenecemos. El lenguaje no nos pertenece a los individuos. Los individuos pertenecemos al lenguaje. Y si el lenguaje “vive” en la comunidad, ello nos plantea muy diversas preguntas. Podemos entonces reconocer comunidades más nutritivas desde un punto de vista individual y comunidades que permiten el desarrollo de individualidades diferentes, con potencialidades distintas.

Todo esto debería llevarnos a pensar en el rol que pueden asumir diversas comunidades dentro de la sociedad, como la familia, la escuela o la empresa y cómo pueden complementarse. Hace algunas décadas atrás el sociólogo de la educación inglés, Basil Bernstein, nos advertía que el rendimiento escolar de los alumnos estaba determinado por el carácter más o menos elaborado de los lenguajes que ellos poseían. Cabe preguntarse entonces por el tipo de lenguaje que desarrollamos en el ámbito familiar y que fija el piso a partir del cual el alumno inicia su actividad escolar. Cabe preguntarse sobre lo que podría hacer la escuela para elevar

ese piso y corregir diferencias en el nivel de elaboración del lenguaje de sus alumnos. Cabe, por último, preguntarse qué encierra la noción de un lenguaje más o menos “elaborado” y cuales son los aspectos claves, de mayor incidencia en la capacidad de crecimiento de las personas, en los que habría que poner atención para el desarrollo de individuos más plenos.

A partir de lo señalado, cabe reconocer, por lo tanto, que así como sostenemos que los seres humanos hablan a través del lenguaje, con mayor fuerza es posible sostener que el lenguaje mismo es quien habla a través de los seres humanos. En la medida que no todos los seres humanos hablan lo mismo, no es posible negar que ellos participan de una manera importante en lo que dicen. Pero sostener que los individuos operen en el lenguaje no es algo original. El reconocer en cambio que en ese hablar es el propio lenguaje el que habla y que éste trasciende el dominio individual es algo que no debemos perder de vista. Y así como cabe sostener que los seres humanos viven, habitan, existen y se desarrollan en el lenguaje y son lo que son en función del estrecho vínculo que existe entre la existencia humana y el lenguaje, de la misma manera puede revertirse esta relación y señalarse que el lenguaje, vive, habita, existe y se desarrolla en los seres humanos.

El lenguaje nos antecede

Cuando nacemos, no inventamos con quienes nos rodean el lenguaje que vamos a adquirir. De hecho nos incorporamos a un lenguaje que ya existe en nuestra comunidad y que posee una larga historia de desarrollo. Al nacer, el lenguaje nos está esperando. Acceder a la vida, para los seres humanos, implica sumarse a un lenguaje ya existente y en desarrollo. Ese lenguaje que está allí, antes de que incluso aparezcamos, va a ser uno de nuestros caldos de cultivo más importantes, a partir del cual nos desarrollaremos como individuos.

Como una forma de destacar lo que hemos señalado, Heidegger nos advierte que en rigor no son los individuos los que hablan el lenguaje, sino que es el propio lenguaje el que habla a través de nosotros. Hay sin duda algo de válido en ello. Somos portadores y soportes de un lenguaje en desarrollo. El lenguaje no sólo nos antecede sino que se proyecta más allá de nosotros. Al existir, los individuos nos vemos lanzados en una ola de lenguaje en movimiento de la cual formamos ahora parte. Ese lenguaje define no sólo la estructura de nuestro mundo, sino también el horizonte de posibilidades en el cual nos desenvolvemos. Cualquier intento de reducir el fenómeno del lenguaje al individuo, necesariamente lo tergiversa. El lenguaje, es cierto, requiere de nosotros para existir, pero nuestra existencia requiere del lenguaje con una necesidad todavía mayor. El lenguaje es precondition del tipo de existencia humana que hemos desarrollado.

Ese lenguaje es algo vivo, algo que se mueve, que cambia con el tiempo. Se trata de uno de los patrimonios más importantes de una comunidad. Las potencialidades del ser de una comunidad están contenidas en ese lenguaje. Y, sin embargo, no siempre nos percatamos de ello y por tanto no nos responsabilizamos de la participación que nos cabe en el desarrollo del lenguaje de nuestra comunidad²².

Una de las contribuciones más importantes de Francis Bacon (1561-1626) es haber impulsado en la Inglaterra de su tiempo una reforma radical de su lenguaje²³. Bacon juega un papel crucial en

²² El lector reconocerá que nuestra distinción entre dos modalidades diferentes de inserción en la historia, la personal que hemos llamado “de corto vuelo” y la que nos relaciona con del desarrollo de las ideas y que calificamos “de largo vuelo”, se sustenta en lo que hemos planteado en esta sección.

²³ Francis Bacon es uno de los nombres que se mencionan cuando se plantea el enigma de William Shakespeare. No se sabe si Shakespeare existió o si fue sólo un pseudónimo que alguien de su época utilizara. No se han encontrado pruebas convincentes de su existencia. Pues bien, cuando se explora la hipótesis de que hubiera otra persona detrás del nombre de Shakespeare, Francis Bacon es uno a los que con mucha frecuencia se apunta.

el nacimiento de la filosofía moderna. Su filosofía va a representar una forma de pensar que le conferirá un impulso destacado al desarrollo de las ciencias. No es descartable, sin embargo, que mucho más importante que su filosofía haya sido el papel que le correspondió en el desarrollo de la lengua inglesa la que a partir de entonces ganó en precisión, rigor y riqueza idiomática. El pensamiento inglés posterior es en gran medida el resultado de esta transformación en el lenguaje.

Pero así como vemos desarrollos positivos en la evolución histórica del lenguaje, también se registran situaciones inversas en las que el lenguaje pareciera entrar en una espiral de degradación. Cuando ello sucede se genera un efecto entrópico a través del cual se pierde riqueza de expresión, se prescinde de los matices, se reduce drásticamente el número de palabras que conforman el lenguaje y éste termina por empobrecerse hasta alcanzar niveles de degradación profundamente perjudiciales.

Lo que antes permitía ser expresado de muy distintas maneras –cada una aportando un particular matiz y utilizando para ello palabras diversas–, es luego reducido al uso de una o dos palabras que sirven para designar cualquier cosa. Cuando ello sucede, no sólo se empobrece el lenguaje, se empobrece también el pensamiento, se jibariza la capacidad imaginativa y creativa de los pueblos. Todo ello se traduce, a la postre, en un empobrecimiento del alma. Es el momento propicio para que aparezca en escena un Francis Bacon y revierta el proceso de degradación. El lenguaje nos constituye.

Los tres componentes básicos del lenguaje

En esta serie abordaremos lo que nos parece fundamental entender con respecto al lenguaje, procurando mostrar de qué forma el lenguaje nos constituye en el tipo de ser que somos. Para hacerlo, organizaremos nuestro abordaje deteniéndonos sucesivamente en

cada uno de los tres componentes del lenguaje: la escucha, el habla y el silencio. Es importante advertir, sin embargo, que cada uno de estos términos requiere proyectarse más allá del dominio de la oralidad. Esto es particularmente pertinente cuando tratemos el tema del habla. Si bien es en torno al habla que nos es posible distinguir determinadas acciones lingüísticas, ellas cobran autonomía del habla misma y podemos reconocerlas sin que necesariamente emitamos sonido alguno. Nos es posible hablar, por así decirlo, recurriendo a miradas, a gestos, con los cuales podemos sustituir el habla como tal.

El primer volumen de esta serie, incluye no sólo esta presentación preliminar a través de la cual buscamos situar el tema general de la obra, sino también dos otros temas adicionales. El primero de ellos es el fenómeno de la escucha. El lector podrá constatar que ofrecemos una interpretación de la escucha que es muy diferente de la concepción tradicional en boga. Luego de abordar la escucha, abriremos un tema que en rigor pertenece al dominio del habla pero que sirve de transición entre el fenómeno de la escucha y los demás fenómenos relacionados con el hablar. Se trata del tema de las modalidades del habla. Dentro de ellas, profundizaremos en una modalidad de habla particular: la indagación. Esta última representa una modalidad de hablar cuyo énfasis no está en aquello que se dice, sino en su interés por ampliar nuestra capacidad de escucha del otro. Se trata, por lo tanto, de un habla al servicio de la escucha, lo que le confiere a este primer volumen un sentido de unidad.

El segundo volumen trata de las acciones del habla. En este caso lo preponderante deja de ser la escucha y el énfasis lo asumen más directamente los fenómenos propios de hablar. Nos concentraremos en aquellos que consideramos más importantes (lo que implica que no todas las acciones del habla que son posibles serán abordadas). En cada caso, procuraremos no sólo precisar el

fenómeno lingüístico en cuestión, sino que nos desplazaremos en lo que hemos llamado un proceso de ontologización de la distinción lingüística de manera de mostrar su relevancia en la existencia humana. Esperamos revelar cómo cada una de estas acciones nos constituye en el tipo de ser que hemos devenido (conformando el alma de cada uno), a la vez que nos permite también desplazarnos hacia modalidades de ser diferentes.

Por último, el tercer volumen está dedicado al silencio. Como podrá apreciarse en el propio texto, el hecho de hablar de “el” silencio es equívoco. No hay un silencio, sino una multiplicidad de silencios muy diferentes que procuraremos identificar y hacer frente a cada uno de ellos un abordaje preliminar y algo superficial. De hecho, cada modalidad de silencio daría lugar para una monografía bastante más extensa. De las diferentes modalidades del silencio que mencionaremos, nosotros vamos a profundizar en dos de ellas: el silencio que resulta del callar y aquel otro silencio, que llamaremos el silencio de lo inefable, que apunta a aquellas experiencias fundamentales en todo ser humano, a través de las cuales comprobamos que el lenguaje nos queda corto. En cada una de ellas, si bien muchas veces acudimos al lenguaje, lo hacemos de una forma muy especial pues tenemos conciencia de que lo que deseamos expresar no puede servirse adecuadamente de las palabras.

Al final de este trabajo, habremos efectuado un curioso círculo. Lo hemos iniciado apuntando la importancia que reviste el lenguaje en los seres humanos y en su trayecto habremos procurado mostrar o demostrar de qué forma éste nos constituye en el tipo de ser que somos. Pero al final de nuestro recorrido estaremos obligados a reconocer, tal como lo hiciera Ludwig Wittgenstein, el fundador de la filosofía del lenguaje, que lo más importante que nos sucede a los seres humanos se sitúa más allá del lenguaje. Desde el lenguaje sólo nos es posible visualizar ese territorio. Pero

tendremos que reconocer que, tal como le aconteciera a Moisés cuando llevara a su pueblo a la tierra prometida, que en ese territorio al lenguaje no le estará permitido entrar. Dios le impone a Moisés ver desde la cima de una montaña, como su pueblo entra en aquel espacio en el que sus sueños serán realizados. Pero él está obligado a quedarse fuera.

Maitencillo, abril de 2006

LA ESCUCHA

El tema de la escucha lo he tratado detalladamente en otros lugares. Hay un capítulo de mi libro *Ontología del lenguaje* dedicado a él. Hoy, sin embargo, vuelvo a este capítulo y debo reconocer que no me siento a gusto, pues siento que no me interpreta. Lo considero incompleto y, en muchos aspectos, ambiguo, poco concreto y poco útil. Fue escrito hace unos catorce años atrás y representaba mi primer esfuerzo por acometer un abordaje sistemático sobre el tema. Desde entonces, he retornado a reexaminar el fenómeno de la escucha en múltiples oportunidades y, poco a poco, he ido introduciendo nuevos ángulos de observación y reconociendo aspectos que antes me pasaban completamente desapercibidos.

El presente trabajo da cuenta del estado actual de mi reflexión sobre este importante tema. No descarto que, como pasara en el pasado, en el futuro retorne algunas veces más a él y en algunos años más me sienta obligado a producir un nuevo trabajo que contradiga, corrija o amplíe lo que hoy sostengo. Personalmente no tengo problemas en contradecir lo que he mantenido antes. Ello resulta de los procesos de aprendizaje que la vida nos proporciona. Descubrirme equivocado es una manifestación de que estoy vivo y de que sigo creciendo. No tengo problemas en reconocer la de veces que me he contradicho en el curso de mi vida. El privilegio de no contradecirse le pertenece a los testarudos, a los duros de aprendizaje y a los muertos. Quienes se contradicen, muestran que son capaces de escuchar.

A un nivel muy general hemos sostenido que la escucha es una de las competencias más importantes en un ser humano. En función de la escucha, construimos nuestras relaciones personales, interpretamos la vida, nos proyectamos hacia el futuro y definimos nuestra capacidad de aprendizaje y de transformación del mundo. Ella juega un papel determinante tanto en nuestra capacidad de encontrar satisfacción en la vida como de asegurar altos niveles de efectividad en nuestro actuar.

No hay mejor indicador de la calidad de una relación que la manera como evaluamos la escucha que en ella se produce, sea ésta una relación personal o de trabajo. Si alguien nos dice, “Mi pareja no me escucha”, “Mis hijos no me escuchan”, “Mis padres no me escuchan”, sabemos que esas relaciones están deterioradas. Si en el trabajo alguien sostiene, “Mi jefe no me escucha”, “Mis colegas no me escuchan”, etc., sabemos que ello nos anuncia bajos niveles de desempeño y, muy posiblemente, un nivel muy bajo de satisfacción en el trabajo. Pero hay más que eso. Es muy posible que esto esté también comprometiendo el sentido de vida y la dignidad personal de la persona que sostiene no sentirse escuchada. Tras ese reclamo, la persona que lo hace pareciera estar sosteniendo algo bastante más profundo: “Tengo la sensación de que no le importo a los demás”.

Solemos no tener problemas en apuntar con el dedo a los demás y sostener que no nos escuchan. Pareciera que el problema fuera de ellos. Nos asignamos en ello una participación muy escasa, la que suele limitarse a que “no nos sabemos hacer escuchar”. Son muchas las personas que llegan a nuestros programas con la expectativa de que nosotros las ayudemos a resolver este problema y que les enseñemos a hablar de una forma tal que garanticen una mejor escucha de los demás y una mayor capacidad para influir en los otros. No negamos que ello pueda lograrse. Sin embargo, objetamos que la manera de alcanzarlo sea de la manera como se la imagina quien declara el problema.

Los problemas de escucha suelen ser recíprocos. Quien no se siente escuchado, normalmente tampoco sabe escuchar a los demás. El problema no es necesariamente del otro. El problema está en la relación. Para avanzar en su resolución, sin embargo, es indispensable comenzar trabajando con la propia escucha de quien no se siente escuchado. Ese es el punto de partida y, de no iniciar el proceso de aprendizaje desde allí, es muy posible que no podamos llegar muy lejos. Todo lo demás, de producirse, “vendrá por añadidura”. El cambio del otro será el resultado de nuestro propio cambio. Lograremos que nos escuche una vez que hayamos aprendido primero a escucharlo mejor y luego que hayamos también aprendido a hablarle de una manera diferente de la que hoy utilizamos. Para bien o para mal, éste es el camino más corto, rápido y efectivo. Por lo demás, no sé si exista otro.

Lo dicho me trae a la memoria uno de los testimonios que al final de uno de nuestros programas de formación, nos diera una maestra de la Universidad Católica de Brasilia. Al término de nuestros programas solemos pedirles a los participantes que evalúen su experiencia de aprendizaje. Esa maestra nos dijo:

“Debo confesarles que yo llegué a este programa cargando una pesada cruz. Durante años había estado luchando para que mi marido se comportara de manera diferente. Esa era una de las luchas principales en mi vida, lucha en la que me desgastaba todos los días y a partir de la cual acumulaba una gran frustración.

Pero una vez acá, ustedes, me hicieron ver que lo más importante era cambiar yo misma. Solté por lo tanto a mi marido e inicié un proceso de aprendizaje con respecto a mí misma que me ha conducido por una senda que antes jamás había considerado posible.

“Hoy me observo y les confieso que no me reconozco. Mi desempeño en la universidad es completamente distinto. Las

relaciones con mis alumnos son muchísimo mejores y me agradecen aprendizajes que antes yo era incapaz de generar en ellos. Las relaciones en mi casa, con mis hijos y mi marido, han mejorado inmensamente.

“Pero hay algo que me tiene muy sorprendida. Una vez que solté mi obsesión de cambiar a mi marido y me concentré en mi propia transformación, no sólo cambié yo. ¿Saben lo que pasó? ¡Cambió él! Comenzó a hacerlo cuando dejé de pedírselo.”

Testimonios como este tenemos muchos. Creemos ser expertos en ver los problemas en los demás, pero nos cuesta reconocer cómo participamos en producirlos. Es más, tampoco percibimos que, muchas veces, la mejor manera de intervenir en el cambio de aquellas cosas que tanto nos molestan en los otros, es intervenir en nosotros mismos. Ello sucede por cuanto el cambio en nuestro comportamiento muchas veces conduce a cambios en el comportamiento de los demás. Otras veces, por cuanto nuestras molestias con los demás resultan de dificultades nuestras más que de ellos. Por lo tanto, al modificar nuestra actitud para con ellos, lo que antes era un problema, puede dejar de serlo. En todos estos casos, el cambio en los demás es iniciado con cambios en nosotros mismos.

La escucha valida el habla

La escucha es, sin lugar a dudas, la competencia más importante en la comunicación humana. En rigor, todo proceso comunicacional descansa en ella. Y ello, en primer lugar, por cuanto la escucha es lo que valida el habla. El habla sólo logra ser efectiva cuando produce en el otro la escucha que el orador espera. Hablamos para ser escuchados. Éste es el propósito del habla. Si lo que he dicho nadie lo entiende, si digo una cosa y se me escucha otra, mi habla no ha sido efectiva. Si doy una instrucción y se hace algo muy diferente de lo que he instruido, el desempeño se compromete. Si

expreso una opinión y se entiende algo muy diferente, es probable que genere problemas en mis relaciones.

Es posible que cante porque me guste cantar. Pero cuando hablo, normalmente lo hago porque busco ser escuchado. Si no logramos que nuestra habla logre concretarse en una adecuada escucha, el habla simplemente muestra que no ha sido efectiva. La escucha, por lo tanto, es el criterio de validación y el indicador de calidad de nuestra habla. En este sentido, como podemos apreciar, la escucha aparece como el resultado de la acción del habla; resultado que nos permite evaluar la efectividad de dicha acción.

La escucha como precondition del habla efectiva

Sin embargo, no es menos cierto que nos encontramos con la escucha no sólo después del habla, como su resultado, sino como un elemento que también precede al habla y que determina el grado de efectividad que ésta última puede alcanzar. Para lograr concitar la escucha del otro, uno de los factores más importantes a considerar es si aquello que vamos a decir responde a las inquietudes del oyente¹, a lo que a éste le interesa. Quien habla sólo en función de lo que le interesa a sí mismo, difícilmente logrará ser escuchado. Para que aquello que personalmente me interesa sea escuchado por el otro, es indispensable que yo sea capaz de mostrarle al otro que lo que estoy diciendo es también de su propio interés y responde a sus propias inquietudes.

¹ La palabra “oyente” pudiera ser objetada pues, en rigor, apunta a quien oye y no a quien escucha. Es cierto. Quizás la palabra más adecuada hubiera sido “escuchador”. Pero esta última no es de uso común y no queremos producir jerga innecesaria. Optamos, por lo tanto, por usar la palabra oyente, haciendo la salvedad de que sabemos que ella no es, en sentido estricto, la palabra más adecuada.

Para hacerlo, para poder determinar lo que al otro le interesa, suele ser fundamental haberlo escuchado antes de decir lo que quiero decir. Sólo escuchándolo puedo saber lo que realmente le interesa. El que algo me interese a mí, significa que necesariamente debe también interesarle al otro. A partir de lo dicho, nos damos cuenta entonces de que la escucha no sólo aparece como resultado del habla, una vez que ya he hablado, sino que es importante también que esté presente antes del habla para así poder conducirla hacia una escucha efectiva posterior.

Sostenemos, por lo tanto, que la escucha es también una precondition del habla efectiva. Ignacio de Loyola reconocía este punto con claridad cuando señalaba que el proceso de una comunicación efectiva implica “partir con la del otro para terminar con la de uno”. Dicho en otras palabras, es indispensable colocar aquello que nos interesa a nosotros, al interior de lo que le interesa al otro. Sólo así logramos concitar que éste se interese por lo nuestro. De esta manera, ese terminar “con la de uno” se realiza en una fusión con “la del otro”.

Hace un par de años atrás, recibí la llamada de una persona que me dijo estar interesada en tomar uno de nuestros programas. Dado que vivía en Florida, donde yo mismo vivo, le sugerí que viniera a mi casa para conversar y evaluar juntos si aquello que estaba buscando era algo que nuestros programas estaban en condiciones de ofrecerle. Se trataba de un ex directivo de Citicorp que desde hacía algún tiempo se desempeñaba como consultor independiente. Le pregunté cómo se había enterado de lo que nosotros hacemos y me contó lo siguiente:

“Vengo llegando de un encuentro en Suecia al que asistieron consultores de todas partes del mundo. En un determinado momento tuvimos que hacer un ejercicio y me correspondió trabajar con una persona que venía de América Latina. Tenía-

mos que presentarnos primero y luego seguir las instrucciones del ejercicio que nos habían propuesto. A poco de iniciar el ejercicio, yo sentí que algo muy extraño me estaba pasando. Lo que esta persona me decía, tenía un efecto muy especial en mí y tenía la sensación de que me tocaba como muy pocas veces me he sentido afectado por la forma como alguien me hablaba. Eso se mantuvo así durante todo el tiempo que trabajamos juntos. Al final del ejercicio, yo le dije:

- ¿Cómo logras tener tanto impacto cuando hablas? Quisiera aprender a hablar como tú. ¿Dónde aprendiste a hablar así?

- Te equivocas si crees que la manera como te he impactado tiene que ver con la forma como te hablo.

- ¿Y con qué tiene que ver entonces?

- Con el hecho de que antes de hablarte te escuché y ello me permitió saber lo que te importa. El secreto no estuvo en mi habla, sino en mi escucha. El habla no hizo más que seguir a la escucha.

- ¿Y donde aprendiste a escuchar así?

En ese momento me habló de ti, de los programas que ustedes ofrecen y me sugirió que, si estaba interesado, te llamara. Es lo que he hecho. Así he llegado acá.”

Escuchar es interpretar

Para entender el fenómeno de la escucha, es importante hacer una distinción entre el oír y la escucha. Sostenemos que se trata de dos fenómenos diferentes. Quien cree que escuchó lo que el otro dijo por cuanto puede repetir lo dicho por el otro, sólo confirma que oyó lo que el otro dijo. Pero eso nada nos dice de su escucha. Es más, si pretende que ello demuestre que escuchó, quizás, por esto mismo, demuestre precisamente lo contrario: es muy posible que no haya escuchado nada.

Los loros son capaces de repetir. Pero ello no implica que hayan escuchado lo que se ha dicho. Las grabadoras logran repetir lo que se ha dicho, pero tampoco podemos decir que ellas escuchan. El oír nos permite quizás poder repetir lo que alguien dijo. Pero, de igual forma, ello no demuestra que necesariamente hayamos escuchado. Puede que oír sea, a veces, un requisito para escuchar, pero no es una condición suficiente de la escucha. Para escuchar falta algo fundamental, algo que de no entenderlo nos será simplemente imposible comprender cabalmente el fenómeno de la escucha.

Para escuchar, decimos, no basta con oír, es necesario interpretar lo que el otro dice. Mientras no haya interpretación no hay escucha. La interpretación es el corazón de la escucha. De allí que los sordos, aunque no pueden oír, sin embargo logren escuchar, pues les es posible interpretar lo que los demás procuran decirles. De la misma manera, cuando leemos, aunque no oigamos la voz del autor, logramos escuchar su palabra e interpretar lo que procura decirnos.

Durante un tiempo, utilizaba la fórmula “escuchar = oír + interpretar”. Consideraba entonces que ella expresaba adecuadamente lo que hemos argumentado hasta ahora. Hoy, sin embargo, creo conveniente desechar esa expresión, pues pienso que prescinde de otros aspectos involucrados en la escucha que van más allá del oír. Más que oír, hay en rigor una acción perceptiva que incluye muy diversas dimensiones.

La acción de oír involucra la capacidad de registrar sonidos. Pero esos sonidos incluyen elementos muy diversos. Uno de ellos dice relación con la capacidad de convertir esos sonidos en lenguaje, en palabras y frases. Otro elemento muy diferente es la capacidad de escuchar la “música” del sonido. Las mismas palabras, las mismas frases, pueden decirse (en rigor, cantarse) de muy

distintas maneras. Cada uno de estos elementos, juega un papel importante en nuestra capacidad de escucha. El mismo lenguaje puede expresarse con músicas muy distintas, de la misma manera que una misma música puede contener palabras muy diferentes.

Además de la acción perceptiva del oír, suele haber otros componentes de la percepción presentes en el acto de la escucha. Uno muy importante es la visión y muy particularmente la capacidad de observar la corporalidad del orador. En una comunicación cara a cara, factores como la postura corporal, la gestualidad facial, los movimientos de las manos y del resto del cuerpo, el patrón de respiración, pueden ser en ciertos casos más importante que los factores auditivos, llegando a situaciones en las que lo que escuchamos a nivel corporal desmiente lo que le escuchamos a partir de lo que oímos.

Todos estos factores perceptivos suelen requerir de una cierta congruencia y si ello no se logra, la interpretación que de ellos haremos se verá correspondientemente afectada. En rigor, escuchamos con todos nuestros sentidos y no sólo con el oído. Y cada elemento perceptivo incide en la interpretación que realizamos. La fórmula inicial quizás debiera ser corregida de manera de expresar “escuchar = percibir + interpretar”. Si en un cierto momento, por ejemplo, mi interlocutor coloca su mano en mi hombro o toma mi mano, ello tendrá efectos en la interpretación que haga de lo que él o ella procura expresarme.²

² A continuación cito la sección, “El discurso del presidente”, del libro de Oliver Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*:

“¿Qué pasaba? Carcajadas estruendosas en el pabellón de afasia, precisamente cuando transmitían el discurso del presidente. Todos habían mostrado muchos deseos de oír hablar al presidente. Allí estaba el viejo encantador, el actor, con su retórica habitual, el histrionismo, el toque sentimental... y los pacientes riéndose a carcajadas convulsivas. Bueno, todos no: los había que parecían desconcertados, y otros como ofendidos, uno o dos parecían recelosos, pero la mayoría parecía estar divirtiéndose muchísimo. El presidente conmovía, como siempre, a sus conciudadanos... pero, al parecer,

más que nada los movía a reírse. ¿Qué podían estar pensando los pacientes? ¿No le entenderían? ¿Le entenderían, quizás, demasiado bien?

“Solía decirse de estos pacientes, que aunque inteligentes padecían la afasia global o receptiva más grave -la que incapacita para entender las palabras en cuanto tales-, que a pesar de su enfermedad entendían la mayor parte de lo que se les decía. A sus amistades, a sus parientes, a las enfermeras que los conocían bien, a veces les resultaba difícil creer que fuesen afásicos. Esto se debía a que si les hablabas con naturalidad, captaban una parte o la mayoría del significado. Y, normalmente, uno habla con naturalidad.

En consecuencia, el neurólogo tenía que esforzarse muchísimo para demostrar que padecían afasia; tenía que hablar y actuar normalmente, pero eliminar todas las claves extraverbales, el tono de voz, la entonación, la inflexión o el énfasis indicados, además de todas las claves visuales (expresiones, gestos, actitud y repertorio personales, predominantemente inconscientes). Había que eliminar todo esto (lo que podía entrañar ocultamiento de la propia voz, teniendo incluso que llegar a recurrir a un sintetizador de voz electrónico) con objeto de reducir el habla a las puras palabras, sin rastro siquiera de lo que Frege llamó «colorido de timbre» (Klangfarben) o «evocación». Sólo con este tipo de habla groseramente artificial y mecánica (bastante parecida a la de los ordenadores de Star Trek) se podía estar plenamente seguro, con los pacientes más sensibles, de que padecían afasia de verdad.

¿Por qué todo esto? Porque el habla (el habla natural) no consiste sólo en palabras ni (como pensaba Hughlings Jackson) sólo en «preposiciones». Consiste en expresión (una manifestación externa de todo el sentido con todo el propio ser), cuya comprensión entraña infinitamente más que la mera identificación de las palabras. Ésta era la clave de aquella capacidad de entender de los afásicos, aunque no entendiesen en absoluto el sentido de las palabras en cuanto tales. Porque, aunque las palabras, las construcciones verbales, no pudiesen transmitir nada, per se, el lenguaje hablado suele estar impregnado de tono, engastado en una expresividad que excede lo verbal... Y es precisamente esa expresividad tan profunda, diversa, compleja y sutil, lo que se mantiene intacto en la afasia, aunque desaparezca la capacidad de entender las palabras. Intacto y a menudo inexplicablemente potenciado.

Esto es algo que captan claramente (con frecuencia del modo más chocante, cómico o espectacular) todos los que trabajan o viven con afásicos: familiares, amistades, enfermeros, médicos. Puede que al principio no nos fijemos mucho; pero luego vemos que ha habido un gran cambio, casi una inversión en su comprensión del habla. Ha desaparecido algo, no hay duda de que está destruido, pero en su lugar hay otra cosa, inmensamente potenciada, de modo que (al menos en la expresión cargada de emotividad) el paciente puede captar plenamente el sentido, aunque no capte ni una sola palabra. Esto, en

nuestra especie Homo Loquens, parece casi una inversión o incluso también una reversión a algo más primitivo y elemental. Quizás sea por esto por lo que Hughlings Jackson comparó a los afásicos con los perros (una comparación que podría ofender a ambos) aunque cuando lo hizo pensaba más que nada en sus deficiencias lingüísticas y no en esa sensibilidad tan notable, casi infalible, para apreciar el tono y el sentimiento. Henry Head, más sensible a este respecto, habla de «tono-sentimiento» en su tratado sobre la afasia (1926) y destaca cómo se mantiene, y con frecuencia se potencia, en los afásicos.

“De ahí la sensación que a veces tenemos todos los que trabajamos en estrecho contacto con afásicos de que a un afásico no se le puede mentir. El afásico no es capaz de entender las palabras y, precisamente por eso, no se le puede engañar con un ellas; ahora bien, lo que capta lo capta con una precisión infalible, y lo que capta es esa expresión que acompaña a las palabras, esa expresividad involuntaria, espontánea, completa, que nunca se puede deformar o falsear con tanta facilidad como las palabras...

“Comprobamos esto en los perros, y lo utilizamos muchas veces con este fin, para desenmascarar la falsedad, la mala intención o la intención equívoca, para que nos indiquen de quién se puede fiar uno, quién es íntegro, quién de confianza, cuando, debido a que somos tan susceptibles a las palabras, no podemos fiarnos de nuestros instintos.

“Y lo que un perro es capaz de hacer en este campo, son capaces de hacerlo también los afásicos y a un nivel humano e inconmensurablemente superior. “Se puede mentir con la boca escribe Nietzsche pero la expresión que acompaña a las palabras dice la verdad». Los afásicos son increíblemente sensibles a esa expresión, a cualquier falsedad o impropiedad en la actitud o la apariencia corporal. Y si no pueden verlo a uno (esto es especialmente notorio en el caso de los afásicos ciegos) tienen un oído infalible para todos los matices vocales, para el tono, el timbre, el ritmo, las cadencias, la música, las entonaciones, inflexiones y modulaciones sutilísimas que pueden dar (o quitar) verosimilitud a la voz de un ser humano.

“En eso se fundamenta, pues, su capacidad de entender... Entender, sin palabras, lo que es auténtico y lo que no. Eran, pues, las muecas, los histrionismos, los gestos falsos y, sobre todo, las cadencias y tonos falsos de la voz, lo que sonaba a falsedad para aquellos pacientes sin palabras, pero inmensamente perceptivos. Mis pacientes afásicos reaccionaban ante aquellas incorrecciones e incongruencias tan notorias, tan grotescas incluso, porque no los engañaban ni podían engañarlos las palabras.

“Por eso se reían tanto del discurso del presidente.

“Si uno no puede mentirle a un afásico, debido a esa sensibilidad suya tan peculiar para la expresión y el tono, podríamos preguntarnos qué pasará con los pacientes (si los hay) que carezcan totalmente del sentido de la expresión

y el tono, aunque conserven intacta la capacidad de entender las palabras, pacientes de un tipo exactamente opuesto. Tenemos también pacientes de este tipo en el pabellón de afasia, a pesar de que, teóricamente, no tengan afasia, sino, por el contrario, una forma de agnosia, concretamente la llamada agnosia «tonal». En el caso de estos pacientes lo que desaparece es la capacidad de captar las cualidades expresivas de las voces (el tono, el timbre, el sentimiento, todo su carácter) mientras que se entienden perfectamente las palabras (y las construcciones gramaticales). Estas agnosias tonales o «aprosodias» siguen a trastornos del lóbulo temporal derecho del cerebro, y las afasias a los del lóbulo temporal izquierdo.

“Entre los pacientes con agnosia tonal de nuestro pabellón de afasia que escuchaban también el discurso del presidente se encontraba Emily D., que tenía un glioma en el lóbulo temporal derecho. Emily D., que había sido profesora de inglés y poetisa de cierta fama, con una sensibilidad muy especial para el lenguaje y gran capacidad de análisis y expresión, pudo explicar la situación opuesta: lo que le parecía el discurso del presidente a una persona con agnosia tonal. Emily D. no podía captar ya si había cólera, alegría o tristeza en una voz.... Y como las voces carecían de expresión tenía que fijarse en las caras, las posturas y los movimientos de las personas cuando hablaban y lo hacía dedicándoles una atención, una concentración, que nunca les había dedicado. Pero daba la casualidad de que también en esto se veía limitada, porque tenía un glaucoma maligno y estaba perdiendo vista muy rápidamente.

Entonces descubrió que lo que tenía que hacer era prestar mucha atención al sentido preciso de las palabras y de su uso, y procurar que las personas con las que se relacionaba hiciesen exactamente lo mismo. Cada día que pasaba le era más difícil entender el lenguaje desenfadado, el argot (el lenguaje de género alusivo o emotivo) y pedía cada vez más a sus interlocutores que hablasen en prosa, «que dijese las palabras exactas en el orden exacto». Con la prosa descubrió que podría compensar, en cierta medida, la pérdida del tono o del sentimiento.

De este modo podía conservar e incluso potenciar el uso del lenguaje «expresivo» (en el que el sentido lo aportaban únicamente la elección y la relación exacta de las palabras) a pesar de que fuese perdiendo la capacidad para entender lenguaje «evocativo» (en el que el significado sólo viene dado por la clase y el sentido del tono).

Emily D. oyó también, impasible, el discurso del presidente, afrontándolo con una extraña mezcla de percepciones potenciadas y disminuidas... precisamente la contraria de la de nuestros afásicos. El discurso no la conmovió (ya no la conmovía ninguno) y se le pasó por alto todo lo que

El conectar la escucha con la interpretación nos permite dar un salto en nuestra comprensión del fenómeno del escuchar. Desde hace tiempo, al interior de la filosofía se ha desarrollado una disciplina en torno al complejo arte del entendimiento y la interpretación. Se trata de la hermenéutica³. Ella nace en sus inicios como un esfuerzo por comprender los textos religiosos. Más adelante, se orienta hacia la adecuada interpretación de las leyes, buscando garantizar su adecuada y justa aplicación. Posteriormente, se la ha utilizado para interpretar los textos literarios. Su área de aplicación solía concentrarse especialmente en el estudio de textos y, por lo tanto, de la palabra escrita.

Poco a poco la hermenéutica ha ido conquistando nuevos territorios y mostraba que era posible aplicarla en áreas muy diferentes. Hoy culmina ese proceso de conquista al mostrarnos que puede revelarnos muchos de los misterios del fenómeno de la escucha. Tenemos suerte, pues al abrir nuestra indagación sobre la escucha y conectarla con la hermenéutica, nos encontramos con

podiese haber en él de evocativo, genuino o falso. Privada de reacción emotiva, ¿la conmovió, pues (como a todos nosotros) o la engañó el discurso?

-No es convincente -dijo-. No habla buena prosa. Utiliza las palabras de forma incorrecta. O tiene una lesión cerebral o nos oculta algo.

Así que el discurso del presidente no tuvo eficacia en el caso de Emily D. debido a su sentido potenciado del uso formal del lenguaje, de su coherencia como prosa, igual que no la tuvo con nuestros afásicos, sordos a las palabras, pero con una mayor sensibilidad para el tono.

Ésa era, pues, la paradoja del discurso del presidente. A nosotros, individuos supuestamente normales, con la ayuda indudable de nuestro deseo de ser engañados, se nos engañaba genuina y plenamente («Populus vult decipi, ergo decipiatur»). Y el uso engañoso de las palabras se combinaba tan taimadamente con el tono engañoso que sólo los que tenían una lesión cerebral permanecían inmunes, desengañados.”

³ La corriente filosófica de la hermenéutica se inicia con F.E.D. Schleiermacher (1768-1834). Entre sus representantes incluye destacados filósofos entre los cuales cabe mencionar a Wilhem Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Al respecto ver, R. Echeverría, *El búho de Minerva: Introducción a la filosofía moderna*, J.C.Sáez Editor, Santiago, 2001.

que disponemos de una disciplina ya desarrollada que ha hecho avances importantes en la misma dirección en la que nos colocábamos. Nos es posible, por lo tanto, aprovechar y apropiarnos de lo que nos enseña la hermenéutica. Procuraremos hacerlo, sin embargo, evitando la jerga filosófica, sin que ello haga de nuestro análisis algo abstracto y de difícil comprensión.

Al relacionar el escuchar con la acción de interpretar podemos extraer algunas conclusiones importantes. La primera de ellas es el reconocimiento de carácter activo de la escucha. Si la escucha involucra una acción interpretativa, de ello se deduce que cada vez que me hallo escuchando estoy muy activamente procurando hacer sentido de lo que se está diciendo. La escucha no tiene, por lo tanto, nada de pasivo. A través de la escucha, la palabra del otro pone “en marcha” un complejo proceso interpretativo de parte de quien se encuentra en el rol de oyente.

En la medida que el orador avanza en su hablar, el oyente va conectando sentidos, junta lo que el orador dijo en un inicio con lo que dijo después; relaciona lo dicho por el orador con sus propias experiencias, evalúa los sentidos que el mismo oyente discurre, anticipa las posibles consecuencias que se deducen de sus interpretaciones, etc. Se trata de un proceso altamente complejo en el que se suceden múltiples acciones interpretativas a muy alta velocidad. Resulta muy interesante examinar el proceso de la escucha en una suerte de cámara lenta de manera de poder detectar su inmensa riqueza. Cuando lo hacemos, solemos quedar con la impresión, sin embargo, de que es tal su complejidad, que mucho de lo que pasa se nos escapa.

En este proceso interpretativo que está involucrado en la escucha, se pone de manifiesto el carácter histórico de los seres humanos. Toda interpretación se realiza desde un pasado, desde una tradición de sentido que remite tanto a nuestra historia perso-

nal como a la historia de la comunidad a la que pertenecemos y en la que hemos crecido. De esta historia surgen múltiples elementos que se activan en la escucha. Entre ellos hay supuestos, prejuicios, pre opiniones, hay modalidades de valoración, hay patrones habituales de conferir sentido, todos los cuales se ponen en acción en el proceso interpretativo.

Uno de los grandes méritos de la hermenéutica ha sido la revalorización que nos ha proporcionado de los prejuicios. Previamente, los prejuicios eran considerados un obstáculo al conocimiento. Y sin duda pueden serlo. Pero hay algo todavía más importante en ellos. Los prejuicios nos proporcionan a la vez las condiciones que hacen posible el conocimiento y que habilitan la escucha. Todo esfuerzo por conferir sentido nace de nuestros prejuicios. Son ellos los que nos permiten interpretar lo que se nos dice.

Todo intento por conferir sentido expresa una vocación de totalidad. Desde las primeras palabras que oímos (o que leemos), levantamos un presunción global sobre el sentido que consideramos que busca expresarse. En la medida que la palabra del otro se despliega, ajustamos tales sentidos en la medida que incorporamos elementos que antes estaban ausentes y que van modificando los sentidos globales originales. Pero toda adscripción de sentido hecha mano de nuestros prejuicios. Sin embargo, así como no nos es posible desprendernos de ellos, es importante aprender a soltarlos y conferirle de este modo fluidez y capacidad de auto transformación a nuestra capacidad de escucha.

Lo anterior nos muestra otro aspecto importante de la escucha. Ella opera en el tiempo. El tiempo es su aliado. En la medida que pasa el tiempo, tenemos la capacidad de ajustar nuestra escucha y de afinar nuestras interpretaciones. Mientras transcurre el tiempo en el que una persona nos habla, la escucha está en un proceso

de cambio constante, en un fluir permanente. Pero ese fluir no se detiene junto con el habla del orador. Muchas veces sigue adelante y vuelve a la palabra oída, a la palabra recordada, para reinterpretarla, para descubrir en ella sentidos que en su momento fuimos incapaces de generar. Muchas veces nos sucede que descubrimos (escuchamos) el sentido de algo que en un momento se nos dijo, muchos años más tarde. Entonces exclamamos, “¡Ah, ah! Parece que ahora estoy entendiendo lo que tal persona me dijo”. Aunque ello se produzca con retardo, siendo parte del fenómeno de la escucha. Se trata simplemente de una escucha retardada.

Pero, de la misma forma como la interpretación emerge el pasado, jugando un rol decisivo en las interpretaciones que somos capaces de proveer, aparece también el futuro o, para decirlo mejor, la mirada que en el presente desplegamos hacia el futuro y sus posibilidades. Escuchamos desde nuestras expectativas, desde lo que consideramos “debe” pasar, hasta lo que creemos que eventualmente “podría” pasar. Todo ello configura la “grilla” desde la cual escuchamos. Pero, así como inciden en la escucha los espacios que abrimos, ella también está condicionada por los espacios que cerramos, por lo que excluimos del ámbito de lo posible, por lo que define nuestras clausuras.

Una vez que hacemos lo anterior es difícil comprender cómo hemos permitido que, durante años, se haya desarrollado una comprensión del fenómeno de la escucha utilizando el manido modelo del emisor, receptor y mensaje, a través del cual se procura explicar la transmisión de información entre seres humanos. Descubrimos que la escucha humana no tiene nada que ver con lo que nos dice ese modelo. Tal modelo le asigna un rol fundamentalmente pasivo al oyente, al receptor, a quien está en la posición de “recibir” el mensaje que el emisor le ha transmitido. Se presume que si el mensaje ha sido emitido en forma clara y el canal de transmisión está limpio, sin interferencias, sin ruidos, el receptor debiera recibir

el mensaje tal como éste ha sido emitido.

Éste es un modelo que proviene de la ingeniería de las comunicaciones y ha sido muy útil para el diseño de telégrafos, radios, teléfonos, televisores, etc. Pero, cuando lo aplicamos a los seres humanos creamos una gran falacia. A partir de él, creíamos que lo más importante era el emisor, pues éste era el elemento activo por excelencia del modelo. Concluíamos, por lo tanto, que si deseábamos ser escuchados, era necesario aprender a hablar bien. Si lográbamos hablar en forma efectiva, suponíamos que la escucha estaba garantizada. Por desgracia ello no es así. Dicho modelo distorsionaba por completo el fenómeno de la escucha humana. Las máquinas reproducen, pero no interpretan. Lo central de la escucha humana ha sido dejado afuera.

Cada uno interpreta lo dicho “a su manera”

El elemento de la interpretación nos conduce a extraer una segunda conclusión de importancia. Si nos preguntamos de qué manera cada uno interpreta lo que le dicen, debemos reconocer que lo hacemos desde una historia particular (pasado) que nos hace ser en el presente un tipo de observador (de intérprete) particular. El sentido que le adscribimos a lo dicho, remite, por lo tanto, tanto a nuestra historia, como al tipo de observador en el que ella nos constituyó. No vamos a profundizar en esta oportunidad en lo que acabamos de decir. Lo hemos hecho también en otros textos. Lo importante que cabe concluir es que cada individuo interpreta lo dicho por otro “a su manera”.

En el fenómeno de la escucha se superponen, por lo tanto, dos horizontes de sentido. Por un lado el horizonte de sentido del orador quien, con su palabra, busca crear un puente con el oyente. Pero, por otro lado, el horizonte de sentido del propio oyente que le asigna un sentido propio a las palabras del orador. En la escucha convergen y se fusionan dos horizontes de sentido, diferentes

el uno del otro, que buscan acoplarse; que buscan coincidir en sentidos compartidos. Pero la tarea no es fácil. De cierto modo, el acoplamiento perfecto es una tarea imposible en la medida en que cada interlocutor es una fuente autónoma de asignación de sentido. Toda escucha está condenada, en el mejor de los casos a ser siempre una “aproximación” al otro. En muchos casos, lo que se produce es un desencuentro, un “malentendido”. Y no puede ser de otra forma. El sentido que tanto el orador como el oyente le confieren a lo hablado, remiten inevitablemente a sí mismos, a dos personas diferentes.

Cuando en vez de dos interlocutores, disponemos de muchos más; cuando los oyentes, por ejemplo, son varios, tendremos tantas interpretaciones de las palabras habladas como personas participen de la conversación. Cada una de las personas representa una unidad de sentido diferente de las demás y cada una hará una interpretación que no será nunca idéntica a la que haga cualquier otro. Tendremos, por lo tanto, tantas escuchas diferentes como personas estén participando. Bastaría que le preguntáramos a cada una de ellas qué fue lo que escuchó, cómo entendió lo que fue dicho y cuál es el sentido que le asigna a lo que entendió, para que comencemos progresivamente a detectar esas diferencias y a distinguir sus abismos. Mientras más se explayen en el sentido que le confirieron a lo que escucharon, descubriremos que son mayores tales diferencias.

La escucha como problema: la brecha inevitable

Lo dicho nos permite concluir que el sentido que el oyente le confiere a lo dicho por el orador nunca es igual al sentido que el propio orador le confiere a lo que dice. La escucha, en la medida que es una interpretación que hacemos de lo que el otro dice, siempre será una aproximación, más o menos certera, de lo que el orador ha buscado expresar. Pero nunca será más que una aproximación.

El sentido que el orador busca expresar y el sentido que el oyente le atribuye a lo que el primero dice, son siempre diferentes. Ello implica, por lo tanto, que siempre habrá una distancia, una brecha, entre el orador y el oyente.

Esta no es una buena noticia. Ello nos muestra que la “plena” comprensión e identificación entre dos individuos es un imposible. Que toda relación está obligadamente fundada en un sustrato inevitable, mayor o menor, de malentendidos. Pero, si bien la noticia no es buena, es bueno enterarse de ella, pues nos permite hacernos cargo, nos permite hacernos responsables de la brecha que se produce en toda comunicación, de manera de garantizar que ella permita un espacio viable de coordinación de acciones y que no termine por destruir la relación. Siempre existirá una brecha. Pero ahora podemos cuidarla, podemos tomar acciones para que ella no se convierta en un precipicio que termine por tragarnos.

Son muchos los que descubren esta brecha cuando ya es demasiado tarde, cuando las distancias se han hecho insalvables, cuando las relaciones están irreparablemente dañadas. No logran entender con claridad cómo se produjo el deterioro de la relación, cómo las diferencias terminaron por imponerse por sobre aquello que en un principio parecía unir a ambas personas. Se sienten arrastrados por un proceso destructivo que escapa a sus capacidades de control. Terminan en total desconcierto preguntándose cómo, por qué, qué pudo haberse hecho, qué fue aquello que faltó. Se sienten muchas veces víctimas de una tragedia que no hubo cómo detener, que nadie fue capaz de advertir a tiempo.

A menudo la ilusión de un entendimiento perfecto está en la raíz de estas crisis de relaciones que pagamos con tanto sufrimiento, con tanto desperdicio, con tanta destrucción. Sin embargo, estas crisis pueden prepararnos para apreciar lo que hemos señalado, para entender lo que aconteció y precavernos en el futuro. El saber que

ésta brecha existe, nos advierte, nos coloca en guardia, nos prepara para evitar que ella nos destruya.

Al reconocer la brecha, descubrimos que disponemos de dos herramientas fundamentales para hacernos cargo del problema que nos plantea. La primera de ellas es aprender a respetar las diferencias que inevitablemente surgirán en toda relación. Hay quienes piensan que en una buena relación las diferencias desaparecen. Ello no es efectivo. Una buena relación es aquella que logra manejar las diferencias desde el respeto. Ésa es su real diferencia. Pero podemos hacer algo más y recurrir a nuestra segunda herramienta. En la medida que reconocemos la existencia de esta brecha, podemos también hacernos cargo de ella, hacer una suerte de monitoreo y gestión de la brecha y procurar que ella no alcance proporciones críticas. El respeto por las diferencias y la responsabilidad que desarrollemos por reducir la brecha son las dos grandes herramientas que disponemos para enfrentar el problema de la escucha.

El reconocimiento de la existencia de la brecha nos permite, por lo tanto, hacernos responsables de la escucha. Sucede algo curioso con el fenómeno de la escucha. Cuando lo observamos con detención por primera vez, no podemos dejar de reconocer que hay algo profundamente inocente en su despliegue. La escucha no es algo que “hagamos”, la escucha nos sucede sin que podamos dirigirla en un sentido o en otro. La gente dice lo que dice y nosotros escuchamos lo que escuchamos con total inocencia. Nuestra escucha es espontánea, no está guiada por nuestras intenciones, no la “producimos”. Simplemente nos pasa que escuchamos lo que escuchamos. Y si alguien quisiera culparnos por nuestra escucha, no tendríamos problemas en reivindicar la inocencia de lo que nos ha pasado.

Sin embargo, una vez que avanzamos en nuestra compren-

sión del fenómeno de la escucha, una vez que reconocemos lo que en él está implicado, inevitablemente perdemos nuestra inocencia inicial. Descubrimos en ese momento que la escucha está inevitablemente marcada por el pecado original de su brecha. Y comenzamos a reconocer el poder destructivo –diría incluso diabólicamente destructivo– de esta brecha. Pero en ese mismo momento, lo que perdemos en inocencia, podemos ganarlo en sentido de responsabilidad. Mi escucha previa podrá haber sido inocente. Ya dejó de serlo. La inocencia está ahora y para siempre perdida. Sabiendo que la brecha existe, ahora estoy obligado a hacerme responsable de ella. En la medida que lo haga, quizás logre evitar el infierno. Los inocentes, en este dominio, no son los que van al cielo. Son los que tienen mayor probabilidad de entrar en un infierno. Al cielo accederán los que, a partir del fruto de su conocimiento sobre este fenómeno, logren hacerse responsables de la brecha que han descubierto.

Algunas herramientas básicas para reducir la brecha

Lo dicho hasta ahora nos muestra que la escucha nos plantea un problema a resolver, nos obliga a encarar un desafío. Planteado en otros términos, podemos decir que nos convoca a un proceso de aprendizaje. Se trata, en rigor, de un aprendizaje que requiere darse al menos en dos niveles diferentes. El primer nivel, algo más superficial, consiste en identificar algunas acciones que permitan detectar la brecha a la que hemos aludido, reconocerla, para desde allí buscar su reducción. Estamos hablando de lo que en otros lugares hemos llamado un aprendizaje de primer orden, un aprendizaje dirigido directamente al nivel de la acción.

El segundo nivel es sin duda mucho más importante. En

este caso, no se trata de ampliar nuestro repertorio de acciones, como sucedía en el nivel anterior. De lo que se trata es de procurar una radical transformación del observador que hemos sido hasta ahora frente al fenómeno de la escucha, de manera de generar un entendimiento diferente y, desde allí, producir capacidad autónoma para intervenir en él. El problema de la escucha al que hemos aludido no puede prescindir de la necesidad de un cambio al nivel del observador y, por lo tanto, de un aprendizaje de segundo orden. Ninguna receta, ninguna acción concreta, aunque útil, será realmente suficiente para hacernos cargo del desafío que se nos presenta.

Aunque insuficientes, hay sin embargo algunas acciones específicas a las que podemos recurrir y que pueden sernos de utilidad. A continuación mencionaremos tres acciones de este tipo. Se trata de:

- a. Verificar escuchas.
- b. Compartir inquietudes.
- c. Indagar.

Nos referiremos a ellas en ese mismo orden. Es muy posible que algunos, una vez que las presentemos, las encuentren conocidas y descubran que las practican en diversas oportunidades. De lo que se trata es de habituarnos a un uso sistemático de ellas.

a. Verificar escuchas

En la medida que reconocemos el problema de la brecha como inherente al fenómeno de la escucha, es importante estar atentos a él y no suponer que por yo haber dicho lo que dije, el otro necesariamente interpretó lo que he dicho tal como yo esperaba que fuera interpretado. Ni importa cuán claro crea que he sido, la brecha de sentido puede haberse producido. Lo que aconsejamos, por lo tanto, es verificarlo. La verificación puedo hacerla tanto

cuando estoy en la posición del orador, como cuando estoy en el lugar del oyente.

Si he sido el orador, puedo pedirle a mi oyente que, en sus palabras (lo que me interesa no es que repita lo que yo he dicho) me diga lo que entiende de lo que yo le he dicho. Esto de que lo haga “en sus palabras” es muy importante. Sólo así tengo posibilidad de acceder a su interpretación de lo que yo he dicho y no a lo que oyó que yo le decía. Si se limita a repetir “mis palabras” no sabré cómo las interpreta y por tanto lo que, a partir de ellas, escucha.

Si yo estoy en la posición de oyente, es muy importante que desarrolle una capacidad para sospechar de mi propia escucha. No porque sienta que lo que el otro dijo hace sentido, ello significa que el sentido que le he conferido a sus palabras sea el adecuado, sea el sentido que el orador busca expresarme. Lo que estamos diciendo es que la verificación de escucha no sólo es pertinente cuando no estoy seguro de entender, sino que suele ser igualmente necesaria cuando creo estar seguro de entender. Para asegurarme que lo que he escuchado es lo adecuado, hago un alto en la conversación y verifico mi propia escucha. Puedo, por lo tanto, decirle al orador, “Espera un segundo. Déjame verificar si te entiendo bien. Entiendo que lo que me estás diciendo es...” y, en palabras diferentes de las usadas por el orador, comparto con él la interpretación que he generado hasta el momento sobre sus palabras.

Hay quienes me objetan que muchas veces no hay tiempo para realizar esta verificación de escuchas. Evidentemente, se trata de priorizar y de hacerlo cuando estimamos que la posibilidad de un malentendido es mayor, o cuando evaluamos que las consecuencias de un malentendido podrían ser serias o mayores que el tiempo que nos consume hacer la verificación. No se trata de hacerlo con todo lo que se nos dice. Pero hay veces que no lo hacemos para no gastar tiempo en ello, para luego darnos cuenta

que el tiempo perdido como resultado de una escucha deficiente conlleva costos mucho más elevados que aquel de haber invertido algunos minutos en verificar nuestras respectivas escuchas.

b. Compartir inquietudes

Más adelante profundizaremos en el tema de las inquietudes. Por ahora digamos tan sólo que siempre que hablamos lo hacemos para hacernos cargo de algo que nos inquieta. Problemas frecuentes en nuestra escucha suelen resultar de no saber cuál es la inquietud que conduce al orador a decir lo que dice. Escuchamos lo que dice, entendemos lo que significa. Pero no somos capaces de relacionarlo con aquello que lleva al orador a hablar. Muchas veces, el orador tiene el cuidado, cuando nos habla, de mostrarnos la inquietud a partir de la cual nos está hablando. Nos dice, por ejemplo, “Dado que ha sucedido tal o cual cosa, que tiene tales implicancias, sugiero que...”, En ese caso, logramos saber el por qué de su sugerencia.

Pero muchas veces, se nos hacen sugerencias (para seguir con el mismo ejemplo) sin que se nos expliciten las inquietudes que las suscitan. Ello implica que la escucha del orador no dispondrá de algunos elementos claves para generar su interpretación. Cuando esto sucede, cuando la inquietud que conduce al orador a hablar no ha sido presentada, sugerimos, como una forma de afinar la escucha y reducir posibles brechas, preguntar por ella. Una vez que conocemos la inquietud, no sólo nos es posible comprender mejor lo que se nos ha dicho, también nos es posible evaluar si aquello que el orador nos dice representa la mejor manera de responder a su propia inquietud o, incluso, más atrás todavía, evaluar si la inquietud del orador la consideramos una inquietud válida. No es descartable que, a partir de los antecedentes que dispongamos, podamos disputar la pertinencia o validez de la inquietud del orador.

Todo esto nos conduce a sugerir que, según el carácter de lo que vayamos a decir, evaluemos la conveniencia de compartir con el oyente las inquietudes que nos conducen a decirle tal o cual cosa; de permitirnos mostrarle los antecedentes que nos conducen a hablarle. Para hacerlo, podemos anteceder lo que deseábamos expresar con un “Dado que...”. Con ello contribuimos a que la brecha en la escucha del oyente no se dispare hacia cualquier lado y tenga una mayor probabilidad de reducirse.

c. Indagar

Una de las herramientas más importantes que disponemos, para reducir la brecha de sentido en nuestra escucha, es la indagación. Para ello lo que hacemos es preguntar, es pedirle al orador que se nos proporcione más información de manera de afinar, de completar, de corregir, lo que hasta el momento hemos escuchado. Cuando indagamos lo que en rigor hacemos es hacer uso del habla para garantizar una mejor escucha. Con la indagación hablamos para escuchar mejor, hablamos con el propósito de que el otro nos hable más. Si consideramos que nuestra escucha no es segura, lo mejor es indagar. Si estimamos que lo que el orador nos ha dicho es ambiguo, ello lo resolvemos indagando. Si creemos que frente a lo que el orador ha dicho, caben distintas interpretaciones, indagamos. El objetivo es siempre asegurar que la interpretación que surge de nuestra escucha disponga de todos los elementos para que esa brecha sea lo más pequeña posible.

Podamos indagar en múltiples direcciones y de muy distintas maneras y ello dependerá de las circunstancias concretas de la conversación. Podemos, por ejemplo, preguntarle al orador sobre el pasado que está incidiendo en lo que nos dice. Sobre el presente y el carácter mismo de lo que nos está hablado. Nos es posible indagar sobre las consecuencias futuras de las acciones

que aparecen en juego. En fin, los caminos de la indagación son múltiples y cada situación concreta deberá revelar aquellos que resultan pertinentes. Lo que realmente importa es el objetivo: la reducción de la brecha en la escucha. El tema de la indagación merece un tratamiento mucho más profundo de lo que este trabajo nos permite, tratamiento que hemos acometido en otro escrito.

Hacia el desarrollo de un observador diferente del fenómeno de la escucha

Pero mucho más importante que las herramientas arriba mencionadas, es poder profundizar en la exploración del misterio de la escucha, de manera de convertirnos en un observador diferente de este fenómeno y garantizar una mirada que incremente nuestro poder para hacernos cargo de su real desafío. Sin despreciar lo dicho hasta ahora, debemos declarar que ello sigue siendo insuficiente. Estamos todavía muy lejos de comprender cabalmente el fenómeno y de penetrar en sus múltiples y misteriosas capas. ¿En que consiste realmente el fenómeno de la escucha?

Ya hemos mencionado que muchas veces llegan personas a nuestros programas con la expectativa expresa de que les otorguemos el don de persuadir con su palabra a los demás. Cuando el problema es planteado en esos términos, difícilmente tiene solución. Lo hemos dicho antes y volvemos a repetirlo: el secreto de la persuasión no está, primariamente, en el hablar, sino en la escucha. Para poder cumplir con la expectativa que esos participantes traen es preciso mostrarles que antes que logren persuadir a los demás, les será necesario aprender a escucharlos.

La persuasión sólo opera cuando descansa en la capacidad de escucha del otro. Pues bien, cuando les decimos eso, normalmente nos responden con una contracción en la cara que revela algún disgusto o decepción. Descubren que lo que vamos a enseñarles es, al parecer, lo contrario de lo que esperaban. Entienden que les estamos

diciendo que deben aprender a ser persuadidos por los otros. No se equivocan. Efectivamente, algo de eso conlleva el aprendizaje que les ofrecemos. Pero una vez que aprendan lo anterior, es muy posible que logren algo de lo que inicialmente buscaban. Lo que no sospechan es que, a esas alturas, aquellas cosas sobre las cuales van a querer persuadir a los otros, posiblemente van a ser muy diferentes de aquellas que tenían en mente cuando nos planteaban sus expectativas. Y claro. Si entonces sentían que no persuadían a nadie, quizás ello era el resultado de que lo hacían desde el lugar equivocado y en torno a cuestiones también equivocadas.

La escucha como apertura

Lo central en la escucha es la apertura. Escuchar es abrirse al otro. Es una forma a través de la cual el sistema que somos es afectado por el comportamiento de otros sistemas con los cuales cohabita y por las fuerzas del entorno en el cual vive. Escuchar es abrirse al cambio por efecto del comportamiento de otros. El filósofo hermenéutico Hans-Georg Gadamer, nos dice:

“En las relaciones humanas, lo importante es... experimentar el ‘Tú’ como realmente un ‘Tú’, lo que significa no pasar por alto su planteamiento y escuchar lo que tiene que decirnos. Para lograr esto, la apertura es necesaria. Pero ella existe, en último término, no sólo para la persona que uno escucha, sino más bien, toda persona que escucha es fundamentalmente una persona abierta. Sin esta clase de apertura mutua no pueden existir relaciones humanas genuinas. El permanecer juntos siempre significa, también, ser capaces de escucharse mutuamente”.

Mayor será nuestra apertura mientras mayor sea el reconocimiento de nuestra propia precariedad, de nuestra finitud, de las limitaciones de nuestro horizonte de sentido. Si estamos seguros de que sabemos cómo las cosas son o cómo deben hacerse, de que ya poseemos la verdad, de que nuestro conocimiento es superior al

del otro y de que éste no tiene nada nuevo que mostrarnos, difícilmente lograremos abrirnos a él. La apertura requiere, por lo tanto, de una disposición particular fundada, por un lado, en la humildad, en el sabernos limitados y precarios y, por otro lado, en el respeto al otro, un respeto que acepta la posibilidad de que él o ella puedan mostrarnos algo nuevo.

La falta de respeto, la no valoración del otro, cierran la posibilidad de nuestra apertura. La escucha requiere que le confirmemos al otro algún grado de autoridad para mostrarnos algo que posiblemente no vemos o no sabemos. La escucha descansa en la presunción del valor del otro. No es de extrañar que quien no se sienta escuchado tampoco se sienta valorizado.

Toda apertura es siempre relativa. Nuestra apertura nunca es completa. Toda apertura supone clausuras y muchas veces es más fácil evaluar nuestra capacidad de apertura, evaluando la dimensión y el carácter de nuestras clausuras, de aquello que excluimos, que de entrada cerramos como posibilidad. Ello no es fácil. Desde donde nos paramos tenemos la impresión de que vemos todo lo que hay que ver y estamos abiertos a todo lo que pueda suceder. Nunca es realmente así. Pero eso solemos descubrirlo cuando las circunstancias nos llevan a otros lugares, nos obligan a pararnos en puntos diferentes. Nuestros puntos de vista están condicionados por el lugar en el que nos paramos. No podemos sustraernos a las coordenadas de la historia, al espacio y al tiempo, a las posiciones que ocupamos en los sistemas sociales de los que somos parte.

Escuchar es una de las manifestaciones más claras de nuestra capacidad de conectividad con los demás. Un individuo que logra desarrollar tanto una alta capacidad de escucha, como una capacidad para lograr ser adecuadamente escuchado por los demás, se convierte en una entidad/sistema con alta capacidad de conectividad y, consecuentemente, con capacidad de afectar positivamente

los sistemas en los que participe.

Para entender el fenómeno de la escucha, que representa una de las facetas más importantes de la conectividad humana, necesitamos ir más lejos. Tanto la escucha como la conectividad, así planteadas, no son más que un bonito nombre para hablar de un resultado. Lo importante es poder identificar las acciones que genera tal resultado. Para hacerlo es necesario plantear el problema en los siguientes términos: ¿de qué manera podemos traducir el resultado que llamamos escucha en las acciones o competencias que son capaces de generarlo? Quienes conocen nuestro modelo Observador-Acción-Resultados, se darán cuenta que lo que estamos haciendo es buscar mover el fenómeno del casillero de los “resultados” al casillero de las “acciones”. Quienes no conozcan nuestro modelo, no se preocupen pues pueden prescindir de él. Lo que vamos a sostener a continuación no lo requiere.

Para salir del dominio de los resultados, donde hasta ahora hemos mantenido el fenómeno de la escucha, y movernos al dominio de la acción, es necesario entender que la escucha (como resultado) compromete dos tipos diferentes y muy concretos de acciones. De lograrse estas acciones, se logra el resultado deseado (la escucha). Estas acciones remiten a dos procesos diferentes de apertura: por un lado, la apertura a la comprensión de un otro diferente y, por otro lado, la apertura a la transformación personal. Examinaremos cada uno de ellos por separado.

1. La apertura a la comprensión de un otro diferente

La comunicación suele operar con relativa efectividad cuando lo que tienen en común los interlocutores predomina por sobre lo que los diferencia. De alguna forma, la voz del otro es equivalente a nuestra propia voz. En estos casos, la voz del otro es casi un eco de la nuestra y, por lo tanto, no es de extrañar que tengamos menos problemas para escucharlo, pues nos estamos escuchando

a nosotros mismos. Los problemas reales de comunicación se producen precisamente cuando los interlocutores son muy diferentes. Es en estas ocasiones que se ponen en evidencia nuestras escasas competencias en el dominio de la escucha.

Ello nos conduce a sostener que, si queremos evaluar nuestra capacidad de escucha, nos limitemos a sopesar nuestra capacidad de comprensión de otro diferente a nosotros. Éste es el real desafío de la escucha. ¿Qué significa comprender a otro diferente? Significa ser capaz de hacer sentido de lo que dice sin descalificarlo por sostener algo diferente de lo que nosotros pensamos. Aceptar, por lo tanto, la diferencia como legítima. Aceptar que el otro puede pensar de manera muy distinta a nosotros y que ello significa que esté necesariamente equivocado o que lo que piense sea falso o inadecuado. En otras palabras, es poder conferirle sentido al decir del otro desde una plataforma de legitimidad. Para lograrlo, lo hemos dicho antes, es necesario instalar una predisposición de respeto ante el otro, lo que implica, precisamente, en no hacer de la diferencia un criterio de descalificación.

Sostenemos que hay cuatro niveles diferentes en este primer proceso de apertura. Son los siguientes:

- a. La escucha del sentido semántico y práctico del habla del orador.
- b. La escucha de las inquietudes del orador. La escucha de la estructura de coherencia del observador que es el orador.
- c. La escucha de la estructura de coherencia del observador que es el orador.
- d. “Saber escuchar el bien”.

Abordaremos cada uno de ellos en este mismo orden.

a. La escucha del sentido semántico y práctico del habla del orador

El primer nivel apunta a ser capaz de aprehender el sentido

que busca expresar el habla de ese otro diferente. Este nivel se caracteriza precisamente por centrarse en aquello que el otro dice. Preguntas fundamentales a este nivel, por lo tanto, son: ¿Qué significa lo que está diciendo? ¿A qué apunta? ¿Qué interpretación puedo deducir que está haciendo frente a lo que está aconteciendo con lo que está diciendo?

Es importante, sin embargo, ir más allá del mero sentido de las palabras que emite y preguntarse por las acciones que, en el decir del otro, esas palabras están ejecutando. ¿Están describiendo algo? ¿Está evaluando algo? O bien, ¿será que me está felicitando? ¿será que me está reprimiendo? ¿Me está informando? ¿Me está agradeciendo? ¿Me está pidiendo algo? En otras palabras, cuando dice lo que dice, ¿qué está haciendo? Atención, esta vez no me pregunto, ¿qué está queriendo decir?, sino, ¿qué está haciendo con aquello que dice?

Como podemos apreciar, este primer nivel puede examinarse en dos planos diferentes. El plano semántico que remite al sentido de las palabras, de lo expresado; y el plano de la acción, que interpreta el habla como una modalidad de acción y que busca, por lo tanto, identificar la acción o acciones específicas que ese hablar está ejecutando.

b. Escuchar las inquietudes del orador

El segundo nivel de la escucha en este primer proceso de apertura, centrado en la comprensión de otro diferente, me lleva más allá del sentido de las palabras y de las acciones que con ellas mi interlocutor ejecuta. Se trata de escuchar algo que muchas veces no se encuentra en el habla pero que es condición de ella. Nos referimos a las inquietudes que conducen a mi interlocutor a hablar. Cada vez que alguien dice algo, cada vez que alguien ejecuta una determinada acción, lo hace como una forma de hacerse cargo de una particular inquietud. Puede suceder que no esté conciente de la inquietud que lo conduce a actuar, no obstante, ella es siempre

un referente obligado de toda acción, incluida el hablar.

Pero la inquietud no es algo determinado que exista fuera del campo de las interpretaciones. Se trata de un referente interpretativo, de un recurso explicativo que utilizamos para conferirle sentido a la acción. La inquietud, por lo tanto, no es algo determinado sino algo que la interpretación construye, de lo que se vale para conferir sentido. Muchas veces quien habla tiene una determinada interpretación de lo que lo conduce a hablar, muchas veces no la tiene y cabe explorar con él o con ella para poder articularla. Pero en la medida de que se trata de una interpretación, de un recurso explicativo, puede también suceder que mientras quien hable posee una interpretación, quien lo escucha desarrolla otra. Cuando difieren en interpretar la inquietud que lleva a uno de ellos a hablar, es muy posible que quien esté en el rol de oyente deba corregir su interpretación y conferirle mayor autoridad al sentido que a su hablar le confiere el orador.

Pero no es necesario que este sea siempre así. Hay muchos casos en los que el orador puede articular su inquietud de una cierta manera y, al escuchar la interpretación de su propia inquietud de parte del oyente, haga el juicio de que ésta última hace más sentido que la propia. Esto es habitual, por ejemplo, en las interacciones de coaching y en los procesos de terapia psicológica. Muchas veces el coach puede preguntar, por ejemplo, “¿Pero no será que la razón que tu me entregas para haberle dicho eso a tu mujer pudiera ser corregida? ¿No será que eso se lo dijiste porque en el fondo estabas algo celoso?”. Y no es descartable, escúchese bien, no es descartable que el otro responda, “Mira, ahora que tú lo dices, creo que sí. No lo había visto así. Tienes toda la razón. Creo que estaba algo celoso”. Lo interesante del caso es que quien así responde puede estar siendo absolutamente sincero en su respuesta. La inquietud, reiteramos, es un recurso interpretativo y no algo que exista con independencia de las interpretaciones que los actores realicen. Pero es un recurso de la mayor importancia por

cuanto nos permite hacer sentido de lo que hacemos.

Muchas veces, el orador al hablar puede dar cuenta de la inquietud que lo conduce a tomar la palabra. Podría decir, por ejemplo, “Dado que..., te pido que...”. Cuando ello sucede disponemos de manera abierta de la interpretación que el orador posee de aquello que lo lleva a actuar. Podemos aceptar, o podríamos ponerla en cuestión. En la mayoría de los casos las aceptamos, con lo cual le conferimos autoridad a la interpretación que al respecto nos entrega el orador. Pero hay muchos casos, quizás la gran mayoría, en los que el orador no comparte con el oyente la inquietud que, según él, lo lleva a decir lo que dice. Esos son los casos que más nos interesan.

Lo que deseamos destacar es que siempre, independientemente de lo que haga o no haga el orador, el oyente puede preguntarse por la inquietud que lleva primero a actuar. Es lo que llamamos; escuchar inquietudes. Y ello implica, en una gran cantidad de casos, el aprender a escuchar algo que no se encuentra en lo que el orador dice, sino detrás de lo que dice. Además de escuchar el sentido de lo que el orador dice, tal como lo hemos descrito arriba, el oyente puede también desarrollar la capacidad de escuchar inquietudes que no han sido expresadas. En relación al nivel anterior, este es un nivel de escucha más elevado, que manifiesta un grado mayor en la competencia, en la escucha.

Son múltiples las oportunidades en las que comprobamos la importancia y el poder de este segundo nivel de escucha. Demos un ejemplo. Con el desarrollo del nivel de especialización en nuestras sociedades, son muchos los que tienen conocimientos y habilidades que otros no poseen. Estos últimos, por lo tanto, acuden a ellos cuando enfrentan problemas que son capaces de resolver. Sin embargo, muchas veces, cuando acuden a ellos lo hacen para hacerles peticiones concretas que quienes las hacen consideran que

resuelven los problemas que los conducen a hacer precisamente tales peticiones. El especialista podría escuchar lo que se le pide, conferirle sentido a la petición y eventualmente ejecutarla. Esa es una posibilidad. En este caso su escucha sólo ha operado en el primer nivel que hemos descrito.

Pero supongamos ahora que pasa al segundo y se pregunta, “¿Cuál es la inquietud que lleva a esta persona a hacerme esta petición? ¿Cuál es el problema que busca resolver?”. Al preguntarse esto, él, que es un especialista en su área, cabe que considere que hacer lo que su cliente le pide no es la mejor solución para hacerse cargo de la inquietud que éste posee; que existen alternativas –que su cliente no conoce, pues no es un especialista– que son más rápidas, más baratas, más efectivas, que simplemente hacer lo que le está pidiendo. En ese caso, ¿no sería más efectivo que ambos conversaran sobre las inquietudes que estaban detrás de la petición y terminaran haciendo algo diferente? Ello sólo puede suceder si desarrollamos la competencia de escuchar inquietudes.

Con la expansión de lo que se ha llamado el “trabajo de conocimiento”, esta competencia deviene crecientemente importante. Este tipo de trabajador sabe, en su área de especialidad, lo que sus clientes suelen no conocer. Cuando recibe peticiones, es importante que se pregunte si aquello que se le está pidiendo representa la forma más eficaz de hacerse cargo de la inquietud de su cliente. Muchas veces sucede que aquello que su cliente le ha pedido no es la forma más eficaz de responder a su propia inquietud. El cliente no lo sabe, pero el trabajador de conocimiento puede evaluarlo. Para poder hacerlo, sin embargo, requiere saber escuchar las inquietudes que suscitan las peticiones que recibe. Pueden darse ejemplos equivalentes en muchos otros dominios.

c. La escucha de la estructura de coherencia del observador que es el orador

Cuando hablamos de escuchar inquietudes ello implica comenzar a escuchar algo que se encuentra más allá del habla. Hemos salido, por lo tanto, del campo de lo que está contenido en lo dicho y nos aventuramos en el trasfondo del habla. La inquietud, normalmente (a menos que se la haya hecho explícita), pertenece a lo que no está dicho. Es lo que induce a hablar al orador.

Esto para algunos puede parecer mágico o misterioso. ¿Cómo es posible escuchar lo que no se dice? Para nosotros, sin embargo, el segundo nivel al que hemos hecho referencia en la sección anterior es tan sólo el primer eslabón de una escucha que todavía puede ir mucho más lejos y que muchas veces puede incluso aparecer todavía más despegada del fenómeno del habla. Es en esta dirección que queremos profundizar en esta sección.

Para hacerlo, para dar el salto, nos es necesario retroceder unos pasos. La propuesta de la ontología antropológica del lenguaje se apoya en dos postulados, entre otros, que son piezas fundamentales para entender lo que deseamos plantear. El primero de ellos sostiene que el lenguaje es acción; que cada vez que hablamos, no sólo damos cuenta (lo que ya de por sí es una acción) de lo que ya existe, sino que tenemos el poder de transformar la realidad con nuestra palabra. No nos interesa acá justificar este postulado, pues lo hemos hecho detalladamente en otros escritos, sólo nos interesa recordarlo, tenerlo a la mano. El segundo postulado nos indica que cuando actuamos no sólo damos cuenta de cómo somos, sino que, además, las acciones que emprendemos nos constituyen en el tipo de ser que somos. La acción, hemos dicho, genera ser.

Pues bien, de lo que se trata ahora es tan sólo de juntar ambos postulados y extraer de ellos una conclusión. Si el hablar

es acción (postulado primero) y la acción me constituye en el ser que soy (postulado segundo), mi habla, por lo tanto, más allá de lo específico que en ella se expresa, revela mi forma de ser. Ello implica que mi escucha no tiene que limitarse a comprender el sentido semántico de lo que el otro dice y las acciones involucradas en lo que dice (primer nivel). Ello significa que tampoco tiene que limitarse a escuchar las inquietudes específicas que yacen detrás de la acción del habla que ejecuto (segundo nivel). Puedo ir mucho más lejos y procurar escuchar también la forma de ser de la persona que ha hablado, lo que llamamos también su alma, o, usando una expresión algo más técnica, “la estructura de coherencia del observador” que ha hablado.

Todo hablar revela el tipo de observador que soy. Si deseo ganar maestría en el arte de la escucha, es importante, por lo tanto, que aprenda a profundizar mi escucha de manera de no quedarme en las capas más superficiales del habla y ser capaz de penetrar en el dominio siempre misterioso del ser. Quiero insistir en esto de “misterioso”, pues este nivel nos obliga a incursionar en él con mucha prudencia. Así como insistíamos en el carácter estrictamente interpretativo del dominio de las inquietudes, lo mismo –y todavía con mayor énfasis– debemos subrayar en torno a este dominio que compromete la forma de ser de quienes hablan. El ser individual no es un ente objetivo que podamos aprehender directamente. El ser individual, nuevamente, es un recurso explicativo que busca conferirle coherencia al comportamiento de un determinado individuo. Se trata, por lo tanto, de un “constructo interpretativo”. Dicho en otro lenguaje, es tan sólo un mapa y no el territorio.

Este punto está expresado en lo que hemos denominado el primer principio de la ontología antropológica del lenguaje que señala: “No sabemos cómo las cosas son. Sólo sabemos cómo las observamos o cómo las interpretamos. Vivimos en mundos interpretativos”.

Cualquier cosa que pueda decir sobre el ser de un individuo está sujeta siempre a dos importantes restricciones. En primer lugar, al hecho de que se trata tan sólo de una interpretación lo que me obliga a tratarla siempre con carácter hipotético, conjetural. No puede operar con ella desde la certeza, desde el supuesto de que mi interpretación es la verdad. Toda interpretación es, por definición, precaria y disputable. Pero, en segundo lugar, porque así como las acciones de una persona pueden remitirme legítimamente a una interpretación de su forma de ser, de la misma manera debo reconocer que en la medida que esa persona cambie su forma de actuar, cambiará también su forma de ser anterior. Ese cambio, siempre posible, en su accionar tiene la capacidad de hacer obsoleta mi interpretación.

Este tercer nivel de escucha, correspondiente al primer proceso de apertura, representa uno de los aspectos más importantes de la práctica de lo que llamamos “*coaching* ontológico”. Lo que le confiere el carácter propiamente “ontológico” a esta modalidad de *coaching* es precisamente su capacidad de llegar a aquellas dimensiones de un individuo en las que se expresa su particular modo de ser, nivel en el que el *coach* procura intervenir para destrabar al *coachee* y permitirle hacerse cargo de inquietudes en las que se siente bloqueado. Esto es, en síntesis, lo que busca acometer el *coaching* ontológico. Para hacerlo, la escucha en este nivel resulta por tanto fundamental.

No es del caso exponer la metodología que proponemos para hacer esto y para ganar competencias en la práctica del *coaching*. Lo que en esta oportunidad nos interesa es mostrar la posibilidad de este nivel de escucha y ofrecer una descripción mínima sobre él. Para hacerlo, quizás podemos apoyarnos en una objeción que frecuentemente se escucha cuando planteamos su posibilidad. ¿Qué pasa, se nos dice, si el orador está mintiendo? ¿No echa eso por tierra la posibilidad misma de este tipo de escucha?

Pensamos que no necesariamente. En primer lugar, creemos que la mentira suele ser, por lo general, un fenómeno excepcional. La gran mayoría de gente, cuando hablan, suelen expresar lo que creen, suelen hacerlo desde la sinceridad. Descartar esta posibilidad de escucha porque existe una posibilidad –escasa, por lo demás– de que el orador pudiera estar mintiendo, es como “botar al bebé junto con el agua de la bañera”. Con ello nos privamos de la posibilidad de una escucha que en la mayoría de los casos no enfrenta este inconveniente y que, en la medida que accedemos a ella, descubrimos que es inmensamente poderosa pues nos conduce a ver aspectos de una persona que de lo contrario seremos incapaces de observar y a tomar acciones que de lo contrario resultarían inconcebibles.

Con todo, este primer argumento no disuelve, para determinados casos, aunque ellos sean escasos, el problema que plantea. Para responder a situaciones en las que la objeción pudiera ser válida, es importante diseñar mecanismos que puedan hacerse cargo de resolver el problema cuando efectivamente existe. Estos mecanismos, sin ser perfectos y sin poder garantizar que siempre sean efectivos, están disponibles. Es más, no dudamos que pueden ser incluso perfeccionados. El criterio básico en los que ellos se sustentan es en la noción de coherencia. De allí que hayamos hablado al referirnos a este nivel de la escucha de “la estructura de coherencia del observador”.

Pongámonos, por lo tanto, en la situación de que una frase dicha pudiera ser una mentira. De quedarnos tan sólo con esa frase, evidentemente esto podría llevarnos a interpretaciones muy discutibles. Para contrarrestar este riesgo, la persona que está escuchando requiere expandir su escucha de manera de incluir en ella mucho más que esa mera frase. Esta expansión de la escucha se realiza, al menos, en dos direcciones distintas.

La primera dirección opera en el presente y busca no limitarse a escuchar lo que esa persona dice (dominio del lenguaje), sino abrirse a escuchar también otros dos dominios: la emocionalidad y la corporalidad. En muchas ocasiones, lo que una persona dice (lenguaje) nos es coherente con su emocionalidad o con lo que nos indica el cuerpo de esa persona al hablar. Es muy importante, por lo tanto, aprender a escuchar emociones y aprender a escuchar cuerpos. Ellos hablan con códigos diferentes y muchas veces lo que tales códigos expresan contradicen las palabras emitidas y ello ofrece al oyente la posibilidad de readecuar su escucha.

La segunda dirección opera en la estructura de la temporalidad. En este caso, lo que buscamos es la coherencia en secuencias de comportamientos y, por lo tanto, nos situamos en la flecha del tiempo. Preguntas claves: ¿es coherente lo que esa persona dijo (el decir es actuar) con lo que posteriormente hizo? ¿Es coherente lo que hizo con lo que luego dijo? ¿Cómo nos responde cuando le mostramos esa aparente incoherencia? ¿Es coherente ahora? En fin, el lector puede imaginarse cómo esto puede seguir.

Existe una segunda variante de lo anterior. En el párrafo precedente estábamos observando distintos comportamientos en el tiempo. Cuando estamos, por ejemplo, en una situación de *coaching*, esto suele sustituirse o complementarse con un proceso indagativo que se mueve en la línea del tiempo. En este caso no estamos directamente observando comportamientos, pero estamos pidiendo que se nos reporte sobre ellos. No es descartable que el otro nos entregue información procurando ser coherente con su mentira inicial de manera de esconder su coherencia más auténtica. Pero el punto es que, al final, no es tan fácil mantener una coherencia basada en una mentira y quien es competente en indagar y es a la vez un buen observador de lenguaje, emocionalidad y corporalidad, suele detectar inevitables incoherencias.

Lo que queremos decir es que podemos reducir este riesgo. Al menos, claro, mientras la persona esté dispuesta a hablar y tengamos la posibilidad de profundizar nuestra indagación. El silencio es otra cosa. Pero a diferencia de lo que sucede con el habla, que le permite, a quien busca engañar, ser convincente y disolver cualquier sospecha eventual, el silencio suele ser sospechoso desde un comienzo.

Todo lo anterior apunta más bien a cuestiones metodológicas. Nos interesa que esta sección no se cierre antes de darle más contenido a lo que cabe encontrar en este nivel de la escucha. ¿Qué es esto de escuchar el alma? ¿En qué se expresa? ¿Qué nos proporciona este nivel de la escucha? Estas son, en rigor, las preguntas más interesantes. Veamos qué podemos decir sobre ellas.

El territorio que podemos abrir a este nivel es inconmensurable. Lo que podemos encontrar, por lo demás, variará de un individuo a otro. Pero hay algunas áreas que suelen ser particularmente fecundas. Como individuos organizamos nuestras vidas a partir de determinados ejes, o vectores, que suelen definir lo que hacemos, el tipo de relaciones que mantenemos, lo que buscamos o lo que evitamos, la forma con que establecemos nuestras prioridades, etc. Desarrollamos una estructura de carácter que suele conferirle sentido a buena parte de nuestros comportamientos. Nuestra vida suele estructurarse en torno a ciertas premisas, en torno a ciertos juicios o emociones que asumen un papel rector en lo que hacemos.

La literatura suele proporcionarnos diversos ejemplos de lo que señalamos. La gran literatura lo hace magistralmente. Cada uno de los personajes se mueve al interior de la trama según un núcleo básico de sentido que define el comportamiento de cada personaje. La literatura es, por lo tanto, un terreno que nos ayuda a dar cuenta de aquello a lo que apuntamos. Comencemos por allí. Pensemos en los grandes personajes literarios, pensemos en Don Quijote, en

Madame Bovary, en Dimitri, Iván y Aliocha –los tres hermanos Karamasov–, en el príncipe Mítchkin del *El príncipe idiota*, en el Fausto que nos describe Goethe, en Otelo o en Hamlet, no importa, ¡que cada uno añada sus personajes! Pues bien, en cada uno de ellos tenemos la impresión de que sabemos “lo que los mueve”. Sabemos cuál es el o los ejes centrales de su alma, aquello que los hace comportarse como lo hacen y, en definitiva, lo que los hace ser como son.

Pues bien, los seres humanos somos hechos a imagen y semejanza de los personajes de nuestra literatura. Tenemos nuestras mezquindades, nuestros sueños y aspiraciones, nuestros pequeños y grandes desgarramientos, nuestras pasiones, nuestras particulares inseguridades y, por sobretodo, nuestros temores. La gran variedad de nuestras acciones, de nuestros comportamientos, se ordenan cuando descubrimos las raíces ocultas desde donde nacen. Todos venimos de determinados nudos existenciales, todos procuramos dirigirnos hacia determinadas luces. Todos estamos arrancando, todos estamos buscando. Todos disponemos de una matriz básica a partir de la cual le conferimos sentido a nuestra vida y a partir de la cual definimos lo que nos proporciona satisfacción. Todos tenemos una noción del cielo como, asimismo, una noción del infierno. Todos estamos procurando eludir el sufrimiento y el carácter que le asignamos a éste no es siempre el mismo.

Lo que hace el *coach*, en último término, no es muy diferente del diseño literario que el autor acomete sobre el carácter de los personajes con los que puebla sus tramas. No es muy diferente del análisis literario que muchas veces debe realizar el crítico. Para poder hacer esto mismo y para poder hacerlo bien, es imprescindible evitar la idea de que existe una suerte de mecánica, de una ingeniería de “deconstrucción” del alma humana. En el momento que hacemos eso, corremos el riesgo de tergiversar y comprometerlo todo. Lo central en el individuo es su particularidad y la ausencia de un molde común que lo uniformice.

Con todo, los aspectos reseñados arriba nos ofrecen una gran variedad de preguntas que nos podemos hacer. ¿Cuáles son los desgarramientos personales, o los temores, que definen tu vida? Pero es posible que para ese individuo particular su vida no esté tan definida por desgarramientos personales o temores, sino quizás por determinadas ilusiones o sueños. ¿Pero acaso no están ambos relacionados? Quizás, sólo quizás. Cuidémonos de no rigidizar nuestra escucha y de darle más importancia a los moldes que a la arcilla. Por mi parte, sólo deseo compartir la experiencia que me produjo el leer a Nietzsche hablando de Sócrates y sorpresivamente preguntarse, “Sócrates, ¿cuál era tu miedo?” En ese mismo instante, tuve la impresión de que todo aquello que se nos reportaba que Sócrates decía, cambiaba de carácter. Tuve la sensación de que comprendía de donde Sócrates venía y qué era aquello que buscaba evitar. Tuve la impresión de que no sólo lo comprendía mejor, sino que también me encariñaba enormemente con él.

d. “Saber escuchar el bien”

Hace algunos años invertí un tiempo significativo en explorar el lenguaje de los místicos. Fue una experiencia muy interesante de la que pude extraer diversos aprendizajes. Aunque no es éste el momento de hablar de ellos, debo reconocer que uno de esos aprendizajes me enseñó algo importante sobre el fenómeno de la escucha. Leía por aquel entonces a un importante místico de la Cábala judía, a Moisés Cordovero.

Cordovero es uno de grandes maestros de la Cábala que vivió en la ciudad de Safed, cerca de la frontera de Israel con el Líbano, ciudad que en el siglo XVI se convierte en sede de congregación de grandes cabalistas. Cordovero es uno de ellos. La Cábala, como se sabe, es la corriente de pensamiento místico más importante dentro del judaísmo. Es muy probable que los padres Cordovero hayan pertenecido al movimiento de la diáspora

judía que se realiza luego de la expulsión que se hiciera de ellos en España en 1492, bajo los Reyes Católicos. No sería de extrañar que hubieran sido oriundos de Córdoba. Pero no lo sabemos. De todas formas, Moisés Cordovero muere en Safed en 1575.

Pues bien, leyendo a Cordovero me encontré con una frase que, por decir lo menos, me sorprendió. Escribía el sabio, “el secreto del escuchar sublime es saber escuchar el bien”. Por desgracia, Cordovero luego no ahondaba en lo que esto podía significar. El sentido de esa frase quedaba, por lo tanto, en mi escucha, en la manera como yo podía interpretarla. Lo que comparto a continuación, en consecuencia, no pertenece a Cordovero, sino a mi propia escucha. No descarto que él pueda haber tenido en mente algo muy diferente de lo que yo interpreto.

La primera interpretación que hice de esa frase fue quizás la más simple. Ella resonaba con algo en lo que yo mismo venía insistiendo desde hacía tiempo. Ello se resumía en entender que debía cuidarme de utilizar la diferencia que el otro manifestaba conmigo como argumento de invalidación, de descalificación, de demonización del otro. Prepararme, por lo tanto, para no hacer de la diferencia el motivo que me condujera a colocar al otro del lado del mal. Por el contrario, aprender a legitimar esa diferencia, aprender a colocarla, al menos inicialmente, en el lado del bien y buscar incluso ir más lejos: procurar aprender de ella. Esta primera adscripción de sentido no me resultaba muy difícil, pues coincidía con lo que yo mismo había estado pensando. Por lo mismo, mi escucha era tan sólo el eco de a mis propias voces.

El punto era, ¿no habría algo más en lo que procuraba expresar el sabio? ¿Algo más que el sentirme meramente confirmado en lo que ya pensaba? ¿Cómo asegurarme de que lo que estaba realmente escuchando? En rigor, no lo sabré nunca pero, igual, sentía que valía la pena hacer algún esfuerzo adicional. Esto me condujo a dejar esa cita “en remojo” y volver frecuentemente a ella preguntándole si no tendría algo más que enseñarme.

Y hubo un momento en el que me hice algunas preguntas. ¿Qué pasaría si me encuentro con alguien que, con lo que me dice, busca herirme u ofenderme? ¿Cómo sé si eso es realmente así? Pero ¿qué pasaría entonces si esa persona incluso reconoce que eso es precisamente lo que busca? ¿Cómo puedo “escuchar el bien” en alguien que expresamente desea hacerme mal? ¿Cómo resolvería el propio Cordovero esta situación? ¿Dónde echaría mano el místico para “escuchar el bien”?

No son pocas las veces, me decía, en las que los seres humanos nos decimos cosas con el propósito de hacernos mal. Y si bien siempre me cabe dudar de que esos sean los motivos de los demás cuando hacen algo conmigo, al menos no tengo dudas de que yo mismo he procedido algunas veces de esa forma con otros. No tengo dudas de mi propia maldad. Pues bien, hagamos entonces una “auto indagación”. Si logro encontrar algún hilo que me lleve a encontrar algo de bien en mis propias acciones del maldad, “quizás” ese mismo hilo pueda conducirme a “escuchar el bien” en los demás.

La pregunta entonces se transformaba. La forma que ella asumía era, ¿cuáles son las condiciones que a mí me llevan a procurarle el mal a otro? ¿Cómo puedo explicar mi propio afán de infligirle mal a otro? Mi respuesta fue la siguiente. He procurado hacerle mal a otro cuando me he sentido injustamente herido. Cuando vi como una amenaza lo que el otro hacía o podía hacer. Cuando tuve miedo y procuré defenderme. En rigor, procuré el mal porque me sentí vulnerado o quizás vulnerable. Podría extender la lista, pero creo que ello no añadiría demasiado. Creo que ya tenía suficiente. ¿No me era posible acaso revertir aquello que explicaba mi propia maldad y verlo también en el otro? ¿No me era acaso posible comprender que la maldad que le atribuyo al otro, en el mejor de los casos que sea una atribución válida, puede remitir a las mismas condiciones que he descubierto en mí? ¿No será que

cuando ella busca hacerme daño “quizás” (¡bendito “quizás”!) lo hace como respuesta a sentirse vulnerada? ¿O vulnerable? ¿O amenazada? ¿De qué manera yo he sido una amenaza para ella? ¿De qué manera yo soy también responsable de las acciones que ella dirige contra mí y que con tanta soberbia descalifico?

De manera casi imperceptible descubrí que ahora la miraba con otros ojos. La miraba en su vulnerabilidad, la miraba con ternura, sin lástima, pero con compasión. Mi reacción de rabia se disipaba. Creía comprenderla mejor. Me avergonzaba de mi propia ceguera, de mi insensibilidad para con ella. Sentía que había aprendido otra manera de “escuchar el bien”. Sentía que el místico, a lo lejos –si me estaba viendo– no podía menos que sonreír. Le agradecía su enseñanza.

2. La apertura a la transformación personal

Es curioso. Cada sección de alguna forma anticipa y prefigura la que sigue. Lo que deseamos argumentar en esta sección, sucede, de hecho, que aconteció en la anterior. Esto por tanto nos será muy útil.

La escucha es el mejor indicador de la calidad de nuestras relaciones personales. Si la relación no es buena, lo más probable es que escuchemos a quienes participan en ella que no se sienten escuchado. Es frecuente escuchar ese comentario cuando los hijos hablan de sus padres, y viceversa. Cuando la mujer habla de su marido, y viceversa. Cuando hay problemas de relación en el trabajo, etc. En rigor, en todos los dominios de la convivencia.

Tal como lo reconocíamos al inicio de este trabajo, las expresiones del tipo “Mi padre no me escucha”, “Mi marido no me escucha”, son quejas constantes. Y el problema es precisamente ese. Se quedan al nivel de la queja y muy poco se hace para remediarlo.

En parte, porque no sabemos realmente lo que esa queja procura decir y porque, en consecuencia, tampoco sabemos cómo intervenir para remediarlo. El marido suele responder, “Pero si te escucho, mujer. Es más, puedo repetir todo lo que has dicho”. Ella sólo se dice a sí misma, “ves tú. Eso demuestra lo poco que me escuchas”. Claro, están hablando de cosas distintas. Él cree que le basta con oír para justificar que escucha. Ella espera algo más. Pero, ¿qué espera? No lo sabría decir. O, si lo dice, vuelve a repetir, “Pues no me escucha”. Diálogo de sordos.

Hace algunos años realizábamos un taller con un grupo de gerentes del Banco Central de Venezuela. El taller duraba tres días y el tema de la escucha era abordado al final del primer día. Al iniciar el segundo día les pedíamos a los participantes que nos reportaran lo que les había pasado a partir de lo visto el día anterior. Me acuerdo que uno de ellos se levantó y reportó lo siguiente:

“A mí me pasó algo muy extraño que me ha dejado perplejo. En realidad, no sé cómo reaccionar. Sucede que ayer, luego del taller, llegué a mi casa y mi hijo salió a la puerta a recibirme. Él es mi único hijo, tiene ocho años y es lo más importante que tengo en mi vida. Casi todo lo que hago lo hago pensando en él. De inmediato, vi que estaba algo inquieto por el hecho de que yo llegara ese día bastante más tarde de lo que suelo llegar normalmente. De hecho, suelo salir de la oficina alrededor de las cinco y media y por lo tanto llego a la casa cerca de las seis de la tarde. Ayer, como estaba en el taller y terminamos tarde, cuando llegué a la casa deben haber sido cerca de las siete y media. Lo primero que mi hijo me dice, visiblemente preocupado es,

- Papá, ¿por qué llegas tan tarde?
- Bien, porque sucede que hoy no vengo del trabajo.
- ¿Y de dónde vienes?
- Vengo de un taller.

- ¿Y qué es un taller?
- Bueno, es una actividad especial en la que te enseñan distintas cosas.
- ¿Y qué te enseñaron hoy día papá?
- A ver, déjame pensar. Pues, me enseñaron, por ejemplo, a escuchar mejor.
- ¡Qué bueno, papá!, me dice con una cara más aliviada, “Porque, tú sabes. Tú a mí no me escuchas.”

Ustedes se imaginarán cómo he quedado”, concluía el gerente.

Tratemos entonces de ayudarlo. ¿Cómo escuchar a ese niño? ¿Qué está diciendo realmente? ¿Y qué dice quien dice lo mismo sobre su pareja? En otras palabras, ¿qué les hace falta? Esa es la pregunta que deberemos ser capaces de responder. Cualquier otra respuesta es inútil. Pues, hagamos entonces lo que hicimos previamente y retrocedamos un poco para saltar mejor. La vara está alta y estamos muy encima de ella.

Quienes han leído que previamente escribí sobre la escucha ya se habrán dado cuenta que el tratamiento que hoy damos a este tema es muy diferente. El punto es que estamos abriendo en este momento la diferencia que es aún mayor. Esto simplemente no estaba incorporado en el abordaje anterior. No me interesa nuevamente limitarme a ofrecer mis conclusiones, sino compartir el proceso que me condujo a ellas. Lo hago por cuanto creo que puede ser valioso apreciar un proceso de pensamiento en acción.

El 3 de enero de 2001 me puse a ver uno de mis programas de televisión favoritos. Eso me ayuda a relajarme luego de un día intenso de trabajo. Se trata del programa Inside the Actors Studio, dirigido por James Lipton en el que éste entrevista a actores y directores de teatro y de cine como parte de las actividades de extensión de este gran centro de formación que es The Actors Studio. El programa se proyecta en vivo en la televisión. En el mismo estudio de proyección asiste un amplio público formado

por estudiantes y profesores del propio centro.

Unas breves palabras sobre The Actors Studio. Fue fundado en 1947 buscando introducir en los Estados Unidos —el centro se halla en Nueva York— una orientación basada en la técnica de formación de actores desarrollada por el ruso Konstantin Stanislavski. Bajo el liderazgo de Lee Strasberg, en este centro se han formado lo más destacado de la élite de actores de los Estados Unidos durante los últimos cincuenta años. Entre ellos destacan figuras como Marilyn Monroe, James Dean, Paul Newman, Joanne Woodward y Marlon Brando, entre muchos otros.

El programa, como decía, consiste en entrevistar a actores y directores de destacada trayectoria para conocer sus experiencias y recoger sus aprendizajes. Me acuerdo que en esa oportunidad el actor invitado era Alan Alda, un actor que no considero entre los mejores y que, por tanto, me hizo entrar en el programa algo decepcionado. En un cierto momento, sin embargo, se da un diálogo entre Lipton y Alda que reproduzco, de memoria, en forma aproximada.

- ¿Qué es lo más importante que has aprendido como actor?, le pregunta Lipton.
- Pues, yo diría, responde Alda, que lo más importante es que la respuesta que uno da en escena no provenga del trabajo que el actor ha realizado individualmente, sino de aquello que le fue dicho y acaba de suceder en el momento anterior.
- ¿Por qué no me explicas mejor?, le dice Lipton.
- Si la respuesta que ofrece un actor proviene de su trabajo, corre el riesgo de no ser creíble. Lo que realmente importa es que provenga de lo que el otro le ha dicho antes. Que sea una respuesta real a lo que previamente sucedió. Lo que estoy diciendo, señala Alda, es que la competencia más importante de un actor consiste en saber escuchar. Ahora, dicho así, esto se ha dicho muchas veces y yo no sé si la gente entiende lo que significa. Cuando yo he escuchado lo que el

otro ha dicho, mi respuesta está inducida por él y es un tipo de respuesta mi diferente a la que yo podría haber dado si él hubiese dicho algo diferente de lo que realmente dijo. No estoy seguro si se entiende. Lo central en el actor es permitir que sea la propia interacción la que vaya conduciendo su propia actuación. De allí que yo considere que no existen ejercicios más importantes para formar buenos actores que los ejercicios de improvisación, donde no hay un texto previo y donde uno debe aprender a reaccionar a lo que los demás hacen y a hacerlo de una manera que sea coherente a lo que ellos hicieron.

No tengo dudas de que mi versión no es exacta a lo que aconteció y que si la comparáramos con la transcripción real de la entrevista descubramos importantes diferencias. Pero eso no importa. Fue lo que yo escuché. Y, en rigor, eso es lo importante porque a partir de lo que escuché se desencadenaron otras cosas. La primera, debe confesarlo, fue exclamar “¡Wow! ¡Vaya Alda, no me esperaba eso de ti! ¡Tengo la impresión de que me estás enseñando algo muy importante!”.

Volvamos atrás. Uno de nuestros postulados básicos consiste en reconocer que el lenguaje es acción y que, por ser acción, el lenguaje tiene un inmenso poder transformador. Es lo que muchas veces hemos llamado “el poder mágico de la palabra”. La palabra, en consecuencia, transforma. Esto no es del todo nuevo. Aunque nos olvidamos de ello por muchos siglos, fue la premisa de la que actuaban los profetas. Ellos creían en el poder transformador de la palabra. De allí que sostengamos que toda conversación conlleva el potencial de la conversión, de la transformación personal.

En otro lugar hemos dicho que este principio que afirma el poder transformador de la palabra fue el pilar central del pueblo judío y que si uno recorre la Biblia, descubre que en él reside el

misterio de la creación. Dios crea al mundo haciendo uso del poder generativo del lenguaje. Existe una expresión en arameo que recoge este reconocimiento. El arameo era el lenguaje que hablaban los judíos en la época de Jesús. Pues bien, ellos decían “avara ka d’avara” que significaba “creo mientras hablo”. Nos hemos referido a ello en otro escrito. Y sosteníamos que no es descartable que de esta expresión en arameo, los sacerdotes babilónicos, luego del cautiverio de los judíos, acuñaran aquella frase mágica “abracadabra”, con la cual permitían que se abriera lo que previamente estaba cerrado y se crearan nuevas posibilidades.

Pues bien, si como hemos dicho reconocemos el papel transformador de la palabra, ello nos permite volver al tema de la escucha y desde allí sostener que, además de la apertura a la comprensión de un Otro diferente, la escucha implica un segundo proceso de apertura. La apertura a la transformación personal. Escuchar al otro, en último término, es permitir que el poder transformador de “su” palabra pueda transformarme. Esta es una frase que deberíamos repetir mil veces. “Escuchar al otro significa, en último término, abrirme a la posibilidad de que su palabra me transforme”. Éste es el segundo proceso de apertura involucrado en el fenómeno de la escucha y, sin lugar a dudas, el más importante.

Si el otro siente que, no importa lo que diga, uno sigue pensando igual, uno sigue actuando igual, uno sigue siendo igual, éste sentirá inevitablemente que no lo escuchamos. Si piensa que no importa lo que uno diga, las cosas se hacen siempre como el otro las tenía previsto de antemano, sentirá inevitablemente que no lo escuchamos. Cuando descubrimos esto comenzamos a escuchar de otra forma cuando alguien dice “tal persona a mi no me escucha”. Sabemos que puede estar diciendo, “Nada de lo que yo diga cambia el curso de las cosas. Ellas siempre terminan haciéndose como el otro lo dispone. Yo no hago diferencia”.

Pocas cosas pueden producir en una relación una mayor sensación de impotencia, una mayor resignación, que llegar a ese juicio. Nada puede producir un mayor abatimiento. Desde allí, ponemos en cuestión nuestro propio valor, nuestra dignidad como personas. Sentimos que no hacemos diferencia, que somos tratados como niños, como discapacitados.

¿Cómo discapacitados? ¿Cómo niños? ¿Es acaso ese el trato que debemos darle a los niños o a los discapacitados? ¿Se justifica acaso con ellos? Si escucháramos a los niños, posiblemente descubriríamos cómo ellos también reaccionan cuando perciben que no poseen ningún poder de transformación en el comportamiento de sus padres. Eso es posiblemente lo que procuraba expresarle su hijo al gerente del Banco Central. Lo que muy probablemente buscaba decirle era:

“Papá, no importa lo que yo diga, las cosas siempre se hacen como tú resuelves. Nada de lo que te diga logra que ello sea distinto. Siempre se hace tu voluntad. Mi palabra no te toca, no te mueve, es completamente estéril. Siento que no me escuchas”.

Ahora estamos posiblemente en condiciones de escuchar de un modo diferente lo que conlleva que ese reclamo tan frecuente en las relaciones. Podemos entender a lo que apunta, lo que significa, lo que se nos está indicando que está faltando. A partir de este momento, sabremos también lo que podremos hacer para corregirlo, para que eso no se nos diga más. Muchas veces creemos que lo más que podemos hacer por el otro es hacernos cargo de él o de ella. Que en la medida que hagamos esto, lo principal está hecho. Hacernos cargo, sin embargo, suele significar hacer por ti lo que considero que necesitas, lo que yo considero que te conviene. Eso podemos aceptarlo por un tiempo. Pero muy pronto todo ser humano desarrolla el deseo de realizar sus propios sueños, de

hacer lo que cada uno considera conveniente.

La convivencia con los demás impone límites a la consecución de nuestros deseos. Ello es comprensible y todos solemos estar dispuesto a asumir algunos sacrificios. Sin embargo, pronto deviene intolerable el comprobar que nuestra voz no participa en los cursos de acción que se definen para ambos y que nos comprometen a los dos. De poco sirve que se me diga que tales acciones se tomaron considerando mi conveniencia. Una parte fundamental de mi conveniencia es sentirme escuchado por el otro y sentir que lo que digo tiene el poder de hacerlo cambiar y que lo que hacemos no sólo considera mi bien, sino también mi propia voz y voluntad.

Cada vez que entramos en una conversación con posiciones ya tomadas, cada vez que entramos en ella excluyendo de antemano la posibilidad de cambiar de parecer, de modificar nuestras posiciones originales, entramos en esa conversación sin una disposición real a escuchar. Escuchar comprometiendo la posibilidad del cambio no es escuchar. Es ofrecerle al otro que hable contra una pared. Podremos oír lo que dice, podremos incluso comprender lo que dice, pero en rigor, hemos comprometido nuestra capacidad de escucha.

De ambos procesos de apertura involucrados en el fenómeno de la escucha —la apertura a la comprensión de otro diferente y la apertura a la transformación personal— el más importante, el determinante, por lo tanto, es el último, es la apertura a ser transformado. La vida no es un monólogo. Tampoco es una línea recta de la que nada me desvía. La vida se realiza en convivencia con los demás y en una transformación conjunta a partir de las interacciones que tengo con ellos. Ése es por lo demás el significado etimológico de la palabra “conversación”. La interacción con los demás nos cambia y nos cambia, de manera muy importante, a

través de la escucha de lo que dicen y hacen. Quién es refractario a ser cambiado por lo demás, a ser sorprendido por lo que ellos pueden enseñarnos, vive la vida de una forma equivalente a cómo se vive la muerte. Conservados en cloroformo.

Si escuchar, en último término, implica abrirse a ser transformado por el otro, comprendemos entonces que la escucha es el elemento básico del proceso de aprendizaje. Saber escuchar es saber aprender de la misma manera como saber aprender implica saber escuchar. Aprender no es otra cosa que abrirse a ser transformado, a cambiar, a ser diferente, con la expectativa de ser mejor, de ser más poderoso. Cuando hablamos de poder, entiéndase bien, no estamos de un poder sobre los demás, sino estrictamente como expansión de mi capacidad de acción. Mi umbral de poder define lo que puedo y lo que no puedo hacer.

Manteniendo esa noción de poder es importante, sin embargo, hacer una distinción en su interior. En un sentido amplio reiteramos que poder es capacidad de acción. Mi poder, por lo tanto, oscila de acuerdo a cómo oscila mi capacidad de acción. Si crece devengo más poderoso, si disminuye devengo menos poderoso. Pero en este sentido amplio, estamos incluyendo al interior del término acción, la propia acción de observar: la manera como hago sentido del acontecer.

Sin embargo, en un sentido más restringido, más fino, solemos separar el observador de la acción. Sin negar que observar como tal es en sí misma una acción, entendemos a la vez que la acción de observar hace de antesala a la amplia variedad de acciones que a partir de nuestras observaciones realizamos. Ello nos permite, en esta segunda acepción, separar el dominio del observador del dominio de la acción y tratarlos en forma independiente. Esta separación ha pasado a ser un elemento central de nuestra propuesta y nos ha resultado de gran utilidad y poder.

Si la aplicamos al tema de la escucha y de manera particular al proceso de apertura a la transformación personal, esta distinción nos permite, por ejemplo, distinguir entre transformaciones a nivel del observador y transformaciones a nivel de la acción. Y ello resulta interesante pues da cuenta de dos modalidades de aprendizaje diferente y nos evita caer en una visión pragmática y estrecha. Esto resulta especialmente importante, por ejemplo, en el área de la lectura. Muchas veces, al entrar en contacto con un determinado interlocutor, sea esto a través de una interacción oral o escrita, podemos registrar cambios muy profundos en nuestra visión del mundo, cambios muy radicales en el tipo de discurso que sobre determinados asuntos adoptamos, sin que ello se traduzca necesariamente o todavía en modificaciones en nuestra capacidad de acción, más allá de la acción comprometida en el propio observar.

Esta interacción puede implicar un cambio muy importante en nuestras posiciones, cambios que no tenemos dificultad en reconocer mucho antes de que ellos se expresen en la forma como nos comportamos. Cabe incluso considerar casos en los que determinados cambios de posiciones no culminen en modificación alguna de nuestros comportamientos (más allá, por supuesto, que el cambio que ello significa en la acción de observar). Por lo tanto, es conveniente tener presente que el proceso de transformación personal puede darse tanto en el dominio del observador, como en el dominio de la acción, como en ambos. Lo que no puede suceder es que no se dé en ninguno de ellos pues ello, significa simplemente que no ha habido transformación.

Nos queda un último punto por tratar. Éste tiene que ver con los límites del proceso de transformación personal. Escuchándonos, podría concluir que mientras mayor sea nuestra predisposición a ser transformados por lo que los demás dicen, ello expresa una mayor capacidad de escucha y, consecuentemente una situación

siempre preferible. Ello evidentemente no es así. Quien permite que todo cuanto se dice a su alrededor lo transforme, se disuelve como persona. Todo individuo requiere sustentarse en una estructura de coherencia básica que esté abierta a la transformación pero que asegure también su propia coherencia interna.

Todo lo que se dice alrededor nuestro es necesariamente contradictorio, muchas veces hasta el límite de lo caótico. Los individuos hacen juicios opuestos sobre los mismos acontecimientos, desarrollan interpretaciones opuestas en relación a las mismas situaciones. No es posible estar a una disposición de apertura hacia todas ellas pues, de hacerlo, absorbemos las contradicciones del entorno y colapsamos como personas con capacidad de operar en su entorno con una mínima coherencia. Nuestra tolerancia a la diversidad está por lo tanto acotada. Y no puede ser de otra forma a menos que optemos por la locura.

Este es un punto interesante. Hemos planteado que la noción misma de persona es una construcción, una interpretación, que hacemos –tanto de uno mismo como de los demás– buscando precisamente hacer coherente la diversidad de nuestro comportamiento. Ello implica, por lo tanto, reconocer que la noción de persona se sustenta en el criterio de la coherencia. Pero esta coherencia no es tan sólo una conclusión lógica de la noción de persona, es también un requisito de sobrevivencia. Sin una coherencia mínima no podríamos sobrevivir por mucho tiempo y resultaría imposible participar en la convivencia social. Como seres sociales que somos, es fundamental operar desde una estructura de coherencia básica.

El fenómeno del escuchar nos impone, por lo tanto, una interesante tensión dinámica entre la conservación de nuestra coherencia y la transformación. La conservación de una estructura de coherencia establece el límite formal de los procesos de transformación. El

punto, sin embargo, no es la preservación irrestricta de la estructura de coherencia inicial, pues ello compromete nuestro aprendizaje y nuestra capacidad de readecuación al entorno, sino el lograr una transformación “de” nuestras estructuras de coherencia, de manera tal que siempre seamos coherentes pero abriéndonos (apertura) a la posibilidad de modalidades de coherencia diferentes, que nos conduzcan idealmente por un camino de perfeccionamiento.

Ello implica –queremos reiterarlo– que la competencia de la escucha tiene necesariamente límites; que quien sabe escuchar no es alguien que todo lo que se le dice lo hace cambiar, sino que es capaz de discriminar –lo que hemos llamado capacidad de discernimiento– entre aquello que permite que lo transforme de aquello que rechazará y que lo hará, por el contrario, objetar lo que escucha e incluso criticar aquellas posiciones que no comparte. Resulta interesante, sin embargo, el hecho de que aunque muchas veces optemos por mantener nuestra posición original, aquello que hemos escuchado nos conduce a reformularla, a presentarla de una forma diferente, de una manera que se hace cargo de los que se nos ha dicho y que procura cerrarle espacios a esos argumentos. Si ello acontece, aquello que escuchamos tuvo el poder de transformarnos, aunque el cambio se produjera en un sentido diferente del que hubiese deseado el orador.

Es muy importante reiterar este punto al interior de nuestro propio entorno social más restringido, constituido por personas que han pasado por un entrenamiento ontológico, en el que muchas veces se utiliza la frase “no me estás escuchando” como un insulto. La competencia de la escucha no compromete nuestra capacidad de discrepar. Y la legitimidad que le conferimos al otro, no siempre implica aceptar la legitimidad de sus posiciones. Podemos comprender, y sin embargo podemos también no compartir. Lo que siempre es importante no olvidar es que ambos, tanto uno mismo como el otro, nos desenvolvemos en el terreno siempre

precario de las interpretaciones y no le asignamos a las nuestras el estatuto de la verdad. Allí reside la diferencia.

La corresponsabilidad del oyente y del orador en la escucha

Muchas veces, en nuestros programas de formación se nos plantea una inquietud que merece la pena trabajarla. Se nos dice:

“Muy interesante todo lo que nos has dicho. Y creo que me sirve mucho para mejorar mi escucha. Pero cuando examinamos la calidad de una relación, debemos reconocer que la buena escucha de uno no resuelve el problema de la mala escucha del otro”.

O bien,

“Muy interesante. Pero el que debe aprender esto es mi jefe (mi marido, mi padre, mi hijo, etc.) y no yo. Por mucho que yo cambie, él (o ella) va a seguir igual. Por lo tanto no llegaremos muy lejos”.

Al interior de lo que podríamos llamar “la corriente de pensamiento ontológico” ha habido gente que reiteraba la siguiente expresión, “uno dice lo que dice y los demás escuchan lo que escuchan. Ellos, por lo tanto, son los responsables de su propia escucha”. Comentario interesante. Lo primero nos parece válido. Es cierto, uno dice lo que dice y de manera inevitable los demás escuchan lo que escuchan. Pero objetamos con mucha fuerza lo segundo. La escucha del otro no es sólo responsabilidad de él, de una manera muy importante es también responsabilidad del orador.

Lo que estamos sosteniendo es que en una conversación el resultado que ella genera en términos de escucha no sólo es atribuible a los que en su momento en la conversación están en el rol

de oyentes, sino, de igual manera, a los que asumen el rol de oradores. Dicho de otra forma, postulamos que somos responsables tanto de nuestra propia escucha, cuando somos oyentes, como de la escucha que exhiben nuestros oyentes, cuando asumimos el rol de oradores. Oyentes y oradores, sostenemos, son co-responsables de la escucha que se produce en la conversación. Ello implica que si logramos hacernos competentes en el arte de la escucha, no sólo mejoraremos nuestra escucha cuando los demás nos hablen, podremos mejorar también la escucha de ellos cuando nosotros les hablemos. No es necesario que el jefe (el marido, el hijo, “*you name it!*”) asista al programa de formación para que, de ahora en adelante, logre escucharnos mejor.

Sostenemos lo anterior basados en dos argumentos diferentes. Vamos al primero. Una vez que entendemos que la escucha supone una brecha entre el orador y el oyente, y que uno de los secretos de la escucha efectiva es saber reducir esa brecha, el orador puede ahora buscar cerciorarse sobre el carácter de la brecha y asumir responsabilidad para garantizar que ésta sea mínima. Ahora podrá, por ejemplo, indagar mientras habla como una manera de monitorear cómo está siendo escuchado y cuán grande o pequeña es la brecha. La escucha del otro deja de ser un resultado espontáneo de la conversación. De ahora en adelante nos hacemos responsables de ella, pues hemos perdido la inocencia frente a este fenómeno.

Pero hay un segundo argumento que es todavía más importante. Hemos sostenido —ya varias veces— en el carácter generativo y transformador de la palabra. Pues bien, una de las áreas en la que podemos reconocer este carácter generativo es precisamente en la escucha del otro. ¿Qué queremos decir? Lo que sostenemos es que la escucha del otro está condicionada por la manera como le hablemos. Si lo hacemos desde el respeto, si nos mostramos interesados no sólo en exponer lo que pensamos, sino también por escuchar lo que el otro piensa, si la manera como le hablamos aumenta su confianza en nosotros, si la emocionalidad que irradianos

al hablar es positiva, la capacidad de escucha del oyente, frente a lo que le estamos diciendo tenderá necesariamente a expandirse. Repetimos: respeto, indagación, confianza y, en general, positividad emocional. Esos son los ingredientes claves de un habla que es capaz de generar escucha en los demás. Ése es el secreto de la conectividad en los sistemas sociales.

El bloqueo de la escucha del otro suele ser muchas veces un mecanismo defensivo que éste activa para protegerse de la diferencia. La diferencia suele ser percibida como un abismo amenazante. Otras veces la diferencia asume la forma encubierta de cuestionamiento o de crítica. Pero nosotros podemos hablarle al otro de manera tal que la eventual amenaza se disipe. Podemos, por ejemplo, hablarle de una manera tal que la diferencia pueda ser escuchada como posibilidad. Al hacerlo así, seremos nosotros, con nuestra forma de hablar, los que generemos las condiciones de escucha que deseamos en el otro. La escucha del otro es uno de los resultados que podemos lograr con nuestro hablar. Es una muestra adicional de la capacidad generativa del habla.

Ello implica, por lo tanto que, para garantizar condiciones de escucha adecuadas, no basta con trabajar tan sólo con nuestra escucha. Es preciso también aprender a hablar de una manera que

sea conducente a generar la adecuada escucha del otro. Y ello nos invita, por lo tanto, a transitar del dominio de la escucha al dominio del habla y, más adelante, del dominio del lenguaje –del que la escucha y el habla son parte– al dominio de la emocionalidad.

Weston, agosto de 2005

LAS MODALIDADES DEL HABLA Y LA SENDA DE LA INDAGACIÓN

“Una vida no indagada
no merece ser vivida”
Sócrates (Platón, Apología)

1. Dos Modalidades del Habla

Cuando examinamos el fenómeno del habla, podemos hacer muy diversas distinciones en su interior. Una de ellas alude a lo que llamamos las modalidades del habla. Esta distinción traza una línea que divide el fenómeno global del habla en dos categorías diferentes: proposición e indagación. Cada vez que una persona habla, lo hace ya sea para proponer o para indagar. Esas dos acciones dan cuenta del conjunto del fenómeno del habla. Cuando hablamos, proponemos o indagamos, y dentro de este particular juego de distinciones no existe otra alternativa.

Todo hablar es una acción y toda acción remite siempre a la diáda de la inquietud y del deseo. Actuamos para hacernos cargo de algo que nos inquieta o porque buscamos la realización de un deseo o un afán. Ambos, inquietud o deseo, nos ayudan a conferirle sentido a nuestro actuar. Algunas acciones permiten acceder mejor a su sentido a través de la noción de inquietud, para otras suele ser más útil la noción de deseo. La inquietud aparece más ligada a la experiencia de un cierto desasosiego, a la noción de carencia, a la actitud que busca hacerse cargo de una determinada situación y que muchas veces conlleva la idea de resolver lo que dicha situación plantea. El deseo, por otro lado, enfatiza los aspectos de placer, de satisfacción,

de búsqueda de plenitud, de inclinación o gusto personal.

Se trata por lo demás de términos afines y complementarios que en muchos casos permiten ser intercambiados el uno por el otro. Con todo, cada uno de ellos introduce una connotación particular, un matiz, que nos parece más apropiado para dar cuenta de ciertas acciones, que lo que resultaría si utilizáramos el término alternativo. Así, por ejemplo, cuando voy al médico, hablar de la inquietud que me conduce a visitarlo, pareciera apropiado. Pero si me preguntan por qué escogí esa camisa y no otra, o por qué invité a esa persona a bailar y no a otra, quizás la noción de deseo pudiera ser más adecuada.

Cuando hacemos una proposición, podemos decir que una de las inquietudes que conduce al orador a hablar es la de dar a conocer su manera particular de observar las cosas. Al proponer, un individuo relata sus experiencias, emite sus opiniones, sugiere determinados cursos de acción, toma decisiones, efectúa alguna petición, etc. En todos esos casos, su hablar remite a sus propias inquietudes y se trata, por lo tanto, de un hablar auto referido. En su hablar, el individuo habla desde sí mismo y su habla revela su propia individualidad.

Cuando indagamos, no dejamos de actuar movidos por inquietudes o deseos. Pero en este caso la inquietud es diferente. La inquietud (o el deseo) que ahora nos mueve no es la de mostrarnos nosotros mismos, sino la de conocer mejor al otro. La referencia del hablar no está puesta en nosotros, ni en nuestra individualidad, ni en revelar el tipo particular de observador que somos, sino en abrirnos al otro para comprenderlo mejor, para acceder al observador que él o ella es. Lo que nos mueve a hablar en la indagación es la búsqueda de que el otro se nos muestre más. En la indagación, nuestro hablar, por lo tanto, busca hacer hablar al otro. En este sentido, por lo tanto, la indagación es un hablar

al servicio de la escucha del otro. Tal como lo hemos dicho: la indagación es un hablar que tiene como objetivo escuchar. Esto es lo que la mueve. Y hablamos, por cuanto sospechamos que de no hacerlo, de no indagar, es posible que el otro calle aspectos de sí mismo que nos interesa conocer.

Propongamos o indagemos, el hablar siempre nos revelará, siempre mostrará algo de nosotros. Ello es inevitable. Pero en cada caso se muestran aspectos diferentes. Cuando proponemos lo que se revela, son los múltiples contenidos que conforman el observador que soy. Cuando indagamos lo que se revela es algo más específico: nuestro interés por saber de los demás.

En torno a la proposición

Cuando nos referimos al habla, sucede que muchas veces parecíamos circunscribirnos a la modalidad de la proposición y no recabamos la importancia de la indagación. Esta suele ser, de hecho, la modalidad del habla normalmente menos desarrollada. La gran mayoría de las personas cuando hablan suelen hacerlo para proponer. Si comparamos la frecuencia que en nuestro hablar exhiben tanto la proposición como la indagación, la frecuencia de la proposición suele ser mucho más alta. Ello no descarta que haya algunos individuos bastante más indagativos e incluso algunos pocos que muestran ser más indagativos que propositivos. Pero esa no es la norma. Por lo general, tendemos a ser más propositivos. Esto nos obliga a colocar un énfasis mayor en destacar la importancia de la indagación.

Pero antes de hacerlo, creemos importante advertir que de ninguna forma estamos asumiendo una posición en contra de la proposición. Muy por el contrario. La importancia que más adelante vamos a conferirle a la indagación sólo tiene sentido en cuanto ella nos conduce a generar proposiciones más rigurosas.

No concebimos una vida que sólo se sustente en la indagación y que busque prescindir de la proposición. Lo que sí nos interesa es revisar el carácter de nuestras proposiciones y garantizar que cuando llegamos a ellas lo hacemos de maneras tal que ellas sean más poderosas. ¿Qué significan proposiciones más rigurosas? ¿Qué significan que sean más poderosas?

Uno de los rasgos de una proposición rigurosa es no aspirar a confundirse con la verdad, es saberse provisoria, es estar dispuesta a su revisión. Uno de los problemas que encontramos en el terreno de la proposición es una suerte de narcisismo. Las proposiciones, a menos que lo evitemos, suelen exhibir una tendencia a concebirse como las “más bellas”, como las mejores, como las que expresan la verdad. Este es precisamente el rasgo que disputamos. Toda proposición es siempre conjetural. Y ello implica que la proposición debe siempre hacerse con una cierta mala conciencia, aceptando la posibilidad de que podemos estar completamente errados. Toda proposición es siempre provisoria. Toda proposición es como un puerto, es como tocar tierra firme. Pero una vez que lo hacemos, es importante que reconozcamos que estamos a mitad de camino, que la tierra no es nunca tan firme como parece, y que pronto deberemos zarpar y volver al mar de la indagación a buscar nuevos puertos. En este sentido hablamos de proposiciones más rigurosas.

Pero hemos hablado también de proposiciones más poderosas. ¿En qué sentido? Ello puede desarrollarse en múltiples direcciones. Una de ellas, sin embargo, implica reconocer que, a menos que nos permitamos previamente indagar, nuestras proposiciones serán más superficiales. Toda indagación abre caminos y conduce a dominios que, sin ella, nos será muy difícil alcanzar. A través de la indagación, despejamos, limpiamos, avanzamos hacia nuevos territorios. Pero todo ello lo hacemos con el propósito no sólo de ver cómo caen nuestros presupuestos originales, sino para estar en condiciones de sostener algo más sólido, algo que muy posible-

mente antes no podíamos sostener. En rigor, para mejorar nuestra capacidad de proponer. Nuestro interés por alcanzar proposiciones más rigurosas y poderosas es lo que, en último término, justifica y valida la propia indagación. Por lo demás, toda indagación, para hacerse, para poder formularse, requiere de puntos de apoyos, requiere de proposiciones que, aunque provisorias y conjeturales, permitan levantar esas preguntas y no otras.

Pero, una vez que aceptamos lo anterior, es importante defender el valor de la proposición. Hay situaciones en las que esta defensa deviene muy importante. Examinemos algunas de ellas. Aunque lo más frecuente sea encontrar una mayor tendencia a proponer que ha indagar, hay personas, aunque sean menos, que exhiben el rasgo opuesto. No se animan a proponer, a sostener frente a otros lo que piensan. Viven en el desgarramiento del juicio de que gran parte de lo que piensan no tiene valor y que, por lo tanto, no merece ser dicho. Se trata de personas que se encuentran habitualmente consumidas en una actitud de auto invalidación. El problema no suele estar, sin embargo, en el reconocimiento de que lo que sostenemos es siempre precario, sino, más bien, en que lo que sostenemos es siempre más precario que sostienen los demás. En este caso, enfrentamos un problema de dignidad personal. El valor, que como persona me auto confiero, es recurrentemente inferior al valor que le confiero a los otros. Este es uno de los casos en los que es importante acentuar el valor de la proposición, de manera de poder desplazar a esa persona del cuestionamiento que hace de todo lo que piensa.

La proposición muestra también su importancia, por cuanto nos permite enfrentar la vida en su dimensión más práctica. Aunque lo que pensamos pueda ser provisorio, no podemos dejar de recurrir a ello, no podemos dejar de apoyarnos en lo que pensamos, para movernos por la vida, para construir mundos y destinos. No tenemos opción. No podemos estar en una actitud de dudar de

todo, todo el tiempo. La vida requiere ser vivida a partir de lo que disponemos. No podemos dejar de asumir compromisos, no podemos dejar de tomar decisiones y de comprometer diversos cursos de acción. De no hacerlo, comprometemos la propia vida. Al final de cuentas, el valor de nuestra vida se medirá por lo que seamos capaces de construir y no por nuestra capacidad de socavar. En último término, en el juicio de los muertos, será nuestra capacidad de construcción de mundo y la calidad de los mundos construidos, lo que inclinará la balanza a favor o en contra de nosotros. Para ello deberemos recurrir al valor de la proposición.

El punto que de ahora en adelante procuraremos defender no debe ser entendido como un cuestionamiento de la proposición. Nuestra defensa de la indagación se realiza buscando incrementar el poder de nuestras proposiciones. De no entenderlo así, nos estaríamos contradiciendo nosotros mismos. Después de todo, estamos escribiendo este trabajo con clara conciencia de que se trata de un acto fundamentalmente propositivo.

2. Ontologización de la Indagación

Indagación y Educación

Venimos de una tradición en la que se estimula poco la acción indagativa. Cuando éramos niños, sin embargo, no parábamos de indagar. Una pregunta conducía a otra y las respuestas que se nos daban parecían no saciar nuestra curiosidad. Pero en la medida que crecemos, esta capacidad indagativa pareciera irse progresivamente perdiendo. Muchos factores inciden en ello. Por un lado, comenzamos a desarrollar una creciente preocupación con nuestra identidad pública y a menudo pensamos que indagar es exhibir que no sabemos, lo que afectaría negativamente nuestra identidad pública. Nuestros propios padres muchas veces refuerzan esta creencia dado que comienzan a exasperarse con tanta pregunta.

La escuela nos disciplina en esta misma dirección. Nuestra educación suele premiar las respuestas. Las evaluaciones que de nosotros realiza el sistema escolar privilegian nuestra competencia de contestar preguntas y muy escasamente la competencia de hacerlas. Los maestros parecieran a veces sentirse molestos con los alumnos demasiado “preguntones”. Todo nos conduce a irnos progresivamente desanimando en el desarrollo de nuestra capacidad indagativa. Poco a poco nos disciplinamos a restringir, a limitar la indagación. No nos damos cuenta del precio que pagamos por ello.

Isidor Isaac Rabi, premio Nóbel de física, contaba que en su infancia, cuando volvía de la escuela a su casa, lo primero que su madre le preguntaba era, “¿Hiciste alguna buena pregunta hoy en clase, Isaac?”. Cabe preguntarse, ¿qué pasaría si en la escuela diseñáramos los exámenes de manera tal que además de esperar respuestas correctas, que nos muestren que el alumno aprendió la materia, pudiéramos también evaluar las preguntas que, a partir de lo aprendido, el alumno puede ahora hacerse? Cada aprendizaje es, de hecho, un desplazamiento hacia un lugar en el que cabe esperar no sólo nuevas respuestas, sino también la emergencia de nuevas preguntas.

Una experiencia personal me lleva a reforzar lo antes dicho. Luego que terminara mi formación secundaria, viajé a encontrarme con mi familia en Francia, donde mi padre disfrutaba de un año sabático. Mis planes eran volver a mi país al cabo de un año e integrarme allí a la universidad. Estando en París, me enteré que la Universidad de la Sorbonne abría exámenes de admisión para extranjeros que estaban viviendo en Francia. Los cupos de ingreso eran limitados y los interesados varios cientos, quizás más. Decidí dar la prueba sabiendo que no perdía nada y que mis planes ya estaban definidos. Ello simplemente me serviría para medirme y saber dónde estaba en relación al conjunto de los postulantes.

En los exámenes se preguntaba no sólo sobre diversas materias pero, de una manera muy francesa, se nos hacía saber que se esperaba que uno tomara posición frente a la materia. En la medida que yo estaba tomando esto como un juego, sin la presión del resultado, me decidí a jugar. Una vez que contestaba lo suficiente como para demostrar que sabía, daba vuelta mi respuesta y comenzaba a hacer preguntas. Preguntaba no sólo sobre la materia en cuestión, preguntaba también –y a menudo con cierto humor- sobre lo que podía haber tenido en mente y posiblemente esperaba de nosotros la persona que había hecho la pregunta. Debo confesar que disfruté la experiencia. Pocos días después disfrutaba más todavía el resultado que me comunicaban. Con todo, no alteré mis planes y volví a estudiar a mi país. Pero partía habiendo aprendido algo nuevo, algo que creo que me ha sido muy útil.

Tradición, sentido común e indagación

Cuando niños operamos con lo que podríamos llamar un escaso “sentido común”. Todavía no conocemos bien lo que nuestro entorno social acepta como respuestas válidas. Ese sentido común lo vamos desarrollando poco a poco y a media que accedemos a él nos produce la sensación de que alcanzamos un territorio sólido. Cuando decimos “es algo de sentido común”, pareciéramos querer indicar que no merece ser puesto en cuestión. El sentido común lo identificamos muchas veces con el buen sentido. Y, sin duda, algo de eso pareciera ser válido. El sentido común se nos presenta como un sentido probado a través de la historia de nuestra comunidad.

Sin embargo, sentido común no es sino un sentido compartido por la comunidad. Y aunque el hecho de que sea compartido pudiera proporcionarnos alguna seguridad, la sensación de solidez que lo acompaña es muchas veces ilusoria. Nos hace pensar que

tocamos tierra firme como si lo que nos sugiere el sentido común no pueda ser cuestionado. Nos olvidamos de que vivimos en mundos interpretativos y que todo examen crítico del sentido común nos conduce inevitablemente a reconocer que la supuesta solidez que el sentido común nos ofrece, en rigor, se sustenta en el vacío o, quizás mejor, en la confianza y sensación de solidez que nos confiere el consenso. No en vano nos advierte el filósofo y matemático Alfred North Whitehead que “se necesita una mente poco usual para poner en cuestión lo obvio”.

Nos es fácil aceptar la gran precariedad de nuestros trasfondos de obviedad. Reconocerlo nos produce a menudo la sensación de gran inseguridad. Buscamos afanosamente la solidez. Hubert Dreyfus, profesor de filosofía de la Universidad de Berkeley, cuenta una historia que es ilustrativa de lo que estamos sosteniendo. En una oportunidad estaba presentando en Inglaterra la noción desarrollada por Martin Heidegger, el filósofo alemán, de que vivimos en mundos interpretativos y que, por lo tanto, todo lo que interpretamos se sustenta necesariamente en otras interpretaciones y éstas, a su vez, en otras interpretaciones y así sucesivamente. Al terminar su presentación se le acerca una señora y le dice, “Profesor, yo creo entender bien lo que usted dice. Pero, al final, cuando las interpretaciones se acaban, ¿con que nos encontramos?”. Dreyfus nos relata que, dándose cuenta de que a ella le resultaba intolerable la idea de que no hubiera nada sino interpretaciones, le responde: “Pues bien, señora, de allí para adelante, no hay sino roca hasta el final”. Efectivamente, muchas veces buscamos la solidez de la roca. Por desgracia, no hay roca.

Otra situación ilustra de manera diferente este mismo punto. En julio de 1930, se realizó un diálogo entre el físico Albert Einstein y el poeta hindú y premio Nóbel de Literatura, Rabindranath Tagore, conocido también por su elevada espiritualidad. El tema sobre el que ambos se volcaron fue el de la relación entre la reli-

gión y la fe. Religión y ciencia, sostuvo Einstein, son dos dominios opuestos que no guardan mayor relación. Tagore le pregunta enseguida sobre los fundamentos del quehacer científico o, dicho de otra forma, a partir de qué la ciencia sostiene la solidez de sus conclusiones. Poco a poco, Einstein está forzado a reconocer que los supuestos en los que la ciencia funda su seguridad son científicamente indemostrables y que están afirmados con la misma fe con la que el hombre espiritual afirma la validez de su religión. El debate termina con Einstein sorprendido, reconociendo que ambos, el científico y el poeta espiritual, compartían una fe equivalente. Nuevamente, no hay roca.

El deconstruccionismo, corriente filosófica desarrollada por Jacques Derrida, hace de este reconocimiento su piedra angular. Su premisa fundamental es la siguiente: toda concepción, cuando es exigida a mostrar la solidez de sus fundamentos, termina disolviéndose ya sea en contradicciones o en arbitrariedad. La impresión de solidez que muchas veces le conferimos a nuestras interpretaciones es ilusoria. Todas ellas remiten a la nada.

Ello nos lleva a reconocer que la supuesta solidez que nos pareciera proporcionar el sentido común suele ser ilusoria. Aunque ilusoria, sin embargo ella nos es muchas veces útil. En la medida que descansamos en el sentido común, podemos aceptar muchas cosas, lo que nos permite concentrarnos en otras. No nos es posible cuestionarlo todo simultáneamente. El sentido común nos proporciona un orden que nos ayuda a orientar nuestras vidas en determinadas direcciones. Pero, en rigor, el sentido común no es sino aquel lugar en el que dejamos de hacernos preguntas, en el que detenemos nuestras ansias indagativas, en el que el poder cuestionador del pensamiento opta por descansar. Blaise Pascal, el filósofo francés del siglo XVII, sostiene acertadamente que nuestras “conclusiones” expresan tan sólo el cansancio de nuestro pensamiento. No es de extrañar que, tres siglos más adelante, Al-

bert Einstein, refiriéndose a las práctica científica, nos señale que “lo importante es no parar de preguntar”, no optar por descansar en las conclusiones que ya hemos alcanzado.

Indagación, duda y pensamiento

Pensar es indagar. Quien no sabe indagar es incapaz de pensar. Aprender a indagar nos conduce a aprender a pensar. Neil Postman y Charles Weingartner nos dicen:

“El conocimiento se produce en respuestas a preguntas. Nuevo conocimiento resulta de hacer nuevas preguntas; muchas veces nuevas preguntas sobre viejas preguntas. El punto es éste: una vez que hemos aprendido a hacer preguntas –preguntas relevantes y apropiadamente sustanciales– hemos aprendido como aprender y nadie puede evitar que uno aprenda lo que uno quiera o necesite aprender”.

Todo pensamiento significa soltar, revisar lo dado por sentido. El pensar suele poner en cuestión nuestros supuestos previos y aunque las preguntas que nos hagamos apunten a nuevos territorios, todo nuevo territorio redefine aquellos de los cuales preveníamos. Permanentemente volvemos sobre nosotros. Todo nuevo conocimiento lo hacemos revisándonos nosotros mismos. Aunque a veces pareciéramos estar pensando sobre una realidad exterior, en rigor siempre estamos revisando nuestros propios supuestos, nuestras propias interpretaciones, interpretaciones muchas veces heredadas y normalmente aceptadas sin ser puestas en cuestión, sin someterlas a un estricto proceso indagativo.

Esto ha sido expresado magistral y lúcidamente por el científico británico Arthur Eddington al término de su obra sobre la relatividad, ‘Space, Time and Gravitation’ (1920). Esta es una

cita que me ha acompañado desde que la encontré y a la que he recurrido en múltiples oportunidades. Eddington nos señala:

“Hemos encontrado que allí donde la ciencia ha realizado sus mayores progresos, el espíritu no ha hecho sino volver a ganar en la naturaleza lo que él mismo había colocado en ella. En la ribera de lo desconocido detectamos unas huellas extrañas; con ayuda de poderosas teorías logramos reconstituir a quién pertenecían. ¡Vaya! Eran nuestras propias huellas.”

En la medida que vivimos en mundos interpretativos, todo nuevo conocimiento suele implicar una revisión de interpretaciones pasadas. Si no estamos dispuestos a revisarlas, a ponerlas en cuestión, los nuevos conocimientos pueden verse inevitablemente bloqueados. Uno de los grados atributos de un pensador original es precisamente su capacidad de cuestionar sus supuestos iniciales, su falta de temor para soltarlos. Los conocimientos nuevos nos dan la impresión de que nos llevan a conquistar nuevos territorios. Y no siempre reconocemos que no dejamos de darnos vueltas en nosotros mismos, al interior de nuestras propias interpretaciones. Todo conocimiento remite al observador que somos. Todo nuevo conocimiento implica una transformación del observador que hemos sido. Los nuevos territorios no expresan sino una transformación de nuestra propia mirada.

La disposición cuestionadora, indagativa, que acompaña al pensar nos habla de una actitud fundamental que lo acompaña. Podemos reconocerla como una forma de valentía, una suerte de arrojo que nos conduce a atrevernos a minar los cimientos de lo que otros suelen dar por cierto o de las explicaciones que asumen como verdaderas. El pensamiento no es una práctica para temerosos o, quizás dicho de otra forma, nuestros temores marcarán los límites de nuestro pensamiento. Lo que no estemos dispuestos a poner en cuestión determinará cuán lejos o cuán cerca podremos

llegar con nuestras ideas.

Todo pensador es, de alguna forma, un socavador de lo que para muchos son sus seguridades. Por lo tanto, mientras más uno se apega a lo que cree saber, a lo que da por sólido, más limita su pensamiento. Friedrich Nietzsche, filósofo que ocupa un lugar destacado en nuestra propia propuesta, insiste en que su filosofía es para librepensadores, para pensadores dispuestos a romper con las ataduras de las concepciones heredadas y para personas que no se asustan con el desafío de pensar por sí mismas.

Toda gran revolución en el dominio del pensamiento suele exhibir una excepcional vocación indagadora. Tomemos algunos ejemplos. El primero de ellos nos sitúa en el nacimiento de pensamiento filosófico occidental y nos remite una figura que quizás sea la más destacada para entender cómo somos los occidentales. Me refiero a Sócrates. Pues bien, es probable que no encontremos otra persona en el curso de la historia que le diera una importancia mayor a la indagación. Sócrates es un maestro en el arte de la indagación. Y se sirve de él para mostrarle a sus contemporáneos el carácter engañoso del sentido común, sentido que les confiere la presunción de que saben.

Para Sócrates nada es más problemático que la presunción de saber que derivamos del sentido común. Vivir desde allí es vivir en una suerte de sonambulismo, es vivir al interior de una bruma que no reconocemos como tal. Para aprender a “bien vivir”, inquietud fundamental que guía a Sócrates, éste promueve el camino inverso. Orienta su vida desde la premisa de la ignorancia, desde el reconocimiento de que no podemos descansar en el sentido común, y de que la ignorancia es nuestro punto de apoyo más seguro. Según Sócrates, de lo único que nos es posible presumir es saber no sabemos. Esa es su propia premisa, es la pauta ética de su propia existencia. La seguridad que nos proporciona el sentido

común, para Sócrates, es una ilusión, una presunción que es preciso disolver. Aquel que acepta entrar por el camino de la disolución de las supuestas certezas que le proporciona el sentido común, entra simultáneamente por camino del bien vivir. La filosofía no es, para Sócrates, un cuerpo de conocimiento. La filosofía es una forma de vida asentada en la indagación.

En las conversaciones que Sócrates mantiene con sus conciudadanos, la indagación y no las respuestas son lo importante. El blanco predilecto en sus diálogos es aquello que presumimos saber. Su maestría consiste precisamente en demostrarle a sus interlocutores cómo, detrás de esa presunción, reside en rigor nuestra ignorancia. Pero una ignorancia que no se reconoce a sí misma. Quien no exhiba una disposición de poner en cuestión sus respuestas, nos dirá Sócrates, orientará su vida por la senda equivocada. El ideal de vida para Sócrates es la vida indagada. Ésta es la única vida que merece ser vivida. El compromiso con la indagación representa lo más importante que un ser humano puede alcanzar.

Sócrates, dentro de nuestra propuesta, representa una figura fundamental. Y lo es por diversas razones. Quizás la más importante es por cuanto es el primero que hace de la filosofía tanto una reflexión sobre la vida, como una particular opción de vida. No olvidemos que para Sócrates el ideal de vida, la expresión máxima del saber vivir bien, se sustenta en la noción de una “vida indagada”. Ello implica, por lo tanto, un tipo de modalidad de vida muy especial. Se trata de una opción de vida que coloca la propia opción indagativa en el centro. En ello, mi afinidad con Sócrates es completa. Hay, sin embargo, un supuesto en la propuesta de Sócrates con él que mantengo una diferencia fundamental y que es preciso hacer explícita. Se trata del supuesto de que por la vía del proceso indagativo nos es posible acceder a la verdad.

En rigor, cuando examinamos los diálogos que Sócrates mantiene con sus interlocutores (diálogos escritos por Platón y con respecto a los cuales nunca estamos completamente seguros de cuánto en ellos corresponde a Sócrates y cuánto a Platón), el supuesto acceso a la verdad, en los hechos no se logra. Lo que ellos nos deja es el rigor de un proceso indagativo que muestra las insuficiencias de las presunciones de saber de los interlocutores. No obstante lo anterior, el supuesto del acceso a la verdad sigue estando presente y de él, Platón su discípulo y más adelante, Aristóteles, discípulo de éste, fundarán la propuesta metafísica con la cual personalmente entro en un choque frontal.

Otro momento importante en la historia del pensamiento occidental se produce en la mitad del siglo XVII. En ese momento pareciera alcanzarse un determinado agotamiento de las formas de pensamiento tradicionales y se produce la búsqueda de modos de pensar distintos. Dos son las figuras más destacadas en esta encrucijada que inaugurará el pensamiento filosófico moderno: René Descartes, que propone una senda fundada en la razón, y Francis Bacon, que apoya su propuesta en la autoridad de la experiencia. Dos caminos diferentes que marcarán todo el pensamiento filosófico posterior. Sin embargo, si bien las sendas son diferentes, ambos coinciden en reivindicar la importancia de la indagación.

En ese entonces, la tradición filosófica predominante era el pensamiento escolástico. Éste representaba la apropiación que el cristianismo, a través de Tomás de Aquino, había hecho de la filosofía de Aristóteles. Desde la perspectiva escolástica la verdad se alcanzaba partiendo de la verdad y extendiendo su territorio. La modalidad más expresiva de esta opción era la figura lógica del silogismo propuesta por Aristóteles.

El silogismo consiste en partir de una primera verdad (premisa mayor), añadirle una segunda verdad de menor rango

(premisa menor) y extraer de ambas una conclusión. Un ejemplo característico es éste:

Premisa mayor: Todos los hombres son mortales.

Premisa menor: Sócrates es hombre.

Conclusión: Sócrates es mortal.

El supuesto fundamental detrás del pensamiento escolástico es que la verdad conduce a la verdad. La verdad se deduce de la verdad. Quienes no posean la verdad mayor, están inevitablemente condenados a vivir en el error.

La propuesta de Descartes se caracteriza por buscar un modo alternativo de razonamiento. Su contribución más destacada es la de “un nuevo método”, el que se expone en su obra *Discurso del Método* (1637). Lo que Descartes objeta es la premisa inicial del pensamiento escolástico: el que la verdad deba alcanzarse partiendo de la verdad. Su propuesta es la opuesta. La manera más efectiva de alcanzar la verdad, nos dice Descartes, es partiendo de la duda, es dudando de las supuestas verdades que recibimos del pasado. La verdad se logra poniendo en cuestión las verdades heredadas de la tradición filosófica. No estoy endosando la propuesta cartesiana. Hay mucho en ella que me parece objetable. No comparto, por ejemplo, la importancia que Descartes le confiere al sentido común, al que su razonamiento apela para liberarse del peso de las tradiciones escolásticas. Lo que me interesa destacar es el hecho de que en su intento por buscar un camino alternativo al pensamiento escolástico, Descartes afirma la importancia de la duda y, por ende, amplía el dominio de la indagación.

Francis Bacon se enfrenta al mismo problema de Descartes. Su solución, sin embargo, será diferente. La propuesta escolástica de Tomás de Aquino se contenía, entre sus diversos escritos, en su obra *Organum*. Bacon articula su propia propuesta en un libro

que titula *Novum Organum* (1620). Su principal premisa consiste en sostener que la tradición no debe ser lo que guíe nuestro pensamiento y desde donde extraigamos la verdad. Este lugar debe ser ocupado por la experiencia. Para Bacon, la verdad no se hereda, ni se la deduce de otras verdades supuestamente aceptadas. La verdad requiere ser inducida desde la experiencia. Bacon es el padre del empirismo moderno.

Sin embargo, tanto la puesta en cuestión del pensamiento tradicional como la búsqueda de nuevas verdades recurriendo a la experiencia descansan, para Bacon, en una misma y fundamental competencia: la competencia de dudar y por tanto de cuestionar. “Si un hombre parte de certezas”, nos dice Bacon, “terminará en dudas; pero si opta por partir de las dudas, terminará en certezas”. La inducción requiere estar fundada en la indagación.

Al colocar la duda en el centro de la reflexión filosófica moderna, tanto Descartes como Bacon sustituyen el dogmatismo, propio de la tradición filosófica que habían heredado, por el escepticismo. Mientras que el dogmatismo parte de aquello que la tradición nos lega como verdadero, sin cuestionarlo (dogma), el escepticismo arranca de la duda, de la puesta en cuestión y hace de la indagación la herramienta central del pensamiento. El escepticismo se convierte desde entonces en uno de los rasgos más sobresalientes de la modernidad.

Indagación y modalidad de vida

Sería un error limitar nuestra comprensión de la indagación al dominio exclusivo del lenguaje sin reconocer que, sin dejar de pertenecer a dicho dominio, tiene un impacto fundamental en nuestras vidas y en el tipo de ser que somos. Hemos reiterado que el lenguaje nos constituye. Hemos sostenido que, de acuerdo a cómo operamos en el lenguaje, conformamos nuestra existencia. Por lo tanto, cada vez que somos introducidos en una distinción

del lenguaje, en una competencia lingüística particular, cabe preguntarse de qué manera esa distinción, esa competencia, se relaciona con la vida.

Al hacer lo anterior realizamos un recorrido que denominamos “proceso de ontologización de la distinción lingüística”. Habiendo examinado una particular distinción lingüística en su dominio propio, el del lenguaje, la trasladamos ahora al dominio ontológico, a aquel dominio en el que profundizamos en nuestra comprensión sobre cómo somos los seres humanos, tanto desde un punto de vista genérico como en relación a la manera particular de ser de cada individuo, lo que denominamos su “alma”.

Pues bien, las dos modalidades de habla a las que nos hemos referido, la proposición y la indagación, representan simultáneamente dos modalidades diferentes de existencia. Podemos, por lo tanto, decir que hay quienes organizan la vida a partir de respuestas, mientras que hay otros que lo hacen a partir de preguntas. Se trata de dos opciones que se oponen diametralmente. En la mayoría de los casos, sin embargo, los individuos se sitúan en posiciones intermedias, apoyándose en determinadas respuestas y abriendo dominios delimitados para la indagación. Una pregunta importante a hacerse, por lo tanto, es ¿cuáles son los límites que existen en mi caso particular para el desarrollo de mi capacidad indagativa?

En algunos casos puedo hacerme responsable de esos límites. Después de todo, los he trazado yo mismo y me reconozco rechazando la posibilidad de poner en cuestión determinadas posiciones. No obstante, la mayoría de esos límites no han sido establecidos por mí, sino por el sistema al que pertenezco. Proviene de una deriva histórica a la que me he sumado (Heidegger diría que he sido “arrojado” en ella) en la medida que he nacido en una determinada época y en una comunidad determinada. Los he hecho míos por cuanto las personas que me rodean los hacían suyos. Y de esa forma, nos encontramos viviendo a partir de respuestas cuyas

preguntas nunca hicimos. Esas respuestas que he hecho mías, en rigor, muchas veces no lo son. Ellas estaban allí esperándome, antes de que yo naciera o las ha desarrollado el sistema al que pertenezco a medida que yo me he desenvuelto en él. Y las he incorporado de una manera similar como he incorporado el aire que respiro.

Muchas veces es importante preguntarse por las preguntas que han generado esas respuestas que guían nuestras vidas. ¿Se hicieron realmente alguna vez? Y si se hicieron, ¿no cabía otra forma de responderlas? Uno de los grandes méritos que posee la propuesta de Heidegger consiste en que repone una pregunta: la pregunta sobre cómo somos los seres humanos. Esta pregunta fue levantada hace ya casi dos mil quinientos años, en Grecia, y la respuesta que fue dada fue aceptada desde entonces, casi sin críticas. El gran mérito de Heidegger es el haber sospechado que la respuesta dada, merecía ser revisada. En la medida que hemos aceptado esa antigua respuesta, Heidegger nos acusa de haber sucumbido en el “olvido del ser”. La pregunta por el tipo de ser que somos no volvió a hacerse por mucho tiempo. Sin embargo, según Heidegger, ella merece ser planteada nuevamente pues, de hacerlo, la respuesta podría ser muy diferente. Su propia respuesta al menos lo es. Y ella ha resonado en muchos oídos que han creído escuchar en su filosofía una respuesta más convincente.

El descubrirnos viviendo de respuestas a preguntas que no hemos hecho es inevitable. Estamos condicionados por el sistema al que pertenecemos y nos remitimos a las condiciones históricas de nuestra comunidad y de nuestra época. De ello no podemos sustraernos. Somos seres históricos y nunca dejaremos de serlo. Hagamos lo que hagamos, seguiremos siendo un producto de nuestra historia. No nos está dado trascender los límites que la historia nos impone. Incluso cuando desafiamos esa historia, lo hacemos por cuanto las propias condiciones históricas lo permiten. Seguimos siendo seres históricos.

Pero sin negar lo anterior, cabe entonces preguntarse, ¿cuáles son exactamente esos límites? Descubrimos que no nos es posible establecerlos. Que no nos es posible incluso conocerlos, pues de hacerlo estaríamos en condiciones de trascenderlos, de visualizar un más allá de esos límites. Nuestra mirada sólo tiene el alcance que tales límites nos permiten y no está en nosotros la posibilidad de evitar el condicionamiento histórico. Tenemos la posibilidad de ser de infinitas maneras, pero todas ellas estarán inevitablemente sujetas a nuestras condiciones históricas. Para todos los efectos prácticos, podemos vivir la vida como si fuéramos libres, como si tales límites no existieran. Pero, en rigor, la libertad es una opción que sólo se conjuga al interior de la propia historia y de su condicionamiento.

Podemos, por lo tanto, vivir la vida de maneras muy distintas. Puedo optar por hacerlo con la ilusión de que lo que he hecho mío me pertenece. Puedo tomar las respuestas que he ido recogiendo en el camino con la ilusión de que son efectivamente mías. En ese caso, no seré sino el eco de mis condiciones históricas, aunque lo haga creyéndome libre. Pero puedo también optar por reconocer el condicionamiento histórico del que soy objeto y tomar esas respuestas y someterlas a un proceso de evaluación, de revisión crítica, de indagación, de manera de determinar si las hago o no las hago mías. Puedo vivir siendo pasivamente el mero reflejo de mis condiciones históricas o hacer de ellas el producto de mis acciones. Hay quienes alcanzan ambiciones incluso mayores y sabiéndose históricamente condicionados aspiran a incidir en el curso de esa misma historia. A ellos los llamamos líderes.

Proposición, indagación y ser individual

Buena parte de lo que hemos dicho hasta ahora quizás podría sintetizarse en lo siguiente. Tendemos espontáneamente a ser más propositivos que indagativos. Sin embargo, proposición e indaga-

ción tienen valencias muy distintas, tienen pesos diferentes. Quien se mantiene en la proposición, habla para hablar y, al hacerlo vive desde la presunción de que es él o ella quien lo está haciendo. Y, de alguna forma, esto es cierto.

Pero desde otro ángulo no lo es. El hablar que no es el producto de un proceso indagativo que suele no ser nuestro hablar. Nuestra voz suele ser un eco de otras voces, de voces que provienen de otras personas, muchas veces de otras épocas, por lo tanto, de nuestra historia; voces que extraemos acriticamente del sentido común de la comunidad a la que pertenecemos. Nuestra voz sólo repite voces ajenas. Cuando somos meramente propositivos, todavía no somos realmente nosotros. Vivimos nuestras vidas creyendo que ellas son nuestras, pero, en rigor, los libretos han sido escritos por otros.

Lo que decimos, lo que hacemos, no remite a un fondo “nuestro”, pues aquello que podríamos llamar “nuestro” todavía no lo hemos construido. Somos sólo a medias. Y no nos damos cuenta. No somos capaces de reconocer que nuestra vida, de mantenernos allí, es profundamente inauténtica. Y mientras nos mantengamos allí, todavía no hemos sido realmente, de acuerdo a lo que podríamos. Y muchas veces no lo sabemos. “Nuestro” ser no es algo dado, es algo por construir y mientras sigamos en la mera proposición, lo que podríamos ser está todavía por venir. Nuestra mayor responsabilidad en la vida es hacerlo devenir. Nietzsche nos desafía y nos emplaza: “Deviene quien tú eres”. Tu ser es un proyecto por construir. Lo que seas dependerá de ti y está en tus manos, en tus acciones. Somos responsables del ser que podremos llegar a ser. Ese ser por construir es lo más importante en nuestras vidas.

Es en esto donde la indagación nos muestra su importancia. A diferencia de la proposición, en la indagación comenzamos a ser nosotros. La indagación nos conduce por uno de los caminos de

nuestro devenir. Cada vez que indagamos, que nos preguntamos por el sentido de algo, que colocamos en cuestión alguna premisa, iniciamos el camino hacia nosotros mismos, emprendemos el vuelo hacia una mayor autenticidad. Cada vez que indagamos abrimos la posibilidad de sustituir voces ajenas, por voces que serán cada vez más nuestras. Disipamos los ecos que en nosotros habitan. A través de la indagación, iniciamos el proceso de nuestra propia construcción.

Desde la indagación, desde la capacidad de poder en cuestión, de dudar, no iniciamos un proceso que nos lleve a la verdad o a las certezas que nos plantean los primeros filósofos modernos. La verdad no la alcanzaremos nunca, pues no está a nuestro alcance. Pero sí alcanzaremos una mayor autenticidad. A través de la indagación comenzaremos poco a poco a devenir nosotros mismos. Pero ese ser que devendremos no es el ser que estuvo siempre allí, esperando ser develado o liberado. Será un ser construido por el propio camino recorrido. La libertad se manifestará en la manera como lo recorreremos.

Volvamos un minuto a Descartes. En su *Discurso del Método*, el filósofo opta por dudar de todo lo que ha creído saber hasta entonces; duda incluso de su propia existencia. Decide revertir por completo la propuesta de la escolástica y hacer exactamente lo contrario de lo que ella establece. La duda será su punto de partida y no la verdad. Nada será considerado como verdadero, nada que no haya pasado por el tamiz de la duda, de la indagación del propio filósofo. Al hacerlo, sin embargo, se enfrenta a una primera experiencia. En la duda, se reconoce. Al percibirse dudando se percibe a sí mismo, dudando. En su duda reconoce una señal inequívoca de que existe, lo que lo lleva a exclamar “Dudo, luego existo”. Reconociendo que la duda, el proceso de indagación que ella conlleva, es la base del pensar, Descartes pronto altera esta primera formulación y la convierte en “Pienso, luego existo” (*cogito, ergo sum*). De esta premisa arranca el racionalismo moderno.

En ese tránsito del dudar al pensar, Descartes va muy rápido y pienso que se pierde de algo importante. Proponemos detenernos algo más en la duda, antes de convertirla en pensamiento. Lo que deseamos destacar es que la duda, sustento de la indagación, posee un poder especial para constituirnos en seres autónomos. Mientras no indagemos en el bagaje que hemos recibido, seremos meras cajas de resonancia. Nuestro ser será fundamentalmente el receptáculo de lo que encontramos a la mano, ya dispuesto en la historia de nuestra comunidad y que nos está dado por nuestra constitución biológica. A partir de lo anterior, asumimos una determinada particularidad que nos conduce a reconocernos “diferentes” de otros y a partir de este reconocimiento, generamos una suerte de “ilusión de ser”. Somos por cuanto nos sabemos diferentes. Lo que nos constituye es la diferencia.

Sostenemos que la diferencia no es un criterio suficiente para constituirnos en un ser que logre hacer mejor uso de sus posibilidades de ser. Desde el reconocimiento de la diferencia, todavía no somos un ser constituido desde la autenticidad. Sólo devendremos en seres auténticos en la medida que pongamos en cuestión mucho de lo que hemos tomado de prestado. Seremos seres auténticos, en la medida en que seamos capaces de reapropiarnos de aquellas maneras de conferir sentido que hemos encontrado a la mano y que generemos nuevos sentidos por cuenta propia.

Es por sobre todo la duda, la que desencadena el cuestionamiento propio de la actividad indagativa, lo que me conduce a una existencia auténtica. La duda no sólo busca revelar el ser que somos. Por sobre todo, nos conduce a ser desde la autenticidad. Por lo tanto, el ser auténtico no es sólo descubierto por la indagación. Es también generado por la propia acción de indagar. El proponer no siempre asegura que soy yo realmente el que habla. Cuando indago, sin embargo, adquiero una presencia distinta, mi ser se transforma, devengo un ser de mayor autenticidad. Por lo

tanto, así como la autenticidad se construye en el proceso de la indagación, el proceso indagativo a su vez me constituye en un ser auténtico.

Nunca podremos poner en cuestión toda nuestra tradición. El proceso de indagación arranca y se realiza al interior de la tradición a la que pertenecemos. Ello es inevitable. Pero una cosa es ser un recipiente pasivo de esa tradición y otra cosa diferente es buscar en su interior un espacio desde el cual aspirar a nuestra autenticidad. El ser auténtico, por lo demás, no sólo gana competencias para incidir en el devenir de su propia vida, sino que está también mejor equipado para incidir en el devenir de su comunidad y en la transformación de las propias tradiciones a las que pertenece.

Todo proceso indagativo suele terminar en proposiciones. Requerimos de proposiciones para poder vivir. Por mucho que generemos sentido de vida en el proceso de búsqueda que caracteriza a la indagación, este proceso se orienta a desarrollar interpretaciones en las cuales sostener nuestra existencia. Tarde o temprano detenemos la búsqueda, experimentamos el cansancio del pensamiento del que nos habla Pascal, y generamos conclusiones. Pero es importante reconocer el papel que, en estas conclusiones, le cabe al cansancio que nos lleva a detenernos.

Ello implica reconocer que toda conclusión es provisoria y que, si no lo hacemos nosotros mismos, luego de reponernos del cansancio, posiblemente serán otros los que las tomarán como punto de partida para nuevas búsquedas, para nuevos cuestionamientos. El físico Niels Bohr, expresa este reconocimiento con gran claridad: “Cada frase que emito no debe ser entendida como una afirmación, sino tan sólo como una pregunta”. Todo lo que afirmamos debiera llevar el sello de la conjetura.

Dos modalidades de vida

De lo dicho, podemos reconocer dos opciones de vida diferentes, de fuertes contrastes en sus extremos, aunque en rigor representan un continuo en el que cada individuo se sitúa más hacia un lado o hacia el otro. Tenemos, por un lado, la vida que se inclina por el camino de la proposición y la vida que opta por la senda de la indagación. Ya hemos señalado algunas de las implicancias de cada una.

Quien privilegia el camino de la proposición se desvía hacia una existencia inauténtica. Muchas veces, sus opiniones se confunden con las opiniones ajenas y pareciera no tener voz propia. Heidegger describe acertadamente el fenómeno de la inautenticidad. Nos muestra cómo, cuando ese individuo es requerido para que justifique sus haceres, no es capaz de exhibir una voz propia y tiende a diluirse en un sujeto amorfo y colectivo. Las cosas que hace, las hace porque así “se” hacen. Se viste como se viste, porque así “se” usa. Se comporta como se comporta, porque así “se” estila. Ese “se” que aparece en su respuesta, nos revela la dificultad de reconocerse a sí mismo como sujeto, nos muestra su carácter pasivo y es el sello de su inautenticidad.

¿Cuánto somos nosotros mismos y cuanto sólo lo hemos tomado de prestado de los demás? ¿De cuánto de lo que hacemos podemos dar razones propias? O, ¿cuán propias son realmente las razones que damos, considerándolas propias? Las respuestas posiblemente no serán nunca terminantes. Muy pocas veces nuestras razones son real y exclusivamente nuestras. Pero, tal como lo hemos señalado, hay grados de mayor o menor autenticidad. Y esos grados son el resultado de nuestra capacidad indagativa.

La indagación representa, por lo tanto, una segunda modalidad de vida. Quien vive desde la indagación concibe su existencia

como un camino de búsqueda, suele estar conciente del carácter conjetural y provisorio que guardan sus conclusiones, muestra una mayor disposición a revisar sus interpretaciones, una disposición a soltarlas si es necesario y a reemplazarlas por otras. Cada experiencia que vive, cada nuevo encuentro, representan oportunidades de descubrir algo nuevo, de aprender algo distinto, de ser transformado en un ser diferente. Sus certezas son menores y nunca absolutas. La experiencia del misterio se repite constantemente y suele estar abierto al asombro.

En la medida que esa misma disposición indagativa se exprese en su relación con los demás, será capaz de escucharlos, por tanto de conocerlos mejor, y la calidad de sus relaciones con ellos será posiblemente mejor. Esto no es extraño. Al mostrarse más dispuesto a escuchar a los demás, éstos se verán estimulados a abrirse más frente a lo que él o ella puedan decirles. Su inquietud por saber más de los demás generará en ellos, muy posiblemente, un mayor interés hacia él o hacia ella. Pero no sólo sus relaciones serán más satisfactorias, cabe esperar también que sean más efectivas. Todo esto es muy probable que se manifieste en mejores modalidades de convivencia.

Hay, por último, un aspecto adicional que creemos importante. Hoy en día enfrentamos lo que algunos han llamado las crisis de las “meta narrativas”. Ello alude a esos grandes discursos interpretativos que en el pasado hacían de referentes de sentido de nuestra existencia. Esta situación es lo que se conoce bajo el nombre de postmodernismo, rasgo que algunos le atribuyen a nuestra época. Los que siguen esta corriente de pensamiento señalan que los seres humanos hoy nos enfrentamos recurrentemente a la experiencia de que estas grandes interpretaciones, fuertes sostenedoras de nuestra existencia en el pasado, muchas veces parecieran perder sentido. Ello no acontecía así, de manera tan generalizada, en el mundo de nuestros abuelos. La expansión de

este fenómeno al conjunto de la sociedad, pareciera ser un rasgo propio de nuestros tiempos.

De aceptar que ello es válido o que, por lo menos, en la actualidad esto es válido para un número creciente de individuos, esto nos plantea que uno de los problemas más importantes de nuestra época es el saber resolver las sucesivas crisis de sentido que resultan de la pérdida de poder que exhiben estas meta interpretaciones. Para nuestros abuelos, los problemas de sentido de la vida apuntaban, por lo general, a cómo adecuar su existencia a un referente de sentido, establecido por esas metas narrativas, que normalmente no se cuestionaba. Allí estaba representado el sentido de la vida, firme, sólido, como roca. El problema consistía en saber adecuarse a él.

Hoy el problema es diferente. Comenzamos a darnos cuenta de que no hay roca o que, las que creemos que lo son, cuando nos apoyamos en ellas parecieran venirse abajo y no ser capaces de sostenernos. Cuando encaramos esa experiencia, cuando no sabemos dónde encontrar el sentido, quien ha llevado hasta entonces una vida por el camino de la proposición, se suele descubrir desarmado y no sabe qué hacer. Vive la crisis con la sensación de naufragio. Lo que antes se sujetaba y era duro, ahora pareciera hacerse agua.

Quien, por el contrario, está habituado a caminar por la senda de la indagación, se encuentra, al menos, mejor equipado. Ello no logra evitarle la crisis. Pero lo provee de mejores herramientas para enfrentarla. En su capacidad indagativa encuentra las competencias para desarrollar un proceso de regeneración de sentido, de búsqueda de nuevos referentes interpretativos, desde los cuales volver a sostener su existencia. No nos olvidemos: uno de los rasgos fundamentales que caracteriza al ser humano es el hecho de que requiere sustentar su existencia en el juicio de que su vida

tiene sentido. Cuando, por diversas razones, se descubre incapaz de mantener vivo ese juicio, su propia vida queda comprometida y se enfrenta a la posibilidad del suicidio.

Quien sabe hacer de la búsqueda una fuente de sentido de vida, vive mejor la experiencia de saberse perdido, en la medida que pueda generar esperanza en la búsqueda. Su capacidad de indagar, de preguntarse, puede ser capaz de sostenerlo. Pero quien se ha habituado a que su sentido de vida le haya sido conferido por determinadas respuestas, cuando estas se derrumban, se siente huérfano, abandonado por sus respuestas y muchas veces desesperado. Descubre que había vivido su vida con la impresión de que él poseía ciertas respuestas. Ahora descubre que en realidad esas respuestas lo poseían a él.

Cuando procuramos conocer a alguien, puede ser útil preguntarse sobre las preguntas que dan cuenta de la forma de ser de esa persona. ¿Qué preguntas se hace? De esas preguntas, ¿existen algunas que juegan un papel especial en guiar su vida? ¿En hacer que ella vaya en determinada dirección y no en otra? Quizás podemos reemplazar el término “pregunta” por el de “búsqueda”. De la misma forma, nos podemos preguntar, ¿cuál es el tipo de preguntas que esa persona no se hace? ¿Y por qué? ¿Qué la detiene? ¿Opera acaso al interior de un sistema que no le da lugar a esas preguntas? ¿O existe acaso algún temor que lo detiene? Todo esto no es trivial.

De una manera importante, nuestras preguntas (o la ausencia de ellas) nos constituyen. Ellas definen un tipo de existencia particular. En mayor o menor grado, tenemos áreas en las que hacer preguntas es un tabú. Esto no puede sino jugar un papel determinante en nuestras vidas. Hay personas, por ejemplo, que eluden cualquier pregunta sobre la muerte, hay otros que rehuyen las preguntas sobre la sexualidad. ¿Cuáles son las preguntas que

tú rehuyes? ¿Qué impacto tiene eso en tu vida? Y, ¿qué pasaría si nos atreviéramos a preguntar?

La autoindagación:

La indagación puede ser dirigida en muchas direcciones. Pocas, sin embargo, tienen la importancia de aquella que dirigimos sobre nosotros mismos. Lo curioso es que muchas veces creemos que eso no es necesario. Vivimos desde la ilusión de creer que nos conocemos. No cabe duda de que tenemos algún conocimiento de nosotros. Después de todo, estamos siempre con nosotros mismos y somos sujeto de nuestras propias experiencias. Tenemos la impresión de saber lo que sentimos y por qué lo sentimos. Tenemos también la idea de que sabemos por qué actuamos y por qué lo hacemos de la forma como lo hacemos. Pareciera no quedar mucho por saber.

Pocas cosas son más difíciles de disolver que esa ilusión de que nos conocemos. Sin embargo, mucho de lo que sostenemos sobre nosotros permite ser disputado. Hay un experimento ya clásico en biología que nos muestra algo de esto. Fue realizado por Roger Sperry en la década de los sesenta. Sperry trabaja con individuos que tienen afectado el cuerpo caloso en el cerebro y que, por lo tanto, tienen comprometida la comunicación entre ambos hemisferios cerebrales. Lo que el experimentador hace es entregarle al individuo investigado, una instrucción de manera que ésta le llegue a un determinado hemisferio. Al recibir la instrucción, el individuo la ejecuta. En seguida se le pregunta por qué hizo lo que acaba de hacer, pero la pregunta se le hace de manera que ésta sea recibida por el otro hemisferio. En la medida que el individuo no tiene comunicación con el hemisferio que recibió la instrucción, desde el hemisferio que recibió la pregunta genera una explicación que no guarda ninguna relación con el hecho de que hizo lo que hizo por cuanto le fue instruido hacerlo. Reco-

nociendo, sin embargo, que lo hizo, inventa una razón. Pero no se percata del hecho que la ha inventando.

Traemos este ejemplo a colación pues nos ilustra un fenómeno que no sólo sucede con los individuos que tienen afectado el cuerpo calloso. Las razones que damos sobre el sentido de nuestros comportamientos y las explicaciones que damos sobre nosotros mismos, muchas veces son tan arbitrarias como lo que nos revela el experimento de Sperry. Ellas no son sino interpretaciones sobre tales comportamientos y sobre nosotros. El que sean nuestras, no implica que ellas tengan necesariamente más validez que las que pudieran ofrecer otros.

Este experimento nos revela que los seres humanos tendemos a explicar todo lo que reconocemos que nos acontece, independientemente de la validez de las explicaciones ofrecidas. Todo lo que observamos lo llenamos espontáneamente de explicaciones y muchas veces lo hacemos de manera completamente arbitraria. Cuántas veces no nos sucede que creemos que nos comportamos de una particular manera debido a determinadas razones para luego descubrir que quizás había razones muy diferentes, de las que previamente no sospechamos. Cuántas veces no nos acontece que otro nos muestra una dimensión de nosotros que modifica nuestras propias interpretaciones.

Cuando hemos abordado el tema del aprendizaje, hemos sostenido que es posible trazar una distinción que separa, por un lado, lo que sabemos que sabemos y lo que sabemos que no sabemos y, por otro lado, lo que no sabemos que sabemos y lo que no sabemos que no sabemos. Este segundo espacio, lo hemos llamado “ceguera cognitiva”. Es preciso advertir que el término ceguera no nos gusta por cuanto nos lleva a presuponer que existe allí algo que no vemos, algo que efectivamente está allí, y tiene el riesgo de hacernos olvidar que sólo operamos en territorios

interpretativos. Haciendo esta salvedad, volvamos al fenómeno de la ceguera cognitiva.

Lo que nos interesa sostener es que nosotros, para nosotros mismos, nos situamos en el espacio de nuestra ceguera cognitiva. A pesar de la presunción que hacemos de conocernos y, es más, de conocernos mejor de lo que nos conoce cualquier otra persona, en rigor nos conocemos muy poco. Somos profundamente misteriosos ante nuestros propios ojos. Nietzsche lo dice de una manera magistral: “nosotros, los que conocemos, nos somos desconocidos”. Pero lo interesante es que este desconocimiento de nosotros mismos no se acompaña con una falta de interpretaciones sobre cómo somos. Por el contrario, estamos llenos de interpretaciones sobre cómo somos y sobre el papel que nos cabe en lo que hacemos. Pero, por lo general, estas interpretaciones suelen ser deficientes y con una alta carga tergiversadora. Lo que pensamos sobre nosotros mismos, pocas veces logra sostenerse una vez que desarrollamos un proceso indagativo riguroso.

Es posible que, para algunos, lo que acabamos de decir pueda sonarles muy extraño. Pues bien, lo que estamos sosteniendo es precisamente que el hecho de que les suene extraño no es extraño. En la medida que creemos que nos conocemos, la idea que afirma que nos somos desconocidos no puede sino resultar muy extraña. La reacción de extrañeza, por lo tanto, no contradice lo que decimos. Es la reacción esperada. Lo único que, en rigor, puede invalidar la idea de que nos somos desconocidos, es el iniciar con cierto rigor un proceso de indagación dirigido hacia nosotros y verificar lo que en él sucede. Allí determinaremos cuánto efectivamente nos conocíamos. El resto sólo conduce a una discusión inútil.

La idea de que nos somos desconocidos, con todo, dista de ser nueva. Los griegos ya se habían percatado de lo que sostenemos.

No en vano en el santuario de Delfos, uno de los lugares religiosos más importantes del mundo griego, se leía la inscripción “Conócete a ti mismo”. Este mensaje ejercería gran influencia en el pensamiento y, en general, en la cultura griega. Sabemos que Heráclito, filósofo jónico con quien mantenemos gran afinidad, declara con orgullo, “Indagué en mi propia naturaleza”, abriendo con ello un amplio camino de exploración que luego será seguido por muchos otros. Hemos sostenido arriba cómo Sócrates compromete su vida a este esfuerzo de poner en cuestión los presupuestos desde los cuales operamos, o creemos operar, y destaca la importancia de una vida sustentada en la actividad indagativa.

Lo de Sócrates no debe tampoco extrañarnos. Todo filósofo de la vida, de alguna forma, no puede prescindir de este proceso de indagación interna. Quién concibe la filosofía, no como conocimiento, sino como forma de vida, sabe de la importancia de indagarse a sí mismo. Luego de Sócrates, el segundo gran filósofo de la vida ha sido Friederich Nietzsche. Su propia vida, como él mismo lo manifiesta, es un proceso de permanente y profunda indagación personal. No se da cuartel. Es implacable consigo mismo. Desmonta una y otra vez sus propias versiones idealizadas y tergiversadoras de sí mismo. Sigmund Freud nos señala que no ha conocido otra persona que haya realizado un proceso de introspección tan profundo con el que lleva a cabo Nietzsche.

Con todo, debemos reiterar nuevamente algo que señalamos con frecuencia. El ser humano no es un ser acabado sino un ser en un proceso de construcción permanente. No sólo somos afirmación, somos también promesa. El proceso indagativo dirigido hacia uno mismo no consiste en revelar cómo somos, aunque algo de ello sin duda que encontraremos. Se trata de un proceso que, por llevarlo a cabo, nos constituye de por sí en un ser diferente. No podemos separar indagación, por un lado, y el ser que somos, por el otro. La acción indagativa nos afecta, ella transforma el propio ser que busca

conocer. El ser en un proceso de indagación es diferente del ser que no se indaga. Y va siendo diferente en la medida que la propia indagación avanza.

Hemos sostenido que la acción genera ser. La indagación es una acción que ejecutamos y toda acción nos constituye. Por lo tanto, por el hecho de ejecutarla ello me constituye de una manera particular, manera que no se produciría si optara por no indagarme. Lo hemos dicho tantas veces. El mayor desafío que enfrentamos los seres humanos no es el conocernos a nosotros mismos. El mayor de nuestros desafíos es el de inventarnos a nosotros mismos. Los seres humanos participamos con los dioses en el acto sagrado de nuestra propia creación. Lo hacemos con nuestras acciones y una de estas acciones es la acción de indagarnos a nosotros mismos.

Platón, citando precisamente a Sócrates, nos dice en su Apología algo que recoge todo lo anterior, “Una vida no indagada no merece ser vivida”. Una vida sin desplegar el gran poder indagativo que poseemos los seres humanos es una vida vivida muy por debajo de nuestras posibilidades. Es una vida en gran medida desaprovechada. El poder indagativo que poseemos nos permite proporcionarle a la vida un sentido de plenitud, marcado por una búsqueda permanente, que de lo contrario no seremos capaces de obtener.

3. Fenomenología de la acción indagativa

La indagación y la escucha

Hemos dicho que el escuchar es activo. Esta dimensión activa de la escucha tiene, al menos, dos sentidos diferentes. El primero de ellos queda de manifiesto en el reconocimiento del carácter interpretativo de toda escucha. El escuchar conlleva, de parte del

oyente, la “acción” de generar una interpretación frente a lo que el orador dice. Tal interpretación le permite al oyente conferirle sentido a lo dicho por el orador. Lo que diferencia el acto de oír del acto de escuchar es precisamente la acción interpretativa que acompaña a este último.

Pero existe una segunda dimensión activa del escuchar. Y ella remite a nuestra competencia indagativa. De quedarnos sólo en la primera, escucharemos sólo cuando los demás tienen a bien hablarnos. La iniciativa del hablar del otro queda en sus manos. Con la acción del indagar revertimos lo anterior. Asumimos responsabilidad frente a lo que el otro dice y frente a lo que no dice, evaluamos si aquello que dice es suficiente para garantizar en nosotros una escucha más efectiva, un sentido más profundo, más completo. Cuando indagamos lo hacemos por cuanto entendemos que la iniciativa de lo que el otro dice no es sólo suya, también es nuestra. Depende también de nosotros. Realizamos la acción de indagar para que el otro diga lo que no ha dicho, o para que aclare lo que todavía no entendemos. En otras palabras, nos hacemos responsables de nuestra escucha y buscamos que el hablar del otro se adecue a nuestro propósito de poder escucharlo mejor. A este nivel, la escucha es activa por cuanto resulta de nuestra acción de indagar.

Muchos de nuestros problemas guardan relación con nuestras dificultades para escucharnos. Cada vez que dejamos de comprender al otro, cada vez que vemos en el otro la encarnación del mal, cada vez que lo juzgamos incoherente, cabe la posibilidad de dar vuelta la mirada hacia nosotros mismos y de revisar nuestra propia escucha. El otro es siempre comprensible, aunque ello lo sea tan sólo en el sentido de que lo que hace es el resultado necesario de su historia y de las condiciones que lo acompañaron. Comprender, sin embargo, no significa necesariamente tener que compartir lo que el otro dice, lo que el otro

hace. La convivencia impone restricciones y, en función de ella, demandamos ciertos comportamientos y objetamos otros. Ello nos conduce a exigir rectificaciones, a pedir cambios. Sin embargo, ello no implica comprometer nuestra capacidad de comprensión del otro y la comprensión es un resultado de nuestra competencia para escucharnos mutuamente.

Uno de los problemas más frecuentes en nuestras relaciones apunta a nuestras incompetencias para escucharnos. Decimos de nuestra pareja “Ella (o él) no me escucha”. Entre padres e hijos oímos frecuentemente el reclamo, “No me escucha”. En el trabajo, en las relaciones entre colegas, en la relación con nuestro jefe, a menudo sostenemos, “No me escuchan”. Cabe destacar, sin embargo, que cada vez que decimos lo anterior, tenemos la impresión de que el problema tiene que ver con los demás, con el hecho de que no nos escuchan.

Pero no siempre nos damos cuenta de las veces que los demás reclaman que somos nosotros los que no los escuchamos. Una de las herramientas de que disponemos para hacernos cargo de esto es la indagación. ¿Cuántas veces les pedimos a los demás que nos digan más sobre lo que han hecho o sobre lo que piensan? ¿Cuánto indagamos cuando interactuamos con los demás? Si lo hiciéramos, muy posiblemente se sentirán más escuchados. Pero hay más. Si incrementamos nuestra indagación con los demás, es muy probable que estimulemos la indagación de ellos hacia nosotros y que, como resultado, sintamos que nos escuchan mejor. Al practicar la indagación modificamos el carácter y la calidad de nuestras relaciones.

La indagación nos proporciona otras ventajas adicionales. No sólo podemos recurrir a la indagación para saber más sobre los demás. También podemos recurrir a ella para saber más sobre nosotros mismos. Una cosa es la mirada que nosotros tenemos

sobre nosotros mismos, otra muy diferente es la mirada que los demás tienen de nosotros. Desde nosotros hay mucho sobre nosotros que no somos capaces de ver. En la mirada que los demás nos dirigen, se revelan aspectos de nosotros que, al enterarnos, nos desconciertan. Estos aspectos, que por lo general revelan aspectos negativos de nosotros, pocas veces nos son comunicados por los demás. Son las cosas que ellos habitualmente nos callan. La mejor oportunidad que tenemos para enterarnos de ellos, para verlos y poder corregirlos, para convertirlos en posibilidad de aprendizaje, es indagando. Quien no indaga sobre cómo los demás nos ven, difícilmente podrá descubrir la imagen que proyecta de sí, la identidad pública que crea en los demás. A menos que nos pregunte, no le diremos al emperador que anda desnudo.

La indagación, la gestión y el desempeño de los equipos

Chris Argyris, profesor de la Universidad de Harvard de quien, por lo demás, hemos tomado esta distinción inicial entre proposición e indagación, nos ha mostrado que ella reviste especial importancia para evaluar cuán efectiva es la comunicación en las organizaciones. Uno de los problemas que se presenta en ellas, es que la comunicación tiende a ser altamente propositiva y escasamente indagativa. Ello, según Argyris, termina comprometiendo el desempeño global de la organización. Para mejorar su nivel de efectividad, las organizaciones deben aprender a ser más indagativas.

Un punto similar nos lo reitera permanentemente el teórico sobre los temas de gestión y la empresa, Peter Drucker. Éste nos insiste en el hecho de que la gestión empresarial no siempre es capaz de distinguir entre lo que él llama “doing things right” (hacer las cosas bien) y “doing the right thing” (hacer lo que es adecuado). Ello acontece, según Drucker, por cuanto “la fuente de errores más común en las decisiones de *management* es el énfasis en encontrar la respuesta correcta en vez de buscar las preguntas adecuadas”.

En la medida que el trabajo manual progresivamente es sustituido por el trabajo de conocimiento, la importancia de crear una verdadera “cultura indagativa” en la empresa aumenta correspondientemente. Como bien sabemos, el modelo tradicional de gestión, se sustenta en el mecanismo del “mando y control”, mecanismo que prácticamente elimina el derecho a hacer preguntas. Bajo el “mando y control” se espera que el trabajador simplemente haga lo que se le instruye. Con el desarrollo del trabajo sustentado en el conocimiento, esa cultura organizacional es nefasta. Ahora emerge un tipo de trabajador que suele saber mucho más que su jefe, en su respectiva área de especialidad. Por lo tanto, cuando recibe requerimientos de su jefe es fundamental permitirle evaluar si aquello que se le pide es la solución más adecuada al problema que debe resolver. Sin indagación no hay verdadera colaboración, no existe cooperación, sino sólo obediencia.

La investigación sobre el desempeño de equipos de trabajo en las empresas, conducida por Marcial Losada, quien dirigiera el Capture Lab del Center for Advanced Studies de EDS, apunta en la misma dirección. Los equipos de alto desempeño, nos dice Losada, son equipos que en su dinámica de interacciones se caracterizan por lo que él define como una alta conectividad. La conectividad sería, por lo tanto, el factor clave en el desempeño en los equipos. Pues bien, uno de los factores asociados a esta conectividad es la relación que en la propia dinámica de relaciones entre los miembros del equipo se observa entre proposición e indagación.

Los equipos de bajo y mediano desempeño exhiben, según Losada, una reducida conectividad, la que se ve acompañada por el hecho de ser altamente propositivos. Los equipos de alto desempeño, por el contrario, a la vez que exhiben una alta conectividad, se distinguen por cuanto logran equilibrar proposición e indagación. La investigación de Losada no sólo muestra una correlación entre

la conectividad y la relación entre proposición e indagación, uno de los aspectos destacados de ella es que demuestra que esta última es un factor determinante para que la conectividad se genere.

La indagación y la calidad de las relaciones personales

Un criterio ampliamente reconocido para evaluar las relaciones personales, como lo son las relaciones de pareja, o las relaciones entre padres e hijos, es la comunicación que caracteriza la relación. No es obviamente el único factor. Pero se trata de uno de los factores de mayor incidencia en la calidad de la relación. No se trata de que la comunicación sirva para mejorar la calidad de relación, ella es valorada en sí misma como un aspecto de calidad. Pero aunque no es el único factor y hay otros que inciden en la relación, a diferencia de esos otros, la comunicación tiene un efecto directo en el propio efecto que los demás factores ejercen.

Hemos observado, por ejemplo, que cuando los individuos recuerdan su infancia, el carácter de esos recuerdos, su dimensión positiva o negativa, en último término está dada por la calidad de la comunicación que existía en el entorno familiar. Muchas veces nos ha pasado en nuestro trabajo que mientras las personas nos reportan una infancia paradisíaca, se detienen y señalan, “Pero ahora que vuelvo a recordarla, me doy cuenta que éramos muy pobres, que nos faltaban muchas cosas. Curiosamente no la viví así entonces. Sólo lo veo ahora”. Ese descubrimiento no les impide muchas veces añorar o poder repetir la experiencia de la infancia. Cuando ello sucede, uno constata que el factor determinante era la comunicación.

Cuando la comunicación anda bien, no sólo ello suele opacar otros aspectos que pudieran ser negativos, ella misma permite a quienes participan de esas relaciones hacerse cargo de los problemas que enfrentan de una mejor forma y avanzar ya sea hacia su

solución o hacia atenuar sus efectos. Pues bien, el secreto de una buena comunicación reside en la capacidad de escucha mutua de sus miembros. Si ello se sienten escuchados, tendrán el juicio de que existe entre ellos una buena comunicación. La indagación, hemos dicho, es una competencia al servicio de la escucha. En tal medida, es una herramienta fundamental en la calidad de las relaciones. Cabe, por lo tanto, preguntarnos: en mis relaciones personales, ¿cómo evalúo mi competencia para indagar? ¿Cómo la evaluarían los demás? Si ella no es suficiente, ¿qué precio estoy pagando? Y, ¿qué pasaría si me comprometiera a incrementarla? ¿Qué efectos eso tendría en mejorar la calidad de mi relación?

La indagación y el arte de hacer preguntas

A partir de lo expuesto, es muy posible que el lector se esté diciendo que esto que llamamos indagar es lo mismo que preguntar. En efecto, hay una relación muy estrecha entre ambas acciones y el preguntar es efectivamente la manera más frecuente de indagar. Sin embargo, es conveniente separar ambos términos. Ello, por cuanto no siempre una pregunta permite ser reconocida como una indagación, como, de la misma forma, cabe reconocer algunas maneras de indagar que no siempre se articulan utilizando la forma gramatical de la pregunta.

Veamos algunas situaciones que expresan lo anterior. Tenemos, por ejemplo, los casos de las llamadas preguntas retóricas en los que utilizamos la pregunta como recurso expresivo, sin ningún deseo de que se nos entregue una respuesta. Lo hacemos frecuentemente. Decimos, por ejemplo, “¿Por qué diablos no se me ocurrió eso antes?”. El deseo de saber lo que impidió que eso sucediera no es precisamente lo que nos mueve a hacer la pregunta, esa no es la inquietud detrás de la acción de preguntar. Cuando decimos “¿Cómo pudiste hacer eso?”, lo que esperamos no suele ser que se nos informe de cómo eso fue realizado. Utilizamos

una amplia gama de preguntas retóricas. Las hay también de muy diverso carácter. Si le decimos a otro “¿Crees que soy imbécil?”, no estamos exactamente a la espera que el otro nos responda “Sí” o “No”. Si el otro contestara la pregunta, quizás sólo lograría exasperarnos más. Lo mismo con la pregunta “¿Eres estúpido o te haces?”, tampoco esperamos que el otro nos responda “Soy” o “Me hago”. En rigor, hago esa pregunta por cuanto estoy presuponiendo que no es estúpido.

Hay muchas otras ocasiones en las que preguntamos sin ningún interés por recibir la respuesta a lo que en rigor se pregunta. Cuando nos cruzamos con otro en el pasillo y le decimos “¡Hola! ¿Cómo estás?”, lo que menos esperamos es que nos detenga para contarnos en forma detallada cómo se encuentra. Lo que esperamos es que, independientemente de cómo se sienta, nos diga “Muy bien, ¿Y tú?”, a lo que posiblemente diríamos “Bien, gracias” y seguiríamos de largo. Se trata tan sólo de un ritual de saludo que no requiere más que ciertos pasos preestablecidos. De no hacerlo, es posible que el otro se pregunte “¿Y qué le pasa a éste?”. De ir más lejos, es posible que se pregunte lo mismo. Se trata tan sólo de ejecutar un ritual de saludo.

Acudimos a la pregunta por una gran variedad de inquietudes y éstas no siempre incluyen el deseo de escuchar al otro. En esos casos, habrá pregunta pero no hay acción indagativa. Muchas veces preguntamos por cuanto deseamos lucirnos, o colocar al otro en una posición embarazosa, o por cuanto queremos que la conversación no vaya en una determinada dirección, o simplemente para evitar que nos pregunten algo a nosotros. Las razones son infinitas. No confundamos, por lo tanto, la presencia de la forma gramatical de la pregunta, con la genuina acción del indagar.

De la misma manera, hay también formas de indagar que no hacen uso de la pregunta. Si le digo a alguien con quien estoy conversando “Cuéntame más”, estoy indagando. Y, sin embargo,

no le he preguntado nada. Podría haberlo hecho de una manera algo diferente y haberle dicho “¿Podrías contarme más?”. Pero en este caso no es la respuesta a mi pregunta lo que busco. Si el otro me responde, “Sí, puedo” con ello no satisface mi inquietud. En rigor, lo que estoy haciendo es una petición. La petición de que me cuente más. Toda indagación involucra la petición de que el otro hable sobre aquello que me interesa. Pero una petición no recurre necesariamente a la forma gramatical de la pregunta. Ella puede asumir la forma de “Te pido que me cuentes más”. No hay pregunta.

De la misma manera como decimos que toda indagación involucra una petición, también podemos decir que toda pregunta involucra la petición de una respuesta. Pero lo que nos permite distinguir la indagación no es su forma gramatical, ni tampoco el reconocerla como una expresión del acto lingüístico de la petición. Lo fundamental es el poder remitirla a la inquietud o al deseo genuino de que el otro muestre el observador que es. A pesar de lo anterior, reiteremos lo sostenido inicialmente. La pregunta es la herramienta más frecuente y una forma efectiva para indagar.

El filósofo liberal británico, Isaiah Berlin, nos indica que provenimos de una tradición, tradición que nosotros llamamos “metafísica”, que adopta una determinada postura frente a las preguntas. Ella se funda en el supuesto de que para toda pregunta hay una y sólo una respuesta verdadera y que a ella accedemos a través de la razón. Según el mismo Berlín, hoy estamos cuestionando este supuesto. En rigor, sostenemos que son muchas las preguntas que no tienen solamente una respuesta aceptable. La verdad, por lo demás, nos es inaccesible. Para muchas preguntas, las respuestas posibles son infinitas.

Ello, sin embargo, no significa que todas estas respuestas sean igualmente válidas. Pero el criterio que distingue el grado de validez de esta respuesta no es la verdad, sino el poder que resulta

de cada una de ellas, lo puede y no puede hacerse a partir de cada una y, en último término, cuanto nos sirven para una vida más plena de sentido y para una convivencia mejor con los demás. El poder del que hablamos no tiene como referente fundamental las ventajas individuales, aquello que a mi me beneficia, pues ello puede conllevar consecuencias negativas para otros y por lo tanto para el conjunto del sistema que todos juntos conformamos. El referente básico de nuestra noción de poder es el bienestar general de la comunidad en su sentido más amplio.

4. Tipos de preguntas diferentes

Aunque no se trata de un mismo fenómeno, existe por lo tanto una estrecha relación entre la indagación y el arte de hacer preguntas. Si deseamos desarrollar una mayor competencia indagativa, es por lo tanto imprescindible familiarizarnos con el fenómeno del preguntar y poder reconocer en su interior un amplio universo de preguntas muy distintas.

Para hacerlo, debemos trazar distinciones. Todo fenómeno permite ser dividido de infinitas maneras. Ello lo hacemos a través de la acción de distinguir. Cada distinción que trazamos, muestra algo y conlleva la posibilidad de habilitar determinados cursos de acción. A continuación, usando la competencia de distinguir, iremos ofreciendo distintas tipologías de preguntas. En cada una de estas tipologías, el fenómeno de las preguntas es cortado en forma diferente. Obviamente, no pretendemos agotar los infinitos tipos de preguntas que es posible distinguir. Con todo, pensamos que las que abordaremos nos permitirán algunos aprendizajes significativos.

Preguntas retóricas y genuinas

Una primera y muy simple distinción es aquella que separa preguntas retóricas de preguntas genuinas. Una pregunta genuina

conlleva la expectativa de que haya otro que la responda. La pregunta retórica, por el contrario, queda satisfecha con sólo hacerse y conlleva la expectativa de que quien la reciba, sólo la escuche. Ella se basta con enunciarse. Arriba examinábamos algunas preguntas que son obviamente retóricas. Cuando exclamamos, “¡¿Cómo diablos pudiste hacer esto?!”, por lo general, no esperamos que se nos entregue una explicación de cómo aquello fue ejecutado. O cuando exclamamos “¡¿No se te ocurre nada mejor?!”, sucede algo equivalente. Tomemos en cuenta que al hablar de estas preguntas optamos por utilizar la expresión “exclamar” más que “preguntar”. Muchas preguntas retóricas son realmente más exclamaciones que auténticas preguntas. No en vano usamos al escribirlas los signos de exclamación. Estos son tan o más importantes que los signos de interrogación.

Con todo, las preguntas retóricas las hay de muy diversas formas. A veces recurrimos a ellas como una cuestión de estilo y, por consiguiente, guardan relación directamente con la propia retórica del hablar. Lo que buscan, tampoco es respuesta, sino producir un cierto efecto en la escucha que obtenemos de los demás. En un discurso ofrecido a una asamblea, podemos intercalar algunas preguntas de este tipo. Decimos, por ejemplo, “... y frente a este problema, ¿qué podríamos hacer?”. No esperamos que en ese momento se levanten una docena de manos en la audiencia para indicarnos lo que cada persona estima que podríamos hacer. Lo que nos interesa es algo distinto. Es, quizás, que los miembros de la audiencia se hagan, con nosotros, la pregunta que nos va a llevar a buscar determinadas explicaciones. Lo que posiblemente en este caso buscamos es ser escuchado desde una actitud de mayor participación en el desarrollo del tema que estamos presentando. La pregunta retórica, en estos casos, tiene el efecto de la puntuación, de producir un momento (o punto) especial en lo que decimos. Un efecto, diferente pero en este sentido también equivalente, puede lograrse con una pausa. En la pregunta retórica, el deseo es el de

producir un determinado efecto en la escucha del otro, sin buscar que ese otro nos responda.

Preguntas averiguativas y verificativas

Esta distinción pone la mirada en algo diferente. Lo que interesa es la relación entre quien hace la pregunta y la respuesta a esa pregunta. El criterio clave es, ¿sabe la respuesta quién hace la pregunta? Si la sabe, su pregunta no va entonces dirigida a enterarse de algo que no conoce. Pues presume que lo conoce. Su inquietud es otra. En rigor, sus inquietudes pueden ser muy distintas. ¿Qué puede llevar alguien a preguntar algo que de antemano conoce? Diversas cosas. La primera y posiblemente más frecuente es el comprobar si el otro sabe aquello que se le pregunta o verificar si lo aprendió. Las preguntas que un maestro hace en sus exámenes a sus alumnos no están dirigidas a aprender algo él mismo, sino a verificar si los alumnos aprendieron. Lo que el maestro aprende con sus preguntas es sólo la presencia o ausencia de aprendizaje en otros, pero no necesariamente el contenido de las respuestas que obtiene.

A este tipo de preguntas las llamamos verificativas. Ellas suelen darse en contextos muy diferentes. A veces lo que le inquieta a quien las hace es que la persona a quien va dirigida la pregunta se confronte con su propia respuesta, se haga cargo de algo cuya responsabilidad elude. Otras veces, las preguntas verificativas se realizan para colocar en evidencia frente a otros, que bien pudiera ser un jurado, algo que pareciera callarse. En los tribunales, las preguntas que los abogados hacen a los testigos suelen ser verificativas. Por lo general, ellos saben la respuesta que recibirán. Una recomendación que se le suele hacer a estos abogados es que se cuiden de hacer preguntas cuyas respuestas desconocen. No siempre lo pueden evitar, pero ello conlleva riesgos que deben estar en condiciones de asumir. Lo importante es reconocer que

aunque se sepa de antemano la respuesta, el hacer una pregunta verificativa representa una acción que suele generar consecuencias no despreciables. No se trata de preguntas retóricas, cuyas consecuencias se agotan en el efecto de la escucha.

En oposición a las preguntas que hemos llamado verificativas, podemos distinguir las preguntas que llamamos averiguativas. En éstas se puede detectar una inquietud genuina por enterarse, por conocer, algo que quien pregunta desconoce. La acción misma de preguntar apunta precisamente al deseo, de parte de quien pregunta, de saber aquello que no sabe.

Preguntas abiertas y cerradas

Otra distinción que podemos trazar al interior de las preguntas es entre preguntas abiertas y cerradas. Las preguntas abiertas le confieren un amplio campo de iniciativa a quien responde para que diga cuánto desea o cómo lo desea en torno a aquello que le es preguntado. Quien responde puede explayarse en su respuesta con libertad. Puede aportar todo cuanto estime que sirve a una respuesta adecuada. Particularmente, puede calificar tanto aspectos de su respuesta como, incluso, aspectos de la propia pregunta que ha recibido.

Este espacio de libertad puede estar más o menos acotado. Puede establecerse algunas restricciones de tiempo o de espacio para contestar. Pero, con todo, es quien responde quien determina cómo hace uso del ámbito de respuesta que se le confiere. Ello, obviamente, le da a quien responde una importante capacidad de iniciativa, que muchas veces suele usar para revertir el curso de la conversación. Mientras más límites se colocan al ámbito de respuesta, obviamente más cerrada es la pregunta.

La expresión límite de una pregunta cerrada es aquella que sólo permite que quien responda lo haga diciendo “Sí” o dicién-

do “No”. Quien hace preguntas cerradas busca por lo general mantener para sí el control de la conversación. Busca que ésta no desborde hacia otras áreas, busca limitar las posibilidades de interferencias para así alcanzar el objetivo que se ha planteado. Nuevamente, este es un tipo de preguntas que gusta mucho a los abogados litigantes. Haciendo uso de este tipo de preguntas, evitan sorpresas y garantizan el control de la conversación. Ello, a su vez, suele ser un tipo de pregunta que disgusta a quien las recibe, pues se siente sometido a la presión interrogadora del otro y es éste quien tiene toda la iniciativa en la conversación.

Cuando de manera unilateral se impone esta modalidad de preguntar, cabe esperar que quien la padezca, busque revertirla y abrir un ámbito mayor en su capacidad de respuesta. Si la relación entre los interlocutores es simétrica, es muy posible que esta reversión se produzca. Lo que suele impedirlo suele ser la existencia de una relación poder de un interlocutor sobre otro. De ser así, quién se encuentra en la posición de sometimiento, no le suele caber más que soportar las preguntas cerradas, aunque pueda sentir que su dignidad queda comprometida. Las preguntas cerradas establecen, por lo tanto, relaciones de poder entre los interlocutores.

Preguntas más o menos cargadas: no hay preguntas inocentes

Toda pregunta lleva contrabando. Hay siempre determinados contenidos que la pregunta carga consigo, de manera más o menos explícita. Esto es importante pues toda pregunta conlleva supuestos, se hace desde determinadas inquietudes, desde sentidos que la anteceden, que no siempre están recogidos en la misma pregunta. Toda pregunta conlleva también una determinada forma de preguntar que no es necesariamente la única forma posible de haberlo hecho.

Cuando uno acepta la legitimidad de una pregunta y se dispone a contestarla, acepta los supuestos que ella conlleva. Es

importante, por lo tanto, antes de aceptar que tal o cual pregunta sea legítima, preguntarse por la pregunta. ¿Es esta una pregunta pertinente? ¿O se trata acaso de una pregunta impertinente? ¿Qué implica contestar esa pregunta? ¿Qué implica contestarla de la manera como ella se me hace? Esto es algo muy importante.

El decidir responder una pregunta implica que yo le confiero poder a quien la hizo y es importante evaluar las consecuencias del poder conferido. No en vano, en los Estados Unidos, cuando un individuo es arrestado, se le advierte, por ley, que posee el derecho a quedarse callado y a no contestar las preguntas que se le hagan. Pues sus respuestas bien pueden ser utilizadas posteriormente en su contra. Toda respuesta es, por lo tanto, una concesión de derecho.

Pero más allá de lo anterior, que implica un planteamiento general. Es importante aprender a interrogar las preguntas antes de aceptarlas, antes de darle entrada, como posiblemente lo haría un oficial de inmigración. Es importante hacerlas pasar por inmigración, interrogándola, y luego por la aduana y verificar qué carga traen. La carga a la que hacemos referencia es de muy distintos tipos y de dimensión variable. Hagamos algunas distinciones al respecto.

El primer nivel nos lleva a reconocer que toda inquietud surge de esa díada que hemos llamado inquietud/deseo. Esto apunta a aquello que nos conduce a preguntar. Toda pregunta busca hacerse cargo de una inquietud o un deseo, los cuales no son siempre expresados en la propia pregunta que hacemos. Para quien escucha la pregunta, por lo tanto, es importante preguntarse sobre esa inquietud o deseo de quien está preguntando.

Un segundo nivel apunta a los supuestos que la pregunta misma pudiera estar haciendo. Si me acerco a alguien y le pregunto. “¿Cómo hiciste tal o cual acción?”, estoy suponiendo que esa persona efectivamente ejecutó la mencionada acción y mi pregunta va

dirigida a que me responda cómo la efectuó. Se trata evidentemente de una pregunta cargada. Ello no es necesariamente objetable. Muchas veces el supuesto que la pregunta encierra es obvio. Por ejemplo, está a la vista que esa persona ejecutó la acción mencionada. Pero hay oportunidades en las que eso dista de ser evidente y que el dar por supuesto que así fue permite sortear algunas dificultades, particularmente cuando la acción que estoy dando por supuesta obliga a quien le estoy preguntando al reconocimiento de algo que no le es fácil. Aceptar que lo hizo puede presentarle problemas. Sin embargo, si se le pregunta directamente por qué lo hizo, o cómo lo hizo, ello le permite saltar esa dificultad en la medida que percibe que tal acción ya le está atribuida.

La directora de una escuela me comentaba que ese procedimiento para preguntar le era particularmente efectivo cuando se le informaba que un alumno había realizado una acción indebida. Si al reunirse con el alumno le preguntaba si había realizado aquello de lo que había sido informada, descubría que ello dificultaba inmensamente la conversación y se perdía un tiempo considerable hasta que el alumno llegara a reconocer que efectivamente lo había hecho. Al dar por supuesto que el alumno había realizado la mencionada acción, se lograba saltar estos obstáculos y la conversación posterior lograba una efectividad mucho mayor. El dar por supuesto algo que al otro le pudiera significar problemas reconocer, le evita precisamente la acción difícil y a veces vivida como humillante del reconocimiento. Si el supuesto que establecemos no es válido es altamente probable que el otro nos corrija.

Eso mismo puede ser también muy efectivo en interacciones de *coaching*. El *coach* puede preguntar colocando en boca propia lo que al *coachee* le puede resultar muy difícil de reconocer si ello queda en sus manos. No olvidemos que en interacciones de *coaching* muchas veces debemos abordar temas que para el *coachee* son altamente problemáticos. El hecho que el *coach* dé por supuestas esas

dimensiones problemáticas, suele quitarle, a los ojos del *coachee*, parte de su peso, de la culpa o de la vergüenza que pueda sentir al respecto.

Así como hay preguntas cargadas con supuestos, hay también preguntas que suelen conducir a determinadas respuestas, o que suelen presionar al otro hacia una dirección determinada. Si le pregunto “¿Y por qué no hiciste tal o cual cosa?”, esta vez el supuesto que puede escucharse de mi pregunta es que “tal o cual cosa” debió haberse hecho. Hay ocasiones en las que, nuevamente, eso pudiera ser recomendable. A ciertas personas esa pregunta puede mostrarles una opción que no observaban y una que pudiera ser más efectiva que el curso de acción que tomaron. Ello podría conducirlos a poner en cuestión su sentido común, sentido desde el cual esa persona se genera un conjunto de problemas. Pero, con todo, quien pregunta debe sopesar el peso que la carga que conlleva su pregunta le impone al otro, de manera de no ejercer en él una presión que lo perjudique en vez de ayudarlo.

Lo importante es reconocer que toda pregunta delimita y condiciona el espacio de la respuesta. Ninguna pregunta es inocente. El hacer una pregunta de una o de otra manera, impone consecuencias: activa escuchas diferentes, puede levantar o disolver los mecanismos de defensa del otro, puede impulsar o inhibir su capacidad de acción, etc.

5 La matriz básica de la indagación

La indagación horizontal

Preguntamos horizontalmente cuando estamos recogiendo información general, en muy distintos dominios, sobre una situación o una persona. Un ejemplo típico son las preguntas que se hacen en el censo. Allí se pregunta sucesivamente por el nombre, el

domicilio, la edad, el nivel de educación, el estado civil, la situación laboral, etc. Las preguntas horizontales nos permiten, por lo general, situar aquello sobre lo que preguntamos, saber a qué categoría pertenece. Cuando estamos conociendo a una persona por primera vez o cuando nos encontramos con alguien que no veíamos desde hace tiempo, comenzamos la conversación haciendo preguntas horizontales. Cuando iniciamos una conversación más profunda con alguien que conocíamos sólo superficialmente, es posible que recurramos previamente a completar la información básica que disponemos sobre ella, a través de preguntas horizontales. Cuando vamos a un médico por primera vez, éste inicia la entrevista con nosotros con preguntas horizontales. En general, se trata de una modalidad de preguntar a la que solemos recurrir con frecuencia cuando enfrentamos una situación nueva. Como decíamos previamente, las preguntas horizontales nos ayudan a situarnos en la situación.

La indagación vertical

Las preguntas verticales se diferencian de las anteriores por cuanto poseen foco. Ellas surgen cuando seleccionamos un dominio particular de conversación y deseamos profundizar en él. A diferencia de las preguntas horizontales, que nos dan la apariencia de saltar de un dominio a otro, las preguntas verticales nos producen la sensación de un avance progresivo en un mismo dominio. De las primeras respuestas que obtenemos, surgen nuevas preguntas, de cuyas respuestas surgirán otras preguntas nuevas y así sucesivamente. Tenemos la impresión de estar “calando” en un pozo y sacando a la superficie aspectos que previamente pueden habernos sido de difícil acceso.

Lo más importante en el arte del preguntar vertical es la capacidad de generar preguntas a partir de las respuestas del otro. Para ello es importante aprender a evaluar con cierta rapidez las res-

puestas que recibimos. Si estamos muy nerviosos cuando hacemos estas preguntas, si estamos muy despegados de las inquietudes del otro y muy preocupados de nosotros mismos, o si vivimos de una manera muy poco auténtica, dependiendo mucho de las opiniones de los demás, es muy posible que ello inhiba nuestra capacidad de evaluar lo que nos dice y de profundizar progresivamente en la situación específica que estamos abordando.

La principal fortaleza en la capacidad del preguntar vertical resulta del hecho de que ambos interlocutores son observadores diferentes. Por lo tanto, lo que para uno es una respuesta suficiente, quizás incluso aquietadora, para el otro que la escucha, esa misma respuesta encierra enigmas a partir de los cuales surgen nuevos motivos para seguir preguntando. Este es un tipo de indagación muy fuertemente marcado por una estrecha empatía por lo que el otro nos cuenta, o por el carácter del problema que enfrentamos. Es importante asegurar que esta indagación no sea artificial. No es el momento de preguntarse sobre la competencia específica que deberíamos estar usando en la conversación. La herramienta que más adelante podamos utilizar para resolver lo que haya que resolver, será escogida por la situación que en esta fase estamos procurando comprender. Lo central es enfocarnos por entero en comprender la situación. Lo que expondremos a continuación está examinado pensando en una interacción de *coaching* en la que alguien se nos acerca para que lo ayudemos con problema de vida (no se trata de un problema técnico) que siente que no es capaz de resolver por sí mismo. Ése es el marco de la interacción de *coaching*.

Para esto solemos disponer de dos caminos. Muchas veces ellos deben ser recorridos en forma combinada. El primer camino es aquel que llamamos el camino de la estructura. De lo que se trata es de conocer a fondo la situación que se nos presenta, de hacer una suerte de microscopía de la experiencia concreta en la

que esa situación se revela. Para estos efectos, no podemos abordar la situación en abstracto. Tenemos que remitirla a experiencias concretas. Si alguien nos plantea que tiene un determinado tipo de problema y deseamos ayudar a resolverlo, es imprescindible que nos concentremos en instancias concretas en las que ese problema se expresa. Podemos decirle, “examinemos una oportunidad en lo que aconteció aquello que me relatas”.

Una vez que disponemos de esa experiencia concreta, lo que nos interesa es explorar su carácter. Lo primero es saber qué pasó exactamente. Nos interesan las afirmaciones. Pero luego nos interesa saber cómo la persona afectada hizo sentido de esa situación. En otras palabras, deseamos conocer el tipo de observador en el que esa persona se constituyó en esa particular situación. Ello implica preguntarle por sus juicios e interpretaciones (“¿Qué pensaste cuando enfrentabas eso?”, “¿Qué te decías mientras eso acontecía?”, etc.) y por sus emociones (“¿Qué sentías mientras eso acontecía?”, “¿Y por qué sentías eso?”, etc.). Sabemos que juicios y emociones están estrechamente unidos, que son dos caras de una misma medalla y, por lo tanto, sabemos que unos nos conducen a los otros y viceversa.

Procurar entender el tipo de observador en el que esa persona se constituyó al encarar la situación concreta que nos relata es algo muy importante. Tanto el problema que se nos plantea y su manera de formularlo, como las dificultades que luego tiene para resolverlo, guardan relación directa con el tipo de observador que en esa situación se constituyó y, por lo tanto, por el sentido particular que esa persona le confirió a lo que acontecía. Nuestra apuesta es la de poder encontrarle a la situación un sentido distinto; de poder operar frente a ella como un observador diferente.

Disponiendo de una primera comprensión sobre el tipo de observador con el que tratamos, suele ser importante seguir

un segundo camino. Se trata de lo que llamamos el camino de la historia. Las preguntas que ahora nos planteamos son diferentes. Aquí ya no nos interesa examinar la situación en su estructura presente, en lo que estaba involucrado “mientras” la situación se desarrollaba. Aquí la mirada se dirige al pasado. Lo que guía este segundo camino son preguntas del tipo, “¿De dónde viene ese observador?” “¿Cuándo se constituyó?”, “¿Qué experiencias generaron esa particular manera de conferirle sentido a situaciones como éstas?”, “¿En qué sistemas se generó este particular observador?”, “¿Cuáles fueron las relaciones a partir de las cuales emergió esta forma de dar sentido y de actuar?”...

Quien se mueve con soltura en la indagación vertical, sabe que éste es un proceso que, en determinados momentos, suele depararnos algunas sorpresas. El camino inicial suele iniciarse desde la oscuridad. Pero a medida que avanzamos, el camino comienza progresivamente a iluminarse. Empezamos a ver más y vemos también más lejos. Pero con todo, siempre existe una cierta penumbra. Hay momentos, sin embargo, en los que sentimos algo como la luz de un relámpago y súbitamente hay áreas que se aclaran, áreas que previamente estaban completamente oscurecidas. Este no es un momento que pueda ser diseñado. Pero suele ocurrir. Muchas veces, es sólo cosa de saber esperarlo. Y ello no es poco. Por la capacidad de espera suele pasar la línea que separa a los creadores de los que no lo son.

¿Qué es lo que pasa en esos momentos? Pasa que distintas piezas del puzzle que hemos ido recogiendo a partir de las respuestas recibidas, parecieran de momento conectarse. Más allá de la multiplicidad de elementos dispares que disipamos, emergen patrones de comportamiento, emergen patrones de configuración de sentido. Nuestro entendimiento sobre el otro pareciera dar un salto. Pareciéramos entender cómo el otro opera, por qué le pasa lo que le pasa, por qué genera los problemas que se genera, etc.

Si queremos dar cuenta de esta experiencia, podemos decir que guarda relación con la geometría o con la arquitectura. Las respuestas ahora adquieren forma. Vemos patrones, configuraciones, estructuras, coherencias. Emerge orden, aunque pueda tratarse del orden que da cuenta de un desorden. Pero ahora todo hace sentido. O, al menos, pareciera hacerlo.

Los patrones de los que hablamos pueden ser de dos tipos: patrones de sentido (observador) o patrones de comportamiento (acción). Los segundos se refieren a modalidades de reaccionar frente a determinadas situaciones. Frecuentemente, para quien se ve comprometido en su situación, su manera de reaccionar frente a ella se le presenta como la manera obvia de encararla. Para el observador comprometido, su comportamiento es “normal”. Pero nosotros sabemos que no hay tal normalidad. Ello distorsiona nuestra manera de caracterizar un determinado comportamiento. Sólo existe la habitualidad, la forma como nosotros —y quizás también otros— recurrentemente actuamos frente a determinadas situaciones. El juicio de normalidad tiene un efecto legitimador y justificatorio que muchas veces es necesario cuestionar.

Esta experiencia es el punto crucial de la innovación, del descubrimiento, de la capacidad para hacerse cargo de una situación única que no tiene parangón, o de una persona que se nos acercó para que la ayudáramos a resolver un problema que la tiene abrumada. Nos encontramos con esta experiencia en situaciones muy diversas. Es un momento en el que tenemos la impresión de que no estamos pensando, pero que el pensamiento nos conduce a nosotros, a pesar de nosotros mismos. Claramente, no es algo que nosotros hagamos. Pero si podemos diseñar las condiciones a partir de las cuales esta experiencia suele producirse. Esto es el máximo que podemos hacer. Y no es poco. Sólo puedo diseñar las condiciones, los sistemas, los “cultivos” que poseen esa capacidad generativa.

La indagación transversal

Esta experiencia con la que suele culminar el proceso del preguntar vertical es el punto de arranque de otra modalidad del preguntar que llamamos transversal. Muchas veces sucede que saltamos a la indagación transversal sin que la indagación vertical haya arrojado todavía mayores resultados. En estos casos, hacemos el salto para explorar si por otros lados encontramos pistas que no logramos alcanzar en la propia indagación vertical.

Lo central en la indagación transversal es el cambio de dominio. Habiendo explorado algunas experiencias concretas en los dominios que correspondían al problema declarado, buscamos ver ahora si los rasgos o patrones allí encontrados se expresan en dominios diferentes. Se trata, evidentemente, de dominios que consideramos que poseen alguna afinidad con los términos involucrados en la situación original.

La indagación transversal busca verificar si aquellos rasgos o patrones encontrados en un determinado dominio, están también presentes en otros dominios de comportamiento. Es muy posible que el patrón detectado sea un patrón circunstancial, remitido a un evento particular, o sea un patrón de aplicación restringida a sólo un determinado dominio. Pero es también posible que ese patrón, descubierto en un dominio particular, se repita en múltiples otros dominios y remita, por lo tanto, a un rasgo mucho más profundo de la persona que esté arraigada en su forma particular de ser.

Veamos un ejemplo. Estamos conversando con una persona sobre una situación específica, un particular conflicto que acaba de tener con su hija. Al indagar verticalmente comenzamos a descubrir un determinado patrón (modalidad recurrente) de interpretación de la situación relatada (observador) y de comportamiento en ella (acción). A partir del particular observador que nosotros somos, el

hecho que esa persona produjera esa particular interpretación, no es algo obvio. Esa nos parece que no era la única interpretación posible. Reconocemos que pudo haberla interpretado de manera muy diferente. En vez de responder culpándose por lo que hizo su hija, pudo, por ejemplo, haberla hecho a ella responsable. Y luego, al pasar a la acción, en vez de haber tomado el asunto en sus manos, pudo haber hecho que fuera la propia hija la que se hiciera cargo de resolverlo.

Ello abre de inmediato distintos caminos para seguir adelante con la indagación. Un primer camino pudiera seguir profundizando, seguir indagando verticalmente, pero cambiando tan sólo del camino de la estructura al camino de la historia. De hacer esta opción, lo que buscamos es poder establecer de dónde proviene este patrón. Preguntas posibles, ¿hubo algunas experiencias en el pasado que lo generaron? ¿Cuál es la raíz de esa culpa que apareció en la situación que ya hemos explorado? ¿Hubo acaso alguna experiencia pasada que llevó a la madre a tener el juicio de que no estaba actuando con su hija de acuerdo a su plena responsabilidad como madre y a partir de lo cual cada vez que su hija exhibe alguna dificultad tiende a pensar que la responsable es ella por no haber hecho entonces lo que debía? ¿O proviene eso acaso de un sistema que le enseñó que esa era la manera de reaccionar? ¿Cómo reaccionaba su madre con ella cuando algo similar le acontecía? Esta es una opción y no existe un libreto preestablecido que dictamine cómo debe seguir la indagación. Las sendas son múltiples y cada uno sigue intuitivamente aquella que le parece más adecuada.

Pero existe una posibilidad diferente. Se trata de suspender la indagación vertical en los dominios directamente involucrados en la situación declarada y pasar a otros dominios supuestamente afines. ¿En qué consiste esto? ¿Cómo se traduce este cambio en la conversación? Lo importante es ser capaz de percibir en lo que ha acontecido no sólo una experiencia concreta, sino haber reco-

nocido en dicha experiencia una particular manera, una forma, de conferir sentido y de actuar. Es el reconocimiento de una forma o de lo que hemos llamado un patrón. Habiendo detectado esa forma, ese patrón, la indagación transversal busca detectar si tal patrón se repite en dominios diferentes de aquellos en los que aparece involucrada la hija. Quizás algo similar le sucede con su esposo, quizás lo mismo le sucede en el trabajo, o con los amigos, quizás se trate de una modalidad de ser, de conferir sentido y de actuar, que está presente en esa persona y que tiene una independencia relativa del carácter concreto de las circunstancias en las cuales esa persona se encuentre. Quizás nos hayamos acercado a lo que podríamos considerar como un rasgo importante de su personal estructura de coherencia.

Lo propio de la indagación transversal, por lo tanto, es el detectar un determinado patrón (de interpretación o de acción) y buscar comprobar si se trata de una rasgo propio de la persona, que se aplica en múltiples dominios de su existencia. Es muy posible que descubramos que este patrón no se aplica siempre, que requiere para que aparezca de determinadas condiciones que lo desencadenen, que por lo tanto posee algunas restricciones. Esto es posible. Pero lo importante es que estamos buscando un rasgo en la modalidad de ser de una persona (en su modalidad de observar y de actuar) que trasciende las circunstancias concretas de la experiencia. En tal sentido decimos que se trata de un patrón que apunta a lo que llamamos la estructura de coherencia de esa persona. Lo básico de la indagación transversal es, por lo tanto, su búsqueda de una generalización que se expresa en dominios diferentes, es el tránsito de lo particular a lo general. Pensamos que lo dicho debiera ser suficiente para entender la indagación transversal.

La indagación ortogonal

Nos queda, sin embargo, una última modalidad indagativa o de

hacer preguntas. La llamamos la indagación ortogonal. El término que utilizamos remite al griego. En griego el término orto significa “correcto”. Ortografía significa, por ejemplo, el escribir (grafía) correcto (orto). Es importante no confundir el término ortogonal con octogonal, que alude al número ocho (octo). Utilizamos el término ortogonal para dar cuenta de un tipo de indagación especial que se orienta por la necesidad de alcanzar una unidad de sentido. Así como la indagación transversal exploraba la generalidad, la indagación ortogonal se rige por la búsqueda de la unidad. Expliquemos primero el contexto a partir del cual surge la necesidad de esta unidad.

Muchas veces nos sucede que, abordando una determinada situación o persona, tenemos la sensación de que algo no funciona. Los elementos que recogemos parecieran no ensamblar adecuadamente, no conforman una unidad coherente. Algo falla, algo no hace sentido. Cuando ello acontece, solemos tener dos reacciones. La primera se expresa con el juicio de que la situación o la persona sobre la que indagamos simplemente no es coherente. Este es un juicio dirigido hacia fuera, hacia el otro, hacia lo que acontece. Se trata de un juicio externo. Lo culpamos de nuestra dificultad. La segunda reacción se expresa con un juicio de invalidación dirigido hacia nosotros mismos. Decimos, “Esto me supera”, “No logro entenderlo”, etc. Ahora, nos culpamos a nosotros. Nos hallamos en presencia de un juicio interno. Lo único que está claro es que estamos enfrentando una dificultad y que tenemos la sensación de que no podemos resolverla. Esto nos pasa a todos innumerables veces en la vida. A partir de esos juicios, surge una tercera y posterior reacción: tiramos la toalla, desistimos de seguir intentando comprender, nos resignamos. Nos suena conocido, ¿verdad? Pues claro, nos pasa a todos. Lo que deseamos es explorar una salida que evite el tirar la toalla.

Hay quienes sostienen que el factor más importante para

ganar una batalla es simplemente saber durar más que el adversario. El triunfo no es necesariamente del más fuerte. El triunfo es de quien dure más. Derrotado es aquel que tira antes la toalla. Se ha comprobado que muchas veces terminó como vencedor en una batalla el bando que había tenido las mayores pérdidas, el que estaba más debilitado en el momento en que el otro se retiró, en el momento que abandonó el terreno de batalla o simplemente se rindió. En el calor del enfrentamiento resulta muchas veces imposible evaluar cuál de los dos adversarios está en mejor posición. Los que se enfrentan, normalmente no lo saben. Sólo conocen sus propias dificultades, pero no conocen las del otro.

La derrota, por lo tanto, se da muy a menudo —no siempre— en el terreno de la subjetividad, en el terreno de las interpretaciones que hacen cada uno de los antagonistas. La victoria es de aquellos que saben persistir, de los que esperan, de los que resisten frente a las dificultades. Vencedores son aquellos que quedan cuando los demás se han retirado. Es sabio, por lo tanto, aprender a evitar la retirada. Éste es uno de los grandes secretos del saber vivir y posiblemente uno de los menos reconocidos.

Lo que debemos procurar evitar, por lo tanto, es tirar la toalla. Para hacerlo, es importante examinar la situación que nos pudiera inducir a hacerlo y procurar discernir caminos alternativos al de la retirada. El punto, lo sabemos, es durar más. Pero esto, evidentemente no es suficiente. Sólo nos servirá si simultáneamente somos capaces de revertir la situación y vencer lo que muchas veces se nos presenta como obstáculos insuperables. Es aquí donde nos muestra su gran poder lo que llamamos la indagación ortogonal.

Las preguntas ortogonales suelen surgir cuando las piezas que caracterizan una situación parecieran no calzar. Lo que ellas buscan es lograr hacer coherente lo que aparentemente no lo es. Es conferir unidad de sentido. En algunos casos esto mismo se

expresa como hacer coherente la propia incoherencia. Detengámonos un poco en esto. Tomemos las dos maneras de enjuiciar que describíamos antes, a través de las cuales encaramos una aparente falta de sentido: el juicio externo y el juicio interno. Y veámoslo a través de algunos ejemplos.

Supongamos que estamos conversando con una persona que nos reporta su gran dificultad para resolver una determinada situación. Hemos avanzado en la conversación y hemos recurrido a las distintas modalidades de indagación antes descritas. Con los antecedentes que hemos logrado reunir quedamos con la sensación, precisamente, de que las piezas no calzan, que existe una gran incoherencia en lo que se nos presenta. Reconozcamos, primero, que ello no es de extrañar. La persona que nos proporciona la información, la que tiene el problema, tiene precisamente dificultades para resolverlo y, como tal, enfrenta una situación de incoherencia. Por un lado, quisiera resolver lo que lo aqueja, pero, por otro, no sabe como hacerlo. No es de extrañar por tanto que nosotros mismos veamos las cosas de una manera parecida.

Pero al decir que el otro es incoherente, lo que estamos haciendo, en rigor, es movernos hacia la retirada. Las cosas no son coherentes o incoherentes por sí mismas. Las cosas que son coherentes o incoherentes para un determinado observador que busca hacer sentido de ellas. La incoherencia, por lo tanto, es un juicio que hace el observador para dar cuenta de su propia dificultad para conferirle sentido a una situación particular. Es un juicio que, en sentido estricto, no habla de la situación, sino de su capacidad para interpretarla adecuadamente. En vez de luchar contra la supuesta situación incoherente, en la medida que este observador reconozca que el problema tiene que ver con él, cambiará de frente y procederá a revisar críticamente su propia interpretación. Es en ella que reside la incoherencia.

Una vez que el observador cambie la mirada y en vez de dirigirla hacia fuera, la dirija ahora hacia sí mismo, las posibilidades podrán cambiar. La pregunta clave que ahora debe hacerse es: ¿qué falta para que esta situación resulte coherente? ¿Cuál es la pieza que me está faltando? Esa es, exactamente, la pregunta ortogonal. Es la pregunta que se orienta a encontrar la o las piezas capaces de conferirle coherencia a una situación que aparentemente no la tiene. En este sentido, esa pregunta busca remediar la supuesta incoherencia y en tal sentido corrige, o busca hacer “correcta” (orto), la interpretación que poseemos de ella.

Examinemos ahora el juicio de invalidación que el observador dirige hacia sí mismo: el que llamamos; el juicio interior. En este caso, estamos al borde de la rendición. Sentimos que no somos capaces de resolver la situación que enfrentamos. No estamos, como en el caso anterior, culpando a la situación. Por el contrario, nos culpamos a nosotros mismos. ¿Pero no era acaso eso lo que debíamos hacer? ¿Cuál es entonces el problema? El problema, repetimos, es la retirada. En el juicio interior hay diversos aspectos involucrados. El primero de ellos guarda relación con el hecho de que normalmente no está dirigido contra la interpretación que hemos generado, sino hacia nosotros mismos, hacia la persona que somos. Ello tiende a cerrar el espacio que podría conducirnos a resolver el problema. El problema somos nosotros. De ser eso efectivo, son muy pocas las alternativas que tenemos. Estamos al borde de tirar la toalla.

¿Qué opciones tenemos? Hay varias. Podemos, por un lado, hacer lo mismo que planteábamos en el caso del juicio externo. Revisar nuestra propia interpretación y tratar de encontrar las piezas que parecieran faltarle al puzzle. Pero existen otras alternativas. Una de ellas, particularmente cuando enfrentamos problemas que remiten a personas y, por lo tanto, arrastran las interpretaciones que ellas hacen, es dar vuelta la dificultad. Ello implica jugar con la

posibilidad de aceptar que la interpretación que encaramos exhiba incoherencias. Así como el acontecer no es nunca incoherente, no podemos decir lo mismo con las interpretaciones. Emitiendo un pronunciamiento radical, podríamos sostener que las interpretaciones son siempre, en algún nivel, incoherentes. Esto es lo que nos ha mostrado el deconstruccionismo al que hacíamos previamente referencia. Puede que no seamos capaces de descubrirla, pero no dudemos que en algún momento alguien lo hará. Y si estoy enfrentado a la experiencia de que una determinada interpretación se me presenta como incoherente, en vez de invalidarme a mí mismo, cabe también la alternativa que explore esa incoherencia en la propia interpretación.

Quiero dar un ejemplo de lo que acabo de señalar. Cuando, en Inglaterra, trabajaba en mi tesis de doctorado, tuve que enfrentarme con el pensamiento filosófico de Hegel. Me acuerdo enfrascado leyendo su obra *La ciencia de la lógica*. No fue aquella una experiencia fácil. Había muchos momentos en los que creía no entender. Me daba cuenta, sin embargo, que en la medida en que le dedicaba más tiempo, muchos de los temas que en un momento me quedaban oscuros, luego se me aclaraban. Pero hubo un determinado momento en el me sentí completamente atascado. Hegel hacía algunos pronunciamientos que simplemente no lograba comprender.

Así pasé algún tiempo, sin poder realmente avanzar. Pero recuerdo que un determinado día me dije, “Ya le he dado a Hegel suficiente tiempo para que logre aclararme lo que sostiene y no lo logro. ¿Qué pasaría si en vez de decir ‘no lo entiendo’ dijera ‘no se entiende’? ¿Qué pasaría si en vez de hacerme yo el responsable de esta sensación de incoherencia, lo hiciera responsable a él? ¿Qué pasaría si tratara de demostrar que lo que Hegel señala simplemente no es coherente?”. No olvidemos que la gran diferencia entre este ejemplo y el anterior es que ahora estamos en el terreno discursivo y, por lo tanto, en el terreno de las interpretaciones.

Desde ese momento, el problema se disipó y salí de inmediato de mi atascamiento. El problema inicial que me había llevado a sentirme incompetente lo convertía ahora en una incompetencia del propio Hegel. ¿Era esto así? Obviamente, no. No descarto que mi propia solución pueda ser completamente destruida y que yo mismo pueda llegar a darle a Hegel un sentido que entonces simplemente no pude. Pero, con lo que había hecho, resolvía uno de los problemas importantes de los diversos que abordaba en mi tesis, y a los pocos meses la terminaba. Pues bien, este giro en la indagación corresponde también a lo que llamamos una indagación ortogonal. Pero, en este caso, en vez de disolver la aparente incoherencia inicial, el camino que he seguido la ha profundizado y he procurado ofrecer una interpretación alternativa que, procurando ser ella coherente, busca precisamente develar, denunciar, la incoherencia inicial. Y, en ambas situaciones, la del juicio externo y la del juicio interno, la intención de coherencia ha primado.

Creemos que la matriz indagativa que acabamos de desarrollar tiene un alto potencial.

La combinación de estas cuatro modalidades indagativas (horizontal, vertical, transversal y ortogonal) se proyectan más allá del dominio de las meras preguntas. Hemos señalado que la indagación es la clave del pensamiento. Pues bien, estas cuatro modalidades indagativas, cuando son utilizadas de manera combinadas, nos permiten ganar importantes competencias en la acción de pensar, los procesos que desencadenan resultados innovadores y creativos. Es importante, por lo tanto, aprender a desenvolverse en ellas y a ganar maestría en su ejercicio. Quien lo haga estará aprendiendo el arte del pensar efectivo.

No creemos que sea posible hacer una suerte de ingeniería del pensamiento. Sabemos que existen múltiples modalidades –muy diferentes– de pensar. No se trata, por lo tanto, de uniformar un

determinado proceso de pensamiento, de comprometernos con un determinado método para pensar. Con todo, consideramos que estas herramientas del indagar, usadas en combinaciones diversas, pueden reconocerse en prácticamente toda actividad de pensamiento. De ser así, quien logre manejarse en ellas, puede esperar que ellas incidan en un pensamiento más profundo, más innovador, más riguroso. Haciéndolo, no sólo se gana en la experticia propia del pensar, se gana también –y ello es lo más importante– en un enriquecimiento de la vida.

Lo que hemos dicho con respecto a las modalidades de indagación transversal y, muy particularmente, sobre la indagación ortogonal, pudiera ser todavía muy abstracto y confuso. Para que deje de serlo, creemos conveniente entregar un ejemplo en el que veremos, de manera concreta, cómo jugaron un determinado papel estos dos tipos de indagación. Se trata de una interacción de *coaching*, área en la que tengo un desempeño frecuente.

El caso de José Ramón: breve bitácora de una interacción de *coaching*

Se me ha acercado un alto directivo de una corporación para solicitarme ayuda. Es de mediana estatura y de modales agradables. Anda muy bien vestido. Quiere plantearme un problema que no sabe cómo enfrentar. Aunque lo que expondremos es un caso real, llamaremos al personaje del relato con el nombre ficticio de José Ramón. Para los efectos del ejemplo, no relataremos el caso completo, sino los aspectos que nos parecen relevantes para ilustrar lo que nos interesa.

José Ramón me cuenta que enfrenta grandes dificultades cuando tiene que hacer presentaciones públicas. Por desgracia, su cargo lo obliga a hacerlas muy frecuentemente. Me

dice que cada vez que se para frente a un público relativamente numeroso, entra en pánico. Si tiene que improvisar no sabe qué decir, pareciera que su mente se pusiera en blanco. Eso no le sucede con grupos pequeños. Por el contrario, se siente muy cómodo cuando trabaja en grupo con gente que ya conoce.

Este problema es tan serio e importante para él que ha contratado dos asesores especiales. Uno de ellos para que lo ayude a escribir las presentaciones que debe hacer en público, pues sólo se atrevería a hacer presentaciones que lleva por escrito. El segundo, para que lo ayude a practicar la lectura de sus presentaciones y lo ejercite en las eventuales preguntas que pudiera recibir. Esta solución no sólo es costosa sino, como espera que yo comprenda, le consume un tiempo inmenso. Me pide que lo ayude a resolver este problema.

Yo inicio un diálogo con José Ramón procurando saber más de él. Le pido, por ejemplo, que me hable más de sí mismo y de su empresa. Me entero que está casado, que no tiene hijos, que tiene una formación básica como ingeniero de sistemas, que proviene de una familia tradicional, escucho que bastante conservadora, que es hijo único, que se formó en una escuela católica, administrada por sacerdotes. Luego me concentro en el trabajo, le pido que me describa lo que hace para, enseguida, comenzar a preguntar verticalmente, en torno al problema que me ha confiado.

Le pido que me cuente lo que siente y lo que piensa cuando se entera que debe hacer una presentación pública; lo que siente y piensa mientras la está haciendo. Me concentro en algunas experiencias concretas recientes en las que le correspondió hacer una presentación. Exploro sobre la existencia de algunas experiencias difíciles que ha tenido que encarar haciendo sus presentaciones. Me entero que por lo

general las cosas han ido relativamente bien. Una vez, se le volaron los papeles y no pudo ordenarlos, lo que lo obligó a improvisar. Para él, la experiencia fue tremenda. Los demás le habían dicho que no había estado tan mal. Eso no cambia su juicio. Lo que obtengo de la indagación vertical, siendo interesante, no me permite ir demasiado lejos.

Sin tener todavía algo muy claro, procuro dos desplazamientos. En el primero le pido que me hable de lo que le sucede en el plano de su vida social. Le pido que me cuente lo que le pasa cuando está con otros socialmente. Me señala que allí no se siente particularmente tenso y que, hasta muy poco, creía que se comportaba relativamente bien. Le pregunto qué lo hizo cambiar de opinión. Me cuenta que su mujer le ha mostrado que cuando comparte socialmente con otros sólo habla de sí mismo, que no se preocupa por los demás. A partir de este comentario de su mujer, ha procurado corregir su comportamiento y últimamente se esfuerza por preguntar más sobre lo que los otros hacen o piensan. Le pregunto si los demás le habían expresado, de alguna forma, la crítica que su esposa le había hecho. Me dice que no. Le pregunto si los demás le han manifestado algún reconocimiento por los cambios que ha hecho últimamente. Me dice que no. Quedo con la impresión de que me ha entregado un hilo interesante, pero pienso que si lo exploro en este momento me alejo del problema que me ha pedido resolver.

El segundo desplazamiento lo realizo tras el objetivo de procurar identificar la o las experiencias del pasado desde las cuales José Ramón desarrolla su pánico de hablar en público. Luego de indagaciones varias que no me conducen muy lejos, me concentro en el dominio de la escuela. ¿Tuvo acaso algunas experiencias difíciles con el resto de los estudiantes? Al inicio me dice que no recuerda ninguna en particular. Luego

duda y me señala que hubo una experiencia que precisamente ahora recuerda. Cuando muy niño pidió una vez permiso en sala para ir al baño y la maestra se lo negó. Intentó controlarse. Pero al rato tuvo que salir corriendo, mientras sentía que se mojaba en los pantalones. Recuerda haber vuelto a la sala muy avergonzado, con los pantalones todavía mojados. Le pregunto si ello tuvo alguna secuela. Me dice que no. Me digo que posiblemente a mí me hubiese pasado lo mismo que a José Ramón. Pienso que esa experiencia no me aporta mucho.

Mi indagación no ha llevado muy lejos. No tengo en mis manos nada que sienta que puede servirme para entender por qué ese pánico de hablar en público. Siento que al puzzle le faltan algunas piezas. Estoy consciente de que todo sucede por algo y disto de descubrir ese algo en el caso de José Ramón. ¿Cuál será la pieza? De repente, me digo, “Quizás no es él. Quizás es su madre”. Este es el diálogo que tuvimos enseguida. Me interesa reproducirlo casi a la letra.

“- José Ramón, quiero que me digas si tu madre es como te la voy a describir. Tengo la impresión de que podría tener una gran obsesión por el orden y que se desespera cuando las cosas están desordenadas.

- Es tal cual la describes. Todo tiene que estar en su lugar. Te diría que es obsesiva con el orden.
- Cuando te mandaba al colegio, ¿ponía un especial esmero en que fueras muy bien vestido y ordenado? ¿Te pedía que fueras muy bien peinado y que cuidaras de no despeinarte?
- La estás describiendo. Y no sólo que estuviera siempre peinado, sino que pusiera especial cuidado en no ensuciarme. Yo sentía que eso me diferenciaba de los demás. Ellos podían jugar y ensuciarse. Yo, en cambio, me cuidaba. No siempre me sumaba a los juegos.
- Y cuando de niño salías a la calle con tu madre, ¿cómo

- te llevaba? ¿Ibas tú por tu cuenta?
- ¿Por mi cuenta? Pues, no. Normalmente ella me llevaba de la mano.
 - Y cuando se cruzaban con un perro, ¿qué pasaba?
 - ¿Con un perro? Pues, imagínate, no me acuerdo.
 - Pues, acuérdate.
 - Lo único que me acuerdo es que los perros me asustaban. Y me gustaba sentir que iba de la mano de mi madre.
 - ¿Por qué?
 - Pues porque sentía que ella me sujetaba más fuerte. Me sentía protegido.
 - ¿No crees que quizás te asustabas cuando ella te apretaba la mano?
 - ¿Por qué podría asustarme porque ella me apretara la mano? Había un perro, ¿no?
 - ¿Y piensas que todos los que ven un perro se asustan?
 - Pues, no lo se. Ahora que tú lo dices ...
 - ¡Hmml Pues tengo la impresión, José Ramón, que ese susto que todavía arrastras no viene de tí, sino de tu madre. Tengo la impresión de que tu madre te sobreprotegía frente a un mundo en el que ella se sentía particularmente insegura. Un mundo que amenazaba con afectar al ser que quizás ella más quería; su único hijo.
 - ¿Sabes? Me hace mucho sentido, Rafael. ¿Y qué podemos hacer?
 - Podemos iniciar un proceso en el que tú comiences a modificar esos juicios con respecto al mundo, con respecto a los demás cuando son muchos y están juntos. Tenemos que iniciar un proceso a través del cual sean los juicios basados en tu propia experiencia los que comiencen a sustituir los juicios que has heredado y que pertenecían a tu madre.
 - Gracias, Rafael. Estoy listo para comenzar. ¿Algo más

que quieras decirme?

- Sí, José Ramón, hay algo más. ¿Cómo te llevas sexualmente con tu mujer?
- Pues,... ese es mi segundo gran problema. Hemos resuelto comenzar una terapia de pareja. ¿Cómo lo supiste?
- Me entregaste dos claves importantes. La primera, el comentario de tu mujer de cómo te comportas cuando estás socialmente con otros. Yo no creo que haya demasiados problemas con los demás. Pero creo que ella siente que no te preocupas suficientemente de ella. Quizás la escuchas poco. Quizás ella siente que requiere sentirte más dispuesto a ella sexualmente.
- ¿Y la segunda clave?
- Tu dificultad para despeinarte. El terreno de la sexualidad pertenece a los que están dispuestos a despeinarse, a soltar el control, a entregarse sin miedo al otro, a transgredir los límites que mantenemos durante el resto del día. En la sexualidad soltamos el orden. Tengo la impresión de que ésa es un área de aprendizaje para ti.
- Estoy de acuerdo contigo, Rafael. Quedo sorprendido con esta conversación.”

6. y así como hay preguntas, hay también respuestas

Así como toda pregunta abre el espacio para una respuesta, toda respuesta remite a una pregunta. Cada término requiere del otro y remite a él. De la misma forma, podemos decir que toda indagación conduce a una proposición y que toda proposición supone una indagación previa. El hecho de que la indagación conduzca a una proposición pareciera ser obvio. La indagación lleva consigo, de manera evidente, su carencia, y esta carencia busca ser satisfecha, busca ser llenada con una proposición.

La relación inversa, sin embargo, la relación de que una

proposición supone una indagación, no siempre es obvia. En la medida que la proposición llena, en la medida que ella satisface, la carencia que originalmente la produjo suele disolverse y por lo tanto no es siempre reconocible. Ello se traduce en el hecho de que vivimos en un mundo de proposiciones en el que no solemos reconocer que ellas remiten a un momento previo de indagación. Vivimos en un mundo de respuestas que ha olvidado sus preguntas. Recordemos lo que hemos dicho antes sobre la filosofía de Heidegger. Lo que él hace es precisamente repositonar, volver a colocar sobre la mesa, la pregunta por el ser, al sostener que hemos caído en “el olvido del ser”. La respuesta que disponíamos frente a esa pregunta, reconoce Heidegger, ya no hace sentido.

Es importante, por lo tanto, aprender a reestablecer el vínculo entre las respuestas a partir de las cuales vivimos y las preguntas que en su momento las suscitaron. Ello se traduce en la ilusión de estar viviendo una vida auténtica, sin percibir que gran parte de ella está tomado de prestado. En parte, ello es inevitable. Lo hemos dicho: somos seres históricos y no podemos evitar el tener que cargar con la historia en nuestros hombros. El problema no consiste en revisar todas las respuestas a partir de las cuales vivimos. Ello simplemente no es posible.

Sin embargo, creemos que existen razones importantes para comprender la necesidad de comenzar a discriminar las respuestas heredadas que estamos dispuestos a aceptar, de aquellas que decidimos examinar críticamente. Y las razones que percibimos se dividen en dos campos. El primero de ellos remite al juicio de que estamos viviendo la crisis de un determinado paradigma ontológico, de un paradigma que durante muchos siglos fue hegemónico. Ese paradigma, que llamamos la ontología metafísica, enfrenta una crisis profunda de sentido y muestra su creciente incapacidad para responder satisfactoriamente a los problemas que encaran las mujeres y los hombres de nuestra era.

Pues bien, muchas de las respuestas que hemos heredado son tributarias de ese gran paradigma en crisis y, por lo mismo, revelan, igual que él, sus propias insuficiencias. Cuando un barco se hunde, lo hace con todo lo que lleva adentro. No es posible, estando en altamar, aceptar que el barco se hunda y procurar salvar no sólo a todas las personas, sino también a todo el inmobiliario. Se podrán salvar algunas personas, sin duda, pero ellas llegarán a tierra muy diferentes de cómo inicialmente se subieron al barco. Sólo siendo otros salvarán sus vidas.

En una tormenta de sentido, como la que estamos viviendo, resulta, por lo tanto, fundamental revisar las respuestas que descubrimos incapaces de sostenernos. Para hacerlo, lo más adecuado es reconstruir las preguntas a las que ellas respondían. La reconstrucción de tales preguntas adquiere múltiples formas. Muchas veces ellas pueden, efectivamente, asumir la forma de preguntas. Particularmente cuando revisamos, por ejemplo, nuestras explicaciones. Toda explicación presupone una pregunta por el “por qué” de algo. Por lo tanto, es relativamente fácil reconstruir la pregunta que ha generado una determinada explicación.

Pero nuestras respuestas son más que explicaciones. Ellas asumen también la forma de prácticas, de cosas que hacemos y que las hacemos de determinadas maneras. Todo se hace de determinada manera. Todo posee una forma. Pues bien, tanto aquello que hacemos, como la forma en que lo hacemos, requieren ser reevaluados. Para llevar a cabo esta reevaluación es importante remitir esas prácticas, no necesariamente a una pregunta, sino a la inquietud o al deseo del que ellas buscan hacerse cargo. Las preguntas, las inquietudes y los deseos son, por sí mismos, lo que en filosofía se caracteriza como “intencionales”. Ello no significa que conlleven necesariamente una intención subjetiva de parte del agente que las ejecuta. El término “intencional” simplemente apunta al hecho de que están dirigidas hacia algo, que implican un

movimiento que las saca de sí mismas hacia algo diferente. Son como flechas, se dirigen.

Hoy en día no podemos seguir repitiendo todo lo que nuestros antepasados previamente hacían simplemente por el hecho de que ellos lo hacían. En repetir, en rigor, no hay problema. Y bien puede aducirse que es una razón aceptable el que hacemos las cosas como las hacemos, precisamente porque nuestros antepasados así las hacían. Ello implica respetar la tradición de la que provenimos. El problema reside en el hecho de que mucho de lo que hacemos hoy ha perdido sentido. Muy posiblemente lo tuvo en el pasado, pero, en muchos casos, ya no lo tiene. Por lo tanto, salvo por el efecto de la inercia, hay mucho de lo que hacemos (acción) y mucho incluso de lo que pensamos o creemos (observador), que, cuando lo examinamos, cuando lo evaluamos críticamente, descubrimos que ha perdido todo sentido.

Nadie ha expresado este dilema en mejores términos que Nietzsche. Toda su filosofía se orienta a una gran conclusión: la necesidad de reevaluar nuestros valores. Reevaluar aquello que nos guía en nuestro actuar y en nuestra forma de vivir. Hacernos las preguntas que yacen detrás de nuestras explicaciones, reconstruir las intenciones y los deseos que sostienen a nuestras prácticas. De no hacerlo, estamos condenados a vivir nuestras vidas desde una gran inautenticidad. Pero, al hacerlo no sólo descubriremos que nuestras respuestas remiten a preguntas que con el tiempo quizás se disolvieron, a preguntas que muchas veces permiten ser completamente reformuladas, a preguntas frente a las cuales hoy, sí hoy, encontramos respuestas muy diferentes. Pero ello sólo lo descubriremos al reconstruir aquellas preguntas a las que responden las respuestas desde las cuales vivimos.

Decíamos que podíamos reconocer dos campos a partir de los cuales podíamos justificar la necesidad de examinar críti-

camente las respuestas que orientan nuestra vida. El primero de ellos, examinado previamente, es de carácter histórico. Estamos viviendo una crisis histórica de sentido por el derrumbe del paradigma ontológico metafísico. El segundo campo es estrictamente individual. Obviamente ambos campos no están separados y el primero presiona muy fuertemente en el segundo. Pero, incluso, si obviáramos el primero, consideramos que el valor que podamos conferirle al vivir una vida auténtica justificaría por sí mismo el desarrollar una capacidad para discriminar entre aquellas respuestas a las que vamos a otorgarle autoridad para regir nuestras vidas y aquellas cuya autoridad cuestionaremos.

Vivimos como si fuéramos los amos de nuestras vidas. Por lo general, eso no es más que una ilusión. En rigor, no lo somos nunca plenamente. Pero tenemos la opción de avanzar en esa dirección, de ganarnos un lugar en el centro de comando de nuestra existencia. Podemos evitar ser meros esclavos pasivos que viven con la ilusión de ser libres. Esa libertad, aunque parcial, pues no podemos aspirar a otra, podemos procurar conquistarla. No nos está por derecho concedida. Hay que ganarla. Entendámoslo de una vez: nuestra vida no es necesariamente nuestra, aunque nos imaginemos otra cosa. La autenticidad es conquista.

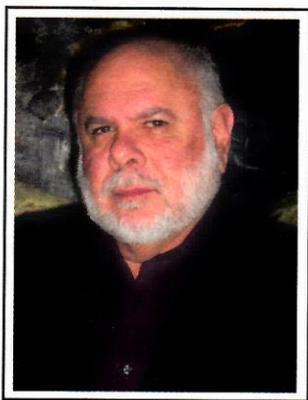
Despertar de la ilusión de que nos conocemos, de la ilusión de que estamos realmente a cargo de nuestras vidas, de la ilusión de que somos libres y de que nuestras vidas están vividas desde la autenticidad, es quizás una de las experiencias más determinantes que podremos tener en nuestra existencia. Una vez que despertamos a este reconocimiento, todo pareciera cambiar. El sentido y la dirección de la vida se alteran. Asumimos un sentido de responsabilidad sobre nosotros mismos que antes no disponíamos. Descubrimos en nuestra capacidad indagativa una de las herramientas más importantes del saber vivir. A partir de ese momento, se nos cierra la opción del retroceso, no hay retirada,

pues hemos descubierto, con Sócrates, que “una vida no indagada no merece ser vivida”. Y hemos descubierto, con Nietzsche, que tenemos la oportunidad de hacer de nuestra vida “una obra de arte”. Súbitamente nos hemos convertido en artistas.

Las preguntas suelen ser el eslabón entre lo que es y lo que pudiera ser. Al cuestionarse lo que es o, al menos, lo que aparenta ser, pues del ser nada sabemos, la indagación abre la posibilidad de generar lo que podría ser. Al hacerlo sobre nosotros mismos, abrimos la posibilidad de llegar a ser lo que podríamos ser, de cumplir la promesa que cada ser humano lleva consigo.

*“Quien nunca cambia sus opiniones,
vive en aguas estancadas
en las que crecerán reptiles”
(William Blake)*

Weston, enero, 2005



Rafael Echeverría es fundador de Newfield Consulting, empresa consultora y de formación gerencial que opera en los Estados Unidos, México, Venezuela, España y Brasil, liderando a nivel mundial el desarrollo de programas de formación de especialistas en coaching ontológico empresarial y de construcción de equipos de alto desempeño.

Es sociólogo de la Universidad Católica de Chile y Doctor en Filosofía de la Universidad de Londres. Es miembro de número de la World Academy of Art and Science (WAAS).

Fue profesor de la Universidad Católica de Chile, consultor de UNICEF y de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT) de las Naciones Unidas. Ha sido asesor del Tec de Monterrey (México), consultor de la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología del Brasil, colaborador del Center for Quality of Management (CQM), en Boston, y miembro del Comité Coordinador de The Society for Organizational Learning International (SoL). Entre sus múltiples publicaciones destacan El Búho de Minerva: Introducción a la Filosofía Moderna, Ontología del Lenguaje y su más reciente obra La Empresa Emergente, la Confianza y los Desafíos de la Transformación. El Dr. Echeverría vive actualmente en Florida, Estados Unidos.

Ilustración Portada: Durero

Nombre de la obra:

San Jerónimo en su estudio, 1514

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



En esta serie de volúmenes en las que Rafael Echeverría nos da cuenta de los actos de lenguaje, este primer tomo se centra en **la escucha**. Tema que ya examinó en otros libros, pero sobre el cual le parece indispensable volver, ya que ha ido introduciendo nuevos ángulos de observación. Y es que, tal y como dice este filósofo, la escucha "es una de las competencias más importantes del ser humano. En función de ésta construimos nuestras relaciones personales, interpretamos la vida, nos proyectamos hacia el futuro y definimos nuestra capacidad de aprendizaje y de transformación del mundo".

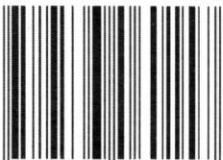
ACTOS DE LENGUAJE VOL. I (1)
199615 / Rústica completa




J·C·SÁEZ
e d i t o r

PELIGRO
LA FOTOCOPIA
MATA AL LIBRO

ISBN 956-306-015-6



9 789563 060157