

EL DERECHO A LA TERNURA

Luis Carlos Restrepo

ARANGO EDITORES



Luis Carlos Restrepo

El Derecho a la Ternura

“Donde tú eres tierno, dices plural”

Roland Barthes

Fragmentos de un Discurso Amoroso

Lo Público y lo Privado

Estamos acostumbrados a opinar sobre los grandes derechos públicos, aquellos que figuran en códigos y constituciones, haciendo parte de discursos políticos y promesas electorales. Se habla del derecho al empleo, el derecho a la vivienda, el derecho a la educación, al sufragio, en fin, de todos aquellos derechos que pueden figurar como reivindicaciones sociales de transparencia indemandable. Pero parece sospechoso y hasta ridículo hablar de esos derechos de la vida cotidiana que permanecen confinados a la esfera de lo íntimo, sin que nadie ose pronunciar sus nombres en las asambleas donde se debaten con grandilocuencia los problemas políticos de la época. A esta categoría de derechos domésticos, relegados y vergonzosos, pertenece el derecho a la ternura.

Muchos se sentirán prevenidos frente a nuestro intento de considerar la ternura como un derecho, pues preferirían dejarla aparte de la diatriba política, pareciéndoles impensable que una constitución consagre como norma el deber de ser tiernos, suceso que a más de ridículo podría convertir la palabra ternura en un lugar común o en una ominosa obligación. Con ello, sólo lograríamos que dejara de ser un término cálido y evocador para convertirse en moneda des-

gastada que circule por entre folios y códigos, manoseada hasta la saciedad, ultrajada y burocratizada. No, no nos proponemos, como dijera Thiago de Mello en sus *Estatutos do Homen*, abandonar la palabra ternura en el pantano enganoso das bocas, pues queremos, al contrario, hacer de ella algo vivo, como *um fogo ou um rio o como a semente do trigo*. Está en contra de la vivencia de la ternura ubicarla dentro del campo de lo normativo, no porque se trate de una realidad impronunciable sino por una razón mayor: las éticas impositivas parecen haber llegado a su fin, por lo que la educación en valores debe ser articulada al campo de una estética sugerente que nos permita abandonar la esfera tiránica de los edictos para inscribimos en la trama de una educación del gusto y la sensibilidad.

El problema de los derechos humanos no puede seguir circunscrito a la esfera de lo público, como una repetición monótona de las normas que deben acatar tanto el Estado como los ciudadanos. Su presencia, como temática candente del mundo contemporáneo, es en principio producto de un cambio en la sensibilidad colectiva que afecta nuestra manera de entender tanto el quehacer político como las relaciones amorosas, modulación afectiva que sólo de manera secundaria busca expresión en las estructuras legislativas. La tradicional división entre lo público y lo privado, revela en éste caso su carácter arbitrario, pues al tratarse de la estética social-campo al cual adscribimos el derecho a la ternura-, es imposible no trascender el umbral del ágora o la calle para adentrarnos en las raíces afectivas, familiares e interpersonales, de las que se alimenta la ética ciudadana. Pensar dentro de la lógica excluyente de lo público y lo privado es colocarnos en una perspectiva que desconoce la dimensión fundante de lo afectivo, como si la acción política nada tuviera que ver con las relaciones de poder que se establecen en la intimidad. Es hora de superar un planteamiento sobre los derechos

humanos enunciado desde la juridicidad visible de los macrodiscursos ordenadores del Estado y la nación, marco expositivo que no deja ningún espacio para abordar, en su carácter de conflictos actuales de poder, aspectos hasta ahora relegados a la sombra de la dinámica familiar y la vida privada.

Lo privado, constituido por esas pequeñas rutinas de la vida diaria signadas por la dinámica afectiva, es precisamente el espacio donde, entre telones, se produce lo público. Al separar de manera tajante una y otra esfera, impedimos que el análisis sobre lo político y lo social llegue hasta esas parcelas protegidas donde con más fuerza se anida la ideología. Con esta dicotomía aseguramos la impensabilidad de una zona fundamental para la constitución de los sujetos, quedando por ello mutilado el análisis que podamos lograr de los grandes acontecimientos políticos. Todo está ordenado para que sólo lo público suceda como hecho relevante, quedando por completo separado de la red a la que se articula como suceso humano y cotidiano. Lo privado está por definición condenado al olvido y el anonimato.

Al buscar una articulación de lo público y lo privado, de la macropolítica de los diseños estatales con la micropolítica de la vida cotidiana, de los análisis magistrales de la cultura con la microsociología y la psicología de la intimidad, nos anima no tanto iniciar una lucha por la consagración de un nuevo derecho constitucional -que bien podría quedarse en letra muerta, sin cumplirse en la vida social, como ha sucedido tantas veces en la historia-, sino generar nuevas perspectivas de análisis que permitan entender problemas como la violencia, la democracia o la autogestión política y comunitaria, desde un escenario donde se problematizan las rutinas diarias. Entendiendo el derecho no como una concesión de gobernantes

dadivosos sino como un poder que reglamenta las relaciones humanas, podemos hablar del poder de la ternura desde estas experiencias, al parecer intrascendentes y anodinas, que se revelan sin embargo fundamentales para la construcción del sujeto social y de su estructura ideológica y valorativa.

Dirijamos nuestra mirada a esos momentos silenciados, donde, a la sombra, se guarnece la ternura, pero donde también, sin que lo registren los noticieros o los periódicos de gran tiraje, se la aplasta a diario. Preguntémosnos por los espacios donde abundan las violencias sin sangre, esas que no producen contusiones en el cuerpo que puedan ser detectadas por los legistas pero que no por ello dejan de producir sufrimiento y muerte. Abrámonos a una analítica de la cultura y la interpersonalidad donde la política pueda ser pensada desde la intimidad, ámbito oculto a la mirada fisgona que muestra la realidad desde un ángulo perceptivo y comunicativo donde el thymós o afectividad adquiere una importancia tan grande o mayor que aquella que le atribuimos al nous o intelecto. Inversión que supone pasar de la vista como sentido ordenador de la realidad al tacto como analizador privilegiado de la cercanía.

Falacias Epistemológicas

No obstante querer romper el velo que la ubica en un campo de no dichos y de completa invisibilidad, muchos temores surgen al enunciar un discurso sobre la ternura. En primer lugar, cuando es un hombre quien se adentra en el tema -como es mi caso-, aparece de inmediato el fantasma del afeminamiento. La ternura sólo es reconocida como parte del amor maternal o en la relación del niño con su osito de peluche. En la sexualidad no tiene cabida: más que un acto tierno ésta es concebida como un acto de conquista. Algún dictado de nuestra cultura prohíbe al hombre hablar de la ternura o abrirse al lenguaje de la sensibilidad, pues en su educación se le ha insistido en ser lugar de dureza emocional y autoridad a toda prueba. Pero, como ha señalado Berta Vargas, por cada mujer cansada de ser llamada hembra emocional hay un hombre que no soporta más que se le niegue el derecho a llorar y ser tierno. Más allá de la sensiblería que estereotipa para la opinión un cierto modo de ser mujer, supuestamente afectuoso y maternal, sabemos que la vivencia de la ternura puede ser tan difícil para el varón como para la mujer, pudiendo encontrarse dureza inusitada y violencia en ésta última como también comportamientos tiernos y afectuosos en los primeros.

Fomentando este estereotipo, muchos activistas han reducido la visión de la violencia en la intimidad a un cierto desafuero del macho, quien se ubica en el lugar de penetrador y proveedor, apareciendo las mujeres y los niños como víctimas indefensas de la brutalidad masculina. Si se acepta la violencia femenina, es sólo después de aclarar que se trata de un comportamiento reactivo, propiciado por las condiciones de vejación social y económica en que la mujer se encuentra. Por nuestra parte, creemos que el problema es mucho más complejo. Tanto el hombre como la mujer, pero también el niño, pueden convenirse en agentes de violencia. La ternura no pertenece por derecho propio ni al rostro cachetón y sonrojado de la infancia, ni tampoco al de la madre abnegada y bondadosa. Tras la figura de la bondad pueden esconderse violencias inusitadas, o camuflarse en la maternidad una desmedida ambición de dominio y una tiranía milimétrica de la madre sobre aquellos a quienes protege. Muchas estructuras patriarcales no son más que el recubrimiento externo de un dominio de la madre, del que el psicoanálisis ha dado cuenta a su manera al hablar de la existencia en algunas mujeres de una ambición fálica. El espacio de lo privado -con sus rutinas alimenticias, de limpieza y de intercambio afectivo-, está en gran parte dominado por la figura femenina, sin que podamos decir que es por eso un modelo de ternura.

Tanto el hombre como la mujer, el chico o el anciano, están tentados por símbolos culturales enemigos del encuentro tierno, que al reglamentar sus conductas, aspiraciones y convicciones, los llevan a aplicar en la vida diaria la lógica arrasadora de la guerra. Más que una atribución de género, la ternura es un paradigma de convivencia que debe ser ganado en el terreno de lo amoroso, lo productivo y lo político, arrebatando, palmo a palmo, territorios en que dominan desde hace siglos los valores de la vindicta, el some-

timiento y la conquista. Al adentrarnos en lo que Michel Foucault llamó la vascularidad del poder, nos damos cuenta de la importancia de esas redes cotidianas en que se producen milímetro a milímetro las estructuras políticas e institucionales que tanto criticamos en la esfera de lo público, pero cuya existencia casi nunca cuestionamos en el mundo de lo privado. La intolerancia del discurso total, aniquilador de la diferencia y enemigo del crecimiento y la singularidad, anida tanto en las prácticas masculinas como en las femeninas, pues ambos siguen respondiendo, tal vez sin saberlo, a una demanda cultural de hegemonía que se anida en los cuerpos sin distingo de raza, edad o sexo.

Disuelta la falacia del género -para ver tras ella la ubicuidad del poder-, aparece un nuevo obstáculo, relacionado con la exigencia de producir conocimiento al amparo de un discurso académico. Las aulas, tan propicias a la formulación de una verdad abstracta y metafísica, no parecen serlo al tema de la ternura. Desde hace varios siglos la ternura y la afectividad han sido desterradas del palacio del conocimiento. Los profesores, como se decía del gran Charcot, actúan como auténticos mariscales de campo, sea al momento de enunciar su verdad o cuando se aprestan a calificar el aprendizaje. Desde las tempranas experiencias de la escuela se adiestra al niño en un saber de guerra que pretende una neutralidad sin emociones para que adquiera sobre el objeto de conocimiento un dominio absoluto, igual al que pretenden obtener los generales que se toman las poblaciones enemigas bajo la divisa de tierra arrasada. Símbolo de este modelo de conocimiento es la forma como se accede al estudio de la vida vegetal o animal, bien con herbarios donde las plantas aparecen marchitas y mutiladas o a través de la vivisección y el desecamiento de animales. Toda interacción con la vida que nos rodea pasa por su destrucción, como si lo único que pudiéramos

apropiamos de los otros fuera su cadáver. La ciencia, con su esquematismo alejado de la dinámica vital, nos ha hecho creer que sólo podemos conocer si descomponemos al otro una vez detenido el movimiento, metodología que aplicamos a diario tanto en la investigación biológica como en la social, extendiéndola además a la vida afectiva y a nuestra relación con los demás.

Se equivoca sin embargo quien considere que esta expulsión de la ternura es una condición *sine qua non* para la producción del conocimiento. Es posible conocer a las plantas y a los delfines manteniendo una relación afectiva y tierna con ellos. Más que el aislamiento de una cierta percepción subjetiva y emocional, que enturbia nuestro acceso a la verdad, lo que queda al descubierto en este modelo epistemológico es la presencia de la afectividad plana y defendida del guerrero, preparado para someter a un dominio homogeneizador la multiplicidad de la vida sin importar su reducción a un enunciado abstracto o a un esquema. Porque hay verdades de la guerra como hay verdades de la ternura, pues el conocimiento, como lo dijo hace algunos años Jürgen Habermas, es un cuerpo de prácticas y enunciados cruzados por una diversidad de intereses que van desde el afán de dominio instrumental hasta el fomento de la emancipación y la libertad.

Se desconoce que la vida académica y la misma noción de *paideia* se asientan en Occidente, desde la lejana Grecia, en una relación erótica moralizante que impregna por completo los intereses del conocimiento. Ya lo señaló Platón, al igual que lo resaltaron los manuales que reglamentaron durante muchos siglos la vida monástica: la educación corre paralela a una cierta disciplina erótica que obliga a sublimar la relación de seducción que se establece entre el maestro y el alumno, para llevar a este último a

la identificación apasionada con cierto modelo gnoseológico. Así carezcamos de un vocabulario amplio para designar los variados matices que asume el componente afectivo en el acto educativo, es imposible desconocer el papel de la emoción como moduladora y estabilizadora de los procesos de aprendizaje, ni dejar de pensar en la aventura pedagógica como una búsqueda afectiva de figuras de conocimiento, compromiso pasional que busca afanosamente hundir su huella en la rejilla intelectual. Lo que queda, al final de un período de formación académica, no es sólo un conjunto de conocimientos sino también, y de manera muy especial, un conjunto de hábitos, de escrúpulos morales y rutinas conductuales que terminan ejerciendo un gran poder de reglamentación cognitiva sobre el educando.

Como si fuera poco tener que enfrentar los fantasmas de la academia y el género, un nuevo obstáculo se levanta amenazante ante la posibilidad de iniciar una reflexión sobre la ternura. Cierta sabiduría del sentido común parece insinuar que este tema escapa a la técnica discursiva, por tratarse de una vivencia que se resiste a cualquier cadena argumental o ejercicio explicativo. Se podría traer a colación el carácter espacial, casi táctil de la ternura, para afirmar que es vano cualquier intento por alejarla de la inmediatez del cuerpo e integrarla a la vacuidad de las palabras. La ternura parece darse siempre en presente, como acontecimiento que se vive, se entrega o se recibe, resistente a cualquier promesa o temporalización que busque colocarla en una instancia más allá del cuerpo y del tacto que se comparten en la vida diaria.

Una de las dificultades que encierra la integración de la ternura a las perspectivas cognitivas y académicas es que ella señala un límite del lenguaje, momento que se configura cuando las palabras,

impotentes, no pueden convencer ni argumentar, lanzándonos de lleno al campo de lo patético. Límite que no es tanto una barrera comunicativa -pues también la ternura es lenguaje- como una frontera del significado, de la palabra que intenta mostrarse como auténtica representante del objeto. Por eso, cuando nos preguntamos por los significantes -que en la vida social se construyen en íntima relación con la experiencia gestual y corporal-, vemos que el tacto, bien en sus modalidades violentas como tiernas, actúa como nodo central en la constitución del entramado comunicativo, pues cerca, muy cerca de él, se ubican las huellas o rastros que, según Jacques Derrida, constituyen el mapa primigenio de la lengua. En el orden de lo patético, el significado encuentra su límite bordeando el territorio del significante, de los gestemas que articulan el decir profundo del lenguaje. La violencia de la piel, la cadencia del cuerpo que explora al otro, la posesión de quien agarra o la renuncia de la mano que sabe combinar la presión con el relajamiento, constituyen algunos de los signos de un lenguaje patético, ubicado, como dijera Ludwig Wittgenstein, en el campo de lo que se puede mostrar pero que se dificulta decir con las prácticas enunciativas de una mentalidad que desconoce la riqueza de las tonalidades. Reseñado este límite -que no es tanto un enmudecimiento como la necesidad de articulamos a formas expresivas alejadas de la pretensión universal del significado y más cercanas a la dinámica del contexto-, podemos adentrarnos en un mundo táctil donde es posible comprender de manera más precisa los alcances políticos, cognitivos y epistemológicos de un saber de la ternura.

No podemos desconocer que las palabras pueden ser tiernas, pues, como decía Racine, con el discurso también se puede agradar y conmovir -*plaire et toucher*- o agredir y violentar, independientemente de su estructura lógica o de las cadenas argumentales que se utilicen. La ciencia, que es también una modalidad del lenguaje,

acostumbra cifrar sus informes en cierto modelo frío y burocrático, sin que ello quiera decir que la verdad no puede asumir la forma sugerente de una expresión cálida y acariciadora. La frialdad del discurso científico no es otra cosa que una expresión de las lógicas de guerra que se han insertado en la producción del conocimiento, sin que podamos convertir esta deformación histórica en único parámetro de validez. Como quisieron alguna vez los retóricos y los sofistas, el discurso debe ir cargado de emoción y astucia persuasiva, pues allí también se decide la veracidad o falacia de los enunciados. Independientemente de la forma que asuman -bien sea la escueta y telegráfica de los informes que se publican en las revistas especializadas, la monótona de las tesis de grado o la amena de los libros de divulgación-, los discursos científicos muestran su fertilidad cognitiva cuando logran explicitar los supuestos sobre los que se asientan, sin asumir la forma de una enunciación dogmática. Es pues la capacidad de generar crítica y reflexión y no el empobrecimiento discursivo y literario, la característica que permite distinguir el pensamiento científico de la repetición dogmática y la charlatanería.

Cabe decir, frente a este abanico de dificultades, que como somos algo más que el cascarón de identidad masculina que nos ha impuesto la cultura y percibimos los remezones que sacuden la estructura académica lanzándonos con estrépito hacia las lógicas de lo sensible, no podemos dejar de afirmar que para nosotros el discurso es también un ahora que puede llenarse de ternura, siendo posible acariciar con la palabra sin que la solidez argumental sufra menoscabo por hacerse acompañar de la vitalidad emotiva.

Analfabetismo Afectivo

El tema de la afectividad es una magnífica puerta de entrada para emprender una reflexión sobre el maltrato y la intolerancia que cunden, de manera sutil, en el mundo contemporáneo. No logramos conceptualizar todavía el importantísimo papel que la afectividad juega, no sólo en la vida cotidiana, sino en dimensiones donde hasta hace poco se la consideraba un estorbo, como es el caso de la investigación científica. Asunto claro para quienes se preocupan, a nivel mundial, de la formación de investigadores, pues saben que la actitud científica es producto de compartir rutinas con maestros entrenados en orientar su pasión hacia la formulación de hipótesis pertinentes que serán validadas con escrúpulo y esmero en un juego de distinciones analíticas. Cada vez estamos más dispuestos a reconocer que lo típicamente humano, lo genuinamente formativo, no es la operación fría de la inteligencia binaria, pues las máquinas saben mejor que nosotros decir que dos más dos son cuatro. Lo que nos caracteriza y diferencia de la inteligencia artificial es la capacidad de emocionarnos, de reconstruir el mundo y el conocimiento a partir de los lazos afectivos que nos impactan.

Hace algunos años creíamos todavía que las máquinas podrían llegar a reemplazarnos en las tareas fundamentales, por lo que era

frecuente representarse el futuro como una sociedad robotizada. Este sueño terrorífico se ha ido disipando en el horizonte científico y social, porque ahora tenemos claro que si bien el robot puede reproducir ciertas funciones o actividades humanas, nadie ha podido inventar el computador capaz de sentir, de comprometerse con el entorno, de llorar o de reír. Y no es éste un hecho intrascendente. Como los seres humanos sólo podemos descubrirnos en los espejos deformantes que nos brinda la cultura, hoy podemos constatar que la pesadilla del hombre máquina que ha perseguido a Occidente sirvió también para ratificar de manera profunda y certera la auténtica dimensión de lo humano. Lo que caracteriza a nuestro pensamiento, a nuestra cognición, lo que jamás podrá suplantar ninguna máquina, es precisamente ese componente afectivo presente en todas las manifestaciones de la convivencia interpersonal. Aceptada esta afirmación en su validez general, tenemos sin embargo dificultad para reconocer en cada uno de nuestros espacios cotidianos en qué consiste ese componente afectivo y de qué manera debemos fomentarlo. Los ciudadanos occidentales sufrimos una terrible deformación, un pavoroso empobrecimiento histórico que nos ha llevado a un nivel nunca conocido de analfabetismo afectivo. Sabemos de la A, de la B y de la C; sabemos del 1, del 2 y del 8; sabemos sumar, multiplicar y dividir; pero nada sabemos de nuestra vida afectiva, por lo que seguimos exhibiendo gran torpeza en nuestras relaciones con los otros, campo en el que cualquiera de las culturas llamadas exóticas o primitivas nos supera con creces.

Una anécdota de la historia de la medicina puede servirnos para entender hasta donde se nos escapa la percepción de la dimensión afectiva. Hasta hace poco se acusaba a los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana de ser ineficaces, porque a pesar de acompañar día a día a sus pacientes, jamás hacían diagnósticos de parasitismo

intestinal ni instauraban terapias efectivas para este mal endémico de muchas regiones de la selva húmeda tropical. Los médicos facultativos miraban con desconfianza que sus contendores no fuesen capaces de diagnosticar enfermedades que son para ellos básicas en sus esquemas clasificatorios. Decíase, entonces, con arrogancia científica, que su ineptitud se revelaba en la incapacidad para diagnosticar un simple parasitismo de sus pacientes. En un buen momento los antropólogos, después de estudiar los comportamientos y sistemas de creencias indígenas, empezaron a mostrar la otra cara del asunto. Lo más sorprendente fue constatar que estos médicos tenían una visión similar a la de nuestros facultativos, pero a la inversa. Se mostraban consternados al ver la preocupación de los médicos occidentales por el parasitismo de niños y adultos, mientras eran por completo ciegos para entender los conflictos afectivos de sus pacientes. *Los payés*, o médicos tradicionales, no utilizan por supuesto este término. Ellos recurren a otro más hermoso y significativo, pues hablan de *chundú*, expresión que podemos traducir por “mal de amor”. Mientras los médicos indígenas habían dedicado toda su vida a volverse especialistas en mal de amor, los nuestros optaron por un camino distinto. Motivo por el cual los primeros se aterraban y siguen aterrando de la incapacidad de nuestros galenos para superar la torpeza afectiva, tanto la propia como la de sus pacientes. Si los especialistas indígenas fueron acusados de ignorar el parasitismo, los nuestros lo fueron de un cargo más grave: olvidar por completo la dimensión afectiva de la enfermedad y el sufrimiento.

Quedan patetizados los caminos diferentes de dos culturas que todavía coexisten en muchos rincones de América. Una de ellas, la cultura occidental, que en un momento de su historia empezó a considerar el afecto como algo secundario. Por otro lado, las culturas tradicionales indígenas, que manteniendo una relación íntima

con el entorno y una actitud de respeto hacia el ambiente, consideraron válido que sus médicos se dedicaran de manera preferente a tratar lo relacionado con las interacciones humanas desde su faceta más difícil y delicada. Frente a ellos, padecemos de un analfabetismo afectivo que dificulta comprender las raíces de nuestro sufrimiento. Analfabetismo que nos impide encontrar claves para mejorar nuestra vida cotidiana. Basta echar una ojeada a la familia para darnos cuenta del monto de sufrimiento que cargamos y constatar que aquello que por definición debería ser un nido de amor se conviene con frecuencia en foco de violencia. Basta husmear en la relación de pareja para darnos cuenta del maltrato y el dolor que se anidan en la convivencia diaria. Dolor y torpeza del que no escapa nadie en nuestra cultura, pues si alguna cosa está democráticamente distribuida en la sociedad contemporánea es la torpeza afectiva. Ricos y pobres, iletrados y postgraduados, todos terminan por igual enredados en sus relaciones afectivas, provocando escándalos y maltratos que los desgarran en una frustrante soledad.

Herederos de Alejandro

Colocados en la esfera del lenguaje, es posible constatar que existe en nuestras expresiones cotidianas una ideología guerrera que, articulada a preciados valores de la cultura occidental, se opone con ahínco a la enunciación de un discurso sobre la ternura. Acompañando, por ejemplo, a la ambición de libertad, hacemos una defensa desahogada de la autonomía, entendida como no depender de otros para no ver coartadas nuestras posibilidades de crecimiento. El guerrero, que piensa en todo momento en su supervivencia, tiene como modelo al ser autárquico, que se basta a sí mismo, pues para él resulta peligroso tener que depender en algún momento del enemigo.

El endurecimiento de la piel y la postergación de las necesidades afectivas hacen parte de su preparación y disciplina. Indra, el dios guerrero de los hindúes védicos y prevédicos, siempre está solo. A diferencia de Mitra y Varuna que forman una pareja estable, no obstante lo contradictorio de sus perfiles, Indra parece refractario al marco de la pareja. Aficionado a la compañía, sus asociaciones son siempre inestables, pues, a la hora de la verdad, al momento de los hechos, Indra decide y actúa de manera independiente. Si realiza su acción en compañía, quien va con él tendrá el papel de adulator

o será un sirviente que le abre el espacio para hacerlo crecer y avanzar. Jamás establece con nadie una relación equilibrada. Ninguna asociación le resulta fundamental, pues sólo requiere de sirvientes. Como ha señalado Georges Dumézil en sus estudios sobre la mitología indoeuropea, incluso cuando se compromete en el marco de la pareja no está Indra vinculado por ninguna necesidad profunda a su compañero del momento. Él es uno *-éka-*, fortísimo amo de sus designios que actúa siempre sin ayuda. Su poder de metamorfosis y su libertad, le hacen el dios autónomo *-sváksatram-* por excelencia. Ningún pacto lo liga, pudiendo abandonar a sus amigos para optar por los contrincantes. Guerrero de los mil testículos que no se enreda en los atolladeros del derecho, que mata llegado el caso y se hace amigo después de los hijos o hermanos de la víctima, Indra es el combatiente perfecto. Aquel que no depende de nada ni de nadie, que es uno y autónomo para enfrentar a sus potenciales enemigos.

Cuéntase asimismo que Filipo, rey de Macedonia, educó a su hijo Alejandro de manera severa, pues quería prepararlo para la conquista del mundo. El pequeño Alejandro debió pasar días enteros a la intemperie, bajo las inclemencias del sol y la lluvia, sin que nadie pudiera ayudarlo o alcanzarle alimento. De esta manera se forjó la coraza corporal del futuro conquistador de Grecia, Asia y Egipto, pues el guerrero no puede depender de nadie, so pena de poner en peligro el éxito de su empresa. El niño aprendió la lección de manera exitosa, formando una coraza caracterial que lo llevó, a los 33 años, a ser el más grande guerrero del mundo occidental y morir entonces fulminado de grandeza.

Esta simbología no se presenta solamente en el campo de las armas. Ya ese guerrero del espíritu que fue Abraham, padre de los creyentes, al abandonar Ur de Caldea y dejar a sus antiguos dioses,

impúsose a sí mismo un solo precepto, al cual guardaría fidelidad para cumplir con su objetivo de conquistar nuevos horizontes. Su decisión fue perentoria: “no amar”. Porque amar nos liga a los seres y los espacios, dificultando nuestra empresa de conquista. En su análisis del patriarca hebreo, Hegel hace notar que a fin de mantenerse fiel a su empresa de conquista y avanzar en la producción del hombre universal, Abraham rompe los vínculos con la tierra que lo vio nacer, iniciando un peregrinaje sin ligarse a contextos singulares, para no poner en entredicho su ambición de imperio. Fue tal el escrúpulo que sintió al descubrirse, ya viejo, prisionero de un amor singular, que no dudó en llevar a su hijo Isaac hasta el altar del holocausto. Sólo la oportuna intervención del ángel de Yahvé impidió la hecatombe. Tres mil años después, políticos y científicos, herederos de esta tradición simbólica, se niegan la posibilidad del sentimiento a fin de poder conquistar el objeto de deseo o conocimiento. Los empresarios agrícolas y los industriales avanzan sobre la tierra sin permitirse hacia ella ningún afecto singular. La sensibilidad ha sido desterrada de las rutinas productivas y del campo del saber. Aún hoy, el amor y el éxito económico y social parecen ir en contravía. Herederos de Alejandro y Abraham, seguimos destruyendo la posibilidad de la ternura para ver realizadas nuestras ambiciones.

Muchos de nosotros, sin damos cuenta, perpetuamos este modelo. Al conflictualizar la dependencia afectiva, cargamos con un monto indecible de nostalgia y despecho que ensombrece nuestras relaciones amorosas. El tango, esa canción mestiza rebotante de tristeza que sigue viva en el alma popular, expresa el resentimiento del hombre frente a una compañera sexual calificada casi siempre de desleal y traicionera. La posibilidad de construir una relación tierna entre adultos jóvenes parece excluida. El hombre que expresa con intensidad sus sentimientos puede ser calificado de manera peyorativa.

tiva, mientras las madres consideran que deben ser duras y rígidas con sus hijos, para que estos no se tornen “mimados” o “flojos”. Nada se teme tanto como la tibieza afectiva.

Cuando el mundo se presenta como un objeto de conquista, parece un tanto indeseable el lenguaje de la ternura. La afectividad y la ternura pueden quebrar la disposición del combatiente, atentando contra la efectividad de la ideología guerrera. Sólo después de alcanzada la victoria se le permite al combatiente, por un momento, la vivencia del cariño, en lo que la literatura ha llamado el solaz del guerrero. Todavía hoy, cantidad de estos guerreros y guerreras, sin casco y sin armadura, sienten culpa cuando acceden a la vivencia de la ternura sin antes haber conquistado un mundo o avasallado un imperio. El cariño para ellos sólo puede entenderse como la presea obtenida después de un fiero combate. De esta manera, se delimita el campo de influencia de la ternura, confinándola a momentos de relajamiento donde no pone en peligro el endurecimiento de la piel propio de los combatientes. Cuando, por alguna circunstancia, el cariño y la ternura se inmiscuyen en las rutinas de la vida diaria, los prisioneros de la ideología guerrera sienten gran temor y confusión, pudiendo responder con actitudes de rechazo y violencia. Relegada a la esfera de lo privado, la ternura es obligada a excluirse del mundo de lo público, donde su palabra parece no tener validez alguna.

Siguiendo el recuento de símbolos preciados para Occidente que se oponen a la enunciación de la ternura, cabe mencionar también al Yo y la Identidad, que en su afán por concentrar imágenes y mantener la unidad en medio de las provocaciones sensoriales y afectivas del ambiente, se constituyen en diques que dificultan la vivencia de la fractura afectiva. Pues, por implicar una descentración, un estar abierto al otro, un dejarse asaltar por las intensida-

des ambientales que llegan a nuestro cuerpo, la ternura sólo puede enunciarse desde la fractura, vivenciada desde un ser atravesado por el mundo y no desde aquel que se cierra sobre la experiencia imponiendo a cualquier precio sus intenciones y proyectos. Constátase, desde la dimensión de la ternura, una inversión de la ideología del conquistador. Mientras éste aspira a perpetuarse en el tiempo, homogeneizando al son de sus caprichos los espacios que caen bajo su dominio, quien se anida en la ternura está de entrada asaltado y derrotado, fracturado por la pluralidad y tensionado por la diferencia. La unidad del yo se rompe como un espejo que se conviene en prisma y la carcaza de la identidad cede agrietada bajo la presión de fuerzas que desde el interior del individuo intentan dar cuenta de lo extraño, de lo diferente, de lo otro.

Las Locuras Permitidas

La ideología del guerrero tiene, por demás, su propio agenciamiento simbólico: la paranoia. Esta exaltación de la explicación causal que divide al mundo, de manera maniquea, entre amigos y enemigos, busca mantenerse, a como de lugar, a distancia de la ternura. En la llamada, por Erik Erikson, crisis de la edad adulta, el conflicto más intenso que debe enfrentar el ser humano es escoger entre vivir en intimidad o mantenerse en soledad. Como solución fallida, es frecuente que muchos individuos rechacen la posibilidad de un contacto cálido con quienes les rodean para encerrarse en el delirio, agobiados por la tiranía de los símbolos y la aspereza del lenguaje. Huyendo de la ternura, quedan atrapados en la dureza del *logos*, pues sólo estando abiertos a los vaivenes del afecto impedimos que el lenguaje se instituya como supremo depredador que nos agobia con su voracidad de vampiro.

Esta parece ser, sin embargo, una experiencia beneficiosa para el guerrero. El sentirse solo, defraudado en su busca de cariño, áspero de piel y excitado por los símbolos marciales y grandilocuentes del triunfo, el riesgo y el heroísmo, parece alimentar la economía de la lucha y predisponerlo a emprender una y otra vez temerarias

batallas. Situación que se ve clara en la ideología del ejecutivo o del buscador de poder -artista, político o empresario-, quienes tienen todas sus horas para reales e ilusorios combates, pero temen caer en la tibieza de la ternura, pues sería tanto como exponer sus ideales, la firmeza de su yo y la solidez de su identidad, al efecto disolvente de la sensibilidad.

Para nuestra cultura, la paranoia es una locura rentable. Sólo un ejército de paranoicos, de megalómanos que quieren aplastar al mundo con su éxito y su yo, puede estar dispuesto a trabajar día y noche para acaparar entre sus manos dinero y prestigio. “¡Acumulado, acumulado! ¡He aquí la panacea!”, parecen gritar a coro, siguiendo la divisa que volviera famosa el economista Adam Smith hace dos siglos. Locura que produce en sus dos extremos al ejecutivo y al drogadicto, el primero como ejemplo de paranoia exitosa y el segundo como caricatura de ese afán de éxito y temor a la ternura que, por igual, a ambos embarga.

Nos hemos acostumbrado a que los “hombres de éxito” -los personajes del *jet set*, artistas famosos, políticos y otros acumuladores de fama- paguen como precio de sus conquistas el desastre de su vida afectiva. Incluso, llega a parecernos su comportamiento natural, disculpándolos por la falta de tiempo para esos menesteres. Lo que aquí se esconde es el mismo temor a la vivencia de la ternura que encontramos en el farmacodependiente. Nada más parecido a la compulsión del adicto que las compulsiones permitidas de los ejecutivos. El temor al contacto íntimo que presenta el adicto lo lleva a buscar en la exaltación sensorial del psicoactivo la intensidad que no logra derivar de su contacto cotidiano con los otros, de igual manera que el compulsivo de la productividad, el trabajo, el éxito o el poder, suele mostrar gran capacidad para manipular a los demás

y obtener pingües beneficios, pero estará siempre presto a escabullirse cuando se presenta la posibilidad o necesidad de un contacto más íntimo.

La vida y sexualidad del adicto están por lo general desprovistas de ternura. Aunque la ansía y anhela, la ternura es percibida como un peligro, replegándose por eso sobre sí mismo, ayudado por la exaltación química de su imaginario y de su vivencia guerrera. En mi experiencia como director de un centro para el tratamiento de farmacodependientes, pude constatar que el momento más peligroso para la aparición de aquella situación que en la jerga de la rehabilitación se conoce como la “recaída”, era precisamente el que estaba signado por un acercamiento afectivo. Después de varias semanas de compartir terapias grupales y de prepararse para enfrentar de nuevo la vida cotidiana, el adicto se dejaba arrastrar por algún coqueteo amoroso que, al imponer cada vez más la cercanía de la intimidad, disparaba su ansiedad de consumo, conducta que terminaba incluso por destruir la relación afectiva que había iniciado. Esta ansiedad producida por la intimidad explica por qué la ayuda que intenta prestársele a un adicto por parte de familiares o seres queridos no hace otra cosa que exacerbar su afán de consumo. No es entonces apresurado afirmar que la adicción es un fenómeno inversamente proporcional a la capacidad de entregar y recibir ternura, de vivir en la intimidad y de construir lazos cálidos y afectivos con los otros.

Como insumo central para la construcción de estas corazas caracteriales que nos defienden de la ternura y nos predisponen a la paranoia, la cultura occidental impone a nuestro cuerpo una relación bastante funcional, productiva y automatizada, donde los intercambios afectivos con el ambiente pasan en gran parte desapercibidos. Se

enseña al médico que no sienta como suyo el dolor de sus pacientes, para que pueda tratarlos de manera genérica dentro de la rutina hospitalaria. Se enseña al maestro a manipular niños a fin de obtener aprendizajes, sin dejarse arrastrar por la singularidad de sus vivencias. Se enseña al político a manejar masas, constituciones y decretos, incidiendo sobre el “bien común” sin dejarse arrastrar por los casos individuales, pues se considera que de esta manera perdería su eficacia. Casos todos ejemplares de lo que Ivan Illich llamó la incompetencia especializada, reconocida y diplomada por las universidades. Para ser exitoso en nuestra cultura es imperativo insensibilizarse a muchas vivencias singulares, a fin de asumir una careta estereotipada que no delate nuestras emociones ni dudas, es decir, que no de cuenta de la radical diferencia de aquellos fenómenos con que entramos en contacto. Se dice que el buen político no debe tener muchos escrúpulos, como el buen general no puede atender al sentir personal de cada soldado sino al éxito global de la batalla.

Esta condena de la percepción individual que en G.W.F. Hegel asume casi la forma moral del mal, ha sido relacionada por algunos con el pecado, enunciación cuyo interés queda explícito cuando completamos la famosa fórmula de William James que define el pecado como una pérdida de la atención en los fines últimos, con aquella de Fernando Pessoa que dice con profundidad y belleza que sentir es distraerse. Para las redes de poder que capturan nuestros deseos a fin de vincularlos a la gran máquina productiva en que se ha convertido al mundo, es grave pecado que podamos distraernos en los encantos de la sensibilidad. Cuando alguien siente en su cuerpo el efecto de campo de las corrientes afectivas y las relaciones interpersonales, de inmediato lo tildamos de histérico o esquizofrénico, mientras consideramos normal a quien se articula insensible a todos los automatismos. Loco -en el sentido de locura prohibida-, es

aquel que se siente corporalmente incómodo con las exigencias de automatización, afirmando que su cuerpo es manejado por poderes que lo avasallan, mientras cuerdo -en el sentido de locura permitida-, es quien se cree autónomo, silenciando la forma como la cultura manipula su sensibilidad y deseos, afirmando ufano que ninguna trama social lo agujonea, creyendo que ningún símbolo se anida en su conciencia si no ha contado con el beneplácito de la voluntad. Para acceder a la patente estandarizada de la normalidad, se impone en las faenas diarias un silenciamiento corporal, desconociendo por completo la posibilidad de acceder a la red interpersonal a través de comunicaciones que no se integren a las exigencias de rendimiento y eficiencia productiva.

La Cognición Afectiva

Para extender la economía guerrera a la vida familiar, afectiva, escolar y productiva, Occidente ha favorecido la disociación entre la cognición y la sensibilidad, sentándola como uno de sus axiomas filosóficos. Se produce de esta manera un ser abstracto, universal, dispuesto a desplazarse hasta los confines de la tierra estableciendo con la naturaleza una relación funcional, tratando las aguas, bosques y animales como “recursos” aptos para integrar a la dinámica del mercado. Nada debe sentir el cazador de ballenas o el talador de árboles por aquellos seres singulares a los que se considera simples objetos a manipular. Nada debe sentir el conquistador -bien sea el esclavista de siglos anteriores o el actual ejecutivo multinacional- que pueda distraerlo de su objetivo único y grandioso: someter a los demás a su hegemonía política y a sus redes de mercado.

Es bueno, sin embargo, constatar que no siempre se ha presentado en la historia de los pueblos esta disociación entre la afectividad y el conocimiento intelectual, ni esta exclusión social de las vivencias que no logran expresarse en la estructura racional del lenguaje hablado. Hay muchos pueblos -de esos llamados primitivos- que dedican gran parte de su tiempo al intercambio lúdico o al cui-

dado corporal, incluso más del que ocupan en labores productivas. Entre ellos cumplen importante papel sistemas cognitivos volcados a la percepción de las singularidades afectivas, a partir de los cuales ordenan sus comportamientos sociales y políticos. Prueba de esto lo dan los modelos de conocimiento chamánico, donde el diagnóstico y la intervención médica parten de las percepciones que el brujo detecta en su propio cuerpo. Capta así disturbios en el campo de las relaciones interpersonales que articula de manera inmediata a la dinámica del cuerpo y la naturaleza, accediendo a cogniciones afectivas que le permiten entrar en interacción con las cadenas vitales y las redes de interdependencia.

Al respecto, llama la atención que en el original griego del Nuevo Testamento, al referirse a la dimensión milagrosa de Cristo, los evangelistas utilicen la palabra *splacnisomai*, que corresponde a la conjugación de un verbo desaparecido en el siglo II a III de nuestra era y que hoy podríamos traducir como “sentir con las tripas”. Para quienes estuvieron cerca del Jesús histórico, uno de los signos más sobresalientes de su grandeza radicaba en la capacidad para acercarse a los enfermos y desgraciados, sintiéndolos con sus vísceras. *Splacnisomai*, en su traducción latina de misericordia, fue una palabra que se integró a la tradición pastoral y litúrgica, dentro de la cual perdió en gran parte su carga vivencial para tornarse simple formulismo. “Señor ten misericordia de mí” debe entenderse, en buen cristiano, como un pedido a Dios para que nos sienta con sus vísceras.

Llama la atención que paralelamente a la desaparición de este verbo -con lo que desaparecía también una *episteme* y una forma arcaica de ver y entender el mundo- el médico romano Galeno acuñara el término hipocondría para calificar a quienes sentían el dolor ajeno como si se produjera en su propio cuerpo. Histéricos e hipo-

condríacos son los enfermos de hoy, por resistirse a dialogar exclusivamente con un lenguaje fonético y racional y seguir comunicándose con el mundo a través de sus órganos y la tonalidad muscular.

En el Antiguo Testamento encontramos asimismo expresiones que dan a entender la importancia que se concedía en los estratos antiguos a las cogniciones afectivas. En el célebre pasaje del Génesis donde Noé, después del diluvio, ofrece un holocausto a Yahvé para reconciliarse con la divinidad, se hace referencia a una cognición olfativa del Dios de Israel que da lugar a uno de los más asombrosos razonamientos que se conocen en el marco de la literatura veterotestamentaria. Después de “aspirar el calmante aroma” que asciende al cielo con el humo del sacrificio, el señor Yahvé se da cuenta que ha cometido un error con los hombres al tratarlos como dioses, pues nada se corregirá con el diluvio, puesto que el ser humano es, desde su infancia, “torcido de corazón”. Después de lograr este asombroso *insight*, Yahvé promete a Noé que jamás volverá a castigar a los humanos con un diluvio, dándose lugar a una segunda alianza.

La referencia a una experiencia sensorial mediada por el olfato o por el tacto es muy frecuente en todos los pueblos de la antigüedad tardía. Todavía hasta la época romana, los hombres se palpaban sus genitales al realizar alguna transacción o pactar un contrato, situación que con pudor los traductores clásicos describen utilizando un eufemismo, diciendo por ejemplo que se tocan en el muslo para evitar la referencia a los órganos sexuales. El olfato es en muchas ocasiones sinónimo de sabiduría. Los profetas denigran de los ídolos porque, a diferencia de su Dios, pueden oler, y el mismo Yahvé, al disgusto que le produce la participación los israelitas en los cultos de fertilidad de Baal y Astarté, los desprecia diciéndoles: “No me gusta el olor de vuestras reuniones”.

En el llamado libro del Emmanuel, atribuido al profeta Isaías, al describirse las virtudes exergas del vástago de Jesé que actúa como paradigma de lo que se espera del hombre hebreo, se utiliza la expresión “oler el temor de Yahvé” para indicar la prudencia y sabiduría que se le pide al rey mesiánico. Durante muchos siglos la iglesia utilizó la expresión “morir en olor de santidad” para referirse a quienes eran merecedores de la exaltación canónica y, aún en la actualidad, decimos de una persona que “tiene olfato”, cuando se muestra diestra para reconocer situaciones interpersonales que no pueden captarse por un ejercicio intelectual tradicional. A los cazadores, a los artesanos y a los médicos, se les atribuye buen olfato cuando demuestran pericia en su oficio, así como en los hospitales y escuelas de medicina se habla de “olfato clínico” para designar esa percepción sobre el curso de la enfermedad que es difícil separar del ejercicio in vivo del arte de curar. Vemos, entonces, incluso en nuestra propia tradición cultural, una ambigüedad en el manejo de la sensorialidad, pues simultáneamente se la rechaza o se la valora dependiendo del contexto en el que se la enuncie, situación que hace mucho más discutible la posibilidad de seguir manteniendo esa diferencia tajante entre la cognición y lo afectivo.

El entredicho que separa la intelección de la afectividad parece tener su origen en que, frente a una percepción mediada por el tacto, el gusto o el olfato, Occidente prefirió el conocimiento de los exteroceptores, o receptores a distancia, como son la vista y el oído. La nuestra es una cultura viso-auditiva. Condicionante tan certero, que los padres de la Iglesia y el mismo Santo Tomás concibieron el cielo como un paraíso visual donde tendríamos por toda la eternidad la visión beatífica de Dios, excluyendo la posibilidad de un cielo táctil, sentido que también habían censurado en la tierra. La escuela, auténtica heredera de la tradición viso-auditiva, funciona de tal manera

que el niño, para asistir al aula, se bastaría con tener un par de ojos, sus oídos y sus manos, excluyendo para su comodidad los otros sentidos y el resto del cuerpo. Si pudiera hacer cumplir una orden semejante, la escuela pediría a los niños que vinieran a clase sólo con sus ojos y oídos, acaso acompañados por la mano en actitud de agarrar un lápiz, dejando el resto del cuerpo en su casa a buen resguardo. “Mirar y no tocar se llama respetar”, es una expresión que ejemplifica el deseo del maestro de excluir cualquier experiencia que pueda comprometer al niño en la cercanía y la intimidad. La intromisión del tacto, el gusto o el olfato en la dinámica escolar, se vive como amenazante, pues la cognición ha quedado limitada a los sentidos que pueden ejercerse manteniendo la distancia corporal.

La escuela, en su conjunto, siente una profunda aversión a la sensorialidad y la singularidad, lo cual puede constatarse en el manejo que se da al llamado problema de aprendizaje. Cuando una sensibilidad singular choca con el onanismo de la máquina escolar, preocupada tan sólo en perpetuarse a sí misma, la forma que toma el encuentro es el fracaso académico. La razón burocrática proyecta en el individuo las causas del desencuentro, resistiéndose a echar una mirada sobre su propio funcionamiento. Al negar la importancia de las cogniciones afectivas, la educación se afirma en una pedantería del saber que se mantiene subsidiaria de una concepción de razón universal y apática, distante de los sentimientos y los afectos, afianzadora de un interés imperial que desconoce la importancia de ligarse a contextos y seres singulares. Razón que, desde sus orígenes en la lejana Grecia y su consolidación en la modernidad, no pretende otra cosa que apuntalar las condiciones de un mercado mundial de los valores y los deseos, de los sujetos y los cuerpos, de la fuerza de trabajo y los sistemas de acumulación. Esta razón universal, torpe para percibir la singularidad, no entiende que aprender es siempre

aprender con otros, pues las estructuras de pensamiento no son más que relaciones entre cuerpos que se han interiorizado, afectio- nes que al tomarse estables nos imponen un cierto modelo de cierre o de apertura ante el mundo.

El aplastamiento de la singularidad queda patente en la inca- pacidad de la escuela para comprender la existencia de modelos divergentes de conocimiento, en su obsesión por el método y la nota, en la incapacidad para captar los tintes afectivos que dinami- zan o bloquean los procesos de aprendizaje. La escuela se muestra resistente a aceptar que la cognición está cruzada por la pasión, por tensiones heterónomas, a tal punto que son las emociones y no las cadenas argumentales las que actúan como provocadoras o estabili- zadoras de las redes sinápticas, imponiéndonos cierres prematuros o manteniendo una plasticidad resistente a la sedimentación.

El aula está diseñada para una comunicación visoauditiva que sirve de soporte al ejercicio de la lectoescritura. El olfato aparece como un sentido de menor valía, siguiendo el razonamiento de Im- manuel Kant, que en sus lecciones de antropología pragmática, no contento con declararlo un sentido superfluo se queja de su exis- tencia, sugiriendo que no tenerlo nos ahorraría muchísimas sensa- ciones desagradables. Se niega de plano un tipo de conocimiento contextual y práctico referido a situaciones conflictivas de la vida cotidiana, en las cuales no podemos realizar una tajante separación entre sujeto cognoscente y objeto conocido. El olor no permite ex- terioridad ni distancia. Estamos imbuidos en él como estamos en la existencia diaria acosados por fuerzas que nos envuelven y compro- meten corporalmente, sobre las cuales, sin que medie separación posible, es imperativo tomar decisiones. El conocimiento político, que como decía Aristóteles es un saber del justo medio y de las

fuerzas encontradas, sólo logra expresarse de manera plena en la metáfora olfativa. Expulsar el olfato del aula y de la escuela es tornar a los educandos anósmicos en lo que tiene que ver con el poder, a fin de someterlos bajo la figura de una razón que se presenta ecuánime, soberana y bondadosa.

Tampoco el tacto tiene reconocimiento en los espacios escolares. Los niños deben permanecer quietos, atentos, con su mirada al frente, como si sólo fuesen significativos los gestos y vocalizaciones del profesor. Grave falta es insistir en explorar corporalmente a los compañeros. El tacto, el más humano de los sentidos, el único que no está localizado ni focalizado en un solo órgano pues se extiende por todo nuestro cuerpo, no tiene lugar asignado dentro de los esquemas pedagógicos. Cuando por alguna razón el niño no logra integrarse a la dictadura visoauditiva de la escuela, bien sea porque necesita del contacto táctil para mediar sus procesos de aprendizaje o porque recurre a exploraciones olfativas, cae sobre él la censura, calificándose de discapacitado. Si no logra mantener el cuerpo quieto durante la hora de clase, con su mirada al frente y la atención disponible, la maquinaria educativa lo rechaza. Grave error de las estrategias pedagógicas, pues son estos sentidos excluidos los que nos dan el conocimiento más directo de las relaciones de interdependencia con los otros, pudiendo afirmarse, en el caso del tacto, que es indispensable incluso para el desarrollo del pensamiento operatorio que nuestra cultura tanto se esfuerza en cultivar.

Al excluir el tacto y el olfato del proceso pedagógico, se niega la posibilidad de fomentar una intimidad y cercanía afectiva con el alumno, perpetuándose una distancia corporal que afianza la posición de poder del maestro, tornada ahora verdad incontrastable. Dicho manejo del espacio niega de plano al estudiante la

posibilidad de reconstruir la dinámica afectiva de los contenidos cognoscitivos que se le entregan, con lo que se mutila el saber y se perpetúa el autoritarismo. Resistirnos a la posibilidad del contacto táctil es querer perpetuar una jerarquía del poder que alimenta de manera soterrada las grandes empresas burocráticas y militares de las que tanto sigue necesitando Occidente. Socavarla, es repensar la estructura del espacio y la dinámica del aula, a fin de abrir un nuevo campo de interacción de los signos con los cuerpos, dinamizados ahora por una topología de los gestos que busca provocar conocimientos al calor de roces tiernos y encuentros sugerentes. La tarea del pedagogo es formar sensibilidades, para lo que debe pasar de la razón teórica a la razón sensorial y contextual, cincelando el cuerpo sin pretender atraparlo en la dureza del código o aplastarlo con la arrogancia profesoral que desconoce las potencialidades de la singularidad humana.

Tras la imposición epistemológica de la cultura que silencia lo táctil en beneficio de lo visual, se esconde la tensión por generar un sujeto capaz de moverse en el territorio genérico de la abstracción, tal como conviene a la racionalidad occidental de la fábrica, el ejército y la política. A diferencia de nuestra sociedad, obsesionada por producir al “hombre universal”, las culturas no occidentales se mueven según lógicas concretas, donde la abstracción no está dissociada de la singularidad afectiva. Las lógicas de lo concreto –como mostró Claude Levi-Strauss en sus estudios sobre el pensamiento salvaje- pueden ser tan eficaces como las nuestras, sin desconocer en ningún momento la experimentación, el aprendizaje por ensayo y error o la dinámica de la creación artística. La gran diferencia frente a los modelos de pensamiento utilizados por nosotros no es su atraso o “barbarismo”, sino su referencia a un universo concreto, tanto geográfico como interpersonal, del cual no quieren des-

contextualizarse. La ambición de Occidente, al contrario, ha sido producir un conocimiento válido para todos los países, momentos y culturas, con lo que se sacrifica la riqueza semántica que se obtiene al enunciar una verdad ligada a la fuerza del instante. Si esa es nuestra fortaleza -nuestra ventaja comparativa como cultura-, cabe reconocer también que es la raíz de muchos de nuestros problemas. La llamada crisis ambiental, el fracaso de los planes de desarrollo, los nudos gordianos de la ciencia, la medicina y la psiquiatría, al igual que las crisis políticas de los últimos años, están relacionadas con las fisuras que empieza a presentar esa disposición cognitiva que Gianni Vattimo llamó el pensamiento duro. Modelo de conocimiento total y axiomático, otrora poderoso en Occidente, pero hoy asaltado y confrontado por propuestas que insisten en generar un saber integrado a lo afectivo, abierto a la singularidad y emparentado con lo cotidiano.

No tiene sentido seguir perpetuando la separación entre el conocimiento burocrático que transmite el profesor y un saber cotidiano mediado por lógicas concretas, de las que nada se enseña en las aulas. Se toma imperativo aplicarle a la escuela la epistemología de la cocina, donde lo importante no es la receta sino el efecto sensorial que se logra para hacer apetecible el plato. La comparación, que puede resultar chocante para algunos, no deja de ser instructiva. Los buenos restaurantes no son aquellos que están exhibiendo ante el cliente su maquinaria, la manera como lavan los platos o eliminan los desperdicios. Al contrario, tratan de crear un ambiente delicado y sugerente, con música y decoración agradable, para que podamos abandonar a las delicias del paladar. El ambiente educativo parece obsesionado por ostentar su pesada maquinaria, a tal punto que lo que queda al final no es el agrado del conocimiento, de su reconstrucción o confrontación epistemológica, sino el peso

burocrático de las rutinas productoras de notas, de las guías y las tareas, de los proyectos y las evaluaciones. Maquinaria que ni siquiera se ha planteado, como lo están haciendo muchas empresas en la actualidad, la necesidad de centrarse en el cliente, que en el caso del proceso educativo no sería otra cosa que abrirse a la singularidad, a las lógicas sensoriales, única manera de adentrarnos en las cogniciones afectivas, en los componentes pasionales del conocimiento sin cuya reformulación es imposible avanzar en la construcción de un sujeto crítico, capaz de replantear verdades y proposiciones, dispuesto a dar vuelta a sus construcciones simbólicas sin temor a caer en el absurdo.

Entender la enseñanza como una formación de la sensibilidad perfila al pedagogo como un esteta social, alguien que tiene como materia prima el cuerpo a fin de modelarlo desde una cierta idealidad, provocando el gesto desde el lenguaje con el propósito de favorecer la emergencia de sensibilidades y afecciones que tienen como paradigma el acercamiento delicado a la realidad del otro. Convocadora de mediaciones culturales que están siempre sometidas al escrutinio público, la estética pedagógica exige una actitud de precisión y cuidado, que solo puede alcanzarse si aceptamos el importante papel que juega la dinámica afectiva en el ambiente educativo.

La tematización de la afectividad no puede seguir confinada al cuarto de san alejo. No se trata de levantar la bandera de un nuevo sentimentalismo contra los excesos de la razón. No. Es cuestión, más bien, de comprender que siempre en la emoción hay algo de razón y en la razón un monto de emoción, así desde diferentes ópticas se intente afirmar lo contrario. Los sentimientos no pueden seguir confinados al terreno de lo inefable, de lo inexpresable, mientras la razón ostenta una cierta asepsia emocional, apatía que la coloca

por encima de las realidades mundanas. La separación entre razón y emoción es producto de la torpeza y analfabetismo afectivo a que nos ha llevado un imperio burocrático y generalizador que desconoce por completo la dinámica de los procesos singulares. Dado que nuestras cogniciones están determinadas por fenómenos de dependencia e interdependencia, por cruce de gestos y cuerpos, es imposible seguir excluyendo la afectividad del terreno epistemológico, pues con ello lo que hacemos es entronizar como única y definitiva cierta forma plana y defendida de dar y recibir afecto que se presenta como natural y eterna. Modalidad manipuladora y chantajista que niega la posibilidad de conocer por intensidad y apasionamiento, a fin de poder afianzar su utopía estandarizante y burocrática de seres sometidos a los dictados del gran capital.

Sentir la Verdad

Cabe desconfiar de una opinión bastante generalizada que reconoce válida una apertura a lo afectivo y sensorial para artistas y poetas, pero la destierra del campo de la ciencia. Esta percepción, basada en la arbitraria distinción entre lo afectivo y lo cognitivo, recibió su sanción definitiva en las obras del canciller Francis Bacon, pionero de la racionalidad instrumental, para quien el ejercicio científico exigía declarar la guerra a los fantasmas de la imaginación a fin de obtener una objetividad a toda prueba.

Hoy sabemos que la pretendida neutralidad del pensador o investigador jamás se logra. Tanto Bacon como Descartes asentaron sus procedimientos y afirmaciones en una implícita vivencia afectiva que, aunque se intenta mostrar como pura y natural, esconde, más que ninguna otra, una pretensión de dominio de un mundo concebido como conjunto de objetos puestos al servicio de la mentalidad instrumental. Tanto la ciencia moderna como la argumentación cartesiana encuentran sus raíces en un saber afectivo mimetizado de razón -por ejemplo, en el *yo pienso* cartesiano-, que escapa por completo a la declaratoria de objetividad que le sirve de portaestandarte. La razón -ese mito de Occidente que ha justificado sus gran-

des empresas imperialistas- es, en el fondo, un estado de ánimo, una disposición afectiva, un *pathos* que define un cierto modo de estar en el mundo, como corresponde a toda ideología reglamentadora de convicción.

Este saber afectivo implícito que porta la ciencia occidental ha girado en gran parte alrededor de la urgencia por generar un discurso científico y técnico cifrado en un *corpus* de conocimientos de validez universal, accediendo a informaciones que puedan entenderse y utilizarse independientemente del contexto donde se producen. Afectividad plana que tiene como acicate la urgencia por imponer un dominio homogéneo y universal, concibiéndose al mundo como un tablero disponible para ser utilizado a su amaño por el mercader occidental. De allí la insistencia de los agenciadores del discurso científico y técnico en la necesidad de conocimientos que puedan ser válidos con independencia del contexto donde se producen. Desde sus propias utopías, el mundo aparece para el científico y el racionalista como una gran tabla geométrica sobre la cual pueden caer su mano y su mirada sin que aparezca ninguna resistencia.

Desde Aristóteles la ciencia se ha pensado como un dominio de lo general, a tal punto que Buffon, en el siglo XVIII, llegó a decir que las especies eran los únicos individuos de la naturaleza. Desde un interés de dominio universal y de homogeneización cultural, es comprensible que se afirme la necesidad de una lógica cartesiana y baconiana; pero si lo que buscamos es interactuar con el ambiente que nos rodea atendiendo a la singularidad de los seres, tendremos que recurrir a una dinámica gnoseológica abierta al conocimiento afectivo del contexto y la diferencia. Es bueno recordar que en los últimos años las lógicas de la universalización a ultranza han recibido un duro golpe, al comprobarse la irreductible singularidad de

los seres vivos. La otrora verdad de Aristóteles y Buffon se presenta hoy como una exageración insostenible. Ni genética, ni bioquímica, ni inmunológicamente, hay dos seres iguales en el gran concierto del mundo biológico. En el caso del ser humano, a estas diferencias debemos sumar aquellas que se producen por poseer un cerebro altamente abierto a lo aleatorio, con posibilidad de organizar de manera diferente los miles de millones de sinapsis, por lo que es imposible encontrar dos seres humanos con un sistema nervioso idéntico. No podemos llamarnos a engaño. La generalización es tan solo un momento del conocimiento, que para ser válida debe articularse a una fase de contextualización, a una aventura práctica, pues solo la sensibilidad nos orienta para interactuar correctamente con la singularidad de los seres y los entornos.

Como parte de su arrogancia universal, desde sus orígenes helénicos el pensamiento occidental se ha mostrado como un ejercicio cognitivo opuesto al mito, cuyo territorio se veía reducido a medida que avanza la luminosidad de la razón. El positivismo decimonono y la defensa de la ciencia en contra del oscurantismo y la religión, son manifestaciones de esta oposición que asume las características -estas sí mitológicas- de combate entre las tinieblas y la luz. La oposición mito-razón parece ser clave de bóveda para comprender la cosmovisión del sujeto moderno, quien entra a suplir sus necesidades religiosas con los contenidos de la cientificidad. Bajo esta perspectiva, la ciencia sería una forma omnicompreensiva de mirar el mundo, aportando conocimientos esenciales para la convivencia en terrenos que antes eran patrimonio de la teología y la especulación. La ciencia adquiere la función de proporcionar al ciudadano desacralizado una representación coherente del mundo, tal como la daban el mito y la religión. Convenida en guía moral e intelectual, aparece como poder inagotable, unida de manera sustancial

al desarrollo humano y al progreso. La ciencia, como paradigma o cosmovisión -tal como la popularizó Carl Sagan para miles de televidentes en el mundo entero- entra a cumplir el papel de nuevo mito legitimador, que se presenta a la vez como opción ética y política del hombre contemporáneo. En nombre de esta ciencia se perpetúan burocracias profesoras y se producen manuales que repiten, en un ejercicio dogmático, las verdades establecidas. Cuando la Ciencia -con mayúscula- se coloca como instancia suprema de autoridad, por fuera de un proceso de producción humana, estamos sin embargo recurriendo a uno de los ejercicios preferidos de la mitopoyesis: mostrar como objetivo o natural lo que no es más que una producción cultural.

Más que hablar de ciencia en abstracto, es preciso acercarnos al ejercicio del científico contemporáneo e indagar por el tipo de visión de mundo que puede derivarse de su actividad. Empecemos por constatar que no se trata de un individuo enciclopédico o universal, como eran los sabios griegos o los prohombres del Renacimiento. El científico está siempre volcado a un saber parcial, a un campo empírico delimitado, en contacto con una tradición y una comunidad de investigadores que hacen uso de un lenguaje técnico, cifrado, que sólo puede ser conocido y validado por especialistas. Es por completo imposible, en la actualidad, producir nuevos hechos científicos con un conocimiento enciclopédico de las ciencias o por fuera de la comunidad especializada. Pero no es esto suficiente. El científico contemporáneo trabaja al interior de una gran cadena de conocimiento, confrontando de manera muy puntual hechos o teorías que otros colegas han puesto en evidencia con anterioridad. El científico aislado es por completo impensable. La figura del genio capaz de abrir simultáneamente varias fronteras de la ciencia ha ido perdiendo actualidad. Cada vez es menos inteligible para el ciuda-

dano corriente el motivo por el cual se concede un premio Nobel de física o de química, y más difícil de representar la calidad del avance que se premia. La ciencia, en sus detalles, es poco comprensible para el lego.

Calificado de manera simplificada, su ejercicio es el de un técnico entrenado en el manejo de un lenguaje especializado, capaz de confrontar enunciados con ciertos hechos producidos al interior de dispositivos experimentales perfectamente definidos. Técnico, por demás, consciente de las limitaciones y validez de la metodología que usa. Si el científico quiere ir más allá de su propio territorio -lo cual siempre es deseable-, deberá reconocer con claridad donde termina su competencia y empieza la de un lenguaje y unos actores que le son desconocidos. Desde una perspectiva epistemológica, es tanto como llegar al límite de una verdad y adentrarse en un campo de producción de conocimientos donde todo se mira desde una óptica diferente.

La ciencia no puede llenar los vacíos que deja la ausencia de una ideología o una religión. En tanto conocimiento de los límites, la perspectiva científica da la posibilidad de entender que, al igual que sucede en las diferentes disciplinas investigativas, también al interior de la cultura hay múltiples juegos de lenguaje, cada uno de ellos con su propio campo de validez. De lo que se trata es de saber como se construye cada juego con el que entramos en contacto, o, al menos, tener presente que no podemos reducirlo por completo a nuestra verdad. Así definida, la actividad científica corre paralela a una práctica democrática, consistente en aceptar la diferencia y convivir con ella, recurriendo para ello a mediaciones simbólicas que permiten negociar el sentido a fin de ganar nuevos campos de operación y validez. En el ámbito de lo humano, del actuar in-

terpersonal, el quehacer del científico se expresa como una cierta vocación por el contexto y el detalle, buscando producir conocimiento por la vía de la distinción y la discriminación, atento más a una dinámica de confrontación de errores que a la enunciación de verdades incontrovertibles. En la dimensión de lo social, la visión del científico contemporáneo no tiene por qué alimentar esa pretensión de hacer de la razón un nuevo mito, el mito fundante de la comunidad occidental. Aceptando una razón finita, el investigador entiende su ejercicio como un trabajo de producción de distinciones articuladas alrededor de invarianzas, que no por eso adquieren el carácter de verdades inamovibles. El científico es en consecuencia un artesano del conocimiento, dispuesto a extender no tanto sus creencias como su ánimo crítico a todas las esferas de lo humano, sin pretender convertir a la ciencia en una metafísica cerrada donde las verdades están definidas de antemano.

Desde esta perspectiva, cabe entender que los peligros dogmáticos inherentes a la formulación de una imagen de mundo residen no tanto en el carácter mítico o anticientífico que pueda tener esta pretensión, sino en la posibilidad, bien desde la síntesis cultural o desde la reflexión empírico analítica, de caer en una generalización prematura. Aquello que ubicamos como el peligro del prejuicio es una desensorialización apresurada del conocimiento que reduce la aventura intelectual a un puro esquema vacío, a una abstracción que nada dice del contexto donde se produce. La diferencia entre una síntesis científica y otra totalmente ideologizada no radica en su mayor o menor formalización, sino en su cierre o apertura epistemológica, pues sólo esta última condición le permite articularse de manera dinámica a las provocaciones y exigencias del contexto. La oposición tradicional entre mito y razón debe reformularse para nuestra época en términos de un conocimiento como ideología -que apunta más

a una teoría de la verdad y reproducción del conocimiento- y un conocimiento como empresa crítica y emancipatoria -que se define como teoría del error y de la apertura epistemológica-. Por el primer camino afirmamos una identidad personal, profesional, cultural o política. Por el segundo, al contrario, nos adentramos en el cálculo de diferencias, fundamental para la captación de matices, variaciones y contextos.

Si bien la ambición del científico es llegar a grados cada vez más altos de formalización y universalidad, en su práctica cotidiana no puede nunca desligarse del contexto social que sirve como caldo de cultivo para su actividad investigativa. Charles S. Peirce, analista del lenguaje y uno de los fundadores de la semiótica, llamó la atención sobre la importancia que tenía en el proceso investigativo la percepción inmediata del contexto. Esta percepción es fundamental al momento de formular hipótesis, proceso que no puede ser confinado de manera exclusiva ni a la inducción ni a la deducción. Él la entendió como una tercera vía a la que denominó abducción o retroducción. La hipótesis, decía, es siempre una conjetura que depende de nuestra esperanza de adivinar, tarde o temprano, las condiciones bajo las cuales aparecerá un determinado tipo de fenómeno. Este ejercicio de adivinación, de juego probabilístico, es tal vez el que de manera más cotidiana realiza el ser humano y también el científico en su labor investigativa.

La abducción corresponde a un típico juicio de percepción, a una enunciación simple y rápida de lo que captamos, a una imagen del mundo que después será limada por la inducción. En términos estrictos, estos juicios perceptivos pueden ser entendidos como una deducción abductiva que constituye el primer paso del razonamiento científico. Peirce llama a la abducción argumento original y, al

compararla con la deducción y la inducción, concluye que es el único modo de conocimiento del que surge una idea nueva. La abducción se apoya en una percepción inconsciente de conexiones entre aspectos del mundo, permitiendo pasar, por medio de la hipótesis, de una complicada maraña de predicados a una concepción simple y totalizadora de la realidad. Este movimiento sintético sólo se logra a partir de un cieno clima emocional, por lo que Peirce llama a la hipótesis -o síntesis abductiva- el elemento sensual del pensamiento.

Hoy podemos decir con certeza que Peirce rompe la inocencia del científico positivista que pretende estar analíticamente frente a un objeto sin ningún tipo de preconcepción. El lenguaje nos precede y nos sucede, nos rodea en todo momento y lugar, nos orienta en nuestro acercamiento al objeto de conocimiento, siendo imposible no contar con él. Más que pretender un afuera del lenguaje, es necesario reconocer que estas imágenes del mundo o preconcepciones pueden actuar bien como obstáculos epistemológicos o como herramientas útiles en la producción científica. Una pregunta por la imagen de mundo y las afecciones que comprometen al científico contemporáneo es por eso, simultáneamente, una invitación a tomar explícito el universo lingüístico en que el investigador se halla inmerso.

Vivimos en medio de signos y sistemas clasificatorios que por su propia dinámica producen conocimiento. En los cientos de signos que hemos bebido desde niños de la atmósfera cultural, recibimos un saber sedimentado que tiene como materia prima nuestras percepciones y afectos. La sabiduría cotidiana es a la vez un conocimiento sensorial y sentimental que actualizamos en bloque, sin distinguirlo del contexto en que actuamos. A éste conocimiento sólo podemos acceder a través de procesos abductivos que compar-

te el hombre de ciencia con el ciudadano corriente. La abducción es la intuición del contexto, fundamental para la captación del medio germinal en que surge la aventura investigativa. En este contexto nace el pensamiento científico y a él debe retornar, integrando sus aportes a una pragmática del conocimiento. Sin ella, ninguna hipótesis podría ser formulada, ninguna evidencia construida. Ella abre y cierra la dinámica investigativa. Ella torna comunicable la experiencia, permitiendo que el conocimiento se entronque a la dinámica de una época.

La imagen de mundo puede en muchas ocasiones presentarse como una abstracción apresurada que nos impide acceder a la complejidad de las fuerzas que nos constituyen. Pero, valga entender, la inconveniencia no reside tanto en la validez o no de esta síntesis contextual sino en su oportunidad, en su *kairos*. Nada más dinámico y cambiante que este juego de relaciones que se ofrece de manera intuitiva a la introspección, pero nada más humano que pretender dar, a este conglomerado de fuerzas, un estatuto definitivo. Cuando esto sucede, los paradigmas se convierten en pesados obstáculos que es necesario remover. Sólo abiertos a los datos de los sentidos, a los afectos que nos cruzan para combinarlos con formulaciones abstractas y conceptuales, logramos acercarnos a la singularidad de los seres, tornando más precisos nuestros procesos de conocimiento. No importa que por esta vía nos alejemos de esa meta utópica de la razón de querer enunciar reglas generales válidas para todas las épocas y situaciones.

El camino expedito al conocimiento de la singularidad parece ser el que sigue la huella gnoseológica del contexto y la sensibilidad. Es en el plano de lo sensible donde habitan nuestras más radicales diferencias. Es en la manera de percibir los olores, las caricias o

el tacto, en nuestros ascos y alergias, en los pequeños goces y las exaltaciones emocionales, donde deja con más claridad su marca nuestra irreductible singularidad. Pensar de acuerdo a una lógica de lo sensible, abierta a la captación de diferencias, es prestar atención a esos vaivenes afectivos que dan cuenta de nuestros roces y encuentros. Es de lamentar, sin embargo, que este camino continúe vedado para el hombre contemporáneo, quien padece al respecto una especie de analfabetismo emocional que los psiquiatras denominan alexitimia. Este bloqueo cultural, que impide leer los datos que proporcionan las vivencias afectivas, es típico de seres enclaustrados en códigos binarios y arborizados que sólo reconocen el sube y baja de la inducción o la deducción. Es ejercitando la abducción como se formulan hipótesis novedosas o se logran síntesis oportunas, desplazándonos sobre la complejidad de la realidad como un ave que vuela en medio de vientos encontrados, cambiando una y otra vez sus estrategias y rumbos.

La cercanía de la afectividad a la singularidad ha sido, desde hace muchos años, reivindicada por la literatura y la poesía, manteniéndose la ciencia alejada con sospecha y timidez. Los medios masivos de comunicación la utilizan en sus propagandas comerciales para obtener la simpatía del consumidor. Coca Cola, en una esplendorosa cuña televisiva llena de agilidad corporal y juventud, nos dice que acceder a la bebida es “sentir de verdad”, transmitiéndonos subliminalmente la plena vivencia de la singularidad por parte del joven que ríe en la pantalla. Entre la verdad del sentir de los poetas y el sentir de verdad de los consumidores de Coca Cola, deberíamos abrir camino a un sentir la verdad de la ciencia, dispuestos a superar el abismo que de manera injusta nuestra cultura ha abierto entre el conocimiento y la afectividad. De verdad, éste sentir merece un mejor tratamiento que el de una simple propaganda televisada.

El Cerebro Social

Para acceder a la fertilidad cognitiva de la abducción es necesario superar la visión parcial que confina el proceso de conocimiento a la utilización de los exteroceptores -ojos y oídos-, desconociendo la importancia que tienen el tacto y los sentidos kinestésicos -propiocepción y vestibular- en el proceso de conocimiento.

Algunos años después de que Descartes y Bacon formularan su paradigma de racionalidad, los filósofos ingleses se involucraron en una polémica que tuvo un gran impacto para el tema que nos ocupa. A pedido de Molineux, un profesor de óptica de la época, el médico y filósofo John Locke se preguntó si los ciegos de nacimiento, al recuperar la visión, podrían reconocer por la vista, de manera inmediata, los objetos que habían conocido por el tacto. Como sucede generalmente con las discusiones filosóficas, la pregunta rebotó sobre sí misma y se extendió hasta incluir una reflexión que cuestionaba por completo la concepción que se tenía hasta entonces del proceso de conocimiento.

Los ecos de la polémica llegaron a oídos del joven George Berkeley, quien, a comienzos de siglo XVIII, publicó un pequeño

ensayo sobre la teoría de la visión, en el que ofrecía una solución bastante original al problema Molineux. El planteamiento de Berkeley puede resumirse diciendo que tanto la vista como el oído son sentidos secundarios, que sólo señalan el mundo en tanto se refieren a un conjunto de vivencias táctiles que les dan apoyo. Al verse obligado el ser humano a transformar la información visual en táctil y viceversa, se produce un conjunto de signos que se convierten en materia prima para la constitución del lenguaje. La problemática fue retomada años después por Denis Diderot en su conocida carta sobre los ciegos, insinuando la importancia de la experiencia táctil en la construcción del espacio y las nociones geométricas. La vista, otrora reina de los sentidos, quedaba destronada de su sitial privilegiado.

Durante el siglo XIX, la propiocepción o sensación proveniente de nuestro propio cuerpo -relacionada con el tono muscular y el movimiento en el espacio-, empezó a tomar el lugar del famoso sentido común de Aristóteles, por lo que de manera todavía confusa se le atribuyó la propiedad de asegurar un sentimiento de integridad personal y una convergencia de los datos de los demás sentidos para llegar a las nociones de forma, peso y causalidad. El siglo XX habría de descubrir la importancia que tienen la propiocepción y el sistema vestibular -que nos indica de la velocidad de nuestros desplazamientos- para la configuración de la estructura cognitiva del niño. En el llamado núcleo kinésico -conformado por el tacto, la propiocepción y el sistema vestibular-, reside gran parte del conocimiento básico que tenemos sobre el mundo, articulándose alrededor de ellos los significantes lingüísticos.

De allí la importancia que en el ser humano tiene la estimulación propioceptiva, que para muchos no es otra cosa que el llamado

tacto profundo. Sin una adecuada estimulación táctil, el cachorro humano no puede sobrevivir. En el infante humano la mielinización del sistema nervioso está ligada a la estimulación táctil por parte de la madre o los adultos y a la actividad lúdica que pone al cuerpo en contacto con otros cuerpos, facilitando así experiencias de tacto-presión y manejo coordinado de los diferentes segmentos corporales. En ausencia de una adecuada estimulación táctil, el niño puede presentar severos trastornos de su sistema inmunitario incompatibles con la vida, o alteraciones cognitivas que dificultan el proceso de socialización. Ejemplo del primer caso son los huérfanos que durante la segunda guerra mundial eran cuidados en Inglaterra en grandes albergues, contando con muy escaso personal para su estimulación táctil y afectiva, por lo que sólo recibían de manera estricta alimentos, medicinas y apoyos básicos para la supervivencia. La mayoría de ellos murieron antes de los tres años por severos problemas inmunitarios, al parecer por falta de un contacto corporal que favoreciera su maduración biológica. Como ejemplo del segundo caso cabe citar el autismo infantil, enfermedad en la que se encuentra gravemente comprometida la maduración del sistema táctil, especialmente el tacto profundo, dificultándose la génesis de estructuras espacio-temporales y lingüísticas que permitan una adecuada socialización.

Sin lugar a duda, el cerebro necesita del abrazo para su desarrollo y las más importantes estructuras cognitivas dependen de éste alimento afectivo para alcanzar un adecuado nivel de competencia. No debemos olvidar, como señaló hace varios años Leontiev, que el cerebro es un auténtico órgano social, necesitado de estímulos ambientales para su desarrollo. Sin matriz afectiva, el cerebro no puede alcanzar sus más altas cimas en la aventura del conocimiento. Al desconocer éste hecho, el racionalismo instrumental reduce de

tajo las posibilidades cognitivas de nuestra especie. El llamado sexto sentido no es algo diferente a la percepción kinestésica, modalidad sensorial que depende en gran parte del tacto profundo. La incapacidad de nuestra cultura para la percepción contextual y las dificultades que tenemos para acceder a la facultad abductiva de que nos habla Peirce, están relacionadas de manera directa con esta censura brutal que se cierne sobre las cogniciones mediadas por el tacto.

Si el cerebro es el órgano social por excelencia, es preciso reconocer que los sentidos se construyen desde la vivencia cultural, en permanente interacción con el ambiente y el lenguaje. La cultura no es más que un gran dispositivo para acondicionar cerebros, por lo que no es nada accidental que se prefiera, dependiendo de los intereses de poder predominantes, una cierta mediación perceptual sobre las otras. Es lo que hace la sociedad occidental al favorecer lo viso-auditivo sobre lo táctil. Llenar la vida cotidiana de ternura exige una inversión sensorial que va desde la más cercana vivencia perceptual hasta la desarticulación de complejos códigos que nos señalan corredores ya establecidos de semantización del mundo. Una inversión sensorial es necesaria para resignificar la vida diaria, accediendo, como en los grandes ritos iniciáticos, a una alteración del estado de conciencia que nos obligue a desplazar los límites en que se ha enjaulado nuestro sistema de conocimiento.

Agarrar y Acariciar

Nadie niega que el tocar reviste, en la vida afectiva y en la experiencia social, una importancia considerable en lo referente a las estrategias de comunicación humana. En el campo de la *politeia* -de la razón práctica-, las metáforas del tacto se usan de manera privilegiada para hablar de la tonalidad que predomina en el encuentro con el otro: cálido, duro, frío, agradable, áspero, ardiente, son términos originarios de la percepción táctil que circulan con facilidad para expresar modalidades del mundo interhumano. Los franceses tienen un hermoso dicho para calificar a las personas torpes en sus relaciones sociales y contactos cotidianos. Dicen de ellos que son “osos mal lamidos”, integrando en un solo movimiento la experiencia del acunaje maternal y corporal con el campo del manejo interpersonal del poder y las exigencias de la vida diaria. Aplicadas a la voz y a la vista, encontramos también transferencias de sentido que confieren a estas modalidades sensoriales las características de percepciones recibidas por la piel: se habla de voz sobrecogedora, de palabras o miradas acariciadoras. Todo parece indicar que el espíritu de la interpersonalidad está en gran parte mediado por las modalidades táctiles puestas en uso por la cultura.

El tacto es el auténtico punto de encuentro entre los sujetos. Al igual que sucede en la vida cotidiana, en la que se extiende una gama de vivencias que van desde la violencia hasta la ternura, también la experiencia táctil puede abarcar desde el agarre y la aprehensión hasta el roce y la caricia. Dicotomía en la que a diario nos debatimos. La mano, órgano humano por excelencia, sirve tanto para acariciar como para agarrar. Mano que agarra y mano que acaricia, son dos facetas extremas de las posibilidades de encuentro interhumano. El palpar y el asir pueden ser la fase previa del incorporar, en caso de que el tacto se convierta en el precursor del acto de devorar la presa. Elías Canetti ve en la mano que no suelta el símbolo dilecto de una forma de poder que fomenta el supersticioso prestigio de animales como el tigre y el león, que suelen caer sobre su presa con decisión y astucia. Nada importa lastimar. Cuanto más peligrosa es la presa, tanto mayor la presión del cazador que puede llegar a aplastarla. El acto decisivo del poder está en el agarrar. Cuando agarro un objeto lo hago sin pedir consentimiento, suponiendo que las cosas deben estar dispuestas a mi servicio en el momento en que las requiero. Nos irrita que un cenicero dejado en un sitio elegido de antemano no esté allí cuando vayamos a buscarlo. Al igual que agarramos los objetos, lo hacemos también con las personas cuando pretendemos imponer funcionalidad, queriendo integrarlas a una maquinaria eficiente, sometiendo sus cuerpos y comportamientos a los designios de nuestra voluntad. “Niño quédate quieto”, “no te muevas hasta que yo vuelva”, “te dije que hicieras esta cosa y no la otra”, son expresiones que caracterizan esa pretensión de someter a los demás a nuestros caprichos y deseos. El agarre, que nos ha perfilado como grandes constructores de instrumentos, nos ha tornado también sujetos propagadores de violencia.

Lo opuesto al agarre es la caricia, pues es imposible acariciar por la fuerza, ya que la experiencia se convertiría al momento en un

maltrato. Para acariciar debemos contar con el otro, con la disposición de su cuerpo, con sus reacciones y deseos. La caricia es una mano revestida de paciencia que toca sin herir y suelta para permitir la movilidad del ser con quien entramos en contacto. Mano acompañada que intenta reproducir en sus movimientos la dinámica caprichosa de la vida. Mano que renuncia a la posesión y que aprende del otro en un suave coqueteo. La ambigüedad del actuar humano pendula siempre entre la antipatía de la alergia y la posibilidad de adentrarnos en la piel del prójimo que nos brinda la caricia. La caricia, como dice Jean Paul Sartre, no es un simple roce de epidermis: es, en el mejor de los sentidos, creación compartida, producción, hechura. Al acariciar a otro, hacemos nacer su carne bajo los dedos que se desplazan sobre el cuerpo. La caricia es el conjunto de ceremonias que encarnan al otro. Juego en el que perdemos los límites, acariciar es abrirse al mundo y también a los abismos que nos surcan. Jean Brun sugiere por eso que toda caricia anuncia además un fracaso, por ser incapaz de realizar aquello que ofrece: la transferencia total de la vivencia. Al acariciar, pretendemos transmitir nuestros sentimientos y buscamos a la par sentir lo que el otro experimenta. Pero, aunque lo anhelemos con ardor, nunca logramos coincidir de manera plena. Lo que anuncia ser una simbiosis no pasa de ser un roce, un fracaso, pues ningún contacto tiene el poder suficiente para metamorfosearse en fusión. La caricia es, de manera simultánea, símbolo de nuestra finitud y reafirmación del deseo inaplazable de ampliar las fronteras de la piel en busca de un éxtasis esquivo.

A diferencia del agarre, la caricia es una práctica cogestiva. Es imposible acariciar a otro sin acariciarnos a la vez. Mediante la caricia producimos el cuerpo del otro a la vez que éste nos produce. Acariciar es participar en un encuentro que al final refuerza la emergencia de la singularidad. La caricia, a diferencia del agarre, es una

praxis incierta, exploración que se va reformulando dependiendo de las reacciones de nuestro acompañante. Si alguien llega a tener un plan previo, rígido y definitivo para acariciar, es muy posible que termine estrellándose, conviniendo la caricia en violencia. El cazador debe ser certero al caer sobre su presa, sin importar que ésta sea lastimada. Pero acariciar no es como disparar. El movimiento propio de la ternura se acerca más al vaivén, a la deriva, al azar compartido. El otro no es un objeto que buscamos apropiarnos sino un sujeto surcado por su propio abismo, cuyo conocimiento nunca puede ser agotado. A diferencia del tacto que posee, como algunos símbolos del tocar amoroso que encuentran expresión en modalidades sádicas de sexualidad perversa, la ternura es una experiencia táctil que ha renunciado a las imágenes de la fusión y al sueño de la simbiosis. Cuando la mano, arrogante, insiste en poseer al otro, deja de ser seda para tornarse garra, fracasando el encuentro y abriéndose paso a la incorporación. La singularidad es devorada. La posibilidad de diálogo desaparece. La ternura es reemplazada por la violencia.

La ternura es el producto de habernos aceptado como ruptura y fragmentación. Sólo un sujeto fracturado y una autonomía cuestionada permiten la aparición de lógicas de la dependencia y la sensorialidad que son imprescindibles para adentrarnos en un mundo interhumano sin afán de conquista.

Ser tiernos con el mundo y los objetos implica invertir la manualidad, desistir del agarre ejercitando el juego de coger y soltar sin apoderarnos del otro. Cadencia que obliga a mirarnos en una actitud constante de producción, donde hacemos y nos hacemos, ubicados los sujetos no tanto como lugar de saber sino como lugar de ignorancia. La fórmula de Maud Mannoni, referida a la necesidad de desplegar un saber que no se sabe, parece aplicarse con propiedad

a la gnoseología de la ternura. Entre la aprehensión y la relajación, entre el intentar y el desistir, se insinúan pequeños abismos de ignorancia, fracasos que revelan nuestra condición de seres fragmentados, fisurados, incapaces de llegar a un saber total pero posibilitados para construir de conjunto precisamente por la incompletud de nuestros modelos epistemológicos. La ternura, como dijera alguna vez Gabriela Mistral refiriéndose a la canción de cuna que entona la madre con el niño entre sus brazos, es ante todo una caricia que nosotros mismos nos proporcionamos, pues la madre es tierna con el niño sólo cuando lo es consigo misma. La ternura es un conjuro social destinado a colocar un dique a nuestra agresividad para que no se transmute en violencia destructora.

La distancia entre la violencia y la ternura, tanto en su matriz táctil como en sus modalidades cognitivas y discursivas, radica en esa disposición del ser tierno para aceptar al diferente, para aprender de él y respetar su carácter singular sin querer dominarlo desde la lógica homogénea de la guerra. Podremos hablar de ternura en la política, de ternura en la investigación y ternura en la academia, si en cada uno de estos campos estamos abiertos a una lógica de la inmanencia, como sujetos en fuga que se deslizan sobre espacios topológicos donde el juego de fuerzas, de atracciones y repulsiones, aparece como la materia prima de la conceptualización. Podremos hablar de ternura si nos aceptamos como sujetos fracturados, para quienes la única modalidad válida de relación es la cogestión.

Sujetos jugadores, abiertos al intercambio gratuito con la ignorancia y el azar, que al reconocer la necesidad que tienen de la savia afectiva se muestran dispuestos a apostar todo su saber por degustar la tierna calidez de los instantes.

Retorno a la Sabiduría

Desde su matriz afectiva, la sabiduría puede definirse como un acto supremo de ternura, caricia que se torna conocimiento, olfato que se orienta en el entorno, tacto que sabe palpase a sí mismo al momento de tocar. Compelidos a tomar día a día decisiones, los seres humanos actuamos como sabuesos que huelen el ambiente a fin de calcular sensiblemente sus desplazamientos. Frente a las grandes dificultades recurrimos al olfato y al tacto, los más íntimos de los sentidos, para orientarnos en medio del conflicto. “Esa persona tiene olfato”, “aquel otro tiene tacto”, decimos, para calificar a quienes son capaces de moverse en medio de las turbulencias humanas y percibir en el contexto el desplazamiento correcto. Pero, ¿qué estamos haciendo para educar el olfato y el tacto? Nada, absolutamente nada. El tacto y el olfato son sentidos excluidos y menospreciados, a tal punto que se nos ha olvidado incluso que la espiritualidad es ante todo una experiencia tacto-olfativa.

Ruah, el término hebreo que quiere decir espíritu, se deriva de un verbo que significa “oler”. En la Biblia antigua, hombre espiritual es aquel capaz de oler de manera muy precisa lo que sucede en el entorno: las furias, los temores, las urgencias afectivas, la per-

tinencia de los símbolos y la cercanía de las catástrofes. Sabiduría es tener capacidad para oler en el entorno el momento en que las urgencias insatisfechas de calor y reconocimiento pueden volverse contra nosotros bajo la figura trágica y demolidora de la violencia. El espíritu, como solía decir Martin Heidegger, tiene en su esencia la doble posibilidad de la ternura y la destrucción. Es lo llameante que alumbrá y hace relucir, pero también aquello que puede devorarlo todo, consumiéndolo hasta convertirlo en cenizas. Caricia o agarre, ternura o aniquilamiento. De cara siempre al terror, la ternura es el acogimiento de la fuerza destructiva en la calidez de lo amistoso, mientras la violencia es el acto de obvedad mediante el cual eclipsamos la fragilidad humana para convertirla en cadáver.

La línea que separa la caricia del agarre es bastante tenue. El ejercicio humano por excelencia consiste en mantener un término medio entre estos dos extremos, como si la mano estuviera impelida a coger y soltar, agarrar y acariciar, abierta a una variabilidad de matices que es imposible definir por fuera del contexto en que se producen. Entre la caricia y el agarre se insinúa un campo de conflicto nunca resuelto, frente al cual debe levantarse una permanente vigilancia ética. Todos hemos vivido la experiencia de ir a que nos acaricien y salir llenos de heridas y moretones, preguntándonos después con asombro: pero, ¿qué ha pasado?; ¿acaso no era el amor? Es un lugar común afirmar que el amor duele y basta sintonizar cualquiera de las emisoras que transmiten música popular para escuchar las más variadas historias de personas que quisieron ser acariciadas y volvieron maltratadas. Creemos, incluso, que nos incapacitamos para ayudar a las personas que más amamos, bien porque perdemos la lucidez para hacerlo o porque quien nos necesita termina rehuýndonos. Es tanta la torpeza afectiva acumulada en nuestra cultura, que nos parece obvio que un médico no trate a sus parientes o seres

queridos cuando están enfermos, porque perdería precisión en sus juicios técnicos. La disociación entre cognición y afección nos ha cerrado el camino de integración de estas dos esferas, sendero que permite conocer de manera más fina y detallada entre más comprometemos nuestros afectos. Integración de saberes que todas las culturas antiguas calificaron con el hermoso nombre de sabiduría.

A fin de comprender mejor nuestra torpeza afectiva, traeré a cuento un suceso que muchos hemos vivido, bien en carne propia o a través de nuestros hijos. Invitados el fin de semana a una fiesta infantil, el mago de turno saca de su sombrero un pollito que obsequia a nuestro pequeño hijo. Este, alborozado, hace planes para llevar el animalito a casa, construirle un albergue como es debido, alimentarlo y brindarle compañía. Ya en el hogar, empieza el sufrimiento. El animal corre de un lado para otro y el chiquillo, pretendiendo cogerlo entre sus manos, lo toma con tal brusquedad que creemos por momentos que lo aplasta. Llega finalmente la noche y en medio del bullicio creado por el pollito, nuestro hijo decide dormir con él para darle calor. Al amanecer del día siguiente, el animalito estará aplastado. Es grande el dolor del niño al comprobar lo que ha hecho. Él pretendía protegerlo y terminó violentándolo. Quería dar ternura y terminó aplastando. La torpeza motriz del niño se va corrigiendo con el tiempo, pero los adultos seguimos padeciendo una torpeza similar en el ámbito afectivo. Cuantas veces por ayudar terminamos haciendo daño. Cuantas otras, sin querer, maltratamos a los seres queridos. La historia del pollito, a otros niveles y con otros personajes, se repite a diario.

El asunto ético por excelencia, el dilema que a diario nos confronta, el asunto por el cual debemos definir minuto a minuto y día a día, es si acariciamos o agarramos, pues lo que nos caracteriza

como seres humanos es pasar rápidamente y de manera casi insensible de una esfera a otra. Al hablar de caricia, no estamos hablando sólo de la vida íntima. Nos referimos además a otros espacios de la vida social que van desde la escuela hasta la política. La caricia es una figura que tiene que ver de manera estrecha con el uso del poder, pudiendo decirse que mientras el autoritarismo es un modelo político agarrador y ultrajante, la democracia es una forma de caricia social donde nos abrimos a la coestión y a la praxis incierta, sin las cuales es imposible construir una verdad con el otro.

Enrutarnos hacia la ternura es tener siempre presente, en el horizonte, la posibilidad de la crueldad y la violencia. Hablamos de ternura sin desconocer la facilidad con que los seres humanos accedemos a la violencia. La ternura actúa como una especie de conjuro que impide que actuemos nuestro odio hasta exterminar al diferente. Al igual que la madre canta la canción de cuna no tanto para el niño sino para ella misma, para conjurar su posible irritación y no hacerle daño al chico, también nosotros entonamos la canción de la ternura para sensibilizarnos en medio del horror, para modular nuestras fuerzas y no caer en el embeleso del exterminio.

El llamado a la ternura, al igual que todo llamado ético, se dirige ante todo a quienes tienen poder, pues pretende establecer una modulación en el uso de la fuerza. Cuando ejercemos algún tipo de autoridad -sobre los hijos, los alumnos, los ciudadanos-, nos endurecemos porque nos da temor reflejar nuestras emociones, creyendo que si lo haremos perdemos el respeto que nos deben quienes están bajo nuestro mando. Sospecha válida si queremos educar siervos, para lo cual es preciso establecer un respeto autoritario. Pero si queremos educar para la libertad, nada mejor que combinar el ejercicio de la autoridad con una gran disposición afectiva, apertura

emocional que nada tiene que ver con la inconsistencia de las normas. Al contrario, es más fácil encontrar que personas autoritarias, que buscan someter al otro a su control, lo chantajeen con el apoyo afectivo, acorralándolo a partir de sus urgencias y necesidades, cambiando las normas de acuerdo a las circunstancias y caprichos del momento. Es pertinente recordar que lo que nos queda después de muchos años de formación en la escuela o la universidad, de convivencias en la calle o la familia, no son tanto cadenas de argumentos o bloques de información sino el recuerdo del clima afectivo e interpersonal que pudimos respirar. Lo que permanece grabado en el recuerdo es el manejo autoritario o acariciador que las personas e instituciones del entorno pusieron en práctica con nosotros. Lo que nunca olvidamos de los demás es su actitud y su disposición corporal, el clima interhumano que crearon a nuestro alrededor. Las grandes decisiones de nuestra vida se alimentan de la calidez o amargura que logramos percibir en los climas afectivos que nos rodean desde la infancia.

Por estar relacionada con ciertas formas de sensibilidad, la ética es más un asunto concerniente a los perceptos que a las proposiciones, pues independientemente de las cadenas argumentales que logremos formular, las decisiones vitales -matar o no matar, imponer o cogerse- se toman dependiendo de la manera como percibamos al otro o a los otros en el entorno cotidiano. Lo que termina decidiendo nuestra actitud ética es la afectación sensible, la disposición corporal a convivir en ese engranaje de implícitos y no dichos que caracterizan al espacio humano. La pasión es la gran artesana del conocimiento. Afecciones y no argumentos, hábitos y no juicios, gestos más que palabras y proposiciones, es lo que nos queda después de muchos años de trajinar por el mundo, las aulas y la academia, como sedimento residual de experiencias y aprendizajes.

Los perceptos y disposiciones sensibles son construidos de manera sutil en la interacción cotidiana, en la dinámica del aula, en los intercambios afectivos y los ejercicios de poder que cruzan tanto la escuela como la familia, los encuentros sexuales como los laborales y sociales. Todo problema ético remite a un asunto estético, al campo de lo que podríamos llamar estética social. Estética, porque lo que está en juego es una forma de sensibilidad, y social porque no se trata de la experiencia individual de quien contempla una obra de arte sino de la afección que compartimos con el grupo y que termina decidiendo el curso de nuestro comportamiento. Preguntarnos por la estética social que debemos cultivar es la forma contemporánea de retomar el asunto ancestral de la sabiduría.

Entre el Amor y el Odio

Se preguntarán algunos por qué en vez de ternura no hablo de amor, palabra de buen recibo en Occidente, que bien podría expresar la dimensión humana de aquello que busco comunicar. Amarás, señala un imperativo ético que ninguno de nosotros osaría poner en entredicho. El primer mandamiento de la ley de Dios señala el camino para lograrlo al indicar que debemos amar a los otros como a nosotros mismos. Operación misteriosa que moviliza la inteligencia y el cuerpo de dos personas por medio de una palabra mágica que rememora la esquiva y anhelada unidad vivencial. Pero, más allá de la retórica con que suele presentárselo, el amor es una experiencia equívoca, porque anuncia con bombos y platillos la posibilidad de la fusión, pero nos defrauda una vez se torna cuerpo, revelándonos la fragilidad de la ilusión al hacernos constatar que el sueño edénico es irrealizable y que los discursos amorosos están casi siempre dirigidos a un otro imposible.

Si se ha de amar al otro como a sí mismo, esta adhesión inicial corre el peligro de asumir la forma de una fusión narcisística, tal como se pone de presente en las primeras fases del enamoramiento. Amamos del otro casi siempre una imagen que proyectamos en él,

imagen que promete carnalidad para nuestras fantasías, pero que no es otra cosa que un edén soñado donde buscamos encontrar aquello que no poseemos. Apenas avanzamos en el recorrido, la imagen se ve debilitada, pues el otro es singular y esquivo, dándonos cuenta que en lo más profundo de nuestras demandas somos inseguros y equívocos. El amor es el paso de una idealidad a una carnalidad, de un sujeto afirmado en su identidad y enunciación a otro descentrado y dividido. Amar es empezar a navegar en un mar de representaciones gratas y unificadoras para terminar en una zona de tormentas donde afectos no semantizados, huellas táctiles y olfativas perdidas en la noche de la memoria, retornan con oscura fuerza para hacernos sentir una agonía melancólica. Nuestras historias de amor son también historias de nuestras heridas.

Al amar perdemos la identidad, confrontada por la emergencia de vértigos olvidados que se reactivan ante la cercanía gestual del otro cuerpo. Amar es entrar a una zona de fluctuación que revive viejas heridas y saca a la superficie antiguas quejas. Es ingresar a una zona donde podemos quedar fulminados al encontrarnos con nuestros fantasmas. Quienes buscan a través del amor reconstruir una cierta coherencia, habrán de aceptar que el equívoco central reside en la persecución de esa identidad imaginaria, por lo que es posible quedarse aferrado a su aspecto retórico, a su idealidad, visión favorecida por cosmovisiones políticas, religiosas y ascéticas, que identifican el amor con un sentimiento genérico y universal que puede sentirse por entes abstractos como la patria, la humanidad o las ideas. De esta manera, el amor es desprovisto de toda experiencia carnal, de cuerpo y de tacto, para semejarse a una especie de esquema mental cercano a las estructuras paranoides y totalizadoras a las que recurrimos cuando huimos de los compromisos que impone la intimidad.

Rodeado de falsas apariencias, de máscaras y estrategias de seducción, el amor es una dramaturgia que nos despierta la imaginación y nos adentra en una compleja ficción narrativa que poco a poco se va de bruces sobre las faltas y carencias que la enunciación esconde. Adentrarnos en su territorio laberíntico es preguntarnos por la epistemología de una ilusión, pero también por la dicotomía a la que estamos expuestos, pues debemos construir vínculos que pendulan entre la inmanencia del gesto y la distancia que impone la palabra.

El amor reactiva el viejo problema de la fe, del movimiento de identificación que nos asegura la posibilidad de reestablecer una continuidad fusional con el otro. Como deseo de afirmar la solidaridad con el mundo, el amor oscila entre la palabra y el cuerpo, no pudiendo descubrirse uno de ellos sino al precio de mostrar la oquedad del otro. El reto del amor es aprender a soportar la angustia que se siente al confirmar en la intimidad que el cuerpo aparece por vaciamiento del discurso y que éste no es más que la fantasmagorización del cuerpo. Cuerpo como palabra y palabra como cuerpo son los ejes centrales que, a decir de Julia Kristeva, definen el asunto amoroso.

Esta doble descentralización del cuerpo y la palabra confronta en sus cimientos la estructura narcisística, las necesidades de expresión de la singularidad y las angustias que se generan por entrar en una relación donde la dependencia no puede ser controlada. Al momento en que el amor llega a ese nudo sentimental para el cual no tenemos palabras, desde el cual parecemos enmudecer, es probable que irrumpa en escena la marejada del odio. Por eso, la visión sencilla y simplificada que considera al amor un antídoto contra la envidia y el odio, no pasa de ser un sueño vano, pues sabemos que es precisamente al calor de la vivencia amorosa donde se despiertan

los más enconados sentimientos de rencor y desprecio, al igual que otras pasiones indeseables.

Se habla mucho del amor sin aclararnos que lo más cercano al amor no es la ternura sino el odio. Una mirada somera a las relaciones de pareja y a ese nido afectivo que por definición es la familia, bastan de sobra para confirmar nuestra observación. La literatura y el psicoanálisis dan muestra fehaciente de que el tejido amoroso es equívoco y ambivalente, lleno de abismos resbalosos y enconos ocultos. Basta escuchar algunas canciones populares o vivir una relación íntima para comprobarlo. Así dice una de las más conocidas: “Ódiame por piedad yo te lo pido, ódiame sin medida ni clemencia, odio quiero más que indiferencia, porque el odio hiere menos que el olvido; si tú me odias quedaré yo convencido, que me amaste mujer con insistencia, pues es sabido de acuerdo a la experiencia, que tan sólo se odia, lo querido”.

Odiamos al otro porque nos desilusiona, porque nos obliga a perder, porque nos exige reconocer que no podemos esperar reciprocidad total, que le hacemos y nos hacemos daño si lo convertimos en objeto de una fe ciega. Odiamos al constatar que para construir el vínculo debemos aceptar un cierto monto de separación y pérdida. Odiamos al darnos cuenta que todo discurso amoroso es provisorio, promesa que nunca se realiza tal como la habíamos soñado. Odiamos porque sentimos depender de otro que es por completo diferente a nosotros, cuyos actos no podemos controlar. Odiamos porque nos irritan sus gestos y su singularidad, todo aquello que no somos y que al estar cerca de nosotros nos conflictualiza y descenra. Odiamos al otro porque desfigura el ídolo que nos habíamos forjado, condenándonos a aceptar un mundo donde los imperativos míticos pierden validez.

Hablamos por eso de ternura y no de amor, porque ternura es un término medio entre el amor y el odio, ambos sentimientos muy humanos que se presentan a diario en nuestras relaciones afectivas, políticas y laborales. Se hace mucho énfasis en aprender a amar, pero nadie nos enseña a odiar. Como es algo que por definición no debería aparecer, ante la irrupción del odio en los espacios íntimos no sabemos que hacer, tomando la vía de la actuación de nuestra intolerancia. Cuando hemos llegado a la frontera del odio, cuando nuestra irritación está a punto de transformarse en violencia, aparece la ternura como un conjuro social que nos enseña a convivir con seres diferentes, que aunque no responden por completo a nuestras exigencias y demandas, nos brindan desde su singularidad calor y compañía, enriqueciéndonos con su presencia. La ternura es el camino que recorreremos cuando nos hemos dado cuenta de la falibilidad humana, de la cercanía del odio y de la facilidad con que nos convertimos en sujetos maltratantes.

Violencia sin Sangre

Saber de la ternura no es hacer caso omiso del monto de violencia que cargamos, escondiéndonos en una urna de cristal donde hasta nombrarla esté proscrito. Sólo es tierno quien accede a la vez a una explicitación de la violencia. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de violencia? ¿Qué de común tienen la violencia callejera del sicario, el machismo de nuestros campos, las violencias sociales, económicas y políticas, con las diferentes manifestaciones de violencia en la intimidad?

El factor común es la acción tendente a impedir la expresión de la singularidad. Todas las formas de violencia tienen en común su intolerancia frente a la diferencia y la resistencia a permitir su aparición y crecimiento. En unos casos se eliminará físicamente al diferente con un arma de fuego, mientras en otros será con un gesto, con una actitud o una manipulación psicológica, como impediremos su emergencia. Es preciso diferenciar la violencia explícita -donde se reconoce una intención consciente y perversa por parte del agresor- de las violencias implícitas, propias de la intimidad, en cuyo desencadenamiento no es siempre posible establecer una intencionalidad malévola por parte de quienes la ejercen. Más allá de

las intenciones de los sujetos que actúan en determinado ambiente social, parecen ser las rutinas cotidianas y encuadres que definen la relación los que transmiten una carga de violencia que acosa y maltrata por igual a la víctima y al victimario.

El punto nodal alrededor del cual gira la reflexión sobre la violencia es el problema de la singularidad humana. Criterio que debemos tener presente para no confundir un grito, un golpe o una mala palabra con la violencia, mientras pasamos por alto conductas más censurables y peligrosas. Muchas veces creemos que para dejar de ser violentos basta con bajar el tono de la voz, ofrecer una sonrisa permanente o estar dispuestos a recibir golpes y afrentas sin descomponernos anímicamente. Pero no es así. No todo grito es violento. Se puede ser mucho más violento sin gritar, por ejemplo, cuando se maltrata a otro haciéndole creer que lo hacemos por su bien.

Un golpe físico puede no ser violento si responde a una actitud de defensa espontánea que no busca impedir el surgimiento de la diferencia. Cualquier actitud, incluso aquellas que se presentan como bondadosas, pueden ser violentas si no parten de un respeto a la singularidad humana. La escuela es violenta cuando se niega a reconocer que existen procesos de aprendizaje divergentes que chocan contra la estandarización que se exige a los estudiantes. Habrá violencia educativa siempre y cuando sigamos perpetuando un sistema de enseñanza que obliga a homogeneizar los niños en el aula, a negar las singularidades, a tratar a los alumnos como si tuvieran las mismas características y debieran por eso responder a nuestras exigencias con iguales resultados. La familia es violenta cuando impone a los hijos o a uno de los miembros de la pareja un modelo de comportamiento que no responde a sus exigencias más íntimas y a sus más sentidas urgencias. Y una sociedad es violenta cuando no

reconoce las diferencias que animan a grupos e individuos, tratando de imponer a todos la misma normatividad, sin aceptar la existencia de casos singulares que obligan a reconocer modos distintos de convivencia. Somos violentos cuando desconocemos la diversidad que reina en la naturaleza, aplastando la variedad de especies que conviven en los ecosistemas. En fin, somos violentos cuando la arrogancia geometrizable y homogeneizadora desconoce que el mayor patrimonio con que cuenta la vida y la cultura es precisamente su impresionante y nutrido abanico de diferencias.

Vivimos tan atiborrados de imágenes transmitidas por los noticieros que identifican violencia con episodios de sangre, guerras y genocidios, que olvidamos la presencia de las violencias sin sangre, propias de la vivencia en la intimidad. Si pudiéramos filmar las actitudes de las personas, tanto en su vida social como en su vida íntima, encontraríamos con gran frecuencia que sus gestos son mucho más duros en el hogar que en los lugares de trabajo. Basta con que lleguen a sus casas después duna larga jornada para que frunzan el entrecejo y descarguen sobre las personas cercanas una carga de violencia que contamina y poluciona el ambiente familiar. Allí, bajo el techo del hogar, priman pseudodiálogos que más parecen una comunicación entre sordos, destinada desde sus comienzos al fracaso.

La violencia en la intimidad se observa de manera muy especial en la relación de pareja. Es asombroso ver parejas que conviven durante años maltratándose mutuamente, generando niveles de agresión que asfixian y hacen irrespirable el ambiente conyugal. Es frecuente, incluso, que muchos de ellos lleguen a una edad avanzada hiriéndose sin descanso, descalificándose y reprochándose el uno al otro, tanto en público como en privado. En las reuniones sociales vemos como se desmienten con sus gestos y

miradas, sin poder esconder la fatiga que mutuamente se producen. Basta un gesto o una palabra de cualquiera de ellos para que se desencadenen violencias sutiles que hieren hasta lo más profundo de las fibras afectivas. Un enjambre de emociones se dispersa y viejos rencores campean en la escena. Aliada a la memoria corporal, la violencia hace su ingreso sin que nadie, de manera explícita, la haya convocado. ¿Cómo es posible -pensamos- que a pesar de los años sigan violentándose? ¿No es una vida tiempo suficiente para aprender a amar? Los años de convivencia, antes que ayudar a mejorar endurecen la relación, viviéndose un estado permanente de guerra, de violencias sutiles y escurridizas disfrazadas en ocasiones con la máscara del afecto y la protección, violencias que van destruyendo psicológicamente a la persona hasta cercarla en su crecimiento e impedirle su expansión.

Todos, de una u otra forma, hemos participado en nuestra vida individual, bien como hijos, amigos o compañeros de relación, de las tensiones que se generan alrededor de una vivencia amorosa. Cada uno, a su manera, carga cicatrices de combates mendaces e inútiles que revelan de forma patética la indigencia emocional y el analfabetismo afectivo que caracterizan por igual a hombres y mujeres de nuestra época. Parte significativa de este sufrimiento radica, posiblemente, en la poca comprensión que tienen los miembros de la pareja de las tensiones históricas y sociales que, más allá de su voluntad, afectan la dinámica de la relación. Pocos reconocen, por ejemplo, que la vida de pareja es un experimento novedoso, sin antecedentes previos en nuestra cultura o en otras culturas conocidas. Sólo la declaratoria de igualdad entre los sexos, formulada en Occidente hace pocas décadas, posibilita que hablemos de pareja, es decir, de una mujer y un hombre que establecen entre sí relaciones de igualdad.

Hasta nuestras madres y abuelas, desprovistas de derechos civiles y tratadas como menores de edad en su situación ciudadana, no se podía hablar de pareja. El matrimonio era por esencia una relación desigual donde primaba el poder masculino. Ha correspondido a nuestra generación poner en práctica las consecuencias afectivas de esta igualdad entre los sexos, experiencia histórica acompañada de un gran montón de errores y equívocos. Aunque nos encontramos ante la necesidad de establecer relaciones igualitarias, no es mucho lo que hemos avanzado en la práctica. Nuestros esquemas mentales siguen fieles a viejos modelos de relación interpersonal, plagados de chantajes afectivos y de presiones que convierten la necesidad amorosa en auténtica tortura cotidiana. Algo que va más allá de nuestras buenas intenciones nos induce a perpetuar cadenas de estupidez afectiva que hacen tambalear la viabilidad existencial de la pareja.

El amor, lejos de una visión romántica e idealizada, cabe entenderse como una experiencia que se encuentra a medio camino entre la sexualidad y el poder. Lo que se pone en evidencia al interior de las relaciones íntimas son complicados intercambios de placer y dominio interpersonal, en nada exentos de motivaciones económicas. La pareja contemporánea es la administradora de ese complejo legado cultural que nos obliga a transformar la atracción sexual en una empresa exitosa. Cuando ciudadanos respetables o damas bienintencionadas emprenden una campaña para erradicar la prostitución, enarbolan como bandera el argumento moral que señala como indigno el hecho de cambiar placer sexual por dinero, horrorizándose al pensar la posibilidad de una transacción semejante. Consideran que algo tan íntimo y digno como la sexualidad jamás debe rebajarse al nivel de las transacciones monetarias. Pero cambiar el sexo por seguridad económica no es algo extraño a nuestras costumbres. Toda mujer bien educada sabe que adminis-

trando adecuadamente su sexualidad puede obtener importantes beneficios sociales y económicos. La virginidad celosamente guardada es un ahorro provechoso, capitalización que busca una buena oportunidad para ser invertida. Igual puede suceder con una vida sexual promiscua. Son muchas las alianzas económicas y sociales, los progresos personales y las amistades duraderas que se alimentan de intercambios sexuales que acontecen entre sus protagonistas. No hay pues mucha diferencia entre lo que hace la prostituta y lo que vive la gente decente. Lo que sucede es que ésta realiza de manera pública lo que los otros administran de manera privada. Y es esto lo que se torna censurable.

En todas las culturas, desde la antigüedad hasta el presente, la sexualidad ha sido entendida más a partir de una complicada red de intercambios sociales que desde la esfera de la vivencia íntima e inviolable de un amor personal. La etnología ha mostrado cómo la cultura se fundamenta precisamente en la reglamentación de la vida sexual, actuando en éste caso no tanto motivos de defensa de la intimidad o del amor entre hombres y mujeres, sino consideraciones de tipo económico y político. Los matrimonios han sido y siguen siendo alianzas donde se consolidan conveniencias sociales y se fortalecen transacciones económicas. Digámoslo con claridad: no existe una visión natural del amor. Todo lo que afirmemos al respecto está cruzado por pretensiones éticas y políticas, por modos de representación que buscan capturar entre sus redes la energética de la vivencia afectiva. Será entonces a estos modos de representación a los que dirigiremos nuestra mirada crítica.

Es innegable que parte del desamor y sufrimiento afectivo que caracterizan al mundo contemporáneo tienen que ver con el influjo que ejercen algunos imaginarios sobre el sujeto, ordenando su

conducta de manera adversa a la consecución del goce erótico. Muchos de nuestros sufrimientos provienen del tributo que rendimos a creencias poco propicias a la posibilidad de acceder de manera gratificante a la dimensión amorosa. Las cosas se complican cuando constatamos, por ejemplo, que la noción de pareja convoca a la vez, y de manera simultánea, varios paradigmas que en muchos aspectos se excluyen mutuamente.

Cuando se habla de la crisis de la pareja se desconoce que ésta forma de organización social siempre ha estado en crisis. La pareja es un invento que no acaba todavía de fraguarse. Si fuera posible responsabilizar a alguien por los descalabros amorosos contemporáneos, tendríamos que señalar a quienes nos lanzaron a este experimento social único en la historia sin pedirnos consentimiento ni advertirnos de los peligros que corríamos. Todos hemos estado, en las últimas décadas, tratando de hacer realidad el sueño de la pareja, desconociendo quizá que se trata de una tarea imposible. Cojos, mancos y ciegos de amor, desgastados en una batalla inútil, deberíamos al menos iniciar una discusión conjunta sobre un asunto que, como la prostitución y el aborto, no puede seguirse tratando como un problema privado.

La vida privada, identificada con la paz familiar, el sosiego y el secreto, no es esa propiedad espiritual del yo donde soñamos que la libertad es posible. También en ella se incubaba la tiranía de las pequeñas cosas, viéndonos asediados por presiones interpersonales que nos instrumentalizan. La vida privada, otrora símbolo de la lucha contra el autoritarismo y baluarte de la independencia personal, es hoy, en palabras de Victoria Camps, espacio donde se anida un absolutismo mucho más temible que aquel que hemos pretendido derrotar. Motivo suficiente para que nos propongamos su análisis crítico y la necesaria descolonización.

Antes que refugio de lo máspreciado de nuestro fuero interno, la vida privada, por obra de los medios masivos de comunicación y los acerados mecanismos de la reproducción cultural, aparece como el lugar donde reforzamos con nuestro respaldo afectivo las demandas actitudinales que impone tanto la sociedad como la publicidad. Es allí donde aprendemos la manera de comportarnos en las esferas del consumo y el ocio reglamentado, siendo también el ámbito donde las dinámicas del trabajo, el comercio y la producción, propias del mundo público, echan raíces profundas, actualizándose en una fina red de complicidades interpersonales.

La economía monetaria, figura descollante del espacio público, encuentra su más acabada concreción actitudinal y afectiva en las interacciones conyugales, familiares y privadas. Lo que cambia de uno a otro escenario es simplemente el valor modal. En la privacidad, la economía asume la forma de actitud sostenida de carácter moral, de fortaleza administrativa, financiera o ahorrativa, de anhelo de posesión sobre el otro, de demanda de fidelidad o conquista avasalladora, repliegues conductuales que constituyen al sujeto que habrá de proyectarse hacia lo público con destrezas empresariales o guerreras bien valoradas por la sociedad. Preguntarnos por los repliegues de lo público en lo privado y de lo privado en lo público es entrar de lleno en la esfera de la conyugalidad, alianza que como la Jano romana muestra el rostro bifronte de una vivencia a la vez económica y afectiva.

Pareja: ¿tarea imposible?

Son tantas las demandas encontradas, en ocasiones hasta incompatibles, que caen sobre la pareja contemporánea, que construir este tipo de relación parece por momentos una tarea imposible. La primera de estas exigencias, en apariencia insoluble, consiste en la obligación que tiene la pareja de resolver en su vida privada, en el escaso espacio de la alcoba, algo que no ha podido solucionar la humanidad en su conjunto: la batalla de los sexos. Sólo a partir de los años cincuenta podemos hablar con propiedad de pareja. Antes el matrimonio era, incluso legalmente, una relación desigual. Sin derechos ciudadanos, la mujer no podía aspirar a una relación de igualdad amorosa con el esposo. Su condición era más bien de hija mayor de la familia, bajo la soberana autoridad del *pater familias*. Desde entonces hasta hoy, las cosas han cambiado. Vino la moda unisex, las mujeres se tomaron los tractores, la universidad y las fábricas, creciendo de manera sensible su presencia en la vida pública. Hoy asistimos a una feminización del espacio social y de la escena política. Sin embargo, estamos lejos de saber cómo vivir en la intimidad con una pareja del otro sexo. Los viejos modelos de la sociedad machista y del dominio femenino sobre la casa y los hijos, siguen aún vigentes. Ni siquiera las parejas homosexuales logran es-

capar a esa relación dominante-dominado, pasivo-activo, que cruza por completo la dinámica conyugal. Un problema político, como es la relación entre los géneros, debe sin embargo ser resuelto en la intimidad por dos mortales cuyo único delito es haberse sentido atraídos sexual y afectivamente en algún momento de sus vidas.

Una segunda dificultad que enfrenta la vida de pareja radica en la forma de concebir la pasión amorosa. Durante siglos los amantes se diferenciaron de los cónyuges porque los primeros se entregaban a su pasión con una intensidad que podía conducirlos a la muerte, mientras al interior del matrimonio el arrebató erótico era un bien escaso, no siendo del todo necesaria su presencia. Se consideraba, incluso, que entre los futuros cónyuges no era prioritario que existiera un enamoramiento, pues el matrimonio se decidía de acuerdo a otras conveniencias y el amor llegaba al fin por cansancio y acostumbramiento. La imagen de la esposa frígida, casta, en la que el instinto maternal mataba por completo a la hembra, se convirtió en un ideal anhelado y respetado. Sucede sin embargo que ahora es perentorio amar a su cónyuge con la misma intensidad con que se amaron Romeo y Julieta. Desconociendo que éstos consumaron su romance por fuera de las convenciones sociales, en instantes fugaces que culminaron con la muerte, hoy debemos amar a la compañera o compañero con igual pasión animal, pero durante todos los días, meses y años, respetando las convenciones y la integridad matrimonial. Debemos igualar en ardor a los amantes, pero sin poner en peligro la estabilidad conyugal. Si un día el esposo no desea a su esposa con la misma intensidad con que lo hacía en los felices momentos del noviazgo, sentirá ansiedad y culpa, creyendo que la relación toca a su fin. Igual sucederá a la mujer, que creerá que su Romeo ya no la ama. A más de tener que resolver en unos cuantos metros cuadrados la batalla de los sexos, nos toca ahora ser como Romeo y Julieta, pero con la rutina y constancia que impone la vida de familia.

Con estas imposiciones sería suficiente si no existieran otras que hacen todavía más complicada la convivencia en la intimidad. Se cierne además sobre la pareja el paradigma de la amistad, tipo de relación interpersonal ensalzada por la filosofía que supuso, es cierto, una erótica sublimada, pero nunca la conyugalidad. Desafiando a los moralistas antiguos que dedicaron extensas páginas al elogio de la amistad, ahora nos tocó ser amigos del cónyuge. Situación impensable para estos viejos filósofos que se habrían irritado si les hubiéramos pedido ser amigos de su esposa. Para ellos, la amistad era incompatible con el matrimonio, entendiéndola como una relación de mutuo respeto y de acogimiento a pesar de las diferencias, cosa que rara vez se encuentra dentro del mundo conyugal. Los mutuos irrespetos y la violencia que busca aplastar la singularidad del otro, parecen ser entre las parejas más la norma que la excepción. A la hora de discutir con su cónyuge no hay ninguna distinción entre el doctor y el carretillero. La grosería entre marido y mujer parece ser lo único que en nuestra sociedad se encuentra distribuido por igual, sin distingo de clases sociales. Al momento de insultarse y maltratarse, no parecen importar mucho las diferencias económicas ni el estudio recibido.

Como si fuera poco -ya estamos tensionados por la igualdad entre los sexos, el imaginario de los amantes y el de la amistad-, la pareja debe cargar con los tradicionales deberes que impone el matrimonio. Por un lado, gestionar el patrimonio mutuo y asegurar que se acrecienten los bienes compartidos, mientras por el otro se impone la tarea de ser padres, reproduciendo sujetos sociales aptos para integrarse a la cultura y a la dinámica mercantil. Estos dos pobres seres, atribulados ya por tantas exigencias, deben además sacar adelante de manera exitosa esa microempresa en quiebra permanente que es el matrimonio. Más que activos, lo que acumulan

son deudas. Así que deben gestionar día a día quién paga el agua, la luz o la cuota del apartamento, aparentando ante sus amigos que la endeble empresa es todo un éxito. Por último, y como si fuera poco, deben gestar, criar y educar hijos brillantes, inteligentes, eficaces, adaptables y geniales, que se integren a las mil maravillas a las múltiples exigencias de la sociedad de consumo. Los hijos son como una parte del yo y la vanidad de los padres que anda suelta por las calles, dando cuenta de su capacidad para mantenerlos limpios y hermosos. Por eso, todas las mañanas, hay que brillarlos y arreglarlos como hacemos con el carro, con la ropa o con el rostro ante el espejo. Nuestra imagen social pasa por la presentación que ellos tengan en el mundo.

Con estos ingredientes, cada uno de nosotros debe proceder a cocinar su propia versión de la pareja, experimento que muy posiblemente explotará en el fogón, como si se tratara de una bomba atómica casera. Y a pesar de compartir todos la misma estupidez afectiva, debemos sobrellevar en soledad las funestas consecuencias del fracaso, sin dejar de responder al saludo matutino de “buenos días, como estás” con un genérico y trillado “bien, muchas gracias”. No importa que el modelo de los amantes se oponga radicalmente al de los cónyuges, o que la amistad parezca imposible en medio de las labores de crianza y las exigencias de familia. Lo cierto es que todos estos imaginarios tensionan al unísono la relación, haciéndola explotar en mil pedazos. La consecuencia más directa no es otra diferente a la perpetuación de nuestra miseria afectiva y la incapacidad de acceder en la intimidad al goce compartido.

Situación bastante grave si tenemos en cuenta que el mundo contemporáneo, con sus ambientes predominantemente citadinos, ha descargado sobre la pareja gran parte de la seguridad afectiva que

necesitamos encontrar en la vida diaria. Pero tensionados por las exigencias de mantener una intensidad creciente e ininterrumpida en nuestra relación sexual y erótica, obligados a defender simultáneamente la dependencia afectiva que caracteriza a la pareja y mantener la independencia personal en el plano de la autorrealización y la vida social, compelidos a asumir igualmente la cogestión económica sin olvidar la defensa de los derechos de género, muy pronto quedamos exhaustos, tendidos en el campo de batalla, sin que hayamos podido avanzar de manera sólida en la construcción de una relación íntima gratificante. Hacen falta, sin lugar a duda, mediadores conceptuales que nos permitan responder a tan disímiles exigencias en el marco de una simple relación amorosa.

Estética en la Intimidad

La vida en la intimidad se presenta como el más grande reto del mundo contemporáneo. Triunfadores del mundo de la técnica, seguimos siendo unos aprendices del mundo de los afectos. Obligados a explorar a ciegas un camino que no conocíamos, son muchos los damnificados que se pueden contar en esta sorda y silenciosa batalla. Homo y heterosexuales parecen enfrentar las mismas dificultades. Hombres y mujeres nos mostramos en este campo igualmente torpes. Somos, de conjunto, una cultura con un grado alarmante de analfabetismo afectivo. Se hace por eso necesario esbozar algunos ejes simbólicos que permitan avanzar en la reconstrucción del tejido afectivo.

Tal vez la confusión pueda empezar a aclararse si partimos de reconocer que el amor es ante todo un sentimiento de dependencia afectiva y que, como tal, es un auténtico imperativo de nuestra existencia. Los ideales del amor cortesano o caballeresco, calcados de la lógica guerrera, no parecen responder a nuestras necesidades contemporáneas. Dependemos afectivamente de los otros tanto como dependemos del aire, del agua o de la luz, de la misma manera como los seres de un ecosistema se necesitan para asegurar su integridad biológica.

El amor no es un acto de soberanía sino más bien una constatación de la debilidad compartida. Quien ama, siente que el eje de sus decisiones no pasa ya por su cuerpo sino por el cuerpo de otro. Esto, por supuesto, genera una sensación de extrema debilidad, por lo que se reacciona intentando controlar al otro hasta en sus más mínimos movimientos. He aquí las raíces del conflicto: por temor a perder nuestra seguridad aplastamos la singularidad del otro, convirtiendo la vivencia amorosa en un campo de batalla.

Son muchas las respuestas que pueden darse a este conflicto. Es muy frecuente que intentemos superar las dificultades con una defensa abstracta de la libertad y la autonomía. Desde este punto de vista, se nos dice, lo mejor sería no depender afectivamente, uniéndonos así a un coro censor que en Occidente considera denigrante depender de otros. Salida en falso que nos conduce a la paranoia, pues es imposible renunciar al imperativo de la dependencia sin caer en la arrogancia del poder y la palabra. La otra alternativa es considerar que el precio de la estabilidad afectiva es renunciar a la singularidad, sacrificio que es visto por algunos como el acto supremo del amor. En este caso la relación se toma servilismo y las figuras del autoritarismo terminan reinando sobre la escena íntima. Modelo de dependencia favorable a una cultura interesada en acuñar desde lo íntimo un sujeto totalitario, dispuesto a negar en el campo político la coexistencia con la diferencia y lejano por completo a una forma de convivencia proclive a la ternura.

Desde nuestra perspectiva partimos de reconocer que necesitamos vitalmente del otro, pero que no podemos pagar el precio de nuestra singularidad por acceder al cariño que necesitamos. Es pues, si se quiere, una alternativa amorosa que enuncia su fuerza desde la fractura, una ética de la debilidad, una

propuesta cogestiva para el amor que se asume también como una postura política.

Reconociendo como ejes centrales de la relación afectiva la coexistencia de la dependencia y la singularidad, podemos avanzar hacia la formulación de una relación interpersonal pensada como estética interhumana. Empezamos por constatar que los insumos del acto estético son similares a los que se presentan en la relación afectiva. Una carga sensorial y una exaltación pasional que son a la vez materia prima y producto, pues en el proceso creador no podemos abandonar nunca el nivel de lo sensible. Igualmente, el amor se origina y se valida en una relación sensorial por excelencia, que no admite fugas hacia los ataráxicos dominios de la abstracción. Toda mediación lingüística y cultural que aparezca en el acto amoroso se orienta hacia el encuentro corporal y perceptual con la persona amada. De igual manera, toda mediación abstracta en el acto creador apunta necesariamente hacia la materialización de la obra.

La creación artística enfrenta de manera directa los sentimientos encontrados de poder e impotencia, el miedo al fracaso y a la muerte, la sensación de peso que impone la pasión creadora y la liviandad que resulta de haber podido expresar por un momento la singularidad. Igual sucede en la relación amorosa. Nos sentimos ligados, encadenados al otro, pero simultáneamente potenciados para expresar nuestra singularidad y crecer a partir del alimento afectivo. En uno y otro caso -para el creador y para el amante-, el mundo se decide en cada instante de cara a la estupidez, a la fragilidad y a la muerte. Nada más cercano a la muerte que el goce sexual y la experiencia del enamoramiento. La exaltación pasional rompe las fronteras de un yo avaro y cicatero que es desbordado por la marejada de la provocación erótica. Es imposible amar conservando el yo intacto durante la experiencia.

De cara al caos y a la ambigüedad, a las fuerzas ambivalentes que oscilan entre el poder y la sexualidad, es posible construir día a día la estética interpersonal. La obra de arte humana, el ser estético -usted, yo, alguien que transita por la calle - está simultáneamente volcado sobre sí mismo y sobre el otro, en un ejercicio paralelo de soledad y dependencia, tratando de construir sobre la contradicción una armonía frágil que puede modificarse en un instante ante la dureza de un gesto o la invitación de una caricia. Somos sujetos a la vez éticos y estéticos que, sin tener que poner en contradicción la dependencia y la singularidad, nos vemos obligados a construir la vida en cada momento, teniendo como único aval de certeza la tesitura nacida de nuestra sensibilidad.

Al poner en juego la vivencia de la dependencia afectiva, la vida de pareja nos adentra en territorio de lo sagrado. Pero una cierta moral de la tenencia y la propiedad suele tornarnos impermeables a la vivencia, casi sacra, del sentimiento de dependencia. Temerosos de depender, de abandonarnos a las fuerzas que nos alimentan, encontramos en el dinero la figura que asegura la perpetuación de ese temor. La acumulación monetaria es la manera de protegernos contra la dependencia a seres singulares. Tener dinero es poder afirmar la autonomía frente al otro, planificar la vida por encima de aquello que nos articula con seres diferentes.

Por encima de la compulsión al éxito y la eficiencia y del afán instrumental por dominar el propio cuerpo y el de los demás, quien accede al misterio de la dependencia es como un velero que se nutre de vientos encontrados para alcanzar la expresión de su singularidad en medio de un mar amenazante. Pues el secreto y fortaleza de la vida de pareja radica precisamente en entender que la plena expresión de la singularidad sólo puede encontrarse cuando nos abandonamos a la más plena dependencia.

Actuando desde la Fragilidad

El llamado a la ternura no tiene por qué confundirse con el facilismo y la melosería. Como se corre el peligro de tornar vacua la palabra, traeré una imagen de la vida cotidiana para mostrar que ternura es todo lo contrario a sumisión o complacencia con la violencia y el maltrato. Si me pidieran escoger un animal que sirviera como símbolo de la ternura -animal totémico como en la sacralidad indígena-, no dudaría en escoger al gato. Doméstico pero a la vez salvaje, el gato es un animal que no obstante su disposición al arrunche, no se deja maltratar. Si le ofrecemos caricias, allí estará restregándose contra nuestro cuerpo, recibiendo y ofreciendo calor. Pero si lo maltratamos, sacará sus uñas, y si insistimos en hacerle daño, marchará por los tejados hasta perderse. Jamás se ha escuchado de un gato sorprendido en el acto de planear el asesinato de su amo. No. La eliminación del otro es incompatible con la ternura. Tal inhibición ética no impone, por demás, censura a nuestra irritación o desagrado. La ternura es, a la vez que disposición a la caricia, rechazo visceral a la violencia. Es imposible asumir una actitud de cuidado, de fomento al crecimiento del otro, si soportamos pasivamente la violencia en la intimidad. Sin damos cuenta, terminaremos por cualquier vía pasando de víctimas a victimarios. Ser tierno es

afirmarse como un insurgente civil que ante la violencia cotidiana dice tajante como los gatos: ¡No!

Pero nos hemos acostumbrado a una pedagogía del terror. Sabemos desde niños de los cuerpos descuartizados, de los asesinatos que quedan impunes, de la oscura racionalidad y premeditación de la violencia. Desde décadas atrás, hemos sido educados en el miedo y para el miedo. Hoy, todavía, los miles de muertos que registran las estadísticas responden en la mayoría de los casos a personas cuya presencia se ha tomado molesta para algún poder tradicional o emergente que busca quitárselas del paso. Imponiendo el miedo, éstos poderes se consolidan. Y nosotros, atrapados en la fascinación que todavía nos produce el autoritarismo cotidiano, seguimos legitimando la violencia al sentir más respeto por un “verracote” armado y dogmático que por un ciudadano desarmado.

Es preciso aceptar que nuestra concepción del mundo y accionar cotidiano están mediados por la fascinación que produce la fuerza del guerrero. Constatando la dimensión de la vorágine en que estamos atrapados, no nos queda otra alternativa que acceder al escenario donde las pasiones se debaten, resistiéndonos sin embargo a caer bajo el embrujo fatídico del asesinato. Cambiamos nuestro destino de sicarios por el de estetas. A la abstracción soberbia y pedante del guerrero, oponemos la sensorialización de nuestra existencia y la posibilidad de mantenernos dignos, pero firmes e irritados, en medio de un aparato de muerte que amenaza con aplastarnos.

A fin de conservar la salud mental, mientras danzamos sobre el charco de sangre que nos anega, es importante no confundir escepticismo político con fatalismo social. Este último es el aliado de una violencia que se perpetúa con nuestro consentimiento

mudo; el primero, es el mejor camino para aclimatar una convivencia en la civilidad. Sin renegar de los matices de alma colectiva, a punto de quedar atrapados en medio de fuerzas que exigen más muerte para imponerse, rodeados del autoritarismo cotidiano y de la incertidumbre social, afirmamos el deseo de construir un traje cultural a nuestra medida y transitar un camino acomodado a nuestra sensibilidad, manteniendo siempre la indeclinable decisión de acceder al horror sin permitir que nuestra indignación se transforme en crimen.

Sabemos, como dijera Simone Weil, que tan implacablemente como la fuerza estruja, así también embriaga a quien la posee o cree poseerla. Pero desde el escepticismo político que acompaña a la ternura sabemos que nadie la posee realmente. Nuestra virtud consiste en mirar cara a cara la hecatombe sin dejarnos amilanar por el terror, ni caer seducidos por el espejismo de la guerra. En medio de la embriaguez, los actores armados saben que son fuertes en tanto infunden miedo, pues su prestigio está dado por la indiferencia cómplice de una sociedad que los mira paralizada al desconfiar de sus recursos éticos. Para ellos, como para nosotros, la guerra no deja de ser una abstracción peligrosa, una actitud teatral manchada por la jactancia. Macabro castillo de naipes capitalizado por sanguijuelas sociales que saben alimentarse de nuestra impotencia, construcción que caería desplomada si se extendiera por doquier un ímpetu indignado de insurgencia ciudadana. Afirmamos, desde la ternura, nuestra condición de ciudadanos desarmados que han cambiado sus sentimientos de impotencia por la fortaleza de saberse no comprometidos en el negocio de la muerte. Ciudadanos abiertos a la contrastación y el conflicto, que avanzan bajo la divisa innegociable de construir sus proyectos vitales sin recurrir a la eliminación del contrincante.

Avanzar hacia climas afectivos donde predomine la caricia social y donde la dependencia no esté condicionada a que el otro renuncie a su singularidad, parece ser la tarea fundamental de la política contemporánea. El actor político debe tomar en serio su condición de escultor de sensibilidades. Así como al artista se le entrega el mármol o el lienzo para que produzca una obra de arte, a nosotros se nos ofrecen a diario seres humanos para que interactuemos y cultivemos con ellos climas de sensibilidad que permitan alcanzar un estado estético favorable a la plena expresión de las singularidades. Para ello, es preciso permitir a los otros beber en las fuentes de la interpersonalidad, saciando su sed relacional y de crecimiento sin condicionar la entrega afectiva a que moldeen su comportamiento de acuerdo a nuestros caprichos. La experiencia del chantaje afectivo, consistente en hacerle saber al otro de manera explícita o implícita que tiene nuestro apoyo y cariño sólo si es como nosotros queremos que sea, es una práctica vejatoria, muy extendida en la vida cotidiana. Al aplicarla, creamos un conflicto entre dependencia y singularidad, dos urgencias vitales e irrenunciabiles del ser humano, sometiendo al otro bien al abandono de su singularidad para poder acceder a la fuente afectiva o a la lucha por su realización en medio de la defensividad y desconfianza que le produce cualquier acercamiento íntimo.

La belleza, sabemos, no reside tanto en lo alto ó lo bajo, la complexión corporal o los rasgos faciales. La belleza, en cualquier persona, depende de la capacidad que tenga de expresar la fuerza que emerge de su singularidad. Por tal razón, el chantaje afectivo nos afea, colocándonos en una dicotomía asfixiante e insoluble. Someter al otro al chantaje afectivo es tanto como colocarlo en una cámara de tortura, quitándole lentamente el oxígeno para que acceda a cambiar su comportamiento. El temor que nos produce la intimi-

dad y la torpeza afectiva que nos caracteriza, tienen directa relación con la costumbre bastante extendida del chantaje afectivo. Hombres y mujeres, niños y ancianos, lo viven a diario. Así se explica la inseguridad que se genera en la cercanía afectiva, pues sabemos que al depender de otros nos exponemos al maltrato y la manipulación.

Al recurrir a la metáfora estética, hacemos énfasis en que el arte de modelar sensibilidades -asunto humano por excelencia- requiere de tacto y delicadeza, de un acompañamiento pasional que no debe confundirse con la compinchería. Una imagen de la sociología comparada de las religiones puede caracterizar mejor esta afirmación. Lo sagrado, en todas las culturas antiguas, es una esfera ambigua, lugar de poder que puede producir tanto la vida como la muerte. Tal es el caso del arca de la alianza, en la tradición israelita, capaz de mantener la unidad de las tribus pero de producir la muerte a quien se acerque a tocarla sin respetar los rituales establecidos. Lo sagrado no puede ser manipulado. Para acercarnos a un lugar sagrado y alimentarnos de su poder, necesitamos delicadeza, tacto, astucia, olfato, es decir, espiritualidad. El mundo actual, que ha desplazado lo sagrado de la vida cotidiana, ha perdido por completo la dimensión y sutileza de este lenguaje. Dios está enjaulado en los templos y ya ni los árboles, ni los montes, ni otros objetos del entorno diario, comparten las características de lo sacro. En un mundo que, bajo el imperio de la razón instrumental, ha expulsado lo sagrado de la vida cotidiana, dando patente de corso para que todo pueda ser manipulado, deberíamos mantener al menos un lugar sagrado que definiríamos como el lugar del otro. Porque el otro comparte esas características que los pueblos antiguos dieron a lo sacro. Puede darnos la vida, pero también la muerte. No podemos manipularlo y esculcarlo, porque terminamos generando una situación de violencia que, al revertir sobre nosotros, nos causa daño. Se necesitan

complejos rituales de acercamiento para interactuar con él sin peligro de maltratarlo ni maltratarnos. Y como si fuera poco, dado que el acercamiento íntimo está surcado por la ambigüedad, los equívocos y los abusos de poder, es necesario tener en cuenta que aceptar la dependencia y permitir la emergencia de la singularidad es asunto que requiere de un acto supremo de tacto y sabiduría.

Ecoternura

Al abogar por redes de dependencia que no se opongan a la emergencia de la singularidad, el llamado a la ternura y a la recuperación de la sensibilidad adquieren una indudable actualidad ecológica, articulándose con gran riqueza simbólica en el paradigma de la ecoternura. Somos tiernos cuando abandonamos la arrogancia de una lógica universal y nos sentimos afectados por el contexto, por los otros, por la variedad de especies que nos rodean. Somos tiernos cuando nos abrimos al lenguaje de la sensibilidad, captando en nuestras vísceras el gozo o el dolor del otro. Somos tiernos cuando reconocemos nuestros límites y entendemos que la fuerza nace de compartir con los demás el alimento afectivo. Somos tiernos cuando fomentamos el crecimiento de la diferencia, sin intentar aplastar aquello que nos contrasta. Somos tiernos cuando abandonamos la lógica de la guerra, protegiendo los nichos afectivos y vitales para que no sean contaminados por las exigencias de funcionalidad y productividad a ultranza que pululan en el mundo contemporáneo.

La crisis ecológica marca, al interior de la cultura occidental, el agotamiento de los modelos de guerra. Ser tiernos es entender que no somos el centro jerárquico del ecosistema, pues al depender

biológica y afectivamente nos descentramos, admitiendo que el eje ordenador pasa a la vez por seres diferentes y distantes de nosotros. Acceder a la racionalidad ecológica y a la causalidad retroactiva es permitir la emergencia de un sentimiento de fractura en nuestra imagen de reyes de la creación, pues en los ecosistemas no hay centro, ni jefe, ni quien ordene u obedezca. El ecosistema es pluricéntrico y reconstruye a cada instante, desde cada uno de sus centros, toda la actividad de la cadena viviente, abierto siempre a múltiples contactos, a variadas zonas de incertidumbre e indeterminación. Es en la captación sensible de esta variedad donde reside la sabiduría del ser viviente para articularse a las cadenas biológicas que le aseguran su nutrición y crecimiento.

Cuando la ciencia occidental se apropió del principio de “no amar”, pretendió mantener una diferencia radical entre el sujeto y el objeto conocido, garantizando la jerarquización del conocimiento y un absoluto control sobre el mismo. Al invitar a la sensibilización de la ciencia, rompemos con el autocentrismo de la acción humana, asumiendo que sólo desde la ecoternura es posible la producción de un conocimiento que tiene presente el contexto que nos rodea. Se nos dirá: ¿qué va a pasar con el control, con la memoria, con la función jerárquica de las instituciones? A lo cual responderemos que una de las cosas que más nos asombra de los ecosistemas es que, sin archivos ni burocracia, logran preservar un conocimiento siempre actual, inmediato y sensible, perpetuado en cada una de las singularidades y puesto en juego de manera espontánea cuando se ve amenazada la vida de la especie. Ecoternura es desburocratizar el conocimiento, convirtiendo su producción y conservación en una práctica autogestiva. De nada sirve guardar archivos con conocimientos que no van a ser compartidos con nuestros congéneres. No tiene objeto mantener información que no va a enriquecer la vida

cotidiana de la existencia singular. Ningún sentido tiene acumular verdades que no se transforman en patrones de vida y criterios ciertos para relacionarnos con las demás especies vivientes.

No podemos seguir pensando al técnico como sede del saber, porque el conocimiento no está ni aquí ni allá, ni en el sujeto ni en el objeto, sino en un lugar intermedio, lugar de la interacción y la construcción conjunta. Un modelo de conocimiento que no excluya la ternura ingresa necesariamente por la racionalidad ecológica, considerando fundamental la dependencia, la descentralización y la singularidad, abierto a la interacción y sin cenarse en ningún momento con la arrogancia de un gesto imperial.

El guerrero, que teme abrirse a la diferencia y a la singularidad, que ambiciona el triunfo sobre los demás y trata de presentarse duro en sus faenas cotidianas, no se sentirá a gusto con esta defensa de la ecoternura. Pero es hora de admitir la riqueza vital de un pensamiento flexible que abandona la simbólica de los modelos teológicos cerrados. La naturaleza actúa de manera flexible y abierta, sin planes definitivos. No se trata de tener un solo plan sino de poder asumir todos los planes, abiertos a la articulación y a las singularidades, prestos a alimentarnos del desorden y la incertidumbre.

La ecoternura encierra, por demás, una posición política. En un mundo armado hasta los dientes y cruzado por vientos de exterminio, es necesario entender que la simbología guerrera ha llegado a su fin. Afirmación que nos obliga a introducir una nueva simbología en el escenario político que permita reconocer la existencia del conflicto y la necesidad de la diferencia, a fin de contrarrestar las consecuencias funestas de esta pasión por la homogeneización que se traslada del monocultivo a las relaciones interpersonales.

Los plaguicidas responden a esa mentalidad cerrada que declara la guerra al desorden, a lo indeseable, actitud que se expresa tanto en la producción empresarial como en la intolerancia y fanatismo que caracteriza a ciertos modos de vida familiar y social. La lógica de la gran producción capitalista, que ambiciona producir lo homogéneo tanto en la fábrica como en la escuela y la familia, genera una tensión productiva que destruye el abanico de singularidades, fenómeno que pone en peligro nuestra existencia como especie. Convivir en un ecosistema humano implica una disposición sensible a reconocer la diferencia, asumiendo con ternura las ocasiones que nos brinda el conflicto para alimentar el mutuo crecimiento.

Al excluir la sensibilidad de nuestras relaciones con el ecosistema sentamos las bases para su destrucción, pues los equilibrios entre los individuos y las especies, trátense de seres humanos, animales o plantas, están mediados por los cambios que detecta nuestra disposición sensible. Es a partir de la percepción de cambios térmicos, olfativos, o por otro tipo de fenómenos perceptuales, que tanto las plantas como los animales generan procesos reproductivos que protegen la permanencia de la vida mediante la articulación de nuevas singularidades a las cadenas tróficas. Sin afectación sensible por parte de los seres vivos sería imposible mantener el equilibrio ecológico. Los códigos que permiten la comunicación entre los individuos y las especies están siempre mediados por información sensorial. La sabiduría animal -y también la vegetal- tienen como fuente directa la captación de cambios térmicos, químicos o lumínicos, cuyo conocimiento es fundamental para interactuar con el entorno.

Pero el guerrero teme a la sensibilidad, pues ella le hace perder la coraza caracterial, la dureza de piel que necesita para triunfar en sus combates. Esta dureza que el sujeto occidental exhibe frente a

sus necesidades afectivas, este analfabetismo emocional que le impide comprender la singularidad de los intercambios emocionales, es también la base de su dureza con las demás especies animales y vegetales. En las sociedades no occidentales, lejanas de la pretensión imperial y burocrática que agobia a nuestra cultura, la relación sensible con el medio no ha sido todavía censurada. El chamán percibe en su cuerpo los desequilibrios del ecosistema y, a partir de esta captación, introduce dentro de la comunidad normas correctivas. En la actualidad es impensable que una autoridad pueda generar leyes y decretos modificando la producción económica, invocando para ello la percepción directa que tiene del sufrimiento de los bosques. La molestia corporal, el dolor que nos causa la destrucción de las especies o la contaminación del aire y la tierra, no son argumentos admitidos por nuestra cultura. Pero ha sido esta percepción directa del peligro la que durante siglos ha permitido, al interior de las especies biológicas y de las culturas antiguas, conservar el equilibrio ecológico.

Una redefinición ecológica de la cultura debe pasar por una recuperación de la sensibilidad. Sólo en tanto captemos sensorialmente las dificultades del ambiente; sólo cuando aprendamos de nuevo a distinguir los olores y los sabores para detectar de manera directa la contaminación del aire y los productos alimenticios; sólo cuando nos relacionemos visceralmente con el medio y reproduzcamos en nuestro cuerpo el sufrimiento de las especies envenenadas y acorraladas, sólo entonces estaremos en capacidad de confrontar nuestros comportamientos y símbolos, produciendo cogniciones afectivas que permitan reestructurar nuestra dimensión ética.

La racionalidad burocrática e imperial, que actúa separada del ambiente y la sensibilidad, no ofrece ningún futuro a nuestra es-

pecie. La voluntad no puede seguirse instituyendo en contra de la naturaleza. Aunque cada vez más personas y países desarrollan una conciencia y un pensamiento ecológicos, también es cierto que la transnacionalización del capital y la apertura económica, fenómenos típicos de fin del siglo XX, amenazan con acelerar la crisis medioambiental imponiendo la consigna: “productividad y eficiencia, clave de los noventa”. Como consecuencia de la privatización de bienes estatales en muchos países del planeta, se impone una competencia salvaje, centrada en lógicas del corto plazo que van en contravía de la diversidad y autorregulación ecológica.

Este afán de productividad ocasiona también desastres en el mundo interpersonal, dando lugar a la psicopatología del consumo compulsivo. Los consumidores compulsivos, bien sea de sustancias psicoactivas o de otros productos e ilusiones que brinda el mercado, padecen su propio desastre ecológico. Tomemos el ejemplo del consumidor de cocaína: tensionado por el éxito y la eficiencia, por los ideales de grandeza del “hombre de mundo”, concreta y perpetúa en su consumo la miseria afectiva que proviene de su conflictualización de la dependencia. Al igual que sucede con los monocultivos, en las relaciones interpersonales se han roto las redes de dependencia a favor de una adicción a la productividad.

Las mismas disposiciones psicológicas que nos han llevado a entrar en conflicto con la naturaleza ocasionan también una grave crisis en la esfera interpersonal. Si entendemos la problemática ecológica como un producto de la ruptura de las cadenas de dependencia y el apabullamiento de la singularidad, constataremos que esa lógica homogénea y burocrática de las fábricas y la escuela no es otra cosa que el modelo del monocultivo trasladado a los espacios interhumanos, contaminando con su funcionalidad a ultranza

el medio ambiente comunicativo e interpersonal. Por eso, frente a tantos distractores que intentan convencernos para militar en una u otra propuesta medioambiental, no podemos perder de vista que la crisis ecológica tiene su arraigo, ante todo, en la problemática surgida a partir de la extensión al mundo entero del modelo del monocultivo, vigente tanto para la agricultura como para la industria y la organización burocrática. Se ha constatado la fragilidad a que se ven expuestos los ecosistemas cuando se reduce la variabilidad en beneficio de la explotación intensiva de una sola especie, seleccionada por ofrecer mejores condiciones de rentabilidad y pingües alternativas de maximización productiva. Los cultivos a gran escala y de rotación acelerada revelan su debilidad por carecer de la protección inmunológica que les brinda la variedad, exigiendo insumos muchas veces superiores a los requeridos por los ecosistemas diversificados.

Al ser suplidas tales fallas con la utilización masiva de pesticidas y abonos químicos, se altera la reproducción de los ciclos naturales, rompiéndose en muchos casos las cadenas bióticas y haciendo mucho más grave la disminución de la diversidad. En el origen de la contaminación está casi siempre la presión del monocultivo. La revolución verde, entendida como la selección de un solo genotipo a expensas de la variabilidad genética, permitió que se llegaran a poseer genotipos de alto rendimiento, incrementándose a la vez la posibilidad de súbitas catástrofes por el predominio de la homogeneidad, pues sólo la diversidad en el seno de una población permite la aparición de defensas selectivas y diferenciadas. La desaparición de las variedades concurrentes al igual que la serialidad en la producción industrial, son los efectos más visibles de la entronización del monocultivo como modelo de guerra que se sustenta en la simplificación y homogeneización, en la voluntad de erradicar los conflictos, negar la diferencia y desarrollar instrumentos cada vez

más mortíferos y precisos para controlar a los enemigos, sean éstos plagas, bacterias o seres humanos.

La compulsión por el éxito y la eficiencia, norma suprema del capitalismo occidental, es el corazón que anima las consignas de internacionalización y transnacionalización de la economía que buscan subsumir toda forma de productividad en la dinámica del mercado mundial. Cosmovisión devastadora que produce victorias efímeras y que termina, en ocasiones, creando más problemas de los que resuelve. Modelo arrasador de la singularidad que termina por destruir también nuestra esfera íntima, impidiendo que accedamos a una vida afectiva plena.

Claves Teológicas

En la resignificación del fenómeno de la autonomía ocupa un lugar pionero el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher, quien por la misma época en que Hegel se entregaba a su sinfonía universalista del espíritu absoluto, formuló una redefinición del fenómeno religioso como sentimiento de dependencia cuya vivencia podía darse separada de la certeza cognitiva sobre la existencia de un ser superior o un principio causal unificador. Ubicado en el campo del sentir, Schleiermacher afirma que la vivencia religiosa se resume en la constatación de que el hombre es un ser primariamente dependiente, sin importar la forma social o intelectual que asuma dentro de la cultura este sentimiento.

Saliéndonos de ese Yo que Johann Fichte había caracterizado como lugar de la autonomía, encontramos que siempre hay un otro del que se siente depender, enfrentándonos a la experiencia de la finitud. A ese otro, entendido de manera genérica, se le ha dado en ocasiones el nombre de absoluto, de misterio o de sagrado, corriendo el peligro de ser hipostasiado, de convertirse en abstracción, o, como diría Jacques Lacan, en un otro del otro, un “gran otro” que aparece desprovisto de toda carnalidad. Momento en que caemos

de nuevo en el delirio de la universalidad. En realidad, así quisiéramos negarlo, el otro del que dependemos siempre se presenta a nuestra conciencia bajo la modalidad de una fluctuación emotiva, de una urgencia cuya fuerza sensorial es imposible acallar. El pecado, para Schleiermacher, no es más que la pérdida del sentimiento de dependencia que nos inhabilita para acceder a la experiencia de la gracia.

Será Charles Péguy, en un contexto de profundo enraizamiento francés, quien proporcione cien años después de las reflexiones de Schleiermacher las claves para entender con mayor precisión la noción de gracia y las características del pecado que, según estos teólogos, compromete de conjunto a la cultura occidental. El nuestro, dice Péguy, es un mundo que ignora el presente, el perpetuo y repetido nacimiento de la vida, para transformarlo en salarios exigüos y letras muertas. La moral que pulula es un gusto por la propiedad que nos hace impermeables a la gracia. El símbolo máximo de esta forma de pensar es el ahorro, la acumulación de monedas, forma de vender el presente por bonos de seguridad que echan a perder la riqueza de los instantes. La libreta de ahorros, máximo orgullo de los moralistas, es una manera de endurecer, momificamos y hacernos impermeables a la gracia.

El dinero, como dejó claro Horst Kurnitzky, aparece en el mundo antiguo como un sustituto sacrificial, motivo por el cual empieza a parasitar las formas de culto y a encarnar la base material de la cohesión social. La moneda y su movimiento económico siguen el rastro de una antigua dinámica sagrada, cuyo lugar fue ocupado por este usurpador tan grato a los mercaderes. La economía política es una forma laica de manifestarse la religión. Como dice Péguy, la economía es un abultamiento de la moral, que a su vez no es más que una

codificación de ciertos aspectos de la psicología. Ya Karl Marx, en sus análisis clásicos sobre la sociedad mercantil, había mostrado como el dinero es la más clara manifestación del predominio de los procesos de abstracción, de la sed de placeres en su forma universal, figura que resume en sí misma todos los vínculos, tomándose la comunidad por excelencia. El ocaso del mundo antiguo y de las culturas heterónomas está marcado por la irrupción del dinero como esencia genérica de la humanidad. Al funcionar los templos de la antigüedad como centros de circulación monetaria, se tendió un puente entre las formas sacras que fenecían y las secularizadas que emergían a la escena, convirtiéndose los sacerdotes en hombres ricos que prefiguraron a los actuales banqueros. Este proceso de abstracción masiva de la experiencia religiosa tuvo como figura cimera la secularización del sacrificio, que dejó de ser una ofrenda viviente para convertirse en óbolo que podía tasarse en dinero. Fue así como la dinámica de las relaciones políticas e interpersonales pudo pensarse en términos universales, apareciendo, como en el caso de los filósofos pitagóricos, la mediación existencial y cognoscitiva bajo la forma de una pura enunciación matemática. La dependencia dejó de ser una relación de singular a singular para funcionar como la relación con un gran otro que, a falta de carne, exhibía inteligibilidad.

La avidez de dinero puede cerrarnos simultáneamente al presente y a la gracia, a la gratuidad de las fuerzas que encontramos en el mundo cuando somos capaces de entregarnos a su danza de fluctuaciones. La gratuidad, entendida como esa posibilidad de encontrar recursos novedosos en la vida cotidiana, sólo se ofrece a quien es capaz de vivir a plenitud la dependencia. He ahí la paradoja que afronta nuestra vida, pues el pecado señalado por estos dos grandes teólogos occidentales encuentra su homólogo en la *hybris* griega, acto por el cual un hombre se declara por encima de las

fuerzas que lo rodean, propiciando el movimiento de la *némesis*, terrible venganza que termina aplastándolo por una dinámica de contragolpe. Obsesionados con un medio de cambio que, absolutizado, se ha convertido en eje de nuestras relaciones, terminamos esterilizando el terreno cultural que tenía por misión alimentarnos. Atrapados en la mecánica de la contabilidad, de nuestras tarjetas de crédito y libretas de ahorro, obnubilados por la falacia de una pronta jubilación, hemos cambiado la dependencia cotidiana, afectiva e interpersonal, por la dependencia a un sistema monetario abstracto y burocrático, negando de plano la posibilidad de alimentarnos de la gratuidad de la existencia. Nuestras agendas son enemigas de lo imprevisible. Si encontramos la gratuidad en una esquina, en medio de la calle, dejamos que resbale sobre nuestros hombros porque las múltiples ocupaciones no nos permiten entretenernos. Somos sistemas de obligaciones sin fisuras. Siervos que soñamos ufanos estar afirmando nuestra autonomía.

Camino a la Gratuidad

Cerrarnos al doble misterio de la dependencia y la singularidad conduce a esa percepción corriente de la vida cotidiana como reino de la monotonía. Los días, cargados de tedio, escenifican el típico lugar donde se anidan la repetición y la rutina. Pero si accedemos a la dinámica del instante, esa sucesión incolora es asaltada y rota por fugaces momentos donde el mundo se presenta diferente. Deshabitar la rutina de la vida diaria para entrar en relación con mundos posibles que son invisibles para el no iniciado, es abrirse al remezón de la creación y a la sorpresa del milagro. A decir verdad, nada se repite. No hay dos amaneceres iguales; nunca vivenciamos de igual manera un mismo sitio. ¿De donde surge entonces esa sensación de inmovilidad y monotonía que parece extenderse por doquier en el mundo contemporáneo? Ella parece depender de algunas imágenes y exigencias de control que paralizan nuestros esquemas mentales. Son tan fuertes estos congelamientos simbólicos, que condenan al fracaso la posibilidad de encuentros y deslices que a diario la vida nos ofrece. Como si sacrificásemos la plenitud de los instantes a una deidad tiránica que promete a cambio una fementida seguridad. El gran problema del ser humano, origen de muchos de los grandes conflictos contemporáneos, radica en su afán de control y predic-

ción, en su sueño de poder linealizar la acción y definir su capacidad transformadora a partir de objetos puntuales y circunscritos.

Frente a un mundo en permanente cambio y en posesión de un cerebro cuya actividad eléctrica se modifica al golpe de cada percepción, parece claro que la inmovilidad no se anida en los sucesos naturales o cósmicos sino en los modelos simbólicos con que representamos y valoramos nuestra actividad. Más que de una imperativa ley natural, el aburrimiento y la monotonía dependen de ciertas creencias y hábitos de pensamiento que se levantan medrosas contra la posibilidad del azar. Si entendemos la vida cotidiana como realidad de doble faz que puede tanto entronizar la inmovilidad como abrirnos a la percepción de la diferencia, habrá que impulsar una recuperación de la sensorialidad confrontando el fetiche de las rutinas diarias, pues es allí donde con más fuerza se congelan el tiempo y el sentido. Por ser el lugar donde se produce y reproduce la vida social, el mundo cotidiano es fortín de intereses políticos y dispositivos de poder que pretenden reglamentar los hábitos de las comunidades. Es allí donde el lenguaje cobra cuerpo, donde las imágenes, palabras y conceptos reglamentan, gesto a gesto, las posibilidades de movilidad y creación de los seres humanos. Pasar de una concepción de vida cotidiana como eterna reproducción de lo mismo a otra que la entienda como espacio para la producción de las diferencias, es obligarnos aun replanteamiento del orden concedido a los objetos y de la primacía que ostentan ciertos modelos de identidad, a fin de abrir los días y sus noches a un ejercicio de producción escénica que permita vivir un azar compartido, única manera de encontrarnos como sujetos.

Sólo la dinámica del azar crea un espacio propicio para encontrarnos con el otro. Así programemos hasta los últimos detalles

del proyecto o actividad a realizar, siempre existe un margen de equívoco, de sorpresa, que nos abre al espacio de la construcción conjunta. Cuando formulamos una intención y convocamos a los otros para que nos acompañen en pos de un sueño, estamos a la vez convocando esa formidable potencia del equívoco compartido que se suscita cuando más de dos seres humanos se interesan en una misma tarea. Cada uno de nosotros, en su intimidad, en lo más oculto de sus fantasías y deseos, es también un lugar de encuentro de fuerzas azarosas que nunca pueden ser predichas con certeza.

Pero existen temores, inducidos por la cultura, que nos impiden alimentarnos del desorden. Los modelos jerárquicos se reproducen en las actividades políticas y administrativas, tiranizando la vida diaria. Incluso la ciencia ha caído bajo su yugo. Durante muchos años se ha pensado el sistema nervioso desde un modelo piramidal que coloca en la cúspide una red neuronal que funciona como máquina de predicciones extraña al azar, desconociendo el importante papel que juegan en el cerebro humano los llamados ordenadores caóticos. Pero también hace tiempo saben los neurofisiólogos que el cerebro humano se diferencia del que poseen otras especies animales por presentar, en su corteza cerebral, un área bastante extensa que, al no tener una función estrictamente predeterminada, cumple la tarea de servir como zona de asociación para diferentes modalidades perceptuales, con lo que se posibilita la actividad supramodal y la más fina productividad simbólica. En los últimos años, Walter Freeman ha ido más lejos al afirmar que, en los seres humanos, el comportamiento complejo depende del caos que subyace a la actividad cerebral. Caos que debe entenderse no como algo nocivo sino como garantía de flexibilidad neuronal que da soporte a los procesos de aprendizaje.

El conocimiento es generado por movimientos bruscos y aperiódicos, pues el sistema nervioso humano funciona como red de cambios impositivos que facilita la autogestión cognoscitiva. La actividad eléctrica del encéfalo encuentra uno de sus mejores perfiles organizativos en las ondas aperiódicas que cruzan de manera ininterrumpida por los colectivos neuronales, configurando un importantísimo patrón de estimulación electroquímica cuya aparición no puede ser calculada con certeza. Dichas ondas pueden ser resultado, bien de una actividad perceptual o generarse por actividad cerebral espontánea, como si se tratara del registro de pequeñas catástrofes que se suceden en la densa trama del tejido nervioso, expresión de reacomodamientos similares a los que producen las ondas sísmicas en la corteza terrestre. Del córtex al bulbo, del tálamo a la corteza o de un hemisferio a otro, salen de manera permanente ráfagas electroquímicas que impiden que el sistema nervioso humano pueda detenerse. Clima de constante movilidad que aumenta la sensibilidad del sistema al tomarlo apto para producir cambios intensivos en respuesta a estímulos débiles. Como han señalado Freeman y sus colaboradores, a partir de las últimas investigaciones es claro que los atractores caóticos son los grandes organizadores del campo neuronal, pudiendo definirse la percepción como el salto explosivo de un caos a otro.

Parodiando a William Ashby, quien bajo el embrujo y furor de la cibernética hizo famoso su proyecto homeostático para un cerebro, podríamos plantear con Freeman una nueva fórmula para la existencia y funcionamiento de un sistema nervioso. En tanto auto-organización caótica, el sistema encefálico existe cuando al menos dos o más áreas cumplen un par de condiciones básicas: excitarse una a otra con fuerza suficiente como para impedir que cualquiera de ellas quede en calma y, en segundo lugar, ser incapaces de coincidir en

una común frecuencia oscilatoria. La competencia entre las partes aumenta la sensibilidad e inestabilidad del sistema, contribuyendo a la flexibilidad y mutabilidad necesaria para un constante reconocimiento de las diferencias. La importancia de este tipo de interacción queda al descubierto cuando desconectamos entre sí dos o más regiones cerebrales, impidiéndose el cruce de ráfagas electroquímicas y ondas aperiódicas. En este caso, las zonas comprometidas se tornan anormalmente estables y quietas, desapareciendo la posibilidad de generar nuevos conocimientos. La complejidad, flexibilidad y sensibilidad de un sistema, es producto del número cada vez mayor de factores que concurren en la producción de su inestabilidad.

Este caos auto-organizado es el que permite al cerebro generar nuevos patrones de actividad. Cuando la acción humana se planea bajo el modelo de las máquinas burocráticas, todo el énfasis se centra en la producción de estructuras que favorecen el control y la convergencia, sin tenerse en cuenta la necesidad de los dinamizadores caóticos. A diferencia de lo que piensa el sentido común, el orden es producto del cruce de tendencias entrópicas, orden por el caos que recibe en el lenguaje técnico el nombre de estructuras disipativas. El cerebro es una estructura disipativa, como lo es en general el fenómeno viviente y, como tal, un sistema que se alimenta del caos para mantener su capacidad de producir información y conocimiento.

Perceptualmente, este planteamiento encuentra apoyo en estudios realizados en los últimos años que demuestran que el más alto grado de desarrollo cerebral está dado, no tanto por la capacidad de los hemisferios cerebrales para actuar como máquinas planificadas que se dirigen certeras a su objetivo, sino por la sensibilidad que presentan hacia lo ambiguo y lo impredecible. En la cúpula, el encéfalo se muestra como un sistema abierto a lo incierto, especializado

en dejarse atraer por el azar y la ambigüedad. Es este encuentro con lo inesperado lo que desata los patrones de alerta, seguimiento y búsqueda, que están en la base de todo proceso de conocimiento.

Hace algunos lustros hizo carrera, entre comentaristas y escritores, una formulación que ubicaba la capacidad creativa del ser humano en la mitad derecha de su cerebro mientras las facultades analíticas, disectoras y frías, eran ubicadas en el hemisferio izquierdo. Hoy sabemos que esta vulgarización apresurada de los hallazgos de algunos neurofisiólogos de los años sesenta -con R. W. Sperry a la cabeza-, no es del todo válida. Todo parece indicar que la creatividad no está lateralizada ni focalizada en el encéfalo humano, pues se trata del producto complejo de un órgano que, a lo largo de su camino evolutivo, se ha caracterizado por presentar una apertura inusitada a lo aleatorio y una mutabilidad sensorial similar a la característica de los sistemas caóticos. Dicha capacidad se ubica tanto en el cerebro derecho como en el izquierdo, dependiendo en uno u otro caso de que el reconocimiento sea en la esfera sintáctica o en la prosódica. No hay un lugar cerebral asignado de antemano a la percepción de lo singular. Tanto en la esfera del lenguaje como en las relaciones gestuales y espaciales puede anidarse la monotonía, así como también puede abrirse en ellas campo a los ordenadores caóticos, a fin de que actúen como auténticos convulsionadores neuronales, perceptuales y simbólicos, que abran al cerebro humano su más creativa posibilidad de funcionamiento.

Entendida como lugar de encuentro de los sujetos, la vida cotidiana es además punto de cruce de azares compartidos. Las calles, la vivienda, los sitios de trabajo, no son lugares de confinamiento; son espacios donde se expresa el conflicto, al igual que nosotros, en nuestra intimidad, somos el lugar de la no coincidencia, espacio de

cruces caóticos donde somos asaltados por ráfagas de tacto, lenguaje y visión, que no son ni pueden ser del todo coincidentes. El sujeto es un lugar de cruce, escenario donde cuerpo y lenguaje intentan inútilmente encajar, obteniéndose a cada instante sólo equilibrios inestables y aproximaciones pasajeras.

La vivencia de la rutina es, ante todo, un problema perceptual. Al reivindicar la multiplicidad de la experiencia, optamos también por la polifonía del objeto y la diversificación del sujeto, preparado ahora para dejar atrás la pesada carcaza de su yo y aprender a convivir con amplias zonas de incertidumbre. Quien deja tras de sí el afán de imponer esquemas chatos que asfixian la diversidad de la vida, tiene como recompensa su encuentro con la gracia. Esta virtud teologal no es otra cosa que la gratuidad de la experiencia, que surge de estar abiertos al azar sin encadenar las acciones a la lógica burocrática de la producción seriada.

Cuando antaño las normas de cortesía mandaban encabezar nuestras comunicaciones a los reyes con la fórmula “Su Graciosa Majestad”, dábase a entender que la gracia hacía parte del poder que confería la realeza, pues al encontrarse el soberano más allá de cualquier esfuerzo personal por acceder al trono, estaba en las mejores condiciones para expresar su singularidad, tornando gratuita su relación con el mundo. Era precisamente de esta actitud de donde emanaba su sabiduría, independiente del talento con el que se contara. Hoy, el capitalismo contemporáneo parece imponernos un modelo más democrático en nuestra relación con el mundo. Democracia que se confunde con la burocracia de acostumbrarnos a vender día a día, y de manera predecible, nuestra fuerza laboral. Con su afán de isonomía y homogeneización, el mundo contemporáneo guarda para las masas una invocación adversa a la gratuidad. No hay ningún

lugar para la impredeción y la incertidumbre. No hay, en las grandes moles urbanas, lugar para el encuentro de los sujetos. Desde una lógica de la retención, la avaricia y la planificación por objetivos, se nos condena a la programación minuciosa de cada uno de nuestros gastos y experiencias. Como la libreta de ahorros simboliza de la mejor manera esta nueva disciplina del espíritu, entendemos la pasión de Charles Péguy al iniciar en Francia, hace ya varios años, una cruzada contra la práctica de regalar a los niños de las escuelas libretas bancarias para familiarizarlos con el ahorro. Su argumentación fue y sigue siendo sublime: la libreta de ahorros es un elemento corruptor y peligroso para la formación de los futuros ciudadanos.

Si enseñamos a los jóvenes a vivir con una metódica libreta de ahorros, jamás se abrirán a una experiencia cuyo gasto no hayan calculado. Es decir, se cerrarán por completo a la gracia, dejándola de lado cuando la encuentren en su camino. A fin de acceder a la gratuidad de la existencia, es imperioso estar por completo abiertos al azar, livianos, dispuestos a tejer al compás de la vida, dejándonos atrapar por el ritmo que ella nos propone. Para ello, es preciso empezar a simbolizar con una lógica que no sea de la identidad sino de la contradicción, con una matemática que no sea de la retención sino del gasto y una epistemología que abandone la distancia conceptual para pensarse de nuevo desde la seducción de lo sensorial.

El yo, señor del control diurno, cederá su puesto a una experiencia de disolución donde nuestro esquema corporal se flexibiliza y desintegra, como un mecano abierto a nuevos ordenamientos. Vaciados de la pesantez de los órganos, la piel se extenderá como inmensa pantalla donde danzan su juego de posibilidades las figuras oníricas. Inversión de los ritmos circadianos que nos abre a un espacio polidimensional, donde se volatizan los argumentos y se

recombinan los instantes, violándose si es del caso los postulados de la lógica aristotélica. Al regresar, cada nuevo día, de nuestros viajes nocturnos, constataremos que más allá de los esfuerzos del yo por mantenernos idénticos, cuerpo y mirada no son los mismos, pues cada incursión en el reino de lo onírico modifica, así no nos demos cuenta, nuestras estrategias perceptuales y patrones de reconocimiento. Arrastrados por una pasión danzarina, podríamos aceptar la invitación de Novalis para no dejar de velar y dormir a la vez, entremezclando la conciencia vigilante con el sujeto larvario de la noche, haciendo de la vida un tejido surcado por asombros, abismos y parpadeos.

La complejidad de lo vital sólo se revela cuando nos expresamos en un juego de matices, alternancias de luz y sombra que constituyen la voluptuosa morada de los claroscuros. La obscenidad de un ojo controlador y fisgón que no se deja tentar por las ráfagas del tacto es el mayor impedimento para caminar con solvencia por esas enseñadas plenas de seres vivientes que las multitudes, en su temor, identifican con lo siniestro. Avanzar por la frontera que separa la vigilia del sueño, el control del abandono, es coquetear con la locura, bebiéndola a sorbos como si se tratara de nuestra propia noche, degustándola como sólo puede degustarse la propia sombra. Con soltura e indiferencia, de manera sutil e imperceptible, podremos adentrarnos en los territorios de la gracia, locura lúcida de un sujeto cuántico que salta de órbita a órbita por movimientos intensivos. Fracturando al yo, señor de las rutinas, nos moveremos de la luz al abismo para poder ingresar al enorme telar donde se anudan y disuelven las puntadas con que se teje la vida diaria.

De Cara a lo Demoníaco

Superar la barrera que nos separa de la gratuidad es recuperar el suave tino que es necesario para degustar la riqueza sensorial de lo sagrado. Cambiando el entusiasmo del ahorro, la predicción y el control, por un *enthousiasmos* a la usanza extática, ganaremos la experiencia de sentir un *daimon* interior que, deslizándose por nuestro cuerpo, nos invita al desborde de lo heterónimo.

Entre los griegos antiguos, *daimon* es una potencia polimorfa que se ubica en los lugares de paso y se expresa como fuerza singular en las más diversas actividades humanas. Señala el momento de transformación del hombre en animal, de mujer en fiera salvaje, de salto entre la vida y la muerte, apuntando a los momentos de cambio social, de mutación de rol e identidad, de producción de mascarada. Si entendemos el politeísmo no como estado evolutivo inferior sino como la manera de percibir bajo imágenes de fuerza cósmica y social los diferentes devenires naturales y humanos, lograremos percibir los daimones griegos y los baales cananeos como expresión de las singularidades geográficas y simbólicas en las que se condensaba entonces la percepción inmediata que el hombre tenía de su entorno. La afirmación a ultranza de la unicidad de Dios

que acompañó al surgimiento de un imperio universal, empobreció la polivalencia de lo sagrado, por lo que fue necesario el misterio de la encarnación y muerte de Cristo para reintegrar al gran *deus absconditus* a la dinámica del mundo y de la carne. Este sacrificio singular, que se oponía a los sacrificios monetarizados de los cultos sacerdotales antiguos, retomaba el simbolismo de la muerte y el desuartizamiento propio de los cultos místéricos, redimensionando su hondura simbólica bajo una perspectiva que cifró con hermosura F. Hölderlin cuando escribió: “¿Por qué del sangrar de su cuerpo y del corazón herido, por qué de no ser ya entero, obtiene placer Dios?”.

La densidad y riqueza de matices presentes en nuestra percepción de la realidad dependen, en gran parte, de la captación que tengamos de la plurivalencia de lo sagrado, faceta de la fenomenología religiosa que una ortodoxia estrecha se apresura a identificar con lo satánico. Con mayor amplitud de mira, Jacob Boehme concibió al diablo como el cocinero de la naturaleza, ingrediente sin el cual la vida sería un potaje insalobre. Los demonios son seres distintos e innumerables, variables intensivas que operan entre los campos de acción delimitados por una razón tornada deidad universal, emergencias vivenciales que muestran una capacidad inusitada para saltar por encima de las barreras y los cercados, enredando las fronteras de la propiedad. El maligno no anda escaso de lugares ni apariencias. Gesticula desde hace siglos sobre los capiteles de las catedrales europeas; se encuentra en el viejo y el nuevo continente bajo la forma de duendecillo de las montañas, y deambula enmascarado como histrión por entre las más exquisitas salas cortesanas. El diablo es legión, como dijo de sí mismo a Jesús el espíritu inmundo que expulsó del geraseno. En tanto polivalente y plural, lo demoníaco es aquello que escapa a nuestras previsiones, es lo arbitrario de Dios y lo ambiguo de nuestras acciones, es la clave semántica

que usamos para designar todo aquello que impide reducirnos a un ideal predecible y razonable.

Más que un problema dogmático, el demonio configura un escenario dramático donde se patetiza la resistencia de la vivencia humana a someterse a categorías delimitadas que excluyen la metamorfosis y la mutación. Frente a un Dios cuya acción se supone transparente y sus intenciones claras, lo demoníaco es aquello que no pertenece a ningún orden, exigencia de una interpretación de la ley diferente a la dominante. Cuando Dios se hace universal y abstracto, lo demoníaco sigue expresando una dinámica sagrada cargada de significaciones inmediatas y afectivas, construcción plástica y flotante para designar lo indeterminado que nos afecta, la mutación que nos invita al cambio, el significante que nos tienta para insertarnos en puntos de ruptura de la experiencia. El *daimon* es un bucle que engancha los elementos de un sistema asintáctico, fuerza a la vez interior y exterior que no soporta la inscripción en las categorías admitidas de espacio y tiempo. Lo demoníaco es el *topos* mismo de la ambigüedad, cruce de caminos que nos coloca ante un ramillete de alternativas indecibles.

Tensionados por un pensamiento lineal y rígido, por la abulia maniquea de las oposiciones binarias, nos esforzamos por captar a Satán a la cabeza de un ejército de apartados que se enfrenta a un Dios institucional que todo lo sabe acerca de recompensas y sanciones. Caemos así en la trampa cognitiva que nos tiende nuestra estrechez de perspectivas, sin entender que lo demoníaco jamás se deja encerrar en la lógica puntual y cicatera de los contabilistas y propietarios. El demonismo es la rebelión contra la lógica, contra el exceso de razón de los seguidores de la ley; es la gratuidad de Dios que no logran comprender quienes creen conocer sus designios y

reducen lo divino a un uso funcional de su autoridad. Estos ídolas de la legalidad justa no pueden entender que Dios es intensidad sin cálculo, libre juego de fuerzas que coquetea, en su deriva, con lo demoníaco.

Los mártires, místicos y ascetas cristianos, entendieron pronto que el simple gesto de un Dios omnipotente, creador, imperial y monoteísta, como lo pedían la situación política del mundo antiguo y las exigencias guerreras de la razón, no era suficiente para acceder a la plenitud de lo sagrado. Frente a esa simplificación del Dios universal, era necesaria la tentación del diablo para fortalecer el espíritu y captar la riqueza de las mediaciones de lo cotidiano. La aventura de san Antonio y el demonio dijo mucho más al creyente que la razonable frialdad de Tomás de Aquino, al igual que las confesiones de Agustín con el relato de sus tentaciones y pecados impactaron la imaginación de la época mucho más que sus análisis filosóficos. Y aún hoy, los devenires demoníacos que observamos en teología y filosofía -la propuesta de Christian Duquoc de un Dios danzante y jugador que se burla de la ética, la de Georges Bataille fundiendo el erotismo y lo sagrado, o la de Guilles Deleuze invitándonos a los devenires animales- parecen más significativas para el hombre contemporáneo que las pálidas lecciones de moral que no hacen otra cosa que condenar a la marginalidad y la delincuencia los intentos de sensorialización de lo sagrado.

Si lo demoníaco es la tentación, la intensidad vital no puede ser otra cosa que jugar a la seducción con lo demoníaco, no como decía William James para colocar nuestro pie sobre su cuello, sino para coquetear de igual a igual con las fuerzas del caos, absorbiendo el poderoso alimento que brota de lo indeterminado y ambivalente. Entendido como intensidad y fuerza, lo demoníaco nos proporcio-

na la alterabilidad necesaria para saltar por entre las normas cotidianas, accediendo al instante fulgurante de la creación. Abrirnos a lo sagrado es también acercarnos a lo demoníaco sin esfuerzo, sin tensión, como fuerza que se convalida con la fuerza, colocándonos por momentos fuera de la tutela institucional a fin de despertar la capacidad de construir caminos diferentes a los que ofrece la cárcel de la ley. Ante el brillo fascinador del mal, es imperioso empezar a responder con una actitud diferente a la rutina monotemática de jueces y teólogos que, clasificando y castigando las desviaciones, se creen justos porque reparten y hacen equitativas las desgracias. No se dan cuenta que el diablo, como decía el rabino Isaac Luria, brota de esos diminutos granos de mal que Dios contiene en sí mismo y que se expresan en el hombre como arrogancia del juicio estricto y pasión desmesurada por el orden. Sólo la exigencia de unicidad del bien y la búsqueda de una monárquica perfección de lo creado, son capaces de obnubilarlos y hacernos creer en las manipulaciones de un enemigo cósmico de Dios, bestia que reducida a sus expresiones fenoménicas no es otra cosa que la ambigua gratuidad de un mundo al que resulta estrecho el odre de una regla.

Lo que Puede el Cuerpo

¿Dónde debe acontecer la mutación? ¿Acaso en el nebuloso mundo de los símbolos y las conciencias? ¿Quizá entre trasgos, panes, íncubos, faunos y silenos? ¿O de la mano de los duendecillos del bosque que, como los enanos y los gigantes, han sido declarados enemigos de Dios? Diciéndolo sin ambages y para evitar la confusión, digamos que la ternura, la dependencia, la gratuidad y la búsqueda de la singularidad, son sucesos que sólo pueden acontecer en la geografía del cuerpo. Lugar donde se desenvuelve la vida y se agazapan las fuerzas del horror, el cuerpo es la zona de mediación por excelencia, sitio donde se arraiga y reproduce la cultura, de la misma manera que el alma -la *psyché* griega- no es otra cosa que una representación ávida de cuerpo que anida en diferentes localizaciones musculares, dependiendo de la emoción comprometida. Imagen necesitada de músculo y sangre, el alma no es una sustancia incorpórea que impone desdeñosa sus formas a la existencia, sino enjambre de símbolos que buscan afanosos un cuerpo para reproducirse.

El escenario de la mutación es también, por eso, el de una delicada negociación que a diario establecemos con las palabras y los muertos. Cuando un cuerpo se torna objeto, reduciéndose a cadáver,

los símbolos, palabras e imágenes que portaba, quedan suspendidos en una especie de éter interpersonal, donde flotan a la espera de poder aprisionar nuevos cuerpos para seguir viviendo. Los símbolos de la cultura no soportan el vacío de la desencarnación. Nos persiguen, buscando nuevos gestos que les otorguen vida. Es imposible escapar a su asedio. Bajo toda circunstancia, con los muertos es preciso negociar. Para ello, como los antiguos griegos, debemos recurrir a la intuición del espacio, ubicando un paraje donde podamos erigir un *colososo*, gigante de piedra a cuyo alrededor quedan circulando fascinadas estas representaciones ávidas de músculo que de otra manera nos aguijonearían con sevicia, tornándose inmanejables. Tal es el sentido de nuestros espacios arquitectónicos, libros, escondrijos, estatuas y monumentos: liberar al cuerpo de los símbolos que lo asedian, estableciendo, así sea por un momento, instancias que nos permitan actuar sin la tutela de los poderes que petrifican y reglamentan.

El cuerpo es la pizarra donde se escribe la cultura. El mármol donde se cincela el signo. La familia, con sus pautas de aseo y su educación esfinteriana, al igual que la escuela con sus inviolabilidades orientadas a troquelar los músculos en la reducción visoauditiva del signo escrito, no tienen otro objetivo diferente que el de amaestrar el cuerpo, cumpliendo de esta manera su misión endoculturadora. Dejemos de lado la ilusión, desechemos toda añoranza. No existe un cuerpo natural. Es imposible la existencia de un cuerpo por fuera del código. Al nacer, el cuerpo infantil se encuentra ya aprisionado en una densa rejilla de signos que lo esperan. La cuna preparada por mamá, el rosado que decora la alcoba de la niña, los juguetes que la socializan, el nombre que la integra a la tradición de sus mayores, son todas deliciosas trampas para capturar los gestos inexpertos. Ni siquiera en este momento precoz de la existencia el cuerpo es libre. Siempre, desde el nacimiento hasta la muerte, está tensionado por

enjambres de símbolos que, al moldearlo y troquelarlo, lo toman deseable para sus congéneres. Sabemos de las mujeres africanas que sólo se toman deseables para los varones cuando acceden a tatuar sus cuerpos, de igual manera que nosotros no amaríamos a un cuerpo que no haya pasado exitosamente por los múltiples acondicionamientos y maquillajes que exige nuestra cultura.

Quien se resiste a la inserción dentro del código que el grupo defiende, puede ser objeto de segregación y sospecha. Amamos al otro en tanto es capaz de reflejarnos en la reciprocidad de nuestro código. Pero insistimos en negar esta realidad, queriendo presentar al cuerpo como lo natural y fisiológico, como territorio libre de los artificios de la cultura. Tal es el caso del pensamiento anatomopatológico en que se sustenta la medicina occidental. ¿Hay algo más natural -pregunta el médico- que el hígado que palpo, que el apéndice que secciono? Amnésico -como su especialidad- del origen cultural de su saber, desconoce el médico que ese cuerpo que admite como natural está cruzado por un código complejo que sólo es capaz de utilizar el iniciado y, que allí donde él ve la enfermedad o el tumor, el neófito no verá más que la sangre o la deformidad que le repugna. Él, al igual que el diseñador industrial que fabrica sillas genéricas o el maestro que se resiste a comprender que se relaciona con seres singulares, están aprisionados en un esquema abstracto que reduce el cuerpo a sus operaciones reproducibles. Beneméritos herederos de los ascetas pitagóricos que, culpabilizando a los sentidos, avanzaron por la empinada senda del dominio de sí, entendiendo el cuerpo como realidad separada que debían domeñar mediante un conjunto de técnicas que lo sustentaban y separan del entorno.

Estamos prisioneros del cuerpo que nos representamos. Confinados en las abstracciones, no logramos acceder a una lógica de

lo sensorial. El código lo prohíbe. El infierno es ese círculo vicioso donde el cuerpo que se ha dejado tentar por lo singular recibe su eterno castigo, repitiendo una y otra vez el gesto que lo condenó. Lo que fue motivo de placer será ahora, en su monótona repetición, símbolo de la condena. Tal es el conflicto que escenifica el drogadicto. Su placer es a la vez su castigo, pasando por su cuerpo todo el desgarramiento de la sociedad contemporánea. Anhelamos un nuevo cuerpo -entiéndase, un nuevo código-, pero seguimos aprisionados de los fantasmas que nos condenan al fracaso en el mismo momento de intentar la emancipación. Fantasma que tiene una doble faz: por un lado la imagen corporal y, por el otro, la tiranía del objeto. Aprisionados por este vampiro de doble cara no logramos representarnos lo que puede el cuerpo.

El objeto no existe como tal. Al contrario, es producto de una construcción compleja. Es la convergencia de múltiples tanteos y desplazamientos, de exploraciones azarosas, de modalidades sensoriales y motrices que nuestro cerebro ha registrado y tornado esquema. Así lo mostró Jean Piaget en sus investigaciones psicológicas, enseñándonos que es preciso hablar de esquema de objeto permanente para referirnos a esas representaciones siempre repetidas a las que damos el nombre de realidad. Ya lo había dicho, por demás, el obispo Berkeley tres siglos atrás, cuando sorprendió a los pacatos lectores de la época afirmando que nunca tocamos, vemos, ni oímos el mismo objeto. Ninguna disposición natural permite que el ser humano unifique sus sensaciones. Es tan sólo el nombre, el signo, el término “mesa” o “manzana”, lo que obliga a reunir de manera arbitraria y bajo el mismo techo modalidades sensoriales a las que sólo por costumbre referimos a una misma realidad. Pero si deslizamos unos milímetros el sentido de las palabras o recombina- mos las modalidades sensoriales como acontece en la alucinación, nos

abrimos a un mundo por completo diferente e impredecible. Ese es el misterio de la poesía. Ese, el encanto de la creación.

Por otro lado está la imagen corporal, condensación no tanto de lo que somos como de lo que quisiéramos ser. Falsaria por excelencia, rezuma por todos sus bordes ideología, actuando como lecho de Procasto que pretende acomodar nuestros cuerpos a sus medidas, así sea al precio de la mutilación. Mensajera de la moda y piedra de toque de la fascinación que produce la televisión, es también la nodriza de casi todos nuestros sufrimientos. Lo que diferencia al hombre del animal es que el primero queda prisionero de los miedos imaginados, como el adolescente ante el espejo que teme por la deformación de su imagen corporal al pensar en los encuentros futuros. Fernando Savater, en su reseña de las criaturas del aire, nos hace compadecer al Tarzán de la selva cuando describe sus sufrimientos matutinos al pensar en todos los peligros que lo rodean: la liana que puede romperse, el león que no acatará sus órdenes, el salto mortal que no saldrá tan perfecto como en las películas. También nosotros, en nuestras selvas de cemento, sufrimos más por lo que podría acontecer que por lo que en efecto nos sucede. Y en todos estos temores imaginados, es la imagen que tenemos del cuerpo la que aparece siempre comprometida.

Ella, que se presenta clara ante el espejo, es también una construcción cultural. Incluso, no concuerda con nuestras percepciones kinestésicas, encargadas de ponernos en contacto con el tono muscular y el entorno inmediato. Entre la imagen corporal y el cuerpo kinestésico se insinúa un gran abismo. Eso lo sabe el bailarín que, para ejecutar su danza, no puede estar pensando en la imagen que recibe el espectador. Tiene que volcarse, ciego, sobre sus propios desplazamientos. Jacques Lacan ha construido su reflexión teórica

sobre este desequilibrio vivencial que a comienzos de siglo estudió de manera minuciosa Henri Wallon. El *yo*, dice Lacan, es como una imagen en el espejo que nos devuelve de manera unitaria y armónica la fractura y endebles corporal. La paranoia no es más que persistir en este ideal fusional, mientras la función simbólica y el libre juego del pensamiento sólo pueden surgir de su fractura. He ahí lo propio de la condición humana: balancearse en una tensión entre la imagen corporal y el cúmulo de intensidades kinésicas que nos componen, entre la ambición de unidad y la fractura que se impone a nuestros gestos.

No hay un cuerpo natural; no existe un cuerpo simple. El cuerpo es un lugar de paso, nivel de realidad de los códigos, encrucijada de los discursos, basamento donde los signos combaten por el reducido espacio vital que les permitirá tornarse carne. A medio camino entre la imagen corporal y las intensidades musculares que nos constituyen, entre la palabra que unifica al objeto y las modalidades sensoriales que lo fracturan, entre los discursos que se desplazan y reconstruyen, el cuerpo es un gran campo de negociación del conflicto y el sentido, a cuyas sugerencias sutiles debemos aprender a responder. Para eso, es necesario que nos permitamos una nueva relación con el dolor. Porque el dolor es el mensajero de estos desequilibrios que indican que la dinámica de las fuerzas en contienda se obstruye y paraliza. Antes de optar por una salida autoritaria, o recurrir a un médico o santón para que apabulle el grito desesperado de un cuerpo aprisionado, es preciso escuchar la queja y entender que en ella aparece resumido un combate con el mundo cuyas claves es necesario descifrar. Perder el miedo al dolor y abrirle paso a la ternura es también poder hablar cara a cara con la muerte. Sólo entonces dejamos de ofrecernos en holocausto a los sacerdotes de la abstracción y a las aves rapaces de la imagen y el objeto.

Sin objetos estables, con imágenes corporales fracturadas, con palabras desplazadas y resignificadas, rompemos en el cuerpo esas amarras que pretenden congelar en un solo gesto la dinámica de nuestros movimientos, retornando el alma a la condición de ramillete de signos que se afana por echar raíces en tierra movediza. Allí, de cara al abismo y la fascinación, sabremos de manera patética que no hay sentido oculto por descifrar, que no hay meta para alcanzar, que siendo imposible ir más allá de la piel es suficiente tarea pretender entender lo que puede el cuerpo.

Dispuestos a confluír en el punto donde se cruzan los miedos y los ascos, donde se revientan los tapones que la adultez ha colocado a las líneas de fuga, podremos vernos por un instante en escena ante las alternativas de marchitarnos en lo funcional o abrimos a lo lúdico. Lo primero, es seguir creyendo que la vida se programa desde objetivos puntuales y tasas de productividad y eficiencia, sin dejar lugar a la emergencia del azar. Lo segundo, es tanto como empezar a sacar enseñanzas de lo equívoco, entendiéndonos como conciencias que nunca saben a ciencia cierta lo que les puede suceder. Ello implica, por supuesto, empezar a reconocer el tejido urbano como un ambiente diversificado y atrayente y, la calle, como el lugar azaroso por excelencia, donde siempre corremos el riesgo de ser raptados. Resistiéndonos a la tentación contemporánea de sacrificar la riqueza de la ciudad en beneficio de una planificación y una urbanística que pretenden homogeneizar los lugares de vivienda y encuentro, preferimos llevar al hogar los azares de la calle y, a nuestra intimidad, la caótica complejidad de un mercado de baratijas.

Un abismo se ha abierto entre las palabras y los gestos, fisura por donde pueden hacer su emergencia la gratuidad, la plurivalencia sensorial y la dinámica sacra que nos coloca de nuevo ante la doble

tentación de la ternura y la violencia. Exhaustos, a punto de desfallecer, amancebados con la melancolía y sin fuerzas para convencer a las multitudes de grandes proyectos, creemos posible apostarle todavía a la ternura, especie de revolución molecular de las rutinas de la vida cotidiana que en principio no tiene por qué comprender un espacio mayor al que logremos abarcar con la mano extendida. Entre otras cosas, porque tratándose de la ternura, no tiene sentido pretender ir más allá del cuerpo.

Índice

Lo público y lo privado	2
Falacias epistemológicas	6
Analfabetismo afectivo	13
Herederos de Alejandro	17
Las locuras permitidas	22
La cognición afectiva	27
Sentir la verdad	38
El cerebro social	48
Agarrar y acariciar	52

Retorno a la sabiduría	57
Entre el amor y el odio	63
Violencia sin sangre	68
Pareja: ¿tarea imposible?	76
Estética de la intimidad	81
Actuando desde la fragilidad	85
Ecoternura	91
Claves teológicas	99
Camino a la gratuidad	103
De cara a lo demoníaco	112
Lo que puede el cuerpo	117



Edición digital de “El derecho a la ternura”
VirtualBox imagen & comunicación
www.virtualbox.com.co
Bogotá - Colombia
2010

Ediciones previas de “El derecho a la ternura”:

Arango Editores, Bogotá, 1994; Barcelona, Península, 1997; México, Océano, 1997; Montevideo, Doble Clic Editoras, 1998; Petrópolis - Brasil, Editora Vozes, 1998 (en portugués); Santiago - Chile, Lom, 1999; Assisi - Italia, Cittadella Editrice, 2001 (en italiano).