

Educar para la democracia. La democracia como adjetivo y sus consecuencias educativas

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México), Vol. XXVII, Núms. 1 y 2, pp. 9-31

Rodrigo Guerra López*

RESUMEN

La democracia en muchos países latinoamericanos ha sufrido una ruptura respecto del sujeto socio-cultural que le da sustento y consistencia cualitativa. Esto se ha debido a la influencia de un pragmatismo al que se le dificulta pensar el *ethos* de nuestras naciones. Por ello hoy más que nunca requerimos considerar a la democracia como una realidad adjetiva del sujeto que le da viabilidad. Es en la fidelidad al sujeto socio-cultural como podemos evitar que las instituciones representativas sean rebasadas por una vida que cada día busca expresarse con más elocuencia. Aún más, es en la atención profunda a la dinámica interna del desarrollo del sujeto socio-cultural como podemos educar para vivir la democracia.

ABSTRACT

In many Latin-American countries, democracy has suffered a broken up in relation to the socio-cultural subject, which gives it support and qualitative consistency. This is because of the influence of the pragmatists, to whom is difficult to think the *ethos* of our nations. That is why, today, more than ever before, we need to consider democracy as an adjective reality of the subject, which gives it viability. Is through the loyalty on the socio-cultural subject, that we can avoid that representative institutions be exceeded by a life that every day seeks to express with more eloquence. More over, is in the deeper attention to the inner dynamics of development of the socio-cultural subject, where we can teach to live democracy.

* Rodrigo Guerra López es candidato a doctor en Filosofía por la *Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein*. Actualmente labora como asesor en el equipo del Gobernador electo del estado de Querétaro.

INTRODUCCIÓN

Gran cantidad de tinta ha sido derramada para hablar sobre la democracia a lo largo de este siglo que termina. Páginas y páginas se reproducen en un esfuerzo por consolidar a la democracia por medio del poder de la palabra. Esto, si bien pudiera parecer poco útil para algunos, ha ayudado a que la preocupación por *cómo hacer posible a la democracia* sea hoy algo más que una buena intención. En efecto, si bien el debate sobre la naturaleza de la democracia continua abierto, el asunto no es sólo el saber delimitar con precisión a qué nos referimos cuando usamos la palabra "democracia" sino *cuáles son las condiciones para hacerla una realidad viable y creíble*.

En las siguientes páginas trataremos de proponer algunas consideraciones para una eventual deconstrucción de algunos de los supuestos de la democracia, que permitan hacer evidente la crisis de fundamento en la que se encuentra. Asimismo, procederemos a anotar los elementos mínimos que en nuestra opinión se requieren para consolidar su permanencia como forma de convivencia social.

Respecto de lo primero, con el término *deconstrucción* deseamos significar una operación emparentada con lo que Jacques Derrida se ha propuesto en sus obras: requerimos desensamblar, analizar sin romper, algunos de los supuestos sobre los que la democracia está siendo realizada particularmente en América Latina, en función de lograr una apertura que permita cuestionar y transformar activamente el "texto" que la soporta (Derrida, 1967).

Respecto de lo segundo, es necesario que la deconstrucción sea acompañada por un esfuerzo *hermenéutico* o de interpretación, que a partir de lo percibido permita arriesgar una comprensión del método genético que la democracia requiere para resurgir con un fundamento más adecuado a la dignidad de los sujetos que la concretan en la historia. Por ello, trataremos de localizar las condiciones éticas y pragmáticas de la democracia para, posteriormente, esbozar un camino educativo que nos pueda introducir en un estilo de convivencia que se precie de ser más participativo, representativo y promotor de la dignidad de la persona humana y sus derechos.

Esto nos permite afirmar que el método que seguiremos no es otra cosa más que una suerte de reformulación del camino fenomenológico que la inteligencia recorre cuando hace el esfuerzo por develar el ser por medio del aparecer para así fincar la solidez y seriedad de nuestro actuar.¹ En nuestra opinión, de esta manera podemos lograr una comprensión más diferenciada del posible futuro de la democracia en nuestros pueblos.

I. LA POSTMODERNIDAD POLÍTICA: DE LA IDEOLOGÍA AL ESCEPTICISMO PRAGMÁTICO

La primer mitad del siglo XX parece haberse caracterizado por distintos fenómenos de polarización ideológica que dieron contenido a las luchas políticas de todo el planeta. Las nociones de “izquierda” y “derecha” no sólo indicaron modelos de organización social diversos sino compromisos y valores que movieron a más de un pueblo a la violencia e incluso al exterminio. En esta época pareciera que sin importar cuál fuera el posicionamiento, la afirmación de la propia identidad implicaba la marginación, exclusión e incluso la aniquilación del otro.

Durante cuando menos dos décadas después de la segunda guerra mundial el conflicto entre las ideologías pervivió haciendo en muchas ocasiones de la política y de la democracia sólo recursos populistas para la justificación y legitimación del grupo en el poder. Sin embargo, hacia finales de los sesenta comenzó un proceso de absorción de las ideologías en conflicto. Los sistemas políticos tuvieron la capacidad de reintroducir paulatinamente a la disidencia dentro

¹ Dentro de las numerosas interpretaciones que ha recibido la fenomenología nosotros nos referimos a ella como una *vuelta a las cosas mismas* y no como la repetición estereotipada de fórmulas canonizadas por algún “sistema” en particular. Esto no quiere decir que no reconozcamos nuestra deuda intelectual con algunos pensadores. La persona humana se educa cuando alguien que ya ha descubierto algo muestra el modo para introducirse en la realidad. De esta manera la inteligencia y la afectividad reconocen de una manera no despótica la obediencia a la verdad como fundamento de la libertad. Algunos de los autores con quienes nos sentimos particularmente endeudados respecto del método son: Platón; Aristóteles; Agustín de Hipona; Tomás de Aquino; Max Scheler; Edith Stein; Dietrich von Hildebrand; Josef Seifert, Karol Wojtyła y Rocco Buttiglione, entre otros.

de la burocracia gubernamental o al menos de localizarla en pequeños reductos controlables.

A. La democracia como recurso para concertar cuotas de poder

Este proceso se fue consolidando conforme los años noventa se acercaron. La democracia se tornó en un recurso procedimental para realizar concertaciones en torno de las cuotas de poder que permiten administrar las crisis, que, por otro lado, se presentan como recurrentes. Con esto, la vida política se vuelve día con día una actividad cada vez más autorreferenciada: los conflictos que intenta resolver son los conflictos de poder que ella misma ha creado a partir de la concertación de fuerzas políticas. En este escenario, más pronto que tarde, surge el fenómeno consistente en que la solución propuesta en un caso es el nuevo conflicto que es preciso resolver en la etapa siguiente. De este modo aparece un círculo vicioso que es difícil romper: el círculo de los acomodados y reacomodados del poder dentro de una realidad que cada día es menos un "sistema".

Si la confrontación ideológica tuvo su lugar durante más de la mitad de nuestro siglo, en el segundo tercio del mismo, el desgaste provocado por las guerras ("calientes" o "frías" poco importa) orilló a todas las fuerzas en pugna a buscar una nueva estrategia consistente en la *moderación y hasta el escepticismo respecto de los contenidos ideológicos y en el giro hacia la búsqueda de la pragmatización de las propuestas de gobierno*. Nadie puede negar que esto ha abierto una posibilidad antes casi inexistente. Nos referimos a la posibilidad del diálogo, del debate plural, de la búsqueda de soluciones consensadas y de la afirmación de la identidad a partir de la escucha del otro. Sin embargo, a la par de este aspecto positivo, encontramos que la democracia se ha tornado cada vez más refractaria a acoger y representar en su espacio a las aspiraciones reales de la población. *El desarraigo de la actividad política respecto del mundo vital (lebenswelt) ha creado un grandísimo problema de deslegitimación de quienes participan activamente en ella sobre todo mediante instituciones de representación*. La flexibilización ideoló-

gica y el pragmatismo en la resolución de problemas por medio *de un método que no se encuentra insertado en el ethos real del pueblo* ha generado un debilitamiento de las aspiraciones democráticas puesto que no se percibe hasta qué punto son aspiraciones reales de la población o pretextos para el discurso ocasional de los partidos políticos. Pedro Morandé ha dicho a este respecto:

Transformándose la decisión política en un acto puramente coyuntural que resuelve los problemas día a día según se vayan presentando, han aumentado los logros concretos en muchos ámbitos, pero se ha generado al mismo tiempo una legitimidad también coyuntural para los actores políticos, con la consiguiente inestabilidad que ello significa. En otras palabras, queriendo solucionar el problema de la estabilidad, tengo la impresión que han producido una inestabilidad mayor, puesto que la legitimidad es una suerte de “río profundo” que afecta los resortes esenciales de una cultura y que no puede resolverse con golpes de seducción coyuntural (Morandé, 1988: 43).

B. El desafío postmoderno

Este fenómeno, por otro lado, no nos debe extrañar ya que toda la modernidad ilustrada al ser cuestionada ha generado una reacción que no deja de ser difícil de calificar: *la postmodernidad*. Bajo este nombre de difícil delimitación parece que lo que quiere decirse es que la razón creadora de modelos ideales de organización social ha sido por fin desencantada. La postmodernidad desconfía por principio de sistemas y de absolutos. Su pretensión es afirmar lo fragmentario, lo relativo, lo instintivo en nombre del individuo y su derecho a pensar cualquier cosa o aún a “no pensar” (¡sic!).² En este clima cultural, el pragmatismo taylorista es sustituido por el pragmatismo que renuncia a buscar convergencia en cualquier otro espacio que no sea el

² Dentro de la abundante literatura véase: G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, 1987; J. Baudrillard, *El éxtasis de la comunicación*, en: H. Foster (compilador), *La postmodernidad*, Barcelona, 1986; J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, 1984.

del consenso de base relativista. Puesto que la realidad es leve e insoportable la única manera de curar el mal que nos aqueja es encontrar *cómo ponemos de acuerdo sin importar en qué nos ponemos de acuerdo*.³

La democracia enmarcada en este contexto cultural vive entonces vulnerada de un modo muy importante ya que tanto la desarticulación de sus principales instituciones respecto del mundo de vida y sus valores, como el pragmatismo coyunturalista, generan una *continua frustración en el pueblo que vive en un mundo esquizofrénico donde la lógica de las estructuras no corresponde y mucho menos proyecta la lógica de la vida real*. Un mundo esquizofrénico donde se dificulta que tú o yo podamos repensar la democracia y participar en ella en una clave que no sea la de las élites de poder que muchas veces la han copado en nombre del pueblo al que dicen servir.

Leszek Kolakowski publicó hace no mucho un punzante estudio sobre una temática cercana a la que hoy nos ocupa. En su libro *La modernidad siempre a prueba*, le dedica un capítulo a lo que él denomina la "autoenemistad de la sociedad abierta" (Kolakowski, 1990: 231-249). En este texto, Kolakowski explica que cuando Karl Popper atacó a las ideologías totalitarias (Popper, 1992) descuidó la otra cara de la amenaza ya que tanto la democracia como la "apertura" de la sociedad abierta pueden conducir a la parálisis y a la eventual autodestrucción de esta forma de convivencia. Dicho de otro modo, la democracia puede ser ajusticiada por la misma democracia si no cuida de las condiciones tanto éticas como pragmáticas que le dan viabilidad y sustento: "La causa de la <<sociedad abierta>> no estará perdida mientras no transforme su apertura en enfermedad y debilidad propias" (Kolakowski, 1990: 249).

³ Es interesante ver cómo Jürgen Habermas, uno de los más grandes defensores contemporáneos de la modernidad, al proponer una racionalidad basada en el consenso y sus presupuestos éticos, coincide con algunos de sus principales detractores en uno de los puntos neurálgicos de ambas propuestas: afirmar la imposibilidad de que la convivencia social se pueda fundar en otra cosa más que en aquello que ella misma se puede dar. El inmanentismo de esta tesis fácilmente cae en las aporías típicas del yo trascendental kantiano (Habermas, 1984).

II. DOS MODALIDADES DE UNA DEMOCRACIA SUICIDA

A reserva de hacer un análisis más detenido, podemos encontrar que dos de las tres grandes modalidades que ha asumido la democracia contemporánea padecen en parte la “enfermedad” y la “debilidad” de la que Kolakowski nos habla (Berti, 1987).

A. La democracia “formal”

En primer lugar encontramos a la *democracia formal*. Esta concepción de la democracia se vincula filosóficamente con el empirismo inglés y se caracteriza por rechazar todo calificativo: la democracia no debe ser ni *popular*, ni *orgánica*, ni *comunitaria*, ni *participativa*. Si alguien quiere atribuirle a la democracia un adjetivo esto atenta contra su misma identidad. La democracia no se define por su contenido, por ejemplo, por asumir las causas populares o la misión histórica de una nación. La democracia es sólo una *forma* mediante la cual la sociedad civil se asegura de tener un control sobre el gobierno. Así una sociedad democrática es aquella que por medio de las leyes y las instituciones que crea puede controlar el poder público y puede remover pacíficamente a los gobernantes cuando así convenga al interés mayoritario. La filosofía propia de esta democracia es el relativismo y la tolerancia. Ninguna verdad debe prevalecer sobre otras, ninguna idea de bien debe afirmarse como el bien para todos. Cada individuo tiene “su” verdad y “su” bien y lo único que hay que evitar es que alguien pretenda universalizar lo que él considera valioso.

El relativismo propio de esta posición tiene niveles o grados. Hay quienes de modo radical no aceptan parámetro alguno (Kelsen, 1955) y quienes aceptan a los derechos humanos históricamente situados como mínimo para la praxis política democrática (Bobbio, 1979). En ambos casos la democracia se sostiene a sí misma intentando proveer los equilibrios de poder que permitan la estabilidad. La democracia en este contexto no es sólo una finalidad, sino que se torna en el sujeto (sustantivo) autónomo que no requiere de ninguna otro atributo que aquel que brote del consenso entre las partes.

B. La democracia como proyecto de identidad ética

En segundo lugar, tenemos a quienes como reacción a los totalitarismos han redescubierto ciertas exigencias éticas que evitan el que sus ideales o sus personas sean usadas o instrumentalizadas por el poder. Esta democracia acepta prioritariamente la libertad de discusión, el anhelo de emancipación, el conocimiento y el interés como motores de la vida. La democracia es en esta posición un esfuerzo que rechaza los modelos individualistas y colectivistas y que pretende concebirse como un proyecto para la construcción de la identidad ética de las comunidades. Las reglas fundamentales de esta búsqueda de identidad son: la igualdad de los interlocutores, el respeto recíproco, la sinceridad en el diálogo y la atención a las objeciones de otros (Appel, 1973; Habermas, 1984).

En ambos casos la democracia tiende a ser comprendida como una realidad sustantiva que es necesario cuidar y apuntalar. En ambos casos, la democracia es suficiente para ella misma.

En nuestra opinión existen muchas intuiciones importantes en ambos planteamientos que no se pueden dejar de lado. Pensemos simplemente en el asunto de concebir a la democracia como instrumento para el control del poder y como espacio para el consenso.

Sin embargo, la democracia nunca está garantizada del todo. *No puede unir por ella misma a los ciudadanos que conviven en el Estado.* Incluso cuando de alguna manera puede decirse que está bien dirigida no produce automáticamente el bienestar social y mucho menos una vida buena (Ratzinger, 1987: 223-242). *La dinámica de participación y representación propia de la democracia no tiene su origen en ella sino en otra dimensión de la realidad social que por cierto no suele regirse por las leyes del quehacer político.*

III. LA DEMOCRACIA ES UNA REALIDAD CULTURAL

Justamente esta última apreciación nos mueve a pensar que para su fundamentación y conservación, la democracia tiene que acudir a otras fuerzas y poderes que la trascienden. Dicho de otro modo, la democracia vive de unos supuestos que ella misma no puede garan-

tizar. Vive de un dinamismo que ella no produce. Esto significa que hay algo *insustituible* para la democracia que no se fundamenta en el nivel de la lógica del poder y que sin embargo sostiene a la política como realidad humana.

La democracia si bien tiene un entramado institucional necesario e indispensable evita su suicidio gracias a un conjunto de valores asumidos vitalmente por las personas y comunidades que la concretan en la vida social. Esto quiere decir algo que tal vez es sumamente evidente pero que más vale reafirmar: *la democracia requiere de un sujeto donde existir*. La democracia es una abstracción mientras no se considera su forma concreta de inserción en la historia viva del pueblo real, es decir, en el mundo vital, en el *ethos* que construimos todos por medio del modo como afrontamos la vida, como decidimos, como nos evadimos, etcétera.

Mientras la democracia este planteada sólo en el nivel de los mecanismos institucionales, de las estructuras jurídicas, de los métodos de concertación entre partidos, sufrirá la misma erosión de legitimidad que están experimentando las élites políticas.

Lo que hoy requerimos es interpretar cuáles son las preguntas fundamentales de la población, cuáles los hechos y orientaciones que han puesto en tela de juicio su existencia como sujeto de la democracia, cuáles son los símbolos que tienen poder de convocar a un pueblo para una tarea común. Es aquí donde podemos encontrar la dinámica fundamental que, por otro lado, se requiere para vitalizar el quehacer democrático y darle sustento ético.

A. Iluminismo y desfase cultural

En efecto, las ciencias políticas antes de Maquiavelo en buena medida se resolvían en una cierta ética. Esta ética no creaba disfunciones importantes sino que al contrario servía de factor de legitimación y consolidación ya que el momento existencial de su propuesta se efectuaba empíricamente: *la cultura*, es decir, todo el conjunto de elementos que hacían de la vida una vida humana tenían una correspondencia fundamental con la ética de la política vigente. Sin embargo, cuando aparece Maquiavelo se descubre que para com-

prender y actuar en la política es necesario conocer las leyes funcionales del poder. Por ello además de *ética política* hoy sabemos que es necesaria la *pragmática política*.

El indiscutible aporte de Maquiavelo por desgracia, al menos en los años recientes, condujo a afirmar que era posible hacer política en función de parámetros puramente eficientistas ignorando que a quien hay que servir es al pueblo y al despliegue de sus valores a lo largo de la historia, es decir, a su cultura real. Esto no sólo genera un desfase entre la dinámica del poder y la del mundo de vida sino que además propicia la inestabilidad y la eventual crisis de las instituciones de representación.

De cuando en cuando, algunos de los que intentan interpretar el mencionado desfase apelan a alguna modalidad de teoría conspiracionista en virtud de la cual los gobernantes (o quienes los "dirigen" en secreto) se han vuelto en contra del pueblo y sus valores realmente vividos. Lo que nosotros deseamos subrayar es diverso. Estamos convencidos de que *el poder se ha sumergido en un proceso inconsciente que identifica lo valioso con lo eficiente*. Tanto en los gobernantes de toda una nación como en los dirigentes de los grupos de presión, pasando muchas veces por los directivos de las empresas, organizaciones no-gubernamentales, y demás instituciones, descubrimos que se insiste en que el realismo máximo es aquel que se identifica con el pragmatismo. Esto nos indica que *el paradigma cultural de muchos grupos de poder en nuestros pueblos es curiosamente refractario a la cultura y a los desafíos de la identidad nacional ya que ha sido inoculado con la veta más profunda del pensamiento iluminista*.

Nosotros, por el contrario, pensamos que más allá de teorías y especulaciones de pizarrón la vida real nos muestra que existen espacios configurados por las realidades que el poder desdeña. Este lugar de la vida social es el ámbito de la cotidianidad, de lo que somos y hacemos en concreto, de las luchas y las fatigas diarias. Es el espacio de los valores existencialmente asumidos, es decir, de la cultura. Cuando descubrimos que *la cultura del pueblo es el lugar donde se verifican los valores que le dan sentido a la existencia de las personas reales podemos encontrar entonces que la consistencia*

de un entramado institucional y legal depende de este “subsuelo” cualitativo.

Al poder siempre se le ha dificultado pensar y reconocer la cultura, pero esto no es algo de suyo imposible. La lógica del dominio instrumental de las cosas y las personas padece una cierta miopía de origen para aquella dimensión de la vida social que se entreteje y consolida con base en la lógica del don y del desinterés.

Con esto no quiero afirmar que en el pueblo real no existan intereses algunos de los cuales pueden ser particularmente mezquinos. Muy por el contrario lo que deseo precisar es que la sociedad en sus estructuras básicas se construye a partir del afecto y las solidaridades fundamentales que le dan calidez y humanidad a la vida de todos los días. Si este espacio no existiera, la pura eficiencia del poder o del mercado harían de la vida un lugar insoportable.

Tampoco nos referimos a la superficial amabilidad aparentemente conciliadora de la “gente bonita”. No hablamos de la brillante simpatía de un anuncio comercial. A lo que nos referimos es a la *empatía (einführung)* que todos experimentamos cuando reconocemos que lo que le pasa al otro no me es ajeno (Stein, 1986). Cuando el rostro del hombre o la mujer que tengo junto dejo que me interpele no sólo en su realidad física, orgánica, sino más bien en su contenido cualitativo, en lo que *significa* para la vida más allá de las estadísticas y encuestas, entonces surge una valoración del pueblo como comunidad que no requiere de un discurso académico sino que más bien precisa de una cierta docilidad para permanecerle fiel a esa experiencia.

B. No basta optimizar las operaciones

Es esta vivencia la que construye la *subjetividad social* que fundamenta a la democracia. Sin pueblo unido por la solidaridad, por la historia, es decir, *sin nación, la democracia se desploma*. La democracia requiere ser un adjetivo de un sujeto no político sino cultural. Este sujeto que le da ser y configuración a la democracia es el pueblo y su historia. Por ello, en nuestra opinión, el único modo para fortalecer nuestras democracias en América Latina no reside

fundamentalmente en optimizar las operaciones de nuestras instituciones; no bastan la reingeniería, la planeación estratégica o los programas de "calidad total".

Lo que nuestras democracias hoy necesitan es que se fortalezca un sujeto reconciliado con su historia y sus valores. Tenemos que evitar a toda costa una actitud vergonzante respecto de lo que somos y hemos sido con todas las contradicciones que esto implique. *No son las cuotas de poder las que definen un proyecto para el sujeto de la democracia, sino que es el proyecto de vida que reside en la identidad cultural de las comunidades lo que tenemos que dejar que ocupe los espacios públicos hasta convertirse en una corriente cultural que emerja en el ordenamiento político.* La comprensión de este punto tiene especial importancia cuando consideramos que los proyectos sociales verdaderamente significativos son aquellos que comprometen a varias generaciones y que, por esta misma razón, no pueden fundarse en interpretaciones de coyuntura, sino en experiencias históricas de largo alcance.

C. El barroco y el cristianismo

La democracia sólo se puede construir con sujetos que se ven a sí mismos como protagonistas que tienen algo que ofrecer y algo que esperar. Algo que compartir y un espacio donde expresar su identidad profunda. En el caso de América Latina, la cultura fundamental que nos vitaliza hasta el día de hoy sigue siendo nuestra *peculiar interpretación del barroco*, es decir, de una modalidad cultural que presiente que el hombre no basta para el hombre, —y mucho menos la democracia—, sino que allende el esfuerzo humano existe otro esfuerzo que se ha introducido en la historia rebasando todas nuestras expectativas. El fenómeno cultural del mestizaje no se puede entender sin esta consideración. En nuestros pueblos, la subjetividad social no claudica en sus esperanzas gracias a que permanece a pesar de miles de incoherencias un referente dentro de la cultura que le determina un horizonte mayor y que no por mayor se evade de las vicisitudes del día con día. A este peculiar fenómeno intrínseco a la cultura latinoamericana le llamamos *cristianismo* (Poupard, 1988).

El cristianismo no es cultura, sin embargo, penetra los estilos de vida y les propone un criterio de juicio. Esta función –que aún un no creyente puede considerar en su reflexión– me invita a pensar que cuando en nuestro continente la democracia se articula como una realidad adjetiva a un sujeto cultural auténtico, lo tiene que hacer reconociendo que en América Latina ese espacio está máximamente referido a la trascendencia de una experiencia que no se agota en el mundo aún cuando se da dentro de él : *la experiencia del acontecimiento cristiano*.

En la conciencia del pueblo latinoamericano hay algo que permite que la cultura sirva de hipótesis explicativa de lo real dando un referente último y trascendente a los problemas límite de la existencia. Este ingrediente abre no sólo la posibilidad de interpretar nuestras historias, sino que nos invita a preguntarnos: ¿es aún posible que el hombre y la mujer en nuestro Continente se desarrollen y emancipen?, ¿es posible pensar y hacer de un modo no alienante un *ethos* cultural como el nuestro?, ¿tiene algún sentido apreciar y luchar por el desenvolvimiento de la identidad profunda de nuestros pueblos?

O dicho en otras palabras: *¿hay algún camino educativo que permita consolidar auténticamente el sujeto social que hace viable a la democracia y que permita corregir y completar a la lógica del puro dominio? o ¿acaso nuestras pretensiones como sociedad son un absurdo?*

IV. EDUCAR PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN SUJETO SOCIAL

El tema que nos ocupa indefectiblemente culmina en preguntarnos por la educación. Y esto no sucede a modo de fuga (¿cuántas veces, conversaciones innumerables y debates finalizan diciendo que el asunto –el que sea– es educativo y con ello se clausura lo que en realidad apenas comienza a delinearse?). Muy por el contrario, descubrir que la democracia requiere de un sujeto y que éste es de naturaleza cultural demanda el interrogarnos sobre el proceso de construcción de esta cultura, es decir, por la educación.

El tema de la educación necesaria para una democracia como adjetivo –o dicho de un modo inverso– para un pueblo que sea sujeto de su historia y destino inicia descubriendo las *condiciones de educabilidad* de una comunidad. En efecto, un conjunto de personas vive una experiencia educativa no sólo por el hecho de aglutinar a la gente, sino por compartir una actitud de apertura ante lo real, que les permita crecer y volverse un “nosotros” en sentido propio.

A. El estupor

La primera de estas condiciones es justamente el *estupor*, es decir, *la conmoción frente a las cosas y a las personas*. Donde no hay *asombro* irrestricto por la realidad, el prejuicio domina. Donde se ha perdido la capacidad de maravillarse ante el mundo y su estructura, una idea preconcebida ha entrado como paradigma explicativo fundamental y por lo tanto las personas se convencen de que no requieren de educación. El mundo ilustrado, al estar cargado del sesgo pragmático que hemos comentado líneas arriba no se asombra ante la verdad, la bondad o la belleza por sí mismas. Sólo busca lo útil, lo eficiente, lo productivo. El asombro se clausura ya que “no hay tiempo para ello”. Gozar de la conmoción de un encuentro se torna una actividad estúpida propia de personalidades inferiores que “no entienden” lo importante de las “cosas urgentes”.⁴

B. La disponibilidad

El estupor genera *disponibilidad*, esto es, prepara para iniciar la dinámica propia de la lógica del don. Creemos que la lógica del don es para muchos un sueño utópico gracias a que la *afectividad* se acostumbra a no responder ante el desafío de lo valioso en sí. Es importante entender que el asunto más que intelectual es un problema relativo a los hábitos de la afectividad, es decir, de las disposiciones adquiridas en las capacidades operativas mediante las decisio-

⁴ Este asombro originario, es por otro lado, muy similar al inicio del amor a la sabiduría. Platón dice en un famoso texto del Teeteto: “Muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración. Porque la filosofía no conoce otro origen que éste” (*Teet.*, 155 d).

nes u omisiones que realizamos día con día. Cuando la afectividad se cultiva a partir del modo como la realidad se manifiesta, la persona humana crece y se desarrolla. Sin embargo, cuando la afectividad se ve frustrada en sus dinamismos por mediaciones que distorsionan su captación de lo real, entonces el proceso de maduración se detiene.

Esto es particularmente importante en la sociedad de fin del siglo, ya que, por un lado, la vida afectiva sufre la pragmatización de sus valores y motivaciones profundas, mientras que, por otro lado, las tecnologías de la información y en general todos los instrumentos que facilitan satisfactores inmediatos a nuestras necesidades habítúan a la vida afectiva a encontrar realización sólo en aquello que es próximo, superficial y dinámico.

Una afectividad que sólo tolera la satisfacción inmediata se vuelve "intolerante" ante lo que requiere laboriosidad, paciencia o reconocimiento de un límite. La democracia como adjetivo justamente es así: pide por su propia naturaleza el que las personas que crean el sujeto social tengan la capacidad de integrar la tendencia a lo inmediato en una dinámica mayor. Esta dinámica es aquella que consiste en reconocer lo valioso en sí, lo arduo, lo que requiere esfuerzo y conciencia de límite, como cosas buenas que el hombre y la mujer anhelan, aún cuando su propia naturaleza en ocasiones pareciera ignorarlas.

C. La realidad medida del pensar y del querer

La realidad normalmente se encarga de enseñarnos que no todo lo que deseamos de modo inmediato es posible. En la medida en que esta "frustración" nos ayuda a descubrir la verdad profunda de la realidad, nuestra vida se educa, es decir, se introduce en la totalidad de los factores que constituyen el mundo.⁵

Más aún, si el estupor prepara la disponibilidad, esta última nos descubre el sentido profundo de la educación para la democracia: educar no es instruir, educar es introducirnos en la realidad, es des-

⁵ Para una comprensión de la educación como introducción a la realidad, véase : J. A. Jungmann, *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Freiburg im B., 1939 ; L. Giussani, *Educar es un riesgo*, Madrid, 1991.

cubrir con nuestras capacidades intelectuales y afectivas que la medida del hombre no es el “sí mismo” (self) sino la “resistencia” y a la vez “docilidad” de lo otro, y más aún, del otro.

D. La persona como método educativo

Esta última expresión requiere de una explicación más amplia. De todos los factores que constituyen nuestra experiencia del mundo real uno sobresale por su valor intrínseco, es decir, por su absolutez y preciosidad profunda: la persona humana. En la persona humana –varón o mujer– nuestro yo descubre una alteridad que nos devela. Por un lado, no soy yo el que me mira y en ocasiones me acoge y, por otro, en todo hombre o mujer –aun en mis enemigos– puedo descubrir una identidad fundamental que me hermana con todos ellos de un modo misterioso pero real (Wojtyla, 1982). El descubrir al otro como un “otro yo”, como un “tú”, nos educa, es decir, nos introduce en la realidad (Buber, 1984). Sobre todo en aquella más honda que ofrece una “resistencia imprevisible”, fruto de la libertad y no de un rígido determinismo. De esta manera es como podemos afirmar que la persona humana además de ser el sujeto de la educación es también su método.

Introducirme a la realidad de la libertad del otro modela mi afectividad y la dispone a poder vivir en ese estilo de vida mediante el cual el pueblo se vuelve sujeto de su historia. El sujeto social requiere, para volverse una comunidad identificable de personas, que la vida afectiva se arriesgue a ser y a hacer “junto-con-otros” (Wojtyla, 1982).

E. La experiencia de la decepción

La experiencia de la decepción –a veces frecuente– más que refutar o contradecir lo que hemos dicho, señala mediante su esencial nostalgia que todo hombre o mujer anhelan en lo profundo la realización efectiva de esta vivencia. Independientemente de las convicciones políticas, religiosas o “éticas” que pueda tener una persona, la tensión fundamental hacia el “tú” nos invita a encontrar en este impulso la norma fundamental para que nuestra existencia se confor-

me con la realidad. La posibilidad que brinda este fenómeno afectivo es la posibilidad de la construcción del pueblo como sujeto.

Estar disponibles a esta experiencia nos abre la posibilidad de que nuestra inteligencia y nuestra afectividad descubran la norma ética fundamental: *persona est affirmanda propter seipsam*, hay que afirmar a la persona por sí misma. Esto significa que el estupor y la disponibilidad a acoger la realidad nos brindan realmente “luz” respecto de la oscuridad vital que en ocasiones nos entristece y nos hace escépticos respecto de las posibilidades de crear una sociedad más solidaria, es decir, una sociedad que se constituya en comunidad verdadera de personas (*communio personarum*) (Wojtyla, 1993).

Las utopías comunitaristas que siempre han existido a lo largo de la historia de la humanidad, en nuestra opinión, han caído a veces en el descrédito gracias a la falta de atención a los factores que de modo simple pero eficaz colaboran en la creación de comunidades en la realidad.⁶ Más aún, en la dinámica social concreta la tendencia ilustrada a interpretarlo todo desde el canon de la eficiencia del poder y/o del mercado ha suprimido el que los analistas contemplan cómo la vida no naufraga gracias a que el afecto aún sigue respondiendo, aunque con tropiezos, al desafío del valor del otro.

F. La *auctoritas*: alguien que me haga crecer

Todo camino educativo requiere de un momento donde la propuesta se intente verificar. Sin verificación, las ideas, aunque consistentes entre sí, se mantienen en un nivel abstracto que demanda concreción. La abstracción no es un enemigo a vencer. Es por el contrario un paso esencial dentro de la dinámica de la comprensión. Sin embargo, el conocimiento cierra su ciclo cuando después de haber abstraído la inteligencia regresa y afirma o niega la existencia de lo entendido dentro del mundo empírico.⁷

⁶ Recuérdese a Platón, a Tomás Moro, a Campanella y a Mounier entre un gran elenco de autores a lo largo de la historia.

⁷ Precisamente por esto Aristóteles y luego Tomás de Aquino sostienen cada uno a su modo que la verdad aparece formalmente en el juicio. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 982 a, 2 ; Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 14, a. 1 ; *In Sent.*, d. 19, q. 5, a.1, ad 7.

Nuestro juicio sobre lo real con cierta frecuencia experimenta la incertidumbre, la duda y en ocasiones el error. Este tipo de fenómenos nos hacen conscientes de nuestra indigencia y limitación. Nadie puede pretender que el camino intelectual y afectivo que emprendemos en la vida esté exento de errores objetivos. Esta incapacidad para introducirnos con total certidumbre a la realidad total nos hace descubrir la necesidad de *ser discípulos de otros*. Nos hace descubrir la necesidad de un “alguien que nos haga crecer”, es decir, de una *auctoritas*, de una autoridad.⁸

Desde la antigüedad se ha argumentado la necesidad de la autoridad en la vida comunitaria. Normalmente, los razonamientos clásicos gravitan en torno a la idea de que para evitar el desorden es necesario un factor de unidad y de decisión. Nosotros, sin negar estas razones práctico-políticas, consideramos que existe además una razón de orden cultural que permite entender con más claridad en qué sentido la autoridad es natural a la condición humana y uno de los factores clave para la construcción del sujeto social: la indigencia respecto de nuestra capacidad de verificación, de nuestra capacidad de juicio nos conduce a buscar a quien haya descubierto una experiencia similar a la mía para que, mediante el diálogo, constate con él mis muchas o pocas certezas.

G. El diálogo como verificación intersubjetiva de las certezas

La persona o personas en las que descubro un juicio asumido con coherencia se configuran en un horizonte de validación o verificación de mi propia hipótesis sobre el desafío de lo real. El instrumento para entrar en relación con estas personas, que funcionan como lugar de verificación, es el diálogo. En efecto, el diálogo es el modo de comparar y perfeccionar intersubjetivamente las certezas.

Para la construcción de un sujeto que sostenga a la democracia y que funja como dique ante las tentaciones del poder, requerimos

⁸ La palabra autoridad proviene del latín *auctoritas*, término que a su vez procede del verbo *augere*: crecer.

reconocer la necesidad de una presencia con la cual podamos “platicar” para corregir nuestra propia percepción intelectual y afectiva sobre las cosas y las personas. Es en el diálogo, con un punto de referencia que nos haga crecer, donde la vida descubre el significado del esfuerzo y la fatiga.

En la vida ordinaria las “autoridades” con las que convivimos jamás son arquetípicas. Por ello es que el planteamiento que intentamos proponer llama a la apertura irrestricta a todos como horizonte de posibilidad para el crecimiento y la verificación de nuestros juicios. Las “autoridades”, es decir, las personas que fungen como factor de crecimiento, en principio, son *todas las personas en la medida en que ofrecen su afectividad y su comprensión como espacio para que nosotros coloquemos nuestras dudas, temores y errores*. Por esto precisamente las instituciones donde se cristalizan las solidaridades fundamentales son los lugares donde de un modo privilegiado podemos encontrar la pedagogía fundamental para vivir en comunidad.

El afecto que nace de la convivencia familiar, del noviazgo, del matrimonio o de la amistad profunda permite mirar en el otro una invitación a crecer. No es extraño encontrar en la experiencia de la amistad el motor más poderoso de la vida corriente para arriesgar e incluso para sacrificarse. A tal grado esto es una realidad empíricamente constatable, que difícilmente alguien vive o muere por una idea. Sin embargo, la única posibilidad del heroísmo aparece ante un rostro que encarna un valor por el que vale la pena sacrificar el tener e incluso el ser. De entrada aceptamos que los actos heroicos no son frecuentes. Asimismo, aceptamos que es posible morir por motivos menos sublimes y hasta bastardos. Sin embargo, cuando la inteligencia descubre que la experiencia del otro lo hace ser insustituible, la vida ya no puede permanecer indiferente ante este factor de autoridad, es decir, ante esta posibilidad de crecimiento.

La única posibilidad de indiferencia ante el “otro que me hace crecer” es el actuar voluntariamente en contra de las exigencias más profundas de la afectividad humana. Como mencionamos más arriba, este es el drama de nuestra época: el olvidar al otro y a su dignidad en nombre de la aparente “seriedad” de las cosas “prácticas”.

H. La compañía: cuidar del destino del otro

La verificación personal del propio juicio sobre la realidad es una experiencia de comunidad. La presencia fáctica de alguien que me comparta su experiencia me permite vivir el acontecimiento de una incipiente amistad, de una compañía inicial.

La compañía no es un fenómeno marginal de la existencia. La compañía tal vez por cercana y cotidiana se trivializa o se ignora. Sin embargo, al intentar reducir a su esencia la pedagogía del sujeto social podemos afirmar que es en la compañía donde podemos iniciar y luego dilatar una experiencia educativa que le dé dimensión de comunidad a nuestras iniciativas.

I. La pertenencia

La dimensión fundamental de la compañía es la pertenencia. Pertenecer a otro es confiarle el propio destino a un ser tan o más frágil que uno mismo. Sin embargo, es en la pertenencia a una presencia donde la vida se torna humana. Por esto es tan importante el que la pertenencia en las solidaridades fundamentales asegure los mínimos de justicia ya que abrirse a la experiencia del acompañamiento significa volverse vulnerable. El temor a afirmar "soy tuyo", tanto en la relación de amistad como en otras más íntimas (como el matrimonio), es una experiencia profundamente humana y rica en contenido cualitativo tanto para la vida personal como para la vida social.

¿En qué consiste la riqueza de esta experiencia? La respuesta a esta pregunta es una de las más importantes de la vida de todo hombre o mujer. Y no podemos más que confesar que nuestra respuesta es muy posiblemente pobre respecto de la realidad que pretende significar, pero no por ello poco cierta: *la persona humana sólo se realiza cuando ama la libertad hasta el riesgo*, es decir, cuando descubre que *el propio destino consiste en cuidar del destino del otro*. De un modo más técnico podemos expresar esto diciendo que la libertad se realiza en la obediencia a la verdad y principalmente a la verdad de la dignidad del otro, por encima de sus flaquezas y traiciones.

Esta posición se encuentra en las antípodas de una propuesta educativa que en nombre de la autonomía deja al hombre prisionero de su afán de satisfacción inmediata. Muy por el contrario, el asumir al otro en su verdad implica la integración de la dinámica instintiva en la dinámica de la capacidad de entender y de escoger. Así, la lógica del don integra sin anular o suprimir a la lógica del poder. Esta es la única manera de que la corresponsabilidad, tan traída y llevada en nuestros días, se abra como posibilidad y no sea un mero recurso retórico.

V. CONCLUSIÓN

Al cerrar nuestra reflexión no podemos más que repetir que nuestro ensayo no pretende ser exhaustivo. Muy por el contrario apenas indica un camino que necesariamente habrá de ser detallado con posterioridad para explicitar más la manera como la persona humana puede asumir el riesgo educativo de la vida en comunidad y a partir de ahí invitar a la construcción de un sujeto social dinamizado por la corresponsabilidad, que funja como sostén de la democracia.

Los imperativos éticos que aparecen a lo largo de toda nuestra exposición podrían invitar a pensar que la propuesta aquí expresada es a fin de cuentas contrafáctica. Sin embargo, creemos que no es así y para ello deseamos apuntar que nos parece empíricamente verificable que la renuncia a los fenómenos vitales a los que hemos hecho mención (y a sus consecuencias éticas) evitaría no sólo toda comprensión de las sociedades en América Latina, sino toda posibilidad de explicación de las causas que dan razón de la permanencia de las comunidades nacionales que integran nuestro subcontinente. Es este, muchas veces heroico, estilo de vida el que le da espesor cultural a nuestros pueblos.

Cuando leemos algunas de las lamentaciones de Jürgen Habermas respecto de cómo el mundo vital, el mundo de lo inmediato, de lo cercano, de la cotidianidad ha sido colonizado por el dinero y el poder –que son los medios por los cuales la dimensión “sistémica” de lo social opera– no podemos dejar de preguntarnos si este

autor habrá tenido tiempo de analizar que el mundo de vida posee algo más que energías utópicas que permiten la integración y moderación del proceso de colonización dentro de una lógica que abraza sin destruir toda la realidad humana (Habermas, 1987). Thomas McCarthy ha tenido el mérito de señalarle a Habermas algunas sobresimplificaciones en este tema (McCarthy, 1989). Nosotros creemos que con lo apuntado en este texto podemos colaborar con el esfuerzo de McCarthy en el sentido de esclarecer que no es un falso optimismo el reconocer que la vida real brinda más esperanzas que lo que la modernidad inacabada o la tardo-modernidad postmoderna ofrecen en sus especulaciones. Y esta esperanza, por cierto, si es auténticamente tal, nos trasciende y por ello nos entusiasma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, 2 Vols.

BAUDRILLARD, Jean. "El éxtasis de la comunicación", en H. Foster (compilador), *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986.

BERTI, E. *Le Vie della ragione*, Bologna, s/e, 1987.

BOBBIO, Norberto. *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, México, s/e, 1979.

BUBER, Martin. *Yo y tú*, Buenos Aires, s/e, 1984.

COURT, Morandé P. "Desafíos culturales de la democratización de América Latina", en *América Latina. Desafíos y esperanzas*, Caracas, s/e, 1988.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, París, s/e, 1967.

GIUSSANI, L. *Educación es un riesgo*, Madrid, s/e, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, Vol. I, Boston, s/e, 1984.

_____. *La teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

JUNGMANN, Josef. *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Freiburg im B., s/e, 1939.

KELSEN, H. *Essenza e valore della democrazia*, Bologna, s/e, 1955.

KOLAKOWSKI, Leszek. *La modernidad siempre a prueba*, México, s/e, 1990.

LYOTARD, Francois. *La condición postmoderna*, Madrid, Gredos, 1984.

MCCARTHY, Th. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, s/e, 1989.

POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Vols. I y II, México, s/e, 1992.

POUPARD, P. *Iglesia y Culturas. Orientación para una pastoral de la inteligencia*, Valencia, s/e, 1988.

RATZINGER, J. "¿Orientación cristiana en la democracia pluralista?", en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, s/e, 1987.

STEIN, Edith. *L'empatia*, Milán, s/e, 1986.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gredos, 1987.

WOJTYLA, Karol. *Persona y Acción*, Madrid, s/e, 1982.

_____. "The family as a Community of Persons", en *Person and Community. Selected Essays*, New York, s/e, 1993.

