

Estética y educación para pensar la paz

Estéticas — 11
contemporáneas

Porfirio Cardona-Restrepo
Juan Carlos Echeverri-Álvarez
Directores



Universidad
Pontificia
Bolivariana

111.85
C268

Cardona Restrepo, Porfirio, editor

Estética y educación para pensar la paz / editores: Porfirio

Cardona-Restrepo, Juan Carlos Echeverri-Álvarez. – Medellín: UPB, 2019.

312 páginas : 17x24 cm. – (Colección Estéticas Contemporáneas; no. 11)

ISBN: 978-958-764-719-8 / ISBN: 978-958-764-720-4 (versión digital)

1. Estética – 2. Educación para la paz – 3. Estética – 4. Pensamiento crítico
– I. Echeverri Álvarez, Juan Carlos, editor – II. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Adrián Marín Echavarría

© Beatriz Elena López Vélez

© Claudia Marcela Jaramillo

© Emilio Palacios

© Karol Restrepo Mesa

© Julieta Armella

© Oscar Aguilar Jiménez

© Polina Golovátina-Mora

© Santiago Rojas Mesa

© Yanina Carpentieri

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

© Alejandra Cardona Castrillón

© Cintia Schwamberger

© Esperanza Carvajal Castañeda

© Hernando Blandón Gómez

© Juan Carlos Echeverri-Álvarez

© Luz Teresita Barona Villamizar

© Óscar Hincapié Grisales

© Porfirio Cardona-Restrepo

© Sofía Dafunchio

Estética y educación para pensar la paz. Estéticas contemporáneas 11

ISBN: 978-958-764-719-8

ISBN: 978-958-764-720-4 (versión digital)

Primera edición, 2019

Grupo de investigación: Estudios Políticos - Facultad de Ciencias Políticas. Línea de investigación Teoría Política Contemporánea. Proyecto: El quehacer político en el marco del pluralismo estético - Radicado: 152B-09/13-36.

Grupo de Investigación: Pedagogía y Didácticas de los Saberes (PDS). Proyecto: Creando Paz: recursos culturales y experiencias de mediación en la gestión constructiva de conflictos y su aporte a la formación de competencias ciudadanas y construcción de una cultura de paz. Radicado: 454 de 2016.

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo

Director Facultad de Ciencias Políticas: Carlos Alberto Builes Tobón

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de Estilo: Editorial UPB

Ilustración Portada: Hernando Blandón Gómez. *Técnica:* Acrílico sobre lienzo. *Título:* Ellos

Dirección Editorial

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019

e-mail: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57) (4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1862-30-05-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Política, amistad y solidaridad en clave educativa

Beatriz Elena López Vélez

Universidad Pontificia Bolivariana

El fantasma de la vulnerabilidad planea sobre el planeta “negativamente globalizado”. Todos estamos en peligro y todos somos peligrosos para los demás. Sólo hay tres papeles posibles que representar: el de perpetradores, el de víctimas y el de “daños colaterales”. Y si para el primero de ellos no faltan aspirantes, la fila de elegidos para interpretar el segundo y el tercero crecen de forma imparable. Aquellos de nosotros que son ya víctimas de la globalización negativa tratan por todos los medios de escapar de ella y claman venganza. Los que todavía no lo son tienen miedo de que en cualquier momento pueda llegarles (como, sin duda les llegará) su turno. (Bauman, 2007, p. 127)

Introducción

Podríamos pensar que el epígrafe es apocalíptico porque sólo muestra la cara “negativamente globalizada” del mundo actual; empero, si bien es fácil ver que existen peligros, víctimas y victimarios, también es posible reconocer evidencias de solidaridad en las mismas denuncias de esa negatividad: el sólo hecho de manifestar públicamente la vulnerabilidad, la victimización y los daños colaterales dentro de una sociedad, es la evidencia casi banal de la existencia de la otra cara de la moneda: la de la solidaridad y, presumiblemente, de una política que se ve abocada a fundamentarse en la amistad para construir formas cada vez más avanzadas de vivir juntos y de solucionar los conflictos por vías menos onerosas que la exterminación del otro.

Habitamos un mundo individualista: somos individualistas. Este es el producto del proyecto liberal y capitalista que ha llevado inexorablemente por procesos de individuación entendidos como una nueva manera de orientar las acciones sociales y la economía de gobierno: un mínimo de coacciones, un máximo de elecciones privadas: libertad a ultranza (Foucault, 2007). Y en este contexto de cierto aislamiento del ser y de caída de objetivos universales de virtud, de todas maneras tenemos que encontrarnos con seres que comparten similares preocupaciones, y las mismas necesidades; sin embargo, nos habita

un “*narcisismo colectivo*”, que al mismo tiempo que individualiza hace que nos encontremos “porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales” (Lipovetsky, 1987, p. 14). Encuentros sí, pero muchas veces en vez de amistad este narcisismo junta soledades vecinas incapaces de construir proyectos afectivamente comunes, pero sí construye comunidades sin afecto.

¿Qué queda, aceptar que las cosas son así, invocar modos diferentes de estar en el mundo o, quizás, indagar cómo conciliar lo individual con lo comunitario? Sin embargo, ¿es necesaria y posible tal conciliación? Eventualmente el camino a seguir es ampliar el horizonte de comprensión, preguntarnos acerca de qué hace que la vida se viva así, y cómo la viven los otros y cuáles son los matices de ese individualismo. Además, aunque parezca una posición ingenua, es necesario hacer un llamado a la amistad y a la solidaridad: dos posibles caminos para estar en el mundo y fundar una nueva política.

Ese es el propósito del texto: trazar la articulación entre política, amistad y solidaridad; articulación que, mirada más de fondo, se traduce en la necesidad de hacer cada vez más visible la relación entre ética y política y, correlativamente, mostrar que la educación es el material imperecedero para hacer de esta relación casi natural una simbiosis inextricable. En la actualidad no se puede sostener la idea, que citamos de memoria, expresada por un político de profesión ante una pregunta periodística: “yo me ocupo de la política, es decir de administrar lo público; el problema ético dejémoslo para los filósofos”. Por el contrario, la ética, también la estética, son los materiales para una mejor política de lo común: de la amistad y de la solidaridad.

Pero en sociedades complejas estas dimensiones no organizan de manera silvestre la vida en sociedad. Se necesita de estrategias igualmente complejas que les otorgue un sentido y, al mismo tiempo, fije los mecanismos para alcanzar lo que ese ideal invoca como necesario para la sociedad. Por tanto, hablar de solidaridad, de amistad y de política no es para rememorar experiencias clásicas del humanismo ni para recrear las nostalgias de la modernidad sino para construir, con esos viejos materiales, formas inéditas de democracia desde un país que piensa la reconciliación como el camino expedito hacia la paz, y esa reconciliación, no es posible sin solidaridad, sin amistad y sin la estética, es decir, la sensibilidad que, cada vez mejor direccionada, hace juicios sobre el sí mismo, los otros y lo otro.

Esa es la salida ética y estética de la educación. O, mejor, la educación es una forma de estetizar la vida en tanto coadyuva a cualificar los juicios que las personas hacen de las personas y las cosas que los rodean (Herbart, 1935). Ciertamente, si cada persona hace uso de su libertad para juzgar su entorno, y ese juicio se basa en las percepciones, en cierta sensibilidad espontánea e irracional, la educación organiza esas percepciones y otorga herramientas para hacer juicios con más conocimiento. Así mismo, la amistad y

la solidaridad son los mecanismos mediante los cuales las personas hacen juicios mejor fundamentados y establecen relaciones más productivas en la democracia.

El texto se organiza del modo siguiente: en primer lugar se exponen algunos elementos a partir de los cuales se puede caracterizar el mundo contemporáneo (democracia, tecno-cientificidad, capitalismo e individualismo); en segundo lugar, se presenta una reflexión en torno a lo que significaría pensar lo político desde los conceptos de amistad y solidaridad en las lógicas del mundo contemporáneo y, por último, se presenta una conclusión educativa y pedagógica que puede generar subjetividades para lo político desde la amistad y solidaridad.

Breve caracterización del mundo contemporáneo

Un mundo tecno-científico

Hacemos parte de un mundo en el que coexisten diversas lógicas. Por un lado, es un mundo que se constituye tecnocientífico, y que, en este sentido, piensa y actúa con base en esta forma de pensamiento, en relación con problemas de distinto orden. Por el otro, es un mundo en el que se ponen en cuestión los medios utilizados y los resultados alcanzados por la ciencia y la tecnología, en el sentido de que dejan de lado las preguntas fundamentales del humanismo, por ejemplo, la pregunta por el ser, por el sentido, por los fines de la existencia.

Gadamer (2004) critica esta forma de constitución del mundo desde varios ámbitos interrelacionados: primero, en relación con la confianza ciega en la ciencia, asumida en tanto la más legítima posibilidad del conocer (desde un método único) y de establecer una verdad matematizable, y, en este sentido, en la imposibilidad de tener otras experiencias de verdad; al mismo tiempo, a la manera en que esta forma de pensamiento se ha “apoderado de todos los ámbitos de la praxis social”, de tal modo que son los expertos quienes tendrían, parece, un puesto central en la organización de la economía y la sociedad:

Creo que no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época. Sólo así la marcha victoriosa de la ciencia moderna iniciada con el siglo XIX pasa a ser el factor social predominante. Sólo ahora el pensamiento científico subyacente en nuestra civilización se ha apoderado de todos los ámbitos de la praxis social. El estudio científico del mercado, la guerra científica, la política exterior científica, el control científico de la natalidad, la conducción científica de

los seres humanos, etc., otorgan a los expertos un puesto central en economía y en la sociedad. (Gadamer, 2004, p. 153)

En el mismo sentido, Gadamer afirma que en el pensamiento científico la tendencia es “hacer superflua la pregunta por los fines en virtud del afán de progreso creciente en la consecución y ‘dominio’ de los recursos, incurriendo así en la más profunda incertidumbre” (Gadamer, 2004, p. 157). El saber tecno-científico es entendido en cuanto saber de dominación, un saber de administración en el cual lo central es tenerlo todo controlado, todo visible y organizado, de tal manera que lo que importa es organizar de manera racional los procesos. Toma preponderancia la pregunta acerca de la planificación, en la cual lo que interesa es que todo esté en orden, aunque ni siquiera se haya hecho la pregunta acerca de qué orden debe reinar.

En la misma línea, es un mundo en el que el desarrollo de las tecnologías de información y comunicación han roto, entre otras, la noción de espacio y de tiempo. Tal vez nunca antes, en la historia de la humanidad, un alto porcentaje de la población tiene la posibilidad de estar intercomunicada: los mensajes van y vienen, y, desde una perspectiva optimista, se podría llegar a pensar que tal condición es la base para una sociedad plenamente democrática. Sin embargo, al mismo tiempo, es una sociedad en la que, al parecer, se hipervaloran procesos de comunicación orientados a la eficacia, lo cual trae como consecuencia que la experiencia de la conversación sea fallida en cuanto se torna instrumental: busca manipular al otro para que actúe de acuerdo con nuestros propios fines; o argumental: no se escucha al otro, pues a cada argumentación se le opone, le preexiste, una contraargumentación.

En síntesis, el mundo tecno-científico se nos presenta en cuanto un mundo de instituciones compartidas y de regulaciones establecidas. Instituciones y regulaciones funcionan a partir de cifras; de esta manera, se impone un lenguaje numérico de control en el que la cifra es una contraseña que te marca, permite o prohíbe el paso o el acceso a la información (Deleuze, 1999, p. 7). Esto desemboca en una situación de responsabilidades anónimas que dejan el siguiente resultado: un mundo de extrañeza recíproca. Pero, en medio de esto, es también un mundo en el que “la máxima diversidad de conflictos y de formas de entendimiento [...] hacen posible la acción en común” (Gadamer, 2000, p. 78).

Democracia, individualismo y miedo: libertad

Nuestro mundo es un mundo en el que, de manera cada vez más claramente, la democracia se constituye en el elemento intocado de toda forma de emancipación. Es el paradigma que se invoca frente a cualquier tipo de dificultad política, social y humana, con base

en las promesas de igualdad, libertad, derechos y justicia. Sin embargo, al parecer, es un mundo en el que las promesas parecen incumplirse para amplísimos sectores de la población mundial; asimismo, en la tónica del epígrafe de Bauman (2007): “el fantasma de la vulnerabilidad planea sobre el planeta negativamente globalizado. Todos estamos en peligro y todos somos peligrosos para los demás. Sólo hay tres papeles posibles que representar: el de perpetradores, el de víctimas y el de daños colaterales” (p. 127).

Tres papeles en relación con igual número de características de la economía del poder liberal para la vida individual y colectiva: uno, hace vivir en una constante sensación de peligro: insurgencia cotidiana del miedo a la enfermedad, a la quiebra, a la degeneración racial y a la desaparición de la especie, entre otros; dos, la amplificación de procedimientos de control, coacción y coerción, que funcionan como contrapartida de la construcción de la libertad; tres, la emergencia de mecanismos cuya función ha sido producir e incrementar las libertades, esto es: “introducir un plus de libertad mediante un plus de control e intervención” (Foucault, 2007, p. 89; Echeverri, 2015, p.37). Ambos, miedo y control, son los procedimientos para producir libertad que convierte en ciudadanos a las personas, pero deja claro los límites de intervención en el poder.

En el sentido de lo anterior, se puede partir de una definición: la democracia representativa es un sistema de limitación y control del poder. Segunda definición: la democracia es un “régimen político que permite a los actores sociales formarse y obrar libremente” (Touraine, 2000, p. 321). De estas dos definiciones se desprenden los siguientes asuntos: primero, que el sustento de la democracia es la libertad; segundo, que son los individuos los que la constituyen en la medida en que se reconocen como miembros de una colectividad; y, tercero, que el poder debe respetar la representatividad de los dirigentes.

La democracia es al tiempo una forma de organizar el poder y un juego de responsabilidades compartidas. En este sistema, es la afirmación del individuo la que ha permitido el desarrollo de las libertades y de los derechos humanos; sin embargo, en la medida en que crece la demanda de libertad y los espacios en la que ésta se hace posible, también es cierto que los individuos tienden a aislarse, a buscar refugio en pequeños grupos con los que se identifican, y a olvidar el bien común (Camps, 1999).

No hay que olvidar que una historia de la democracia mostrará cómo, de manera paulatina, lo que ha buscado Occidente es lograr el respeto de las libertades individuales, el no sometimiento del individuo a los poderes, cualesquiera sean sus nombres (religioso, de partido y militares). Dicho de manera más radical: el proyecto de Occidente ha sido realmente construir formas cada vez más exhaustivas de libertad, porque: “El hombre no se ha desarrollado en la libertad... la libertad es un artefacto de la civilización... La libertad fue posible gracias a la evolución gradual de la disciplina de la civilización que es al mismo tiempo la disciplina de la libertad” (Hayek, 1979, citado en Rose, 2010, p. 67).

En esta lógica, el proyecto de la democracia ha sido que cada individuo pueda hacer su propia vida en el marco de los derechos humanos. Podría decirse que asistimos al triunfo de la democracia, así entendida, y de su correlato, el individualismo. Al decir de Lipovetsky (1987) ésta es una época en la que se ha dado paso a nuevos valores que hacen énfasis en la expansión de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las demandas individuales, y, en este contexto, se da una relación de modelación entre las aspiraciones del individuo y las instituciones que le homogeneizan y le controlan.

Así, se da un individualismo que se enlaza con una forma de organización. Ulrich Beck y Elizabeth Beck lo denominan “individualismo institucional”. En éste, cada individuo quiere vivir su propia vida; sin embargo, al mismo tiempo es una vida estandarizada: la vida propia depende de las instituciones que construyen las directrices, las mismas que obligan a la autoorganización y a la autotematización (Beck y Beck-Gernsheim, 2003).

En este marco, ¿qué pasa con la vida en común? ¿Cómo se da la relación con los otros? Lipovetski hablará de *indiferencia pura*: las personas intentan escapar de cualquier compromiso; así, aumentan los divorcios, se quiere eludir el servicio militar, no se cree en las agremiaciones, etc.; la moda, la frivolidad, el ocio son valorados como expresión de la individualidad. Pero hay que anunciar la paradoja: una individualidad masificada, y si se quiere ser más radical, alienada.

¿Y de la vida en común? Asociación de microgrupos por identificación: mujeres, desplazados, viudos; ya no unión por objetivos universales, más bien unión basada en la identificación por preocupaciones inmediatas, y circunscritas: individualismo colectivo. Despreocupación por lo lejano; incapacidad para pensar lo que no es cercano; como diría Hegel, particularismo. Sí, es paradójico, en un mundo interconectado, somos cada vez más incapaces de asumir al otro, que en nada tiene mis propias necesidades e intereses. En un mundo interconectado, cada vez una visión más particular de la propia vida y de aquellos con los que me identifico.

Así, no categoría filosófica, sino experiencia práctica, el individualismo se hace evidente en la incapacidad de los ciudadanos de mostrarse solidarios ante las desigualdades, ante la injusticia social; las prácticas de los políticos que no piensan en su acción como un servicio público, sino en tanto un operar al servicio de los intereses de un partido o de una clase; y, por último, en aquellas sociedades que han tenido el privilegio del desarrollo y que son incapaces de actuar en relación con la miseria de otras.

Sin embargo, no se trata de renunciar al individualismo, tarea imposible; se trata más bien de conciliar el interés por el individuo con las exigencias del interés común:

Exigir ética es pedirle al individuo un uso de la libertad compatible con los intereses de la comunidad. Si en la modernidad el progreso vino dado por el empeño de reducir

el poder del Estado y dárselo al individuo, hoy el progreso consistirá en la capacidad de mantener la potencia del individuo sin que, al mismo tiempo, éste reniegue de su condición de animal político. (Camps, 1999, p. 11)

Amistad y solidaridad: ¿una salida política?

Donde los hombres son amigos para nada hace falta la justicia, mientras que si son justos tienen además necesidad de la amistad. La más alta forma de justicia parece ser una forma amistosa. (Aristóteles, 1981, p. 102)

Partamos de lo siguiente: no se trata de renunciar al individualismo; se trata de conciliar, en la medida de lo posible, el interés particular con el interés común; se trata de estrechar los lazos entre ética y política. Si hemos dicho que en el individualismo cada uno se ocupa de su propia vida, digamos, siguiendo a Aristóteles, que ocuparse de la propia vida significa, en primera instancia, ser amigo de sí mismo, lo cual quiere decir vivir de acuerdo consigo mismo y querer el bien para sí mismo.

Es necesario advertir que hablamos de un amor a sí mismo virtuoso, pues el es-tagirita también nos advierte de lo que puede ser el amor a sí mismo vicioso, que, entre otras cosas, no es verdadero amor. El amor a sí mismo que se trae a colación es aquel en el que quien se ama busca su propio bien, es decir, cultivar sus virtudes. De igual modo, el amor a sí mismo es ser capaz de “estar de acuerdo consigo mismo” (*philautía*), pues sólo quien así lo hace puede tener el fundamento para establecer vínculos con otros. Gadamer (2000) lo expresa así: “El que no es capaz de estar de acuerdo consigo mismo será sentido siempre como un obstáculo y como algo ajeno en la convivencia entre la gente. Una cosa al menos es clara: el hogar y la casa son el lugar de la convivencia” (p. 83).

Ser amigo de sí mismo, en la lógica aristotélica, es querer conservarse, querer pasar la vida consigo mismo: encontrar deleite en sus recuerdos y esperanza en su futuro; ser capaz de pensar sus dolores y goces. Quien así lo hace, procede de la misma manera con los otros: se conduce con los amigos al igual que se conduce consigo mismo; en este sentido, para Aristóteles las prendas de amistad que damos a los otros parecen ser el traslado de los sentimientos que tenemos con respecto a nosotros mismos.

La amistad consigo mismo, no es solipsismo, no es encierro absoluto, es la capacidad de cuidar de sí, pero, al tiempo, es la capacidad de salir de sí para compartir un proyecto u objetivo común con otros. Esto es lo que se llamará amistad política. Así mismo, la amistad, en términos políticos, es un acto de justicia: ser amigo es ser justo en dos ámbitos: “lo justo no escrito y lo justo legal” (legalidad y legitimidad). La justicia será, en términos de lo que está explícito, lo legal, atenerse al contrato, cumplir la ley; y

en términos de lo que no está escrito, ser capaz de consultar consigo mismo acerca de las cosas buenas y útiles para vivir prósperamente; por ello se dice que prudente es quien es capaz de considerar lo que le conviene a él mismo y a los demás.

Encontramos justicia y prudencia para el buen gobierno de la familia o de la república. Podríamos, desde la perspectiva gadameriana, decir que se “trata de controlar su plétora de deseos, impulsos, esperanzas, intereses, de modo que el otro no sea invisible o no permanezca invisible” (Gadamer, 1990, p. 37). Agregáramos, a la idea de Gadamer, que no se trata de controlar la plétora de deseos, impulsos y demás para que el otro no sea invisible, sino, además, para que no lo sea uno mismo.

Recapitemos: la amistad tiene una doble orientación: por un lado, el amor y cuidado de sí mismo, y, por otro, el amor por los otros; y hemos afirmado que el cultivo del amor a sí mismo es el cultivo de las virtudes. Ahora diremos que esto es la base para el amor por los otros, pues, como dice Gadamer, inspirado en Platón: “uno tiene que estar primero de acuerdo consigo mismo, si quiere además ser también un amigo para el otro, o un simple amante, o un simple amigo de negocios o colega profesional”. (Gadamer, 2000, p. 83).

Pero, pensemos un poco más qué significa el amor por los otros. Amar en el sentido que plantea Aristóteles es reconocerse en el otro y que el otro se reconozca en uno; no porque el uno y el otro se vuelvan uno solo, sino porque se conceden ser diferentes: uno se entrega por entero al otro, pero al mismo tiempo lucha por su libertad y su propia vida (Gadamer, 2000, p. 84). Siguiendo al mismo Gadamer (1990):

Vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala. Aprender a vivir el Uno con el Otro a medida que crecemos y avanzamos por la vida, como suele decirse es al parecer, igualmente válido para las grandes federaciones de la humanidad, para los pueblos y estados. (p. 37)

Pero, ¿qué exige esto? Formar en la conversación. Ampliemos esta idea: es en la conversación en la que el lenguaje tiene su verdadero ser, y es en ella en donde es posible el ejercicio del mutuo entendimiento, proceso vital en el que vive una comunidad. O en la perspectiva que se viene tratando, es en la conversación en la que es posible cultivar la amistad, pues como lo expresa Gadamer (2004):

Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro. (pp. 206-207)

El diálogo exige luchar contra la incapacidad de escuchar al otro, porque requiere que quienes participan en él hagan un esfuerzo permanente por tomar en serio lo que los otros dicen, por afinar el oído para buscar el entendimiento, porque se intenta entender qué dice. Esta es una lucha, pues, como lo expresa Gadamer (2004):

La incapacidad de escuchar es un fenómeno tan familiar que no es preciso imaginar otros individuos que presenten esta incapacidad en un grado especial. Cada cual la experimenta en sí mismo lo bastante si se percata de las ocasiones en que suele desoír o escuchar mal. ¿Y no es una de nuestras experiencias humanas fundamentales el no saber percibir a tiempo lo que sucede en el otro, el no tener el oído lo bastante fino para “oír” su silencio y su endurecimiento? O también el oír mal. (p. 209)

La incapacidad para el diálogo tal vez se encuentre en la condición monologal de la sociedad científica y técnica a la que los seres humanos nos hemos habituado, y que se expresa, entre otras cosas, en dos fenómenos, ya anunciados: el primero, la creencia de que la única palabra que dice verdad es la enunciada por los expertos; la segunda, la existencia de tecnologías que permiten un mundo cada vez más interconectado y en el que, paradójicamente, cada vez hay menos posibilidades de tener una auténtica conversación.

También, asistimos a un mundo en el que cada vez existen más aparatos tecnológicos que permiten la comunicación de manera instantánea. Continuamente los seres humanos estamos expuestos a un derroche tecnológico en el que resuenan las voces de lejanos y cercanos: televisores y computadores conectados en red, teléfonos móviles, etc. Para algunos este desarrollo tecnológico es posibilidad sin límites: poder hablar todos y con todos al mismo tiempo y sin mayores restricciones. Empero, esto es, más bien, un parloteo incesante, un ruido de fondo que nos impide la conversación, en lugar de propiciarla.

En medio del bullicio de los medios de comunicación, las personas se encierran en sí mismas, de tal manera que su voz interior se hace tan fuerte que se convierte en un muro infranqueable que impide que entren las voces de los otros; más que conversación (lenta en la que la palabra de uno y otro discorra, en donde se escuche y se sea escuchado), lo que parece darse es un parloteo en el que uno y otro hablan rápidamente y de manera abreviada, para de esta manera “ponerse de acuerdo rápidamente, en una economía del lenguaje”.

Tampoco podemos afirmar que para conversar en el sentido que propone Gadamer haya que salir de sí, olvidarse de la propia palabra; más bien hay que pensar que la conversación es un ir y venir entre lo que el otro dice, lo que escuchamos, lo que pensamos y lo que decimos a propósito de una experiencia compartida. La conversación no es algo externo de quien conversa: se conversa con otro, pero al tiempo se conversa consigo mismo, en el sentido de que se interroga la propia opinión o los propios prejuicios, en los que se sustenta el pensamiento, ya que pensar es decirse algo anticipado antes de expresarlo.

Pero, ¿cuál es la relación entre amistad y solidaridad? Para Gadamer “la solidaridad significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad, limitado, como lo es todo en esta vida, pero que ciertamente exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar” (Gadamer, 2000, p. 88). Es decir, la solidaridad es un acto reflexivo, en el que los seres humanos tenemos que esforzarnos. No hay una fuerza de la naturaleza que nos haga solidarios, no es un estado natural. “La solidaridad exige que nos conozcamos a nosotros mismos y que seamos capaces de aprender de quienes son nuestros modelos y de agradecerles ese aprendizaje” (Gadamer, 2002, p. 88). Es decir, la solidaridad se da porque se aprende de otros y porque se manifiesta con otros.

Quizá otrora fuera suficiente la convivencia solidaria con los cercanos: la familia, la comunidad, la ciudad; sin embargo, hoy, en un mundo interdependiente, se hace necesario reconocer que todo lo que hagamos o hagan los otros puede afectar la vida de los otros, “a quienes no conocemos y de quienes ni siquiera conocemos su existencia” (Bauman, 2007, p. 127). En esta línea, es necesario emprender acciones que permitan vivir y reconocer diversas culturas, diversas lenguas, en síntesis, diversas formas de vivir el mundo, que no siempre coinciden con las que acostumbramos y con las que tenemos plenamente aceptadas.

Tal vez en Europa y Estados Unidos la pregunta se centre en qué pasa con el extranjero; cómo relacionarse con los que no han sido incluidos, con los de otras latitudes, que, en muchas ocasiones, aparecen más como una amenaza al propio bienestar. Quizá en América Latina la pregunta esté más orientada a cómo vivir en una mezcla étnica que todavía no termina por reconocerse; cómo hacer frente a las condiciones de una cultura híbrida. (García-Canclini, 1990).

En efecto, habría que pensar la solidaridad en distintos planos; no sólo un concepto en abstracto, sino, además, en relación con las condiciones históricas de nuestros pueblos. No una solidaridad pensada desde la discriminación positiva, sino a partir de la posibilidad de aprender efectivamente a detenernos ante la diferencia del otro, de reconocer en el otro rasgos de nosotros mismos, y de “lograr una participación recíproca” (Gadamer, 1990, pp. 39-40). Gadamer siempre tuvo en mente demostrar que sólo se puede aprender a través de la conversación. La base de todo aprendizaje posterior en la vida de las personas y de las sociedades está en relación con el aprendizaje de la “lengua materna” con la cual se comunicará por lo que dure el tiempo y el espacio. Lengua que, además, tiene la connotación inmediata de la emoción del afecto que une a la madre con el infante. Posteriormente, esta misma lengua será el vínculo para las amistades y la solidaridad que requiere la cultura. Pero no basta hablar para ser solidarios o amistosos. Por el contrario, el lenguaje puede ser el camino de la perpetuación de los conflictos.

Es por este motivo que desde un punto de vista político es necesario retomar la amistad y la solidaridad como una potencia de mejores formas de gobierno de la población

que atienda a su bienestar y desarrollo. Una mirada vuelta hacia el aristotelismo para fundar en el presente democracias que avalen la libertad individual, amplíen las oportunidades materiales de realización para todos, y estrechen la cohesión social mediante prácticas solidarias, de amistad y de reconocimiento recíproco. Tales fundaciones requieren el cultivo de las habilidades cognitivas, emocionales y comportamentales para actuar con sensibilidad y pensar adecuadamente los problemas sociales, culturales, económicos y políticos en un escenario global complejo.

La amistad y la solidaridad, sin embargo, como el gusto estético, pueden ser parte de los “gérmes del bien” que señalaba Kant (2003), pero no se desarrollan en la espontaneidad de la vida en común, requiere de las formas educativas organizadas sistemáticamente para las sociedades complejas (Dewey, 1998), por eso es que la educación actual debe educar en las emociones para que piensen lo suficiente en sí mismos como condición de pensar mejor en la amistad que posibilita estar juntos y también, alejarse sin pesares anquilosantes. En fin, la educación debe dejar una cosa clara: que la nación democrática es como la casa, y “el hogar y la casa son el lugar de la convivencia. Esto no implica que se compartan todas las convicciones ni que haya coincidencia en las inclinaciones o intereses” (Gadamer, 2002, p. 83), sino que se ha creado una relación de afecto, de amistad que posibilita gestionar de manera política los desacuerdos.

El hogar no es un paraíso sino un espacio en el cual la amistad y la solidaridad se sostienen en la doble coordenada del afecto y de la obligación. Ambas cosas son posibles en la conversación que exige la cercanía, el contacto, en el conocer del otro y al otro. Una casa sin conversación no es hogar sino prisión. Pero tampoco significa una comunidad simbiótica. El hogar posibilita compañía, pero, también, soledades vecinas.

La educación es la posibilidad de mayores amistades, de solidaridades mejor dirigidas a la conversión del estado nación en esa casa en la cual se está en compañías agradables, en la que se busca refugio, pero también es un espacio para construir en relación con los propios intereses. Esta doble potencia de reunión y de individualidad es la metáfora hogareña para un verdadero estado democrático que, a su vez, promueve una educación en la amistad y la solidaridad.

A modo de conclusión

Amistad-solidaridad son condición de posibilidad de una política verdaderamente de lo público, del bienestar y de la felicidad de las personas. A estas alturas del artículo la conjunción se ha convertido en un guion porque se ha hecho evidente que no existen por separado: no hay una amistad egoísta ni una solidaridad antagónica ni la amistad está

en un tiempo y espacio diferentes que tienen que ser conciliados con ingentes esfuerzos. En la dupla amistad-solidaridad tampoco existe pleonismo, batología o redundancia. La potencia de la dupla es que cada uno de los términos, desde su propia posición, exigen, se reclaman la participación del otro para consolidarse.

Desde antiguo, la práctica de la amistad ha tenido énfasis en el bien común o el “bien de la ciudad”, y para alcanzarlo las personas deben practicar la búsqueda del bien de sus semejantes, y de esa búsqueda surge la solidaridad a partir de las relaciones creadas entre las personas de igual condición que buscan el bien entre sí. La comunidad política es el escenario privilegiado de la amistad como instrumento para lograr una convivencia adecuada y propiciadora del bien común. Un bien que, para Colombia, tiene nombre propio: reconciliación y, una vez lograda ésta, consecuentemente, se podrá también nombrar también como paz duradera.

Esta reflexión se escribió para establecer una conversación con los lectores que deje un aprendizaje en doble sentido: por un lado, comprender que el papel de la educación en el postacuerdo no es llenarse de contenidos que repitan la palabra paz como un mantra porque la repetición la banalizará hasta vaciarla completamente de sentido; por el otro, que se comprenda desde las políticas públicas educativas que la educación no es sólo el instrumento de la innovación tecnológica sino para imaginar mejores maneras de crear lazos de amistad-solidaridad para vivir en el territorio nacional como en una casa repleta de amigos.

En parte, lo que tiene que hacer la escuela es volver a la lengua materna, a dialogar, a conversar. Ciertamente la ciencia está en la palabra escrita pero la solidaridad y la amistad están en la proximidad que requiere “charlar”. Y charla no es de charlatanes, en la perspectiva que tal vez promueva la *hybris* del conocimiento científico: al contrario, charlar es la posibilidad de crear una verdadera comunidad política con una mejor repartición de lo sensible para sentir, ver y acoger al otro.

La amistad y la solidaridad no pueden ser contenidos inertes en libros de texto o en guías curriculares, pero sí requieren ser contenidos, prácticas y discursos de la escuela. La política de la escuela es un escenario de tacto pedagógico que construye relaciones de amistad entre los niños y jóvenes, al mismo tiempo que establece vínculos afectivos a través de la autoridad formativa de los maestros. La escuela tiene que ser un lugar en el que se fortalezca la palabra, el diálogo, la conversación, pero no como una oposición nostálgica a la individuación tecnológica, sino, inclusive, utilizar esta en tanto la potencia para ampliar los encuentros, aunque la presencialidad física ya no es posible.

Referencias

- Aristóteles. (1981). *Ética Nicomaquea*. México: Editorial Porrúa.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo Líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U., y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
- Camps, V. (1999). *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Editorial Crítica S.L.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Dewey, J. (1998). *Democracia y Educación*. Madrid: Morata.
- Echeverri-Álvarez, J. (2015). *Escuela y métodos pedagógicos en clave de gubernamentalidad liberal Colombia, 1821-1946*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Gadamer, H. (1990). *La herencia de Europa (Das Erbe Europas)*. Barcelona: Ediciones Península.
- Gadamer, H. (2000). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, S.A.
- Gadamer, H. (2004). *Verdad y Método II*. Salamanca : Ediciones Sígueme.
- Herbart, F. (1935). *Pedagogía general derivada del fin de la educación*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, I. (2003). *Pedagogía*. Madrid. Akal.
- Lipovetsky, G. (1987). *La era del vacío*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Rose, N. (2010). *Powers of Freedom. Reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University.
- Sartori, G. (1994). *¿Qué es la democracia?* Bogotá: Altamir Ediciones.
- Touraine, A. (2000). *Crítica de la Modernidad*. Santa Fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económico.

