

PRÓLOGO



Cultura y sociedad.-

“...los procesos de globalización se encuentran entre los cambios sociales más importantes que están teniendo lugar en la actualidad y el análisis sociológico que se limite al estudio de sociedades aisladas se hace cada vez mas arcaico” (GIDENNS, Anthony. 1993. Sociología. Alianza Universidad Textos, Madrid, p. 581)

La fugacidad de los acontecimientos, el dolor de las tragedias, la alegría de las victorias, hacen de la historia un fardo pesado para las espaldas y una fuente de interrogantes. Difícil es levantar un baluarte a la esperanza, donde parece reinar a veces sólo el viento que se aleja llevando consigo las ilusiones y los ideales. La misión del investigador social es captar, comprender y proyectar ese paso de lo que duele y de lo que entusiasma, y desentrañar su sentido, su lineal u oblicua disposición hacia un punto que, para situarlo en un límite supremo, los investigadores del presente trabajo le han llamado “cultura y sociedad”.

En la serena reflexión, en el abierto reconocimiento de las llagas y los equívocos, en el equilibrado juicio que no se inclina a reconocer glorias en donde tal vez hay sólo mediocridad, está el núcleo de los verdaderos investigadores sociales, siendo testigos más que jueces de los acontecimientos. El investigador social se plantea en un momento dado la pregunta acerca del sentido de la historia, hacia donde se orienta tanto esfuerzo y tanto afán. Es un quehacer de discernimiento que impone una mirada puesta en el acontecer, en el anhelo de permanencia que ha acompañado los senderos del ser humano y que le han dado sentido a muchas de sus huellas: No es lo mismo el sol que cada mañana deja su señal pintada en el horizonte para después esfumarse, que el reflejo de esa luz captada por el espíritu humano y que queda como testimonio y herencia plasmada para siempre. Ocurre sobre todo en momentos de cambios históricos. Nuestra atención no solamente se centra en los desafíos de siempre, sino en la comprensión de nosotros mismos y de las dimensiones fundamentales de la existencia, aquella base que nos permite asumir esos desafíos. Son épocas en las que nos volvemos a preguntar sobre nuestra identidad, sobre el ser y sobre el sentido de nuestra existencia. Hay horas históricas decisivas en las que además de los desafíos permanentes, hay otros que también afectan y tocan fibras auténticamente humanas, en la aspiración por hallar un sentido para la existencia personal pero también social y colectiva. Estamos en una de esas horas históricas decisivas después de una larga época de cambios, llegó el cambio de época. Se trata de preguntarnos ¿Dónde nos encontramos?, ¿Qué hemos de hacer?, ¿Cómo imaginar el futuro de América Latina?

¿Quiénes somos?, pareciera la pregunta clave al reflexionar sobre nuestra identidad. La realidad de América Latina es compleja y diversa, por lo que cualquier pretensión de homogeneizar puede ser peligrosa; sin embargo, los signos de la realidad que nos confrontan a todos se da a partir de dos ejes que se encuentran profundamente identificados histórica y conceptualmente: globalización y postmodernidad. Ambos comprendidos dentro de esta particular etapa del desarrollo material e ideológico de la hegemonía capitalista.

La globalización con todas las posibilidades para el diálogo, el encuentro y la identidad común ha engendrado un mundo facturado. Esta interdependencia global no significa que nuestro mundo esté más unido que antes. Una auténtica unidad implica un destino común, reconocimiento de las diferencias, apertura y responsabilidad solidaria. En cambio, constatamos que nuestro mundo vive escindido en sectores replegados sobre sí mismos, con pretensiones de dominio unos sobre otros, indiferentes a lo que acontezca a los demás o lo que es peor, preocupados por sus privilegios. La postmodernidad que debilita la vida en común y favorece el individualismo, el declinar de la razón y sobrevalorar el mundo de la libertad tras la apariencia de construir nuevos vínculos comunicativos es donde la idea de supervivencia individual se fortalece a toda costa. La globalización y la postmodernidad han hecho que la humanidad reduzca el aprovechamiento del planeta a algo meramente utilitario, explotando irresponsablemente los recursos, devaluando por completo el valor ecológico, es decir su valor de cara al conjunto del ecosistema. Ha considerado la tierra como una fuente inagotable de utilidades, más que un hogar, ha realizado gravísimos daños al ambiente, poniendo en riesgo la misma supervivencia del ser humano. Los costos ecológicos de la pobreza de las mayorías compromete el futuro ecológico de nuestro continente y del mundo. Si en vez de vivir en armonía con los recursos de la tierra, continuamos con actitud de dominio y despojo predador ponemos en peligro las condiciones mismas de la vida humana. Nuestra identidad como personas es tomar conciencia de que somos parte integrante del planeta y que él está a nuestro cuidado, realizando programas ecológicos en los que se dé una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza que asegure la dignidad de la vida misma.

La situación social de América Latina está en trance de cambios por el tránsito hacia la mentalidad de la globalización que implica: la mentalidad pluralista (y por tanto tolerante y dialogal); la mentalidad científico técnica donde se imponen las redes de la información (con su rechazo a lo simbólico, y la sensación de poder sobre la naturaleza y de su autosuficiencia); ligada a lo anterior, la mentalidad crítica y la valoración de la eficiencia técnica; la pasión por la libertad y la mentalidad participativa en los bienes y en las decisiones; la necesidad de comunicación

información (la consiguiente formación de la conciencia) y la necesidad de personalización. Entre los rasgos positivos de la generación globalizada están los de la sinceridad, la corresponsabilidad, la sensibilidad ante la injusticia y el compromiso para liberar a los oprimidos y estar al lado de los pobres. Sin embargo, nuevos signos de los tiempos aparecen haciendo crecer las angustias y ansiedades. Pues hoy crecen el hambre, la opresión, la injusticia, a estos signos podemos añadir otros rasgos que configuran el rostro conflictivo de nuestro mundo: la ambivalencia de la demografía, el éxodo rural y el urbanismo con la formación de los cinturones de miseria; el predominio de los ideales pragmáticos unidos a una mentalidad escéptica que no encuentra razones para vivir; las presencia de nuevas esclavitudes como la droga, el terrorismo y el consumismo; el desgaste rápido de las nuevas ideologías que no dan respuestas; la confusión de los educadores que no saben qué valores enseñar; la indiferencia de la juventud que se encuentra desesperanzada ante el futuro.

Los adelantos tecnológicos no han sido para toda la humanidad, pues el 60% de los habitantes del planeta no han realizado nunca una llamada telefónica y un 30% de la misma carece de electricidad, quedando al margen de todo el proceso de revolución tecnológica. América Latina no es la excepción y la nueva brecha tecnológica, la llamada “exclusión simbólica” no hace sino agravar las carencias cognitivas y de oportunidad entre millones de personas. Porque la pobreza no se construye de cifras sino de personas y sus costos multiplican inexorablemente la falta de oportunidad, que la globalización proclama y aspira. Los costos de la pobreza son múltiples y están en dialéctica relación con la población y la salud.

“El fracaso de la cultura moderna, no reside en su principio de individualismo, tampoco en la idea de que la virtud moral es lo mismo que la consecución del interés propio; no en el hecho de que la gente se ocupa demasiado de su interés propio; sino en el de que no se ocupa suficientemente del interés de su verdadero yo; no en el hecho de ser demasiado egoísta, sino en el de amarse a sí mismo” (FROMM, Erich. Ética y Psicoanálisis. p. 152-53).

Las transformaciones sociales que han vivido los grupos humanos al integrarse a los procesos de la hipermodernidad, han impactado de manera crítica sus propias tradiciones. Asimismo, los signos de identidad tradicionales se han modificado para integrar una identidad afín al consumo, que se recicla, que es ondulante, espumosa, resbaladiza y acuosa, según señala Gilles Lipovetsky (citado por Vásquez, 2008). En esa identidad colectiva, menciona este filósofo de la hipermodernidad, se presenta una honda fragilidad de los lazos solidarios que parecen depender sólo de los beneficios que generan. Los individuos, en esta tónica, se han sumergido en

la hiperconectividad que propicia la supercarretera de la información, pero esos contactos virtuales se limitan a lo instrumental “que rehúye la franquicia del cara a cara”.

De igual modo, en un nuevo orden identitario, los ciudadanos se convierten en adictos a la seguridad, pero siempre están inseguros; predomina en ellos la incertidumbre y el miedo al futuro que se disfraza bajo la proyección del hedonismo, de la inmediatez y de un sentido de libertad que, sin embargo, carece de referencias.

Las sociedades telemáticas dan lugar a nuevas formas de fuga y ausencia del mundo, a un malestar cultural, donde hombres escindidos entre la agresión y el temor, experimentan derivas identitarias y zozobras existenciales ante la exacerbación del consumo, la alineación del trabajo y el terror difuso de las ciudades del pánico¹.

En los países de economías emergentes, corporaciones y Estados comprometidos con las nuevas dinámicas del “desarrollo” han producido, entre otros fenómenos, la creación de mercados informales conectados por redes de corrupción y lumpenización; la agudización de las oposiciones entre nacionalismos; la vasta unificación de capas de consumidores transnacionales; la generación de asalariados empobrecidos que se limitan a ver y no consumir, la ampliación de migrantes temporales que oscilan entre una cultura y otra, así como la fuerte presión que ejercen las naciones desarrolladas para restringir los derechos de los indocumentados.

Estamos en un momento de profundos cambios sociales, económicos y políticos; de urgentes problemas éticos, culturales y medioambientales; pero también de comunicaciones más intensas entre los pueblos, de nuevas posibilidades de conocimiento y diálogo en el que debemos de anunciar la esperanza. Los seres humanos sienten el ensanchamiento del mundo y de sus anhelos, que deben ser decididamente más universales. A pesar de las diferentes culturas y contextos, el ícono para dar cuenta de la novedad es estar profundamente unidos.

La globalización está transformando nuestra percepción de la humanidad y de sus retos, pero a la vez está sugiriendo vías inéditas para incidir sobre esos retos con un efecto hasta ahora desconocido. Por eso la globalización es una oportunidad extraordinaria para el futuro del mundo. Podemos conducir a la globalización hacia procesos de mayor humanización; sin embargo no debemos desconocer que en el

¹ Vásquez A. (2008). *Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno: De Barman a Sloterdijk*. Konvergencias, Filosofía y Cultura en Diálogo, año 5, núm. 17, abril.

contexto de un mundo global aparentemente prometedor de prosperidad para todos, la marginación aparece como un proceso que niega oportunidades y resultados a los que viven en los “márgenes” y realza las oportunidades y resultados de los que están “en el centro”. La marginación ofende la dignidad de la persona humana y niega la oportunidad de vivir con los derechos fundamentales. La globalización es a la vez una amenaza porque está fracturando al mundo y dibujando un mapa de desigualdades.

No estamos ante una época de cambios sino ante un cambio de época, el globalismo es un fenómeno sui generis que debe ser interpretado como una nueva ciencia y como una característica de los procesos económicos originados por la serie de innovaciones de la llamada tercera revolución tecnológica, las manifestaciones de democratización legitiman los cambios encaminados a la apertura de fronteras propiciando la internacionalización de la producción, las finanzas, el comercio y la educación en todos sus niveles.

Es claro que el apuntalamiento de los aspectos prácticos de la vida cotidiana y la repercusión de los valores difundidos por los medios masivos de comunicación e informáticos han desestimado los sustentos axiológicos, y han condicionado el desarrollo de una cultura insolidaria, individualista y *light*.

La cultura moderna contemporánea se caracteriza por un enfoque matemático y por una mutua alimentación entre ciencia y tecnología, se da una expansión planetaria de estas características al haber sido difundidas por el mercado internacional, por la interdependencia económica y política, por la estandarización de la investigación, por los procesos educativos y por los sistemas de comunicación. Todo ello hace de la sociedad del conocimiento un fenómeno cultural firmemente integral. Uno de los desafíos del investigador social, es poder iluminar y conocer esta realidad. Esto entraña exigencias precisas de interdisciplinariedad y diálogo intercultural. Requiere también una postura crítica en relación con la propia docilidad a la cultura contemporánea.

En ese escenario se conceptualiza una visión que ha transformado la noción de identidad. Las percepciones culturales han tenido que integrarse a redes mundiales de significado instalados en el ámbito de la globalización, por lo que la necesaria dialéctica entre individuos y sociedad que dan paso a la conformación de identidades cobra un poder que difumina las fronteras de lo “nuestro” y lo de los “otros”, y que se refleja en la actual laxitud del concepto de soberanía.

Como señalan los autores, “La nueva cultura posmoderna para Lipovetsky está

atravesando por la indiferencia pura y generalizada. En esta época pareciera ser que no es tan importante que los países pierdan soberanía y cohesión social. Lipovetsky nos presenta a la época posmoderna como el momento en que la vanguardia ya no suscita indignación, en que las búsquedas innovadoras son legítimas, en que el placer y el estímulo de los sentidos se convierten en valores dominantes de la vida corriente.² En este sentido, el posmodernismo aparece como la democratización del hedonismo, del aquí y ahora, del relajamiento y de la no preocupación”.

Una nueva realidad a la que somete la adhesión identitaria enfrenta desafíos cruciales, en el que paradójicamente emergen nacionalismos exacerbados, sobre todo en regiones emergentes. Por otra parte, la actual crisis política y económica de países de la Unión Europea cuestiona severamente si la cohesión era la mejor opción al darse entre economías de características tan divergentes.

Un reto crucial en la cultura latinoamericana es el aislamiento de los objetivos individuales, la dinámica de las autorrealizaciones personales enteramente disociada del contexto, ante una pobreza generalizada como fruto y reflejo de un individualismo. Debe de existir una interacción que pueda conducir a una sensibilización política, económica y social que proporcione un nuevo valor a la ética como el camino que oriente y dé fortaleza a los procesos del desarrollo de la cultura en nuestra región.

La ética tiene la misión de cuidar la humanidad y fomentar la humanización de la cultura mediante el anuncio de valores, la denuncia de abusos y la presentación de las grandes utopías de la fraternidad. Un desafío es superar la disociación entre la ética y la vida. Esta ruptura ha sido un rasgo distintivo en América Latina a lo largo de su historia y, en buena parte, ha dado origen a su dramática situación actual. La desvinculación entre ética y vida explica la contradicción de que personas, instituciones y sociedades convivan con la injusticia y la pobreza. Los autores de la presente obra, están llamando a superar esta dicotomía, buscando mediaciones conducentes a una praxis, es decir, a una construcción consciente de la historia.

Es evidente que la realidad social ha dejado de ser un todo monolítico, para convertirse en un escenario moral de pluralidades morales extrañas entre sí. “El conocimiento del hombre es posible sólo en el proceso de relacionarnos con él. Sólo si me relaciono con el hombre a quien deseo conocer, sólo en el proceso con otro ser humano, podremos saber verdaderamente algo –el uno del otro-. El conocimiento esencial acerca de otro ser humano no puede ser expresado con

² Véase: Lipovetski, G. (1996), *La era del vacío*, Madrid, Anagrama, 1-220.

pensamientos o palabras (...) y tampoco podemos agotar nunca la descripción de una personalidad; pero sí la podemos conocer en un acto de empatía, en un acto de experiencia total, en un acto de amor” (FROMM, Erich. La condición humana actual”, p. 95-96)

Giddens (1993) se propone resolver el problema entre la acción humana y la estructura social, las actividades humanas son prácticas sociales, la praxis es el fundamento de la vida social, el sujeto es el fundamento de la historia.

La desigualdad en la distribución de los medios de vida que deberían ser repartidos equitativamente entre todas las personas, así como las diversas ganancias que se obtienen de ellos, hace que aumente el número de los excluidos. Se ha extendido el principio de libre mercado, como consecuencia la búsqueda de la ganancia prevalece por encima de la promoción del bien común. Esta ideología del principio del mercado influye para agudizar el problema del medio ambiente. No solamente las sequías e inundaciones que conlleva el cambio climático, sino la subida acelerada del precio de los energéticos, de los alimentos y de las medicinas, la privatización de los recursos acuáticos naturales, y otras iniciativas semejantes, golpean duramente a una amplia gama de personas, quienes sufren el destroz de importantes relaciones humanas y encuentran cerrado el camino para llevar una vida auténticamente humana.

El filósofo que más ha reflexionado sobre la responsabilidad es Hans Jonas. Para él, la ética arranca de un hecho: el ser humano es el único ser conocido que tiene responsabilidad. Sólo los humanos pueden escoger consciente y deliberadamente entre alternativas de acción y esa elección tiene consecuencias. La responsabilidad emana de la libertad. O, en sus propias palabras: la responsabilidad es la carga de la libertad. La responsabilidad es un deber, una exigencia moral que recorre todo el pensamiento occidental, pero que hoy se ha vuelto más acuciante todavía, porque -en las condiciones de la sociedad tecnológica- ha de estar a la altura del poder que tiene el sujeto.

Para Jonas, la responsabilidad moral arranca de una constatación fáctica (la vulnerabilidad de la naturaleza en la era de la técnica) cuanto de un a priori kantiano de respeto a (todas las formas de) la vida.

La ciencia y la técnica han modificado profundamente las relaciones entre los sujetos y el mundo. Para los antiguos, la potencia humana era limitada y el mundo, en cambio, era infinito. Jonas propone el ejemplo de la ciudad griega, que era un enclave civilizado rodeada un entorno amenazador, de bosques y selvas. Pero

hoy la situación se ha invertido y la naturaleza se conserva en parques naturales, rodeados de civilización y tecnología. Hoy la naturaleza es débil y está amenazada. El humano tiene, pues, el deber moral de protegerla y ese deber aumenta en la medida que sabemos lo fácil que es destruir la vida. La ética hoy debe tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana y de la misma supervivencia de la especie.

La colonización tecnológica del mundo de la vida no significa solamente la invasión de artefactos y máquinas en el quehacer de la vida cotidiana y profesional, sino que significa la introducción de determinados valores que contaminan actitudes y procedimientos de acción. La colonización tecnológica es también una colonización axiológica, porque se introducen valores nuevos en espacios tradicionales.

“La técnica, dice acertadamente, M. Scheler, no es, en modo alguno, tan sólo una aplicación posterior de una ciencia puramente contemplativa y teórica que esté determinada tan sólo por la idea de la verdad, la observación, la lógica pura y la matemática pura, sino que es más bien la voluntad de dominación y derivación existente más fuerte o más débil en cada caso y dirigida a este o aquel sector de la existencia, la que contribuye a determinar ya los métodos de pensar y de intuir, pero también los fines del pensar científico”.

La responsabilidad en la ética es la articulación entre dos realidades, una subjetiva y otra objetiva. Es forjada por esa fusión entre el sujeto y la acción. Al mismo tiempo, hay también un aspecto de descubrimiento que se revela en la acción propiamente dicha y sus consecuencias. El orden ético está presente no como realidad visible, sino como un llamado sensato que pide calma, prudencia y equilibrio. A esto Jonas lo nombra Principio de responsabilidad.

La responsabilidad del ser humano consigo mismo es indisoluble de la que debe tenerse en relación con todos los demás. Se trata de una solidaridad que lo conecta a todos los hombres y a la naturaleza que lo rodea. Por tanto, resulta innegable que la deducción final de esa reflexión busque atender también lo universal.

Jonas establece que “la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza” y por ello propone un nuevo imperativo: “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica”, o dicho de otro modo: “No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”.

Libertad y la llamada del otro

La experiencia ética nace con la experiencia del otro, cuando uno se da cuenta que en el universo hay otros seres humanos, seres humanos que nos necesitan.

El otro es cualquier ser humano, cercano o lejano, cualquier individuo que sufre, que padece gratuitamente un mal y que precisa de ayuda. El despertar de la conciencia ética tiene mucho que ver con esta llamada, con esta vocación que no tiene nada de llamada física, sino que se trata de una llamada silenciosa, una llamada con los ojos. Nace la experiencia ética cuando uno se siente vocacionalmente interpelado a responder esta llamada, cuando uno brinda la mano a otro ser humano para ayudarlo. “El otro, afirma Lévinas, se presenta en un contexto cultural y se ilumina por este contexto. La manifestación del contexto asegura su presencia. Se esclarece por la luz del mundo. La comprensión del otro es una hermenéutica, una exégesis”.

Esta llamada del otro vulnerable es anterior al ejercicio de mi libertad y no puede prescindir de ella como si no existiera. El otro, se impone como una exigencia que domina mi libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí. Desde este enfoque filosófico, recibir al otro es cuestión de libertad. El otro me llama y me llama a través de su rostro. No puedo esquivar su mirada interpelante, no puedo bajar la mirada como si nada pasara. Cuando estoy frente al otro vulnerable, me doy cuenta que debo responder a su sufrimiento y que dejar de hacerlo constituye una inhumanidad.

En la filosofía ética de Lévinas, la imagen del rostro adquiere un valor semántico decisivo. El filósofo utiliza esta imagen para desarrollar su ética de la alteridad, pues el rostro es la parte más expresiva del otro, es el lugar más desnudo del ser humano. “Cuando miro atentamente el rostro del otro vulnerable, dice Lévinas, el enfermo, el moribundo, el humillado, el exiliado, el deportado, el huérfano, el anciano... me doy cuenta que me necesita y que no puedo desentenderme. La ética de la alteridad es, por ello, una ética del rostro. De lo que se trata es de descifrar el sentido oculto de una mirada”.

Libertad y alteridad

Para Heidegger el ser humano es un ser radicalmente abierto hacia los otros. Desde la experiencia ética, el cuidar no significa estar con alguien, sino estar por alguien. En la filosofía ética de los distintos autores que hemos citado se establece que no

soy solamente responsable de mis actos y de las consecuencias de los mismos, sino también responsable del otro, de su existencia, de su conservación en el ser, de su desarrollo como ser humano. Se trata de una responsabilidad total que afecta todo mi ser y todo mi obrar. Cuando la vida, el sufrimiento o la muerte del otro me tienen sin cuidado, difícilmente se puede hablar de que soy un ser libre. En efecto, cuando respondo libremente a la llamada del otro, cuando me hago cargo de su situación, me responsabilizo de él, entonces el otro deja de ser un extraño, para convertirse en mi prójimo. En esto reside precisamente la fraternidad, cuando uno trata al otro extraño como un hermano, cuando respondo a su llamado no porque sea mi compañero, o de mi mismo pueblo, partido político o religión, sino simplemente porque necesita ayuda.

El desarrollo integral de la vida ética incluye el equilibrio debidamente articulado entre el cuidado de sí, el cuidado del prójimo y el cuidado de las instituciones. La plenitud de la vida personal no se alcanza solitariamente, sino que requiere la apertura al prójimo y la consolidación de instituciones justas. Al fin y al cabo el lugar de desarrollo y crecimiento del ser humano son las instituciones y sólo es posible el cuidado de sí y el cuidado del prójimo si éstas se cuidan.

La postura que se sustenta respecto a la concepción de la libertad apunta precisamente a declarar que ser libre es hacer lo que se quiere haciendo lo que se debe. Hacer lo que se debe es obrar según las exigencias de la naturaleza humana. La libertad no es la mera cualidad de un acto ejecutado de vez en cuando. Es, por el contrario, la característica esencial del hombre, como sujeto responsable de su quehacer, o lo que es igual, de su propia opción a favor o en contra de sí mismo. La empresa de llegar a ser libre incluye ineludiblemente al otro. El hombre no llega a ser él mismo sino a través del otro. Nunca entra más dentro de sí que cuando sale de sí, para vivir la comunión con los otros. En otras palabras, la libertad no se realiza sin la alteridad. Hay que entrar en contacto con el otro, no sólo en una pura inmanencia contemplativa, sino en el campo de la inmediatez concreta. Y en este contacto directo, como dice Buber “el hombre se hace auténticamente yo y el otro auténticamente tú”. Mi ser y el otro ser permanecen auténticamente distintos y precisamente en tanto permanecen distintos hay verdadero conocimiento. Desde este punto de vista, no existe el menor peligro de que la totalidad del pensamiento acabe absorbiendo o diluyendo al otro, como afirmaba Lévinas. Y no está de más añadir que para estos pensadores que acabamos de mencionar, lo mismo que para Ebner y otros más, la relación interpersonal es el lugar en el que se manifiesta el absolutamente Otro. Nos recuerda esto aquella frase que dejó escrita un hombre prisionero de guerra, fundador de la Logoterapia e impulsor de la psicología humanista, hombre de profunda experiencia: “Buscaba mi Dios y Él desaparecía;

buscaba mi alma y no me era posible encontrarla; busqué a mi hermano y encontré las tres cosas a la vez”.

La existencia personal es pues solidaria con el otro. Está en comunión con el otro; está orientada constitutivamente hacia el otro. Si la libertad es la posibilidad de afirmarse o negarse, la posibilidad de decidir en pro o en contra de sí mismo, hay que añadir ahora que es también la capacidad de decidirse en pro o en contra de los demás. Precisamente porque mi libertad lleva entrañada en sí misma al otro. Todo lo que se debe hacer para lograr la libertad va ligada al reconocimiento del otro, esto es, al hecho de ser alguien para el otro. Ya decía Einstein, por su parte, que: “una vida que no sea vivida para los demás no vale la pena de ser vivida”. Libertad para la alteridad o lo que es lo mismo, ser libres para responsabilizarnos del otro, dar cuenta de lo que hagamos por el otro nos hará libres. Hay pues una reciprocidad de causas, el otro robustece nuestra libertad, ensancha sus horizontes y nos permite así de verdad vivir la vida. Hay una presencia que se impone, mayor que nuestra conciencia, presencia que habla de aquello que es decisivo y que no puede ser delegado a nadie. El prójimo no es, entonces, la persona con quien coincidimos en nuestro propio sendero o territorio, sino aquel a cuyo encuentro vamos, en la medida en que dejamos nuestro camino y entramos en la ruta del otro, en su mundo. Se trata de hacer próximo al lejano, al que no está obligadamente en nuestros predios geográficos, sociales o culturales. No tenemos prójimos, sino que los hacemos a través de iniciativas, gestos y compromisos que nos transforman en cercanos a otros. El gesto hacia el otro, la aproximación al más desvalido, decide nuestra libertad o enajenación.

Esta serie de reflexiones inscritas en el ámbito de la construcción de la cultura que reconoce al otro, a partir de entender la identidad del sí mismo, nos sumerge al apasionante camino de identificar la cultura como el conjunto de interpretaciones que los sujetos hacen sobre el entorno y que tiene una repercusión material. Este ejercicio que desarrollan brillantemente Tunal y Camarena, desde una perspectiva antropológica y sociológica, no se desmarca de lo filosófico y encuentra en ese ámbito su mayor zona de riqueza interpretativa. Con toda la complejidad que representa, tratar de comprender los elementos que integran la cultura es una tarea arriesgada por la multiplicidad de factores que entran en juego. Tunal y Camarena hacen un trabajo loable, que hace aportaciones fundamentales en el campo del humanismo. En palabras de los autores, “conceptualizar a la cultura nos obliga a reconocer que ésta es una forma aprendida, compartida, adaptativa y dinámica de la vida de una sociedad que no se refiere solamente a los aspectos de vida que la sociedad considera superiores, más deseables o hegemónicos, por el contrario, también incluye los significados subjetivos inherentes a cualquier relación social y que se

traducen en el reconocimiento de creencias, mitos, ritos, costumbres, imaginarios colectivos, valores, interpretaciones, significados, signos, símbolos, señales, sentimientos, sensaciones, apreciaciones, manifestaciones artísticas, percepciones, opiniones, elecciones, emociones, miedos, deseos, secretos, actitudes, estados de ánimo, motivaciones, conocimientos, personalidades, posturas, gestos, dirección de la mirada, tono de la voz, ritmo de la conversación, capacidades, habilidades, leyes y, en general, todos los procesos subjetivos adquiridos por los actores sociales en sus historias y que definen la vida cotidiana”.

La sociedad produce individuos y éstos, a su vez, producen a la sociedad. Ahí se puede ver un fenómeno dialéctico de recursividad entre el trabajo de la sociedad sobre los individuos y el trabajo de los propios individuos sobre la sociedad. Por tanto, no se puede pensar la cuestión del sujeto sin pensarla en esta doble determinación, a la vez social y psíquica. De ahí que el investigador social, escuche al sujeto e investigue dialécticamente al individuo y a la sociedad. De acuerdo con el sociólogo Vincent De Gaulejac, (Gaulejac, V., *Articulaciones entre lo social y lo psicológico*, en *Psykhe*, 2000, Vol. 9, Núm 1, p. 107), la noción de sujeto se halla en el cruce o intersección de tres universos teóricos, pertenecientes a diversos campos disciplinarios. El primer universo teórico corresponde al universo de la ley, de las reglas, de las normas, del lenguaje, de lo simbólico. Se trata de la ley que instituye al individuo como sujeto de derecho y de deber; el segundo universo nos remite al nivel del inconsciente, de la fantasía, de las pulsiones del imaginario, de las fantasías o deseos compartidos. Es el espacio donde el individuo es sujeto del deseo, confrontado a los deseos de otros, que contribuyen a producirlos y someterlos; el tercer universo se refiere al universo de la sociedad, de la cultura, de la economía, de las instituciones, de las relaciones sociales, del estatus y de la posición social de los individuos. Es el aspecto donde el individuo es sujeto socio-histórico frente a múltiples determinaciones ligadas al contexto donde vive. Es el individuo confrontando las estructuras sociales y económicas.

¿Cómo explicar entonces la relación entre la parte de determinismo y la parte de libertad que interviene en la definición del comportamiento humano? ¿Cómo entender las relaciones entre lo psíquico y lo social? ¿Cómo explicar las relaciones entre el sujeto social y el sujeto del deseo? ¿Cómo abordar la subjetividad?

Los individuos tienen capacidad de intervenir en la sociedad, y la sociedad interviene en los individuos. El investigador social, se interesa fundamentalmente por estudiar la subjetividad contenida en el mundo simbólico (prácticas y representaciones, creencias e imaginarios) y cultural (valores, reglas y normas), para luego interpretar y dar sentido a los procesos sociales investigados.

El investigador social elige principalmente los métodos cualitativos. La metodología cualitativa propicia la interpretación a fin de hacer visible lo invisible y la metodología cuantitativa con apoyo en la representatividad estadística, mide y explica el impacto del hecho o fenómeno social que se ha hecho visible. Los métodos cuantitativos, cuentan, miden, ponderan, explican causalidades, impactos y regularidades de hechos sociales conocidos empíricamente; pero no interpretan ni dan sentido a los procesos investigados, tarea propia del investigador social al elegir el método cualitativo es la búsqueda de sentido a lo investigado.

Los autores a través del método cualitativo nos dan una interpretación de los fenómenos sociales a partir de la teoría de Giddens, por lo que la lectura del presente libro es un referente obligado para los estudiosos de la sociología de la educación.

Jesús Salvador Moncada Cerón

Profesor investigador Juan de Castellanos.