

www.elboomeran.com

Richard Sennett

Juntos

Rituales, placeres y
políticas de cooperación

Traducción de Marco Aurelio Galmarini



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation
Yale University Press
New Haven, 2012

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A

Ilustración: «La construcción de una escalera», Frances B. Johnston, Hampton
Institute, placa de vidrio, s.f. Foto © 2012, Digital Image, The Museum of
Modern Art, Nueva York / Scala, Florencia

Primera edición: noviembre 2012

© De la traducción, Marco Aurelio Galmarini, 2012

© Richard Sennett, 2012

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2012

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6348-2

Depósito Legal: B. 26452-2012

Printed in Spain

Reinbook Imprès, sl, av. Barcelona, 260 - Polígon El Pla
08750 Molins de Rei

a Stuart Proffitt y Elisabeth Ruge

PREFACIO

Hace unos años decidí escribir tres libros sobre las habilidades necesarias para llevar una vida cotidiana satisfactoria. Me he pasado la vida exponiendo teorías, pero llegué a cansarme de la teorización entendida como actividad de contenido propio. Tengo la sensación de que, aun cuando el mundo está atiborrado de cosas materiales, no sabemos utilizar adecuadamente los objetos físicos y mecánicos. Por eso me gustaría reflexionar más a fondo sobre las cosas ordinarias, tarea nada novedosa, pues son muchos los filósofos que han explorado las habilidades de la experiencia cotidiana, pero nueva para mí a estas alturas de mi vida.

Comencé con un estudio sobre la artesanía, el empeño de producir cosas bien hechas. *El artesano* se proponía mostrar la conexión entre la cabeza y la mano, y más aún, las técnicas que hacen posible el progreso de una persona, ya se dedique a una actividad manual o mental. Entonces sostenía yo que hacer bien una cosa por el simple placer de hacerla bien es una cualidad que posee la mayor parte de los seres humanos, pero que en la sociedad moderna no es objeto de la consideración que merece. Todavía hay que liberar al artesano que todos llevamos dentro.

Mientras escribía este libro me asombró la presencia recurrente de un capital social particular implícito en la realización

del trabajo práctico: la cooperación. La cooperación lubrica la maquinaria necesaria para hacer las cosas y la coparticipación puede compensar aquello de lo que tal vez carezcamos individualmente. Aunque inserta en nuestros genes, la cooperación no se mantiene viva en la conducta rutinaria; es menester desarrollarla y profundizarla. Esto resulta particularmente cierto cuando se trata de cooperar con personas distintas de nosotros; con ellas, la cooperación se convierte en un duro esfuerzo.

En *Juntos* me centro en la sensibilidad para con los demás, por ejemplo la capacidad de escuchar en la conversación, y en la aplicación práctica de esa sensibilidad en el trabajo y en la comunidad. Es indudable que escuchar con atención y trabajar en armonía con los demás implica un aspecto ético; sin embargo, concebir la cooperación tan sólo como algo positivo desde el punto de vista ético entorpece su comprensión. Así como el buen científico-artesano puede dedicar sus energías a producir la mejor bomba atómica posible, también se puede colaborar con toda eficiencia en un robo. Además, aunque la cooperación se deba a que nuestros recursos propios no nos son suficientes, en muchas relaciones sociales no sabemos exactamente qué necesitamos de los demás, ni qué deberían ellos esperar de nosotros.

Por tanto, he tratado de explorar la cooperación enfocada como una habilidad. Como tal, requiere de los individuos la capacidad de comprenderse mutuamente y de responder a las necesidades de los demás con el fin de actuar conjuntamente, pero se trata de un proceso espinoso, lleno de dificultades y de ambigüedades y que a menudo tiene consecuencias destructivas.

Me queda por delante la última etapa de mi proyecto: un libro sobre la construcción de las ciudades, algo que hoy no se hace demasiado bien; el diseño urbano es una habilidad en peligro. Físicamente, una parte demasiado importante del diseño urbano es homogéneo y formalmente rígido; desde el punto de

vista social, a menudo las formas modernas de edificación sólo tienen en cuenta una débil huella de experiencia personal y de experiencia compartida. Desgraciadamente, las quejas de este tipo son muy comunes. Trataré de aprovechar el trabajo realizado en libros anteriores para identificarlas; aliento la esperanza de que la comprensión de la habilidad artesanal y de la cooperación social sea capaz de inspirar nuevas ideas sobre una mejor construcción de las ciudades.

He bautizado estos tres libros como el «proyecto del *Homo faber*», inspirado en la antigua idea según la cual el Hombre es producto de sí mismo, creador de la vida por medio de prácticas concretas. Mi interés estriba en relacionar la formación del esfuerzo personal, los vínculos sociales y el medio físico. Pongo el énfasis en la habilidad y la competencia porque, a mi juicio, la sociedad moderna está descualificando a los individuos en lo que respecta a la conducta en la vida cotidiana. Tenemos a nuestra disposición muchas más máquinas que nuestros antepasados, pero menos idea de cómo utilizarlas con provecho; disponemos de mayores medios para conectarnos con otras personas gracias a las formas modernas de comunicación, pero sabemos menos de cómo comunicarnos bien. La habilidad práctica es más una herramienta que una salvación, pero sin ella los problemas del Sentido y el Valor son meras abstracciones.

El proyecto del *Homo faber* tiene un núcleo ético, cuyo foco es precisamente en qué medida podemos convertirnos en dueños de nuestro destino. En la vida social y en la personal, todos terminamos tropezando con los límites del deseo y de la voluntad, o con la experiencia de que las necesidades de los demás son incompatibles con las nuestras. Esta experiencia debería enseñarnos a ser modestos y, de esa manera, promover una vida ética en la cual reconozcamos y honremos lo que nos trasciende. No obstante, nadie podría sobrevivir como criatura pasiva privada de voluntad; hemos de intentar, al menos, ser autores

de la vida que vivimos. Como filósofo, me interesan los estudios sobre la frágil y ambigua zona de la experiencia en que la habilidad y la competencia encuentran resistencia y chocan con la diferencia irreductible.

Aunque mis tres volúmenes fueron concebidos como partes de un todo, cada uno está escrito para valerse como unidad independiente. Están destinados al lector general inteligente que con toda razón se pregunta: ¿por qué es esto importante?, ¿qué tiene de interesante? He tratado de eliminar de las páginas de este libro las diatribas académicas –odioso deporte que nunca presenta demasiada utilidad para el lector general–, o las he relegado a las notas.

Las listas de agradecimientos se están convirtiendo en guías telefónicas. En mi breve lista de agradecimientos figura, ante todo y sobre todo, mi mujer, Saskia Sassen. Es ella la que me ha impulsado a no ser demasiado erudito y es ella la que me ha servido para poner a prueba algunos de los casos analizados a fin de detectar cuándo comenzaba a aburrirse. Quisiera agradecer a Stuart Proffitt, editor inglés, y a mi editora alemana, Elisabeth Ruge, quienes, por el contrario, me han animado a ser más erudito. Son editores que aún ejercen eficazmente el perdido oficio de editar. Tengo una deuda práctica con mis ayudantes Hillary Angelo y Dom Bagnato, empeñados en hacer que todo funcionara bien. Lo mismo que con Elizabeth Stratford, que preparó el texto para imprenta. Soy deudor intelectual de dos viejos amigos, Craig Calhoun y Bruno Latour, apasionado corrector de errores mentales el primero y desprecupado provocador de ellos el segundo. Por último, deseo expresar mi agradecimiento a mi amigo el arzobispo Rowan Williams, cuyos escritos entremezclaban teología, filosofía y arte. No tenemos la misma religión, pero su comprensión de la finalidad a la que han de servir los libros ha sido para mí una fuente de inspiración.

Juntos



Frances B. Johnston, «La construcción de una escalera», Hampron Institute, s.f., placa de vidrio.

INTRODUCCIÓN

El marco mental de la cooperación

En el patio de una escuela de Londres, una vez un compañero de mi nieto puso a todo volumen por el sistema de megafonía de la escuela una canción de Lily Allen: «¡Jódete, jódete porque odiamos lo que haces y odiamos a todo tu equipo!» Mientras, una niña de seis años balanceaba las caderas al ritmo de la música. La travesura escandalizó a las autoridades escolares, pues era un «uso no autorizado». Admito que el niño rebelde que llevo dentro admiraba la toma del sistema de megafonía. Sin embargo, yo también estaba escandalizado. Aquellos niños no tenían idea de que la cantante intentaba burlarse de sus propias palabras; a ellos, el «jódete, jódete» les parecía una declaración directa de guerra: «nosotros-contra-vosotros».¹ Se trata de un sentimiento peligroso en la zona de Londres donde se halla la escuela, pues la mezcla de religiones, razas y clases diferentes de esa zona de la ciudad convierte el nosotros-contra-vosotros en una incitación al conflicto, y lo cierto es que en esa zona de Londres los estallidos de violencia son frecuentes.

En Estados Unidos, cuando tengo una vena masoquista, escucho las tertulias radiofónicas de la derecha en las que se canta el «jódete, jódete» a las feministas, a los demócratas progresistas, a los humanistas laicos y a los homosexuales casados, así como, por supuesto, a los socialistas. En la actualidad, Estados Unidos

se ha convertido en una sociedad intensamente tribal, donde la gente se opone a reunirse con quienes son diferentes, pero los europeos tampoco pueden sentirse ufanos a este respecto, pues allí el tribalismo, en forma de nacionalismo, destruyó Europa durante la primera mitad del siglo XX; medio siglo más tarde, Holanda, otrora tan integradora, tiene hoy su versión propia de las tertulias radiofónicas norteamericanas, pues la simple mención de la palabra «musulmán» desencadena un aluvión wagneriano de quejas.

El tribalismo asocia solidaridad con los semejantes y agresión contra los diferentes. Es un impulso natural, pues la mayoría de los animales sociales son tribales. En efecto, cazan juntos en manadas y tienen territorios comunes que defender; la tribu es imprescindible para su supervivencia. En las sociedades humanas, sin embargo, el tribalismo puede resultar contraproducente. Las sociedades complejas como la nuestra dependen del flujo de trabajadores que llegan a través de las fronteras nacionales, comprenden en su seno etnias, razas y religiones diferentes y producen modalidades divergentes de vida sexual y familiar. Forzar a toda esa complejidad a encajar en un único molde cultural sería políticamente represivo y una falacia respecto de nosotros mismos. El «yo» es un complejo de sentimientos, afiliaciones y comportamientos que rara vez se ajustan claramente entre sí; cualquier llamamiento a la unidad tribal menoscabará esta complejidad personal.

Probablemente fue Aristóteles el primer filósofo occidental que se preocupó por la unidad represiva. Él concebía la ciudad como un *synoikismós*, una asociación de individuos de diversas tribus familiares, cada *oikos* con su propia historia y sus peculiares alianzas, formas de propiedad y bienes familiares. En bien del comercio y del mutuo apoyo durante la guerra, «una ciudad está compuesta por diferentes clases de hombres; gentes similares no pueden dar existencia a una ciudad»;² la ciudad, por tanto, obliga a los individuos a pensar en otros con diferentes leal-

tades y a llegar a acuerdos con ellos. Es evidente que la agresión mutua no puede mantener unida a una ciudad, pero Aristóteles daba mayor sutileza a este precepto. El tribalismo, decía, implica el supuesto de que uno sabe cómo son los demás sin conocerlos; al carecer de experiencia directa de los otros, se cae en fantasías marcadas por el miedo. Actualizada, ésta es la idea del estereotipo.

¿Pero la experiencia de primera mano debilitará el estereotipo? Esto era lo que creía el sociólogo Samuel Stouffer, quien durante la Segunda Guerra Mundial observó que los soldados blancos que pelearon al lado de los negros tenían menos prejuicios raciales que los soldados blancos que no habían tenido esa experiencia.³ El politólogo Robert Putnam puso patas arriba las ideas de Stouffer... y de Aristóteles. Putnam constató que, en realidad, la experiencia de primera mano de la diversidad lleva a los individuos a distanciarse del prójimo; a la inversa, los individuos que viven en comunidades locales homogéneas muestran una mayor proclividad social hacia los otros y más curiosidad por éstos en el mundo en general.⁴ El magno estudio en el que se fundamentan estas afirmaciones perfila más bien actitudes que comportamientos reales. En la vida cotidiana es posible que la gente tenga que dejar simplemente de lado tales actitudes, obligados como nos vemos continuamente a tratar con personas a las que tememos, que no nos gustan o a las que sencillamente no entendemos. La idea de Putnam es que, ante estos desafíos, la inclinación inicial es distanciarse o, en sus términos, «hibernar».

En las tranquilas interrupciones de mi actividad académica, preocupado por el estado del mundo y también, debo admitirlo, por el efecto del «jódete, jódete» en mi nieto, me pregunté qué se podía hacer en relación con el tribalismo. Puesto que los problemas de convivir con la diferencia son tan amplios, no puede haber una solución única ni definitiva. Sin embargo, una de las consecuencias peculiares de la vejez es que no nos

sentimos felices con la observación «qué pena que...»; la resignación no parece un buen legado.

En pocas palabras, la cooperación puede definirse como un intercambio en el cual los participantes obtienen beneficios del encuentro. Este comportamiento es reconocible al instante en los chimpancés que se acicalan mutuamente, en los niños que construyen un castillo de arena o en los hombres y mujeres que colocan sacos de arena para protegerse de una crecida inminente. Y es reconocible al instante porque el apoyo mutuo está inserto en los genes de todos los animales sociales, que cooperan para realizar lo que no pueden hacer solos.

Los intercambios cooperativos se dan de muchas formas. La cooperación puede combinarse con la competencia, como cuando los niños cooperan en el establecimiento de reglas básicas para un juego en el cual luego compiten entre sí. En la vida adulta se advierte la misma combinación de cooperación y competencia en los mercados económicos, en la política electoral y en las negociaciones diplomáticas. La cooperación se convierte en un valor por sí mismo en los rituales, ya sean sagrados o seculares: la observación de la Eucaristía o el Sédar en comunidad trae la teología a la vida; los rituales de civismo, tan insignificantes como decir «por favor» o «gracias», ponen en práctica las nociones abstractas de respeto mutuo. La cooperación puede ser tanto informal como formal; las personas que pasan el rato en una esquina o bebiendo juntos en un bar intercambian chismes y mantienen la fluidez de una charla sin conciencia de «estar cooperando». Tales actos están envueltos en la experiencia del placer mutuo.

Como el tribalismo humano deja claro, el intercambio cooperativo puede producir resultados destructivos para otros; los banqueros practican esta cooperación bajo la forma de aprovechamiento de información privilegiada o arreglos entre compin-

ches. Lo suyo es un robo legal, pero las bandas de delincuentes operan sobre la base del mismo principio social. Los banqueros y los ladrones de bancos están en connivencia, que es el ángel negro de la cooperación. Es famosa la evocación de la confabulación que hizo en el siglo XVIII Bernard Mandeville en *Fábula de las abejas*, en la que el ingenioso autor creía que del vicio compartido podía desprenderse algún beneficio público, pero sólo a condición de no «padecer» de convicciones religiosas, políticas ni de ningún otro tipo.⁵

En este libro, sin apelar a tal cinismo, deseo centrarme en una pequeña parcela de lo que podría hacerse acerca de la cooperación destructiva del tipo de nosotros-contra-vosotros, o de la degradación de la cooperación en connivencia. La alternativa deseable es un exigente y difícil tipo de cooperación, que trata de reunir a personas con intereses distintos o incluso en conflicto, que no se caen bien, que son desiguales o que sencillamente no se entienden. El desafío está en responder a los demás respetándolos tal como son. Éste es el desafío de toda gestión de conflictos.

El filósofo de la política Michael Ignatieff cree que esa sensibilidad es una disposición ética, un estado mental interno que tenemos como individuos; a mi juicio, surge de la actividad práctica.⁶ Un resultado de la buena gestión de conflictos, como en el caso de una guerra o una lucha política, es que dicha cooperación apoya a los grupos sociales a través de las desventuras y las agitaciones del tiempo. La práctica de este tipo de cooperación puede, además, ayudar a los individuos y a los grupos a entender las consecuencias de sus propias acciones. Seamos generosos y no neguemos al banquero su condición de humano: para encontrar una vara ética con la que medir su conducta, tendría que reconocer las consecuencias de sus acciones en personas que no se le asemejan, en pequeñas empresas, en deudores hipotecarios morosos, o en cualquier otra suerte de esforzados clientes. Lo cual no es otra cosa que decir más ampliamente

que lo que podemos ganar con tipos de cooperación exigentes es una mayor conciencia de nosotros mismos.

Lo más importante en lo relativo a la cooperación rigurosa es que requiere habilidad. Aristóteles la definió como *tekhné*, la técnica de hacer que algo suceda, de hacerlo bien; el filósofo musulmán Ibn Jaldún creía que la habilidad era el ámbito especial de los artesanos. Tal vez al lector, como a mí, le disguste la expresión «habilidades sociales», que sugiere personas con soltura para conversar en una fiesta o con la pericia necesaria para venderle a uno lo que no necesita. Pero hay habilidades sociales más serias. Cubren el espectro que va del saber escuchar al comportarse con tacto, encontrar puntos de acuerdo y gestionar la desavenencia o evitar la frustración en una discusión difícil. Todas estas actividades tienen un nombre técnico: «habilidades dialógicas». Antes de explicar qué significa esta expresión debemos preguntarnos por qué estos tipos de cooperación cualificada producen la impresión de pertenecer más al reino ideal del deber ser que al dominio práctico de la conducta cotidiana.

LA DESCUALIFICACIÓN

A menudo, las críticas al tribalismo contienen un trasfondo de acusación, como si el individuo de mentalidad tribal no hubiera conseguido estar a la altura de los niveles de cosmopolitismo de su crítico. Además, es fácil imaginar que el duro trabajo de cooperación con los diferentes ha sido siempre excepcional. Sin embargo, la sociedad moderna ha debilitado la cooperación por distintas vías. La más directa de esas debilidades tiene que ver con la desigualdad.

De acuerdo con la medida de una herramienta estadística de amplia utilización, el coeficiente de Gini, la desigualdad se ha incrementado de manera espectacular en las últimas generaciones, tanto en las sociedades en desarrollo como en las desa-

rrolladas. En China, el desarrollo ha hecho que el coeficiente de Gini se disparara, pues los ingresos de los residentes urbanos aumentan mucho más que los de los campesinos. En Estados Unidos, la caída de los ingresos ha aumentado la desigualdad interna; la pérdida de empleos fabriles de alta cualificación ha disminuido los ingresos de las masas, mientras que los ingresos del uno por ciento más rico de la población, y dentro de esta estrecha franja, la del 0,1 %, han crecido de manera astronómica. En la experiencia cotidiana, las desigualdades económicas se traducen como distancia social; la élite se aleja de las masas, las expectativas y las luchas de un camionero y un banquero tienen muy poco en común. Este tipo de diferencias exasperan a la gente corriente; la consecuencia racional de ello es la actitud mental y la conducta concreta propias del nosotros-contraellos.

Las transformaciones en el trabajo moderno han debilitado también en otro sentido tanto el deseo como la capacidad de cooperar con los diferentes. En principio, todas las organizaciones modernas están a favor de la cooperación, pero, en la práctica, su propia estructura la impide, lo que se conoce en los análisis de gestión empresarial como «efecto de silo», esto es, el aislamiento de los individuos y departamentos en unidades distintas, personas y grupos con poco que compartir y que en realidad ocultan información útil a los demás. Los cambios en el tiempo durante el cual los individuos trabajan juntos aumentan este aislamiento.

El trabajo moderno tiende por naturaleza cada vez más al corto plazo, pues los empleos temporales o a tiempo parcial sustituyen a las carreras laborales que se desarrollaban íntegramente en la misma institución. Según una estimación, un joven incorporado a la fuerza de trabajo en 2000 cambiará entre doce y quince veces de empleador en el curso de su vida laboral.⁷ En el seno de las organizaciones, también las relaciones sociales son a corto plazo, pues la gestión empresarial recomienda

no mantener unidos los equipos de trabajadores durante más de entre nueve y doce meses, a fin de que los empleados no establezcan estrechas relaciones personales entre ellos. La superficialidad de las relaciones sociales son una consecuencia de la temporalidad del empleo; cuando las personas no permanecen mucho tiempo en una institución, tanto su conocimiento como su compromiso con la organización se debilitan. La combinación de relaciones superficiales y vínculos institucionales breves refuerza el efecto de silo: los individuos se ciñen a sí mismos, no se implican en problemas ajenos a su ocupación inmediata, y menos aún con quienes hacen cosas distintas en la misma institución.

Aparte de las razones materiales e institucionales, las fuerzas culturales operan hoy en día contra la práctica de la cooperación exigente. La sociedad moderna está produciendo un nuevo tipo de personaje: el individuo proclive a reducir la ansiedad a la que pueden dar lugar las diferencias, ya sean de índole política, racial, religiosa, étnica o erótica. El objetivo de cada persona es evitar excitaciones, sentirse lo menos estimulada posible por diferencias profundas. El retraimiento de que habla Putnam es una manera de reducir estas provocaciones. Pero también lo es la homogeneización del gusto. La homogeneización cultural es evidente en la arquitectura moderna, lo mismo que en la vestimenta, la comida rápida, la música popular, los hoteles... y una interminable lista globalizada.⁸ La afirmación «todos somos básicamente iguales» expresa una visión del mundo que busca la neutralidad. El deseo de neutralizar la diferencia, de domesticarla, surge (es lo que trataré de mostrar) de una ansiedad relativa a la diferencia, que se entremezcla con la cultura económica del consumidor global. Una consecuencia de ello es el debilitamiento del impulso a cooperar con los que siguen siendo irreductiblemente Otro.

Por estas razones materiales, institucionales y culturales, los tiempos modernos están mal equipados para hacer frente a los de-

safíos que plantea la cooperación rigurosa. Tal vez resulte a primera vista extraño el modo en que formularé esta debilidad: la sociedad moderna «descualifica» a las personas para la práctica de la cooperación. El concepto de «descualificación» proviene de la sustitución de hombres por máquinas en la producción industrial, lo que ocurrió cuando máquinas complejas ocuparon el lugar del trabajo artesanal cualificado. En el siglo XIX esta sustitución se produjo, por ejemplo, en la producción de acero, lo que sólo dejó en manos de los trabajadores cualificados las tareas más simples e inhumanas; en la actualidad, es ésta la lógica de la robótica, que se propone sustituir el costoso trabajo humano tanto en el suministro de servicios como en la producción de cosas. La descualificación también se está dando en el campo de lo social, y en la misma medida: las habilidades para gestionar diferencias de difícil tratamiento se pierden al tiempo que la desigualdad material aísla a los individuos y que el trabajo temporal hace más superficial sus contactos sociales y activa la ansiedad respecto del Otro. Estamos perdiendo las habilidades de cooperación necesarias para el funcionamiento de una sociedad compleja.

Mi argumento no se debe a la nostalgia de ese pasado mágico en el que todo parecía indiscutiblemente mejor. Al contrario, la capacidad de cooperar de maneras complejas hunde sus raíces en las etapas iniciales de la evolución humana; estas capacidades no desaparecen en la vida adulta. En la sociedad moderna se corre el riesgo de desaprovechar estos recursos evolutivos.

LA COOPERATIVIDAD EN LA INFANCIA

El psicólogo infantil Alison Gopnik observa que el niño pequeño vive en un estado de extremada fluidez evolutiva; en los primeros años del desarrollo humano tienen lugar cambios asombrosamente rápidos en las facultades perceptivas y senso-

riales, y estos cambios modelan nuestra capacidad de cooperación.⁹ Todos llevamos profundamente implantada en nosotros la experiencia infantil de relación y comunicación con los adultos a cuyo cuidado estuvimos; de bebés, tuvimos que aprender a operar con ellos a fin de sobrevivir. Estos experimentos infantiles con la cooperación son algo así como un ensayo, pues los niños prueban diversas posibilidades de llevarse bien con los padres y con sus pares. La conformación genética ofrece una orientación, pero las crías humanas (como las de todos los primates) también investigan y experimentan con su propio comportamiento y lo mejoran.

La cooperación se hace actividad consciente entre el cuarto y el quinto mes de vida, que es cuando los bebés comienzan a colaborar con la madre en la lactancia; el niño comienza entonces a responder a señales verbales que le indican un comportamiento determinado –de las que, si no el significado de las palabras, capta ciertos tonos de voz–, adoptando una posición que facilite la operación. Gracias a las señales verbales, la anticipación entra en el repertorio de la conducta infantil. Hacia el segundo año de vida, a su manera infantil, los niños se hacen mutuamente sensibles y anticipan recíprocamente sus movimientos. Ahora sabemos que la mencionada conducta sugerida –las estimulaciones de anticipación y respuesta– ayudan al cerebro a activar sendas neurales previamente latentes, de modo que la colaboración hace posible el desarrollo mental del niño.¹⁰

Exceptuando los primates, las señales que emite el resto de los animales sociales son estáticas en el sentido de que son legibles de forma instantánea; cuando las abejas efectúan su «danza» emiten señales precisas, por ejemplo, de que el polen puede encontrarse a cuatrocientos metros al noroeste, y las abejas que observan la danza saben de inmediato cómo interpretar esas señales. En la experiencia infantil, el modo de emitir señales se parece cada vez menos al de las abejas. El niño prueba gestos manuales, expresiones faciales, formas de agarrar o tocar, que

para los adultos, lejos de ser instantáneamente legibles y comprensibles, resultan auténticos quebraderos de cabeza.

El psicólogo Jerome Bruner ha subrayado la importancia de tan enigmáticos mensajes y signos de desarrollo cognitivo. El niño intenta cada vez más producir un significado a su manera, como ocurre, por ejemplo, con el llanto. A los dos meses de edad, un niño que llora se limita a informar de un dolor; con el tiempo, el llanto adquiere formas más variadas porque el niño trata de decir algo más complicado, algo más difícil de interpretar para los padres. Este salto se produce hacia el segundo año de vida y cambia el significado del término «mutuo»; el niño y el adulto continúan vinculándose a través del dar y tomar, pero ya no es tan seguro qué es lo que intercambian, pues el proceso de emisión de señales se ha vuelto más complejo. La brecha entre la transmisión y la recepción, dice Bruner, constituye un «nuevo capítulo» en el vínculo entre el niño y los padres.¹¹ Pero el nuevo capítulo no es un desastre. Tanto los niños como los padres aprenden a adaptarse a él, ya que en realidad los estimula a prestarse mutuamente más atención. La comunicación no se ha roto; sólo se ha hecho más compleja.

Sin embargo, para los padres es fácil imaginar que los bebés han abandonado el Jardín del Edén cuando entran en lo que Benjamin Spock ha bautizado con la ya famosa expresión de los «terribles dos años».¹² En esta etapa, la explicación común de una rabieta es que, al separarse físicamente de su madre, el niño se vuelve hosco. Los psicólogos infantiles D. W. Winnicott y John Bowlby fueron los primeros en trazar un cuadro más elaborado. En sus estudios, Winnicott se basó en la observación común de los padres según la cual, al colaborar con la madre durante la lactancia, el niño llega a reconocer que el pezón de ella no forma parte del propio cuerpo; Winnicott mostró que cuanto más libertad se da a un niño para tocar, lamer y chupar el pezón, mayor es su conciencia de que se trata de algo exterior, de una cosa separada que pertenece únicamente a la

madre. Bowlby realiza la misma observación acerca de la libertad táctil en el juego infantil después del segundo año de vida; cuanto más libremente interactúa con los juguetes, más conciencia toma el niño de que se trata de cosas físicas que tienen existencia por sí mismas.¹³ Esta conciencia física de separación también aparece en el trato con otros niños, en el acto de pegarles, patearlos y lamerlos con libertad. El niño descubre que los otros niños no responden como él esperaba que responderían, que los otros son seres separados.

En consecuencia, la vida del niño que comienza a andar proporciona un fundamento temprano a la experiencia de la complejidad y la diferencia. Por ello, para recurrir a la imagen de Robert Putnam, difícilmente los niños «hibernan» entre sí. Al contrario, incluso separados, y por opuestas que sean sus respectivas finalidades, resultan cada vez más interactivos. A este respecto queremos introducir en el cuadro a los padres. Por un lado, los padres que hablan constantemente a sus bebés logran que, a los dos años, sus hijos sean más sociables con los otros niños y menos inclinados a la rabia contra sus cuidadores que los hijos de padres callados, más proclives a aislarse. La diferente estimulación parental se detecta en la mayor o menor activación de los circuitos neurales del niño en el cerebro.¹⁴ Pero aunque se inhibiera la estimulación parental, el impulso físico del bebé al intercambio no se extinguiría. Hacia el segundo año de vida, todos los niños comienzan a prestar atención a lo que hacen los demás y a imitarlos; también el aprendizaje de los objetos físicos se dispara, en particular en lo que concierne al tamaño y el peso de las cosas, así como de sus peligros físicos. La capacidad social para cooperar en un proyecto común, como por ejemplo la construcción de un muñeco de nieve, se establece firmemente hacia el tercer año de vida: los niños lo hacen aun cuando la conducta de los padres no les incite a ello.

Una ventaja de considerar las primeras experiencias de cooperación como un ensayo es que este concepto explica la manera

en que los niños gestionan la frustración. La incapacidad de comunicar produce la frustración que se manifiesta en el llanto, y probar diferentes llantos es algo que los niños aprenden, y con un resultado sorprendente. Bowlby comprobó que la inclinación al llanto aumenta en los niños a medida que se amplía su repertorio vocal, pues entonces se centran en la vocalización misma y dan muestras de mayor curiosidad por ella: ya no enían una simple información de dolor.

Igualmente importante es la cuestión de la estructura y la disciplina. En un ensayo, la repetición proporciona una estructura disciplinaria: se vuelve una y otra vez sobre las cosas, tratando de hacerlas cada vez mejor. No hay duda de que la mera repetición mecánica es un elemento del juego infantil, de la misma manera en que oír una y otra vez el mismo relato contado de la misma manera constituye un placer. Pero la repetición mecánica no es más que un elemento. En torno a los cuatro años los niños son capaces de practicar en el sentido en que nosotros lo entendemos, ya sea en un juego deportivo o en la ejecución de un instrumento musical; mediante la repetición tratan de mejorar lo que hacen.

De ello se siguen consecuencias sociales. En la guardería, Bowlby comprobó que la repetición comienza a vincular a los niños pequeños entre sí cuando experimentan juntos y repetidamente; al realizar un gesto conjuntamente, por ejemplo cantar, la frustración de no hacerlo a tiempo se convierte en lo que él llama un «afecto transicional», es decir que no constituirá ningún obstáculo para el intento de lograr la coordinación adecuada la próxima vez. Un gran número de investigaciones ha constatado que el ensayo, en el sentido de trabajar sobre una rutina para mejorarla, es más duro cuando se realiza en soledad. Para decirlo en términos más formales, con el tiempo la repetición hace que la cooperación sea al mismo tiempo sostenible y mejorable.

Los orígenes evolutivos de la cooperación dan un paso más a los cuatro años. Por supuesto, la demarcación por años es ar-

bitraria; el desarrollo es elástico y varía de un niño a otro. Sin embargo, hacia esta edad, como ha mostrado el psicólogo Erik Erikson, los pequeños adquieren la capacidad de examinar su propia conducta de modo reflexivo, con conciencia de sí mismos, diferenciando entre el acto y el yo.¹⁵ En términos prácticos, lo que Erikson quiere decir es que los niños se han vuelto más capaces de autocritica sin necesidad de indicaciones o correcciones por parte de los padres o de sus pares; en el marco del trabajo de este autor, cuando un niño puede hacer tal cosa, se ha «individualizado». Hacia los cinco años, los niños se convierten en ávidos revisionistas que modifican las conductas que les han servido en el pasado pero que ya no son suficientes.

El pensamiento reflexivo y autocrítico no implica distanciamiento respecto de los otros niños; los niños pueden reflexionar juntos. Una prueba que aporta Erikson de este proceso es la práctica de un juego. A los cinco o seis años, los niños empiezan a negociar las reglas de los juegos en lugar de tomarlas como dadas, que era lo que ocurría a los dos o tres años de edad. Cuanto mayor es la negociación, más fuerte es la vinculación recíproca de los niños en la práctica de un juego.

Hace un siglo, en su estudio sobre el juego titulado *Homo Ludens*, el historiador Johan Huizinga llamaba la atención sobre la diferencia entre aceptar las reglas de un juego y discutir cuáles deberían ser estas reglas. Para el autor parecía tratarse simplemente de alternativas que los niños podían escoger en cada momento; la psicología moderna, en cambio, las considera una secuencia en el proceso del desarrollo humano. Como afirma un estudio reciente, en el proceso evolutivo aparece primero la mera obediencia, mientras que las habilidades de negociación lo hacen más tarde.¹⁶ De ello se desprende la profunda consecuencia de que el desarrollo nos capacita para escoger el tipo de cooperación que deseamos, cuáles son sus términos de intercambio y cómo queremos cooperar. La libertad integra la experiencia de cooperación como una consecuencia.

La observación principal de Erikson en relación con este pasaje es que la cooperación precede a la individuación: la cooperación es el fundamento del desarrollo humano, en el que aprendemos antes cómo estar juntos que cómo estar separados.¹⁷ Erikson parece enunciar lo obvio, a saber, que en el aislamiento no podríamos desarrollarnos como individuos, lo cual significa que los malentendidos, las separaciones, los objetos transicionales y la autocritica que aparecen en el curso del desarrollo son pruebas de cómo relacionarse con otras personas antes que de cómo hibernar. Pero si bien el vínculo social es primario, sus términos se modifican con el ingreso de los niños en la escolaridad formal.

Ésta es una manera en que la cooperación comienza a desarrollarse. Cualquier padre o madre podría ofrecer un relato único sobre cómo han crecido sus hijos. El mío pone de relieve que la conexión con los demás implica habilidad; cuando los niños cooperan mejor, la habilidad social y la cognitiva se entremezclan. Las dos habilidades que he destacado son el experimento y la comunicación. Experimentar implica hacer cosas nuevas, y más aún, estructurar estos cambios en el tiempo. Los jóvenes aprenden a hacerlo por medio del proceso repetitivo y expansivo de la práctica. La comunicación temprana es ambigua, como cuando un niño envía señales ambiguas; con el tiempo, los niños pueden pactar las reglas de un juego, ser capaces de negociar ambigüedades y resolverlas. A mi juicio, la idea general de Erik Erikson de que la autoconciencia surge en el contexto de la experimentación y la comunicación es sin duda muy coherente. También tomo de Alison Gopnik el énfasis que esta autora pone en que el desarrollo temprano consiste en un ensayo de posibilidades.

Se piense lo que se piense sobre los niños, se advertirá que aprender a cooperar en estos términos no es nada fácil. Esta di-

ficultad, en cierto sentido, es positiva; la cooperación se convierte más en una experiencia adquirida que en un mero compartir irreflexivo. Lo mismo que en otros campos de la vida, apreciamos más lo que hemos conseguido con esfuerzo. Entonces, ¿cómo puede el proceso de ensayo constituir la base de la cooperación compleja de la edad adulta?

LA DIALÓGICA

«Las personas que no observan no pueden conversar.»¹⁸ Estas sabias palabras de un abogado inglés evocan la esencia de la «dialógica», término técnico que designa la atención y la sensibilidad en relación con otras personas. La aguda observación del abogado llama particularmente la atención sobre la participación del oyente en una discusión. Normalmente, cuando hablamos de habilidades de comunicación nos centramos en la manera de realizar una exposición clara, de presentar lo que pensamos o sentimos. Es cierto que para ello se requieren habilidades, pero son de naturaleza declarativa. Saber escuchar requiere otro conjunto de habilidades, las de prestar cuidadosa atención a lo que dicen los demás e interpretarlo antes de responder, apreciando el sentido de los gestos y los silencios tanto como el de los enunciados. Aunque para observar bien tengamos que contenernos, la conversación que de ello resulte será un intercambio más rico, de naturaleza más cooperativa, más dialógica.

Ensayos

Es defecto común creer que nuestra experiencia personal tiene un gran valor simbólico, y a lo largo de unas cuantas páginas me permitiré incurrir en este defecto. Un modelo de capacidad de escuchar es el que se encuentra en los ensayos adultos de tipo profesional, imprescindibles en la actividad artística. Se tra-

ta de un modelo que conozco muy bien. En mi juventud trabajé profesionalmente como músico, tanto en calidad de violonchelista como de director. Los ensayos son la base de la ejecución musical; cuando se ensaya música, la capacidad de escuchar se convierte en algo de importancia capital y, al saber escuchar, el músico termina siendo una persona más cooperativa.

En las artes interpretativas, a menudo la mera necesidad de los demás provoca un shock. ¡Cuántas jóvenes promesas se bloquean cuando empiezan a hacer música de cámara! Nadie los ha preparado para prestar atención a los demás (así era yo a los diez años). Aunque conozcan perfectamente su parte, en el ensayo tienen que aprender el arte de escuchar, de proyectarse hacia el exterior, que reduce el ego. A veces se piensa que el resultado de ello es el extremo opuesto, eso es, la disolución del músico en el conjunto, la inmersión de su yo en un todo más amplio que lo abarca. Pero la simple homogeneidad no es una receta para hacer música en conjunto, o al menos es una receta demasiado simple. Por el contrario, el carácter musical es el resultado de pequeños dramas de concesión y afirmación. En la música de cámara, sobre todo, necesitamos oír a los individuos expresarse en diferentes voces, que a veces entran en conflicto, como en la utilización del arco y el color de la cuerda. Entremezclar estas diferencias es como producir una conversación interesante.

En la música clásica trabajamos con una partitura impresa, y podría parecer que la partitura gobierna la conversación. Sin embargo, esas manchas de tinta impresas no son suficientes para hacernos saber cómo sonará realmente la música. Como ha escrito el violonchelista Robert Winter a propósito de los ensayos de un cuarteto de Beethoven, la diferencia entre la página escrita y el acto de interpretar consiste en el carácter particular de los instrumentos que los músicos están tocando, en la diferente personalidad de los ejecutantes y, por supuesto, en los problemas textuales.¹⁹ La indicación más exasperante en músi-

ca es la de *espressivo*, «con expresión». Para traducir esta indicación en sonido tenemos que intuir la intención del compositor; es posible que cada ejecutante envíe señales individuales de cómo tocar *espressivo* y que los otros ejecutantes no sepan interpretarlas; una especie de regreso a los llantos de la cuna.

Además de lo intrincado de las indicaciones, la conversación que tiene lugar en un ensayo busca comprender el sonido que el compositor oyó cuando puso la tinta sobre el papel. En el *Octeto* de Schubert, por ejemplo, el compositor quiebra en fragmentos melodías inicialmente compartidas por los ocho ejecutantes. Es muy sutil: cuando se produce una quiebra, cada ejecutante tiene que transmitir algo así como «Aquí me bajo del tren», pero sin hacer demasiado ruido sobre su abandono. Esto es lo que yo imagino que deseaba Schubert, pero sólo puedo comprobarlo trabajando con los otros ejecutantes, uniendo mi sonido al de ellos y luego separándolo. Debido a la brecha que se abre entre la partitura y el sonido, mi maestro de dirección orquestal, el gran Pierre Monteux, acostumbraba a recomendar a los estudiantes: «¡Escuchad, no leáis!» Esto es lo que debe ocurrir en los ensayos.

Cuando se hace música es básica la diferencia entre practicar y ensayar; la primera es una experiencia en solitario, la segunda es colectiva. Lo que tienen en común es el procedimiento normal de prestar atención desde el comienzo a toda la partitura y luego centrarse en pasajes particulares difíciles. Las dos formas de trabajar en música se distinguen, primero, porque el ensayo convierte hábitos musicales en conciencia compartida. Cuando se practica en solitario, el músico vuelve una y otra vez a su parte a fin de que los pasajes se conviertan en rutinas bien establecidas. Esto es especialmente necesario en el caso del músico que prepara su parte para la ejecución pública. Sólo muy pocos ejecutantes, como el violinista Fritz Kreisler o Pierre Monteux, podían saberse de memoria una partitura tras un par de ejecuciones; para el resto de nosotros, el peligro consiste

en perder de vista cómo les suenan a los demás esos pasajes ya arraigados. En el ensayo, un ejecutante puede despertar esta conciencia en otro.

Los niños que discuten sobre las reglas de un juego deben llegar a un consenso para poder jugar juntos. Los músicos no, o no del todo. Una vez que ensayé el *Octeto* de Schubert con el clarinetista Alan Rusbridger, éste me llamó la atención sobre un punto: «Profesor», Rusbridger es periodista de profesión, de modo que esta forma de tratamiento no era del todo un halago, «su nota aguda suena áspera.» Al tocar solo, había olvidado cómo podía sonar para él y él me lo hacía escuchar. Pero no suavicé el sonido; reflexioné si debía ser áspero, decidí que sí y lo hice más áspero aún. Nuestro intercambio produjo en mí una valoración más consciente de la nota que a él no le gustaba. Es lo mismo que ocurre en una buena conversación: su riqueza está entremezclada de desacuerdos que, sin embargo, no impiden que la gente siga hablando.

Un ensayo no progresa si un ejecutante se lanza a una explicación del «Sentido del *Octeto* de Schubert» o si todos los ejecutantes discuten sobre su significado cultural; en ese caso, el ensayo se convierte en un seminario. Pero, afortunadamente, pocos ensayos discurren como seminarios de filosofía. Los músicos con buenas habilidades para el ensayo trabajan a la manera forense, es decir, investigando problemas concretos. La verdad es que muchos músicos son muy obstinados en sus opiniones (yo lo soy, sin duda), pero estas opiniones sólo influyen en los demás si contribuyen a dar forma a un momento particular de sonido colectivo. Este empirismo es tal vez lo más importante en relación con la cooperación artística en un ensayo: la cooperación se construye de abajo hacia arriba. Los ejecutantes necesitan encontrar cuestiones específicas reveladoras y significativas y trabajar sobre ellas.

También las diferencias de tiempo distinguen entre el estudio del solista y el ensayo. Los músicos profesionales que prac-

tican en solitario pueden hacerlo durante ocho horas o más de un tirón. Han aprendido a estructurar el proceso de «repetición investigativa» de tal manera que pueden prestar atención durante períodos muy largos. El violinista Isaac Stern era un as en este tipo de sesiones. Una vez me comentó: «No dormí en toda la noche, pero por fin conseguí tocar correctamente los primeros compases del *Concierto* de Brahms.» Entre grupos de músicos profesionales rara vez los ensayos se prolongan más de tres horas por sesión, en parte debido a exigencias sindicales relativas a las horas extraordinarias y en parte a otras limitaciones económicas. Si un grupo tiene suerte, disfrutará de cinco o más ensayos para una obra en particular antes de su primera ejecución en público, aunque en realidad lo más probable es que no pase de dos o tres. Por tanto, es preciso hacer un gran trabajo colectivo en escasos márgenes de tiempo. Los ejecutantes han de ser moderados en las reveladoras y significativas cuestiones específicas que exploren.

Desde el punto de vista social, la conversación durante los ensayos musicales de profesionales se caracteriza por ser a menudo una conversación con extraños. El músico profesional es un migrante. Si se trata de un gran intérprete, viajará constantemente para trabajar con orquestas desconocidas o con grupos ocasionales. Incluso en el caso de músicos con trabajos más estables en orquestas, las horas extra se llenan de oportunidades de actuación, a menudo en la misma ciudad, en iglesias o en bodas, así como en otras salas de concierto. El desafío de comunicarse con extraños es lo que da forma a la búsqueda de cuestiones específicas, pues sólo se dispone de unas pocas horas para estar juntos.

Una solución a este problema reside en un conjunto de rituales desplazables. Cada músico habrá desarrollado un conjunto de hábitos expresivos que desea aplicar en pasajes clave; cuando yo estaba de gira tocando el *Octeto* de Schubert, había marcado en mi partitura impresa lugares donde sabía que desea-

ba retardar el *tempo* o pasajes clave en los que deseaba apearme del tren melódico. El ritual del ensayo descansa en el hecho de compartir esas marcas; si los otros han realizado marcas semejantes, podemos llegar rápidamente a un acuerdo sobre la magnitud del *ritardando*; si los otros no han hecho las mismas marcas negociaremos sobre si efectuar o no el *ritardando*. El ritual del pasaje marcado reviste algo así como una fuerza simbólica, pues da a entender a los otros músicos qué tipo de ejecutante es uno, cuál es su tendencia en materia de fraseo y de dinámica; así, los colegas intuirán qué es probable que uno haga en otros pasajes no marcados, que se pueden dejar sin ensayar.

El ritual es lo que permite el funcionamiento de la cooperación expresiva, y eso es muy importante. Como luego se verá, el ritual posibilita la cooperación expresiva en la religión, en el lugar de trabajo, en la política y en la vida comunitaria. Por cierto que las noches dedicadas a los misterios del *Octeto* de Schubert no son lo que hoy se denomina «actividad dominante»; es un modo de vida secreto. Tampoco he analizado aquí la comparación directa del proceso de ensayo entre músicos con el de nuestros parientes cercanos, los atletas profesionales, otra forma altamente especializada de cooperación. Sin embargo, mi experiencia de joven profesional se ha construido sobre una base humana elemental. Los puntos de contacto con la infancia temprana residen en las comunicaciones con mensaje ambiguo, las prácticas que se estructuran y se centran en el tiempo, las conversaciones acerca de las diferencias, el sometimiento de la práctica a la autocrítica reflexiva.²⁰ En los ensayos, los músicos son adultos eriksonianos; necesitan la interacción, el intercambio en provecho mutuo. Necesitan cooperar para hacer arte.

Conversaciones dialécticas y dialógicas

Hay semejanzas entre el ensayo musical y la conversación verbal, pero esas semejanzas ocultan un enigma. Gran parte de

la comunicación real entre músicos consiste en arqueos de cejas, gruñidos, miradas fugaces y otros gestos no verbales. Una vez más, cuando los músicos tratan de explicar algo, lo más frecuente es que muestren, no que hablen, es decir, que toquen un pasaje particular para los demás y dejen que éstos interpreten lo que están haciendo. Me vería en serios apuros para explicar en palabras qué quiero decir con «tal vez más *espressivo*». Sin embargo, en la conversación tenemos que encontrar las palabras.

No obstante, el ensayo musical se asemeja a las discusiones en la medida en que la capacidad de escuchar resulta tan importante como la formulación de enunciados claros. El filósofo Bernard Williams escribe con mordacidad acerca del «fetiche de la aserción», que impulsa a hacer entender a la fuerza un argumento como si su contenido fuera lo único que interesa.²¹ La capacidad de escuchar no tiene mucho espacio en este tipo de contienda verbal; se intenta que el interlocutor admire y, por tanto, esté de acuerdo, o que rebata con la misma asertividad (el tan común diálogo de sordos en la mayoría de los debates políticos).

Y aunque un interlocutor se exprese con torpeza, el buen oyente no puede insistir en el mero hecho de tal insuficiencia. El buen oyente tiene que responder a la intención, a la sugerencia, para que la conversación se mantenga viva.

La escucha cuidadosa produce dos tipos de conversaciones: las dialécticas y las dialógicas. En las primeras, como hemos aprendido en la escuela, el juego verbal de opuestos debe construir poco a poco una síntesis; la dialéctica se inaugura con la observación de Aristóteles en *Política* según la cual «aunque usemos las mismas palabras, no podemos decir que hablemos de lo mismo»; el objetivo es llegar finalmente a una comprensión común.²² La habilidad en la práctica de la dialéctica consiste en detectar qué podría establecer ese fundamento común.

Acerca de esta habilidad, Theodore Zeldin, en un sabio librito sobre la conversación, dice que quien sabe escuchar detecta el fundamento común más en lo que la otra persona da por supuesto que en lo que dice.²³ El buen oyente elabora ese supuesto formulándolo en palabras. Escarba en las intenciones, el contexto, lo explicita y habla de ello. Otro tipo de habilidad es la que se muestra en los diálogos platónicos, donde Sócrates demuestra ser un excelente oyente al reformular «en otras palabras» lo que sus interlocutores han declarado, pero la reformulación no reproduce exactamente lo que han dicho o han querido decir. El eco es en realidad un desplazamiento. Por esta razón, en los diálogos de Platón la dialéctica no parece una discusión, un duelo verbal. La antítesis de una tesis no es «¡No es eso, pedazo de idiota!». Por el contrario, entran en juego los malentendidos y los equívocos, se instala la duda y entonces los interlocutores tienen que escucharse más atentamente.

Algo parecido ocurre en un ensayo musical cuando un ejecutante dice: «No capto lo que haces, ¿es esto?» La reformulación le hace a uno pensar otra vez en el sonido y es posible que el resultado sea un ajuste al mismo, pero no una copia de lo que se ha oído. Éste es el sentido de la frase, común en la conversación cotidiana, «rebote de ideas»; adónde van a parar estos rebotes verbales podría sorprender a cualquiera.

El término «dialógica» fue acuñado por el crítico literario ruso Mijaíl Bajtín para designar una discusión que no se resuelve en el hallazgo de un fundamento común. Aun cuando no hayan llegado a compartir acuerdos, en el proceso de intercambio los interlocutores pueden haber tomado mayor conciencia de sus propios puntos de vista y haber aumentado su comprensión mutua. En el ensayo del *Octeto* de Schubert, aquel «Profesor, su nota aguda es demasiado áspera» inauguró un intercambio dialógico. Bajtín aplica el concepto de intercambio entretejido, pero divergente, a escritores como Rabelais y Cer-

vantes, cuyos diálogos son exactamente lo contrario del acuerdo convergente de la dialéctica. Los personajes de Rabelais lanzan disparos en direcciones aparentemente inconexas, que los otros personajes recogen. La discusión toma cuerpo, los personajes se incitan mutuamente.²⁴ A veces las grandes ejecuciones de música de cámara transmiten algo semejante. Los ejecutantes no suenan exactamente de la misma manera, la interpretación tiene más textura, más complejidad, y aun así los ejecutantes siguen estimulándose recíprocamente, lo cual vale lo mismo para la música clásica que para el jazz.

Naturalmente, la diferencia entre conversación dialéctica y conversación dialógica no implica la disyuntiva de una u otra. Lo mismo que en la versión de Zeldin de la conversación dialéctica, en la conversación dialógica el progreso es resultado de la atención a lo que otra persona da por supuesto pero no dice; como en la ingeniosa fórmula de Sócrates «en otras palabras», en una conversación dialógica los malentendidos pueden finalmente esclarecer la comprensión mutua. El núcleo de toda la capacidad de escuchar, sin embargo, es la captación de detalles concretos, de cuestiones específicas, para hacer avanzar una conversación. Los malos oyentes devuelven generalidades en sus respuestas; no prestan atención a las pequeñas frases, los gestos faciales o los silencios que amplían una discusión. En la conversación verbal, como la del ensayo musical, el intercambio se construye de abajo hacia arriba.

Los antropólogos y los sociólogos sin experiencia pueden ser víctimas de un peculiar desafío en la conducción de discusiones. A veces están demasiado ansiosos por ser receptivos hacia el otro y van a donde sus sujetos los llevan; no argumentan, han ido a demostrar que son sensibles al otro, que se preocupan por el otro. Un gran problema acecha aquí. Una conversación dialógica puede irse al garete por exceso de identificación con el interlocutor.