



# **Quemover educación**

**Ensayos para una  
pedagogía de  
la diferencia**



**Ensayos para una  
pedagogía de  
la diferencia**



**N**  
**noveduc**

**N**

**noveduc**

[www.noveduc.com](http://www.noveduc.com)

ISBN 978-987-538-233-6



9 789875 382336

ISBN 978-987-538-233-6

**Magaldy Téllez es licenciada en Educación de la Universidad Central de Venezuela, Doctora en Ciencias Sociales de la misma Universidad. Es investigadora integrante del Centro de Investigaciones Psicológicas de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Ha publicado diversas obras en revistas nacionales e internacionales. Entre sus libros más recientes se encuentran: *Exponiendo la educación en nuestros tiempos* (2000); *Planes de la democracia* (2004); *Educación y ciudadanía: más allá del voluntarismo* (2004). Su último trabajo ha tenido como campo de problematización la cuestión de la diversidad en la educación y la política.**

**Carlos Skliar es doctor en Filosofía, especialista en Problemas de la comunicación humana, con estudios de doctorado en Educación por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil y por la Universidad de Barcelona, España. Actualmente se desempeña como investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina, CONICET y como coordinador del área de educación de FLACSO, Argentina, donde coordina el proyecto "Experiencia y autoridad en Educación", junto con Jorge Larrosa (Universidad de Barcelona). Autor, entre otros, de los libros: *La educación de los sordos* (1997); *Pedagogía (im)provable de diferencia* (2003); *La educación (que es) del otro. Argumentos y desvío de argumentos pedagógicos* (2007).**

# - A G M E R -

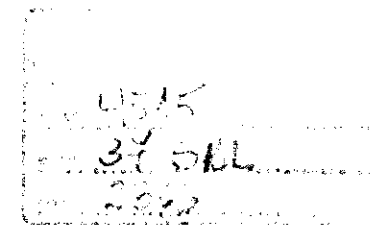
remial del Magisterio de Entre Ríos  
BIBLIOTECA  
devuelto antes de la fecha de vencimiento  
ción.

--	--	--

*Carlos Skliar y Magaldy Téllez*

## Conmover la educación

Ensayos para una pedagogía de la diferencia



**N**  
**noveduc**

Buenos Aires • México

Skliar, Carlos

Conmover la educación : ensayos para una pedagogía de la diferencia / Carlos Skliar y Magaldy Téllez. - 1a ed. - Buenos Aires : Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico, 2008.

256 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-538-233-6

1. Pedagogía. I. Téllez, Magaldy II. Título  
CDD 370.15

*Coordinación general:* Andrea G. Kaplan

*Corrección de estilo:* Liliana Szwarczer

*Diagramación:* Patricia Leguizamón

*Diseño de portada:* Analía Kaplan

1ª edición, octubre de 2008

© **Noveduc libros**

del Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico S.R.L.

Av. Corrientes 4345 (C1195AAC) Buenos Aires - Argentina

Tel.: (54 11) 4867-2020 - Fax: (54 11) 4867-0220

E-mail: contacto@noveduc.com / www.noveduc.com

**Ediciones Novedades Educativas de México S.A. de C.V.**

Instituto Técnico Industrial # 234 (Circuito Interior) Oficina # 2 - Planta Alta

(Ref: Metro Estación Normal) Colonia Agricultura. Deleg. Miguel Hidalgo

México, D. F. - C. P. 11360 - Tel/Fax: 53 96 59 96 / 53 96 60 20

E-mail: novemex@noveduc.com - novemex@infosel.net.mx

I.S.B.N. 978-987-538-233-6

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.



A nuestros amigos en común:

Claudio Lozano, Jorge Larrosa,  
Kory González-Luis, Fernando Bárcena,  
Joan Carles Mèlich, Violeta Guyot,  
Gregorio Valera-Villegas, Rigoberto Lanz,  
Aníbal Lárez, Xiomara Martínez,  
Daisy D'amario, Silvia Duschatzky,  
Nuria Pérez de Lara.

*Creo que toda asimilación que no tenga en cuenta la diferencia es una impostura. Hay lugares comunes a los cuales no hay que temer volver: no nos enriquecemos más que a través del esfuerzo realizado para alcanzar «el otro». Pero quizá sea más complicado que esto: el problema se plantea cada vez en su totalidad. Creemos haber convencido «al otro» sobre un punto preciso de nuestra relación con un individuo o una colectividad y nos damos cuenta con amargura de que su actitud general no se ha modificado. Esta relación con «el otro» se vuelve a plantear en su íntegra totalidad. Creo que tratar de convencer es, pues, una utopía. Se trata de que se acepte «al otro» en su extrañeza y en la soberanía de su diferencia.*

Edmond Jabés

MAGALDY TÉLLEZ es licenciada en Educación de la Universidad Central de Venezuela, Doctora en Ciencias Sociales de la misma Universidad. Se desempeñó como profesora de la Escuela de Educación de la Universidad Central de Venezuela en las Cátedras de Pedagogía y de Filosofía y Educación; como directora y profesora del Doctorado en Educación de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela y del Doctorado en Ciencias Sociales, en la misma Universidad. Es investigadora integrante del Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Ha publicado diversos ensayos en revistas nacionales e internacionales. Entre sus libros como coeditora se encuentran: *Educación, cultura y política* (1994); *Repensando la educación en nuestros tiempos* (2000); *Pliegues de la democracia* (2004); *Educación y ciudadanía: nada por sobreentendido* (2004). Sus últimos trabajos han tenido como campo de problematización la cuestión de la alteridad en los ámbitos de la educación y la política.

CARLOS SKLIAR es doctor en Fonología, especialidad en Problemas de la comunicación humana, con estudios de posdoctorado en Educación por la Universidad Federal de Río Grande do Sul, Brasil y por la Universidad de Barcelona, España. Ha sido profesor adjunto de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Río Grande do Sul, Brasil, y profesor visitante en la Universidad de Barcelona, Universidad Metropolitana de Chile, Universidad Pedagógica de Bogotá, Universidad Pedagógica de Caracas y Universidad de Castilla-La Mancha. Actualmente se desempeña como Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina, CONICET y como coordinador del área de educación de FLACSO, Argentina, donde coordina el proyecto "Experiencia y alteridad en Educación", junto con Jorge Larrosa de la Universidad de Barcelona. Autor de los libros: *La educación de los sordos. Una reconstrucción histórica, cognitiva y pedagógica*, Seric Manuales, Editorial Universidad de Cuyo, EDIUNC, Mendoza, 1997; *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002; *Pedagogía (improvável) da diferença. E se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: DP&A Editores, 2003; *La Intimidad y la Alteridad. Experiencias con la palabra*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005; *La educación (que es) del otro. Argumentos y desierto de argumentos pedagógicos*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2007. Compilador de los libros: *Educação & Exclusão: Abordagens socio-antropológicas em Educação Especial*, Editora Mediação, Porto Alegre, 1997; *A surdez: um olhar sobre as diferenças*, Editora Mediação, Porto Alegre, 1998; *Atualidade da Educação Bilingüe para Surdos*. Volumen I: Projetos e Processos Pedagógicos; volumen II: Interfaces entre Pedagogia e Linguística, Editora Mediação, Porto Alegre, 1999; *Habitantes de Babel. Política y poética de la diferencia*, Barcelona, Editorial Laertes, 2001 (con Jorge Larrosa); *Habitantes de Babel. Políticas e poéticas da diferença*, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2002 (con Jorge Larrosa). *Entre pedagogía y literatura*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005 (con Jorge Larrosa); *Jacques Derrida & Educação*, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2005; *Huellas de Derrida (Ensayos pedagógicos no solicitados)*, Buenos Aires, Editorial del Estante, 2005 (con Graciela Frigerio).

## Indice

PRESENTACIÓN .....	7
CAPÍTULO 1	
Figuras de la subjetividad .....	13
CAPÍTULO 2	
El secuestro de lo imprevisible: una aproximación al meta-relato pedagógico .....	49
CAPÍTULO 3	
De las renuncias a la complejidad y el abandono de las paradojas: ¿alguien vio al "sujeto"? .....	77
CAPÍTULO 4	
La pretensión de la diversidad o la diversidad pretenciosa .....	107

## CAPÍTULO 5

Comunidad y alteridad: el ritmo ético-político  
del acto de educar ..... 123

## CAPÍTULO 6

Imágenes de crisis. Sueños de convivencia: tensiones de  
hospitalidad y hostilidad en la educación ..... 157

## CAPÍTULO 7

Ciudadanía y alteridad en la abismal politicidad de lo trágico ..... 201

## CAPÍTULO 8

Fragmentos de amorosidad y de alteridad en educación  
(para no concluir) ..... 247

## Presentación

*Hoy estamos anegados en palabras inútiles, en cantidades ingentes de palabras y de imágenes. La estupidez nunca es muda ni ciega. El problema no consiste en conseguir que la gente se exprese, sino en poner a su disposición vacuolas de soledad y de silencio a partir de las cuales podrían llegar a tener algo que decir. Las fuerzas represivas no impiden expresarse a nadie, al contrario, nos fuerzan a expresarnos (...) Lo desolador de nuestro tiempo no son las interferencias; sino la inflación de proposiciones sin interés alguno.*

Gilles Deleuze

Elías Canetti decía que las épocas más fértiles se resisten a las palabras, mientras que las más áridas se aferran fuertemente a ellas. Llevada esta sentencia a nuestros tiempos, diríamos que éstos son proclives al aferramiento a las palabras, recurriéndose a ellas de un modo que, quizá, quepa

definir como prepotente y a la vez impotente, porque con frecuencia suelen tomarse por palabras lo que no son sino signos vacíos que, sin enmascarar ni revelar nada, circulan en una amplia serie de discursos incapaces de dar(nos) sentidos. Como si habitáramos en medio de palabras vacías y estuviésemos habitados por ellas, tan útiles a una cultura massmediatizada y a los poderes que la cruzan como inútiles para resistir su lógica y sus efectos. Se nos ha hecho difícil, incluso, apelar a las grandes palabras que hasta hace poco tiempo nombraron el mundo, porque sabemos no sólo de su radical desacierto sino de su sometimiento a un orden de saber-poder que las hizo su máscara.

Esta doble cara del lenguaje –exceso de signos vacíos y orfandad de palabras– provoca, sin duda, diversos gestos como la tranquilidad que brinda el uso de los discursos que escuchamos o que pronunciamos sin que (nos) diga(n) nada, la intranquilidad que provoca sentirnos a la intemperie y a la espera de que algo o alguien nos proteja con algunas de esas palabras grandilocuentes, o el desconcierto que se fecunda con las palabras intempestivas, inactuales, que ponen en entredicho todo aquello de cuanto el presente se siente orgulloso, como ha escrito Peter Sloterdijk; o dicho de otro modo, con las palabras inquietantes que se tejen como hilos para salvarnos de la ruina lingüística que habitamos y nos habita. Se trata de gestos que también encontramos en el campo discursivo concerniente a la educación, cuando, por doquier, aumenta la sensación relativa a la impotencia de las instituciones educativas para hacer frente a los desafíos que comporta el conjunto de transformaciones en los tejidos socioculturales, en las formas de producción y transmisión de conocimientos, en las redes de sentido, en las maneras de relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Sin embargo, paradójicamente, desde diversas perspectivas e instancias de enunciación proliferan los llamados a hacer de la educación el eje fundamental de las reformas sociales, culturales, políticas, morales. Quizá no sea para menos, pues las inquietantes contradicciones de nuestra época remueven la pregunta por el papel que ha de jugar la educación en nuestro presente.

No es extraño pues, que el espacio educativo resurja como uno de los tópicos fundamentales del debate actual, en cuyas coordenadas es posi-

ble advertir diferentes miradas que apuestan a la educación, desde algo: el mercado, el éxito y la competitividad, la democracia, la ciudadanía, los derechos humanos, la diversidad cultural, la tolerancia, la identidad, la pluralidad, el reconocimiento del otro, la recomposición de los vínculos sociales, la comunidad, el diálogo, el consenso o el futuro, sólo para indicar algunos ejemplos.

En las últimas décadas numerosos textos, documentos oficiales, discursos especializados y dispositivos técnicos han anunciado un viraje educativo desde la aparente hegemonía hacia la menos aparente diversidad. En ese pasaje, se dice, hay una profunda renovación de las prácticas escolares, básicamente producido por el cambio de enfoque que pone en juego no ya el aprendizaje, la lengua, el cuerpo y el comportamiento único, sino la multiplicidad y la diferenciación de “formas de estar y de ser en el mundo escolar”. Sin embargo, cabe la duda de pensar si lo que está en juego no es más bien una nueva retórica, matizada –eso sí– por una serie de eufemismos democráticos como el respeto, la tolerancia, la aceptación y el reconocimiento del otro, pero cuyas raíces y sentidos todavía debemos poner bajo sospecha.

En primer lugar porque la educación en general no se demuestra preocupada con las diferencias sino con aquello que podríamos denominar como una cierta obsesión por los “diferentes”, por los “extraños”, o tal vez en otro sentido, por los “anormales”. Nos parece crucial trazar aquí un rápido semblante sobre esta cuestión pues se viene confundiendo, digamos que trágicamente, la/s “diferencia/s” con los sujetos pensados como “diferentes”. Los “diferentes” obedecen a una construcción, una invención, son un reflejo de un largo proceso que podríamos llamar de “diferencialismo”, esto es, una actitud –sin dudas racista– de separación y de disminución o empequeñecimiento de algunos trazos, de algunas marcas, de identidades en relación a la vasta generalidad de diferencias.

Las diferencias no pueden ser presentadas ni descritas en términos de mejor o peor, bien o mal, superior o inferior, positivas o negativas, etc. Son de un modo crucial, álgido, simplemente diferencias. Pero el hecho de traducir a algunas de ellas como “diferentes” y ya no como diferencias vuelve a posicionar estas marcas como contrarias, como opuestas y

## ■ Conmover la educación

como negativas a la idea de “norma”, de lo “normal” y, entonces, de lo “correcto”, lo “positivo”, de lo “mejor”, etc. Lo mismo sucede con otras diferencias, con todas las diferencias, sean éstas raciales, sexuales, de edad, de género, de cuerpo, de generación, de clase social, de religión o etnia. Se produce así un proceso de “diferencialismo” que consiste en separar, en distinguir de la diferencia algunas marcas “diferentes” y de hacerlo siempre a partir de una connotación peyorativa. Y es ese “diferencialismo” el que determina que, por ejemplo, la mujer sea considerada el problema en la diferencia de género; que el negro sea considerado el problema en la diferencia racial; que el niño o el anciano sean considerados el problema en la diferencia de edad; que el joven sea el problema en la diferencia de generación; que el sordo sea el problema en la diferencia de lengua, etc. Digamos que la preocupación por las diferencias se ha transformado, así, en una obsesión por los diferentes. Y cabe sospechar de esta modalidad de traducción pedagógica que se obstina desde siempre en señalar a quienes son los “diferentes”, banalizando o ignorando al mismo tiempo las diferencias. De hecho, el problema no está en qué son o cómo son las diferencias sino en cómo se inventa y reinventa, cotidianamente a los “diferentes”. Por ello vale la pena separar rigurosamente la “cuestión del otro” –que es una cuestión relativa a la ética y a la responsabilidad por toda y cualquier figura de alteridad– de la “obsesión por el otro”.

No nos parece que se trate ahora de articular y de pensar en una didáctica de la relación con el otro, una suerte de enseñanza formal acerca de cómo sería posible aproximarnos al otro y/o aproximar al otro a nosotros. Bien alejados de la tematización y de la “didactización” de una pretendida relación con el otro, podríamos recordar aquí que el otro posibilita al sujeto decir “yo”, esto es, que no existiría ninguna identidad sin la presencia del otro, sin la presencia de la alteridad. Así, el otro está en el interior de nosotros mismos, somos nosotros, desde el momento en que pronunciamos el pronombre personal que en cada lengua nos identifica como humanos.

De la inquietud que provocan cuestiones como las señaladas y de la sospecha compartida frente a los usuales abordajes de la identidad, la

diferencia y la diversidad, especialmente en el terreno de la educación, ha nacido este libro. O mejor, este ensayo de reescritura a cuatro manos que, inevitablemente, lleva las marcas de nuestros propios y singulares recorridos, porque en él hemos reunido algunos textos inéditos y otros ya publicados que, aquí, son y no son los mismos. El libro también ha nacido de una voluntad puesta en común: la de entrar e invitar a entrar en el juego de conmover y alterar el lenguaje con el que pensamos, decimos y hacemos eso que llamamos educación y educar. Sólo queda esperar que las consecuencias prácticas de este intento sean las libremente asumidas por quienes, quizá, encuentren azarosamente este libro en su camino.

*Carlos Skliar y Magaldy Téllez*  
Entre Buenos Aires y Caracas, abril de 2008



## Capítulo I

### FIGURAS DE LA SUBJETIVIDAD

*De todas formas, lo esencial es que la construcción de las series en multiplicidades determinadas hace imposible cualquier despliegue de secuencia en beneficio de una historia tal y como lo imaginaban los filósofos a la gloria de un Sujeto.*

Gilles Deleuze

#### **LA INCERTIDUMBRE DESDE EL SUJETO. LA INCERTIDUMBRE EN EL SUJETO**

El señalamiento de la incertidumbre como señal de nuestros tiempos recorre las más heterogéneas interpretaciones de lo que acontece y nos acontece, involucrando la puesta en juego de coincidencias y divergencias que colocan en el núcleo del debate actual la constelación discursiva

con la cual la modernidad, como matriz epistémica y cultural, significó la condición del Hombre y de su historia.

Tal constelación, como sabemos, constituyó el fondo de inscripción tanto de las maneras de hacer inteligible el mundo como de las convicciones y acciones de los hombres en dicho mundo y sobre él. De ella forman parte esas claves de inteligibilidad para el pensamiento y la acción en las que consistieron las ideas de la razón universal, del progreso como itinerario redentor de la humanidad, de la emancipación individual y colectiva como logro inefable del avance de la razón y por la razón. Ideas anudadas entre sí, a través de un firme hilo hecho con la figura del Sujeto como lugar originario del saber y la verdad, y como protagonista de la historia en tanto indeclinable progresiva marcha de la humanidad hacia la reconciliación plena y definitiva entre razón y emancipación. Lo que, a fin de cuentas se resume en la pretensión de cumplimiento total de la comunidad idéntica a sí misma, como bien lo ha descrito Roberto Esposito.

Por ello, en los diversos terrenos teóricos y desde diferentes perspectivas y planos de análisis, las posiciones en debate no dejan de traducir y de traducirse como lecturas de ese proceso por el cual se deshacen, se rehacen y se anuncian viejos y nuevos mapas de interpretación de lo social y de nosotros mismos. Proceso al que remite lo que ha venido denominándose crisis de la modernidad, en la cual se incardina como núcleo decisivo la cuestión relativa a la deconstrucción del Sujeto, involucrando dimensiones de epistemológicas, políticas, éticas y estéticas.

Las consideraciones que dan cuerpo a este texto expresan una particular manera de incursionar en tal cuestión, intentando reconstruir las figuras de subjetividad que pueden distinguirse a partir de la emergencia del hombre como “acontecimiento discursivo”, para decirlo en términos de Foucault. Con dicha reconstrucción sólo buscamos perfilar trazos de un telón de fondo para situar ciertas inquietudes asociadas a la inasible relación de alteridad.

## EL SUJETO COMO MISMIIDAD ORIGINARIA

Con este primer momento nos referimos al modo de construcción concerniente a la identidad trascendental del sujeto como conciencia originaria del conocimiento, de la verdad, de la historia y de toda práctica, como subjetividad a la vez pura, inobjetivable y absolutamente apriorística. Es la construcción, pues, anudada a la búsqueda de un fundamento suficiente que llenaría el vacío dejado por “la muerte de Dios”; un fundamento que, en consecuencia, no podía tener el carácter empírico, individual y mundano sino, por el contrario, trascendental, “des-mundaneizado”, pues sólo de esta forma el Sujeto pudo constituirse como principio al que se le atribuyó el carácter de ultimidad originaria y absoluta, desde el cual el sujeto individualizado se piensa como el lugar en el que se instala esa subjetividad trascendental: la conciencia como unidad e interioridad plena y auto-transparente, en torno a la cual se sostiene y organiza toda experiencia humana.

Se trata, como puede advertirse, del momento correspondiente a la configuración de la episteme moderna, cuyas disposiciones epistemológicas fundamentales, como mostró Michel Foucault, tienen que ver con la constitución del hombre como Sujeto soberano de todo conocimiento posible; un sujeto que, siempre idéntico a sí mismo, se constituye como presencia de las cosas a la conciencia. Ese Sujeto-conciencia emerge como figura de subjetividad diferente respecto del orden del saber clásico, y cuyas alteraciones atañen a nuevas disposiciones epistemológicas que crean un nuevo modo de ser a las cosas y a su conocimiento, situado –fuera del orden de la “representación infinita”– en la Historia.<sup>3</sup>

Desde este nuevo modo de ser por el cual la vida, el trabajo y el lenguaje se configuran como dominios sometidos a sus propias leyes de origen y evolución, devino necesaria la determinación de la “subjetividad trascendental” como fundamento de las síntesis y, como tal, del Sujeto como fundamento del saber. De ahí la impronta antropocéntrica del pensamiento moderno expresada en la obsesión por las preguntas relativas a lo “que es el hombre en su esencia”, en la configuración del hombre como punto de partida “para el acceso a la verdad”, en “la conducción

de todo conocimiento a las verdades del hombre”; impronta que “ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros.”<sup>4</sup>

Y se trata, para decirlo en breve, de la histórica figura de subjetividad que entra en escena con la filosofía crítica kantiana como fundamento a priori de todo lo fundamentado, sede de ese privilegio único de la conciencia: la de ser unidad a la vez unificante e interiorizante, por cuanto no sólo es afirmación sobre los objetos sino también interiorización de ellos como objetos re-presentados. El Sujeto es contemporáneo del descubrimiento de la historia como una historia progresiva y lineal. De ahí que la construcción de tal figura de subjetividad involucrara el establecimiento de una ruptura entre el hombre en minoría de edad y el hombre que llegará a su mayoría de edad y repensará el mundo por sí mismo. Se trata, pues, de una figura de subjetividad que, con la cultura filosófica moderna, conquistó un papel teórico determinante en la fundamentación del saber: el de autoconciencia definida bajo los marcas de unicidad, transparencia e interioridad y, por ende, de la autodeterminación originaria y condición incondicionada de toda posibilidad de conocimiento y de acción. Sujeto que es tal porque es portador del poder emancipatorio de la Razón.

Por ello, el Sujeto fue al mismo tiempo la construcción de una promesa y de un proyecto histórico, pues su configuración como idea-fuerza implicó la constitución del Hombre como sede originaria del saber, de la verdad y del sentido del mundo, luego como su propia medida y destino. El Sujeto nombra, en consecuencia, el lugar privilegiado para el acceso a la verdad, el principio al cual se le atribuye ultimidad originaria y fundante de todo conocimiento, de toda acción, de toda norma, de toda ley. Y, en tal sentido, la instancia en la que debe descubrirse el fundamento del conocimiento y acceder, mediante él, a “la verdad de toda verdad”, para decirlo con palabras de Foucault.

Cabe subrayar con ese autor que la emergencia de este acontecimiento discursivo por el cual se atribuye al hombre el papel de Sujeto del conocimiento y de la historia formó parte de la modernidad como matriz de pensamiento: que instauró a la razón como fuerza ordenadora y reconstitucionalizadora del mundo, fijó finalidades últimas para el conocien-

to y la acción, hizo de la historia humana el inexorable itinerario hacia la emancipación por la razón, concibió el progreso científico y técnico como la vía inapelable para la redención de la humanidad, construyó códigos universales para el conocimiento y para la vida práctica y constituyó el derecho a la libertad del sujeto como ser racional:

*La problemática del sujeto está fuertemente emparentada con la red categorial que instituye a partir del siglo XVIII el discurso de la modernidad. [...] La Modernidad es precisamente esa gramática civilizacional a partir de la cual son pensados los problemas teóricos de este tiempo. Es allí, en el corazón de la episteme moderna, donde se instaura una específica lógica del individuo, una singular razón subjetiva, una particular sustancia de la persona que se resume en la otrora potente macrocategoría de Sujeto.<sup>5</sup>*

Tal emergencia, pues, se hizo indisociable de esa matriz de pensamiento en la cual el Sujeto devino no sólo expresión del advenimiento de “lo nuevo” como señal autoidentificadora de la modernidad, es decir, de la experiencia que se define a sí misma como absoluta innovación que conjura todo rastro de la tradición como principio legitimador del antiguo régimen<sup>6</sup>. Para el proyecto moderno, el Sujeto autodeterminado y fundante es, no sólo constitución inédita que busca liberarse de toda tradición sino también constitución que se tiene a sí misma como principio de lo nuevo o sede originaria de potenciales e infinitas innovaciones en todos los ámbitos de la vida social. De ahí que la discursividad moderna y el lugar que en ella ocupa el Sujeto como centro originario y ordenador hayan nacido, como sostiene Nicolás Casullo,

*de ese punto máximo de desprotección espiritual, de ese vacío que queda con el retiro de la ‘historia de dios’: de esa conciencia de lo que se extingue. Desde ese abismo, asumido, el sujeto puede pensarse conciencia de la historia que protagoniza y de la historia que reordena, en tanto sujeto del saber, de la verdad: de la razón que rebautiza cosas y hechos.<sup>7</sup>*

La figura de subjetividad representativa de la razón Ilustrada se vinculó tanto a la concepción historicista como a la autocomprensión metodológica de las ciencias humanas, constituyendo, hasta mediados del siglo XX, el núcleo conceptual de los más diversos registros discursivos. A título indicativo: (a) en el terreno epistemológico, traducido en la matriz relacional sujeto-objeto, desde la cual se supuso que el sujeto racional “desmundaneizado” da forma y orden a lo real en tanto objeto informe y caotizado; (b) en el terreno de la teoría social y política, estructurando las tendencias de análisis que atribuyen a los actores sociales –sus intenciones, sus percepciones, su “conciencia”, su “voluntad racional”–, el carácter de instancia constituyente del mundo social, con prescindencia de las relaciones de fuerza que se despliegan en cada espacio social; (c) en el terreno de la ética, marcando decisivamente el ideal de la acción individual y colectiva cifrado en el reino de la libertad, cual paraíso de realización de la esencia genérica y universal del Hombre.

La crítica de la figura de subjetividad que hemos comentado ha sido un motivo recurrente desde fines del siglo XIX. En el siguiente punto intentamos mostrar lo que aquí nos hemos planteado como un segundo momento de constitución del sujeto, incardinado en los “modelos de la profundidad”, como los llama Frederic Jameson.

### EL DESCENTRAMIENTO DEL SUJETO: LA VÍA DEL SUJETO ESCINDIDO

El segundo momento de constitución del sujeto concierne a aquel en que, perdida la centralidad del Sujeto soberano, la configuración del sujeto se anuda, como afirma Jameson, a las “preocupaciones modernistas” por las cuestiones de la soledad, la angustia, la opresión y la alienación, desde las cuales el sujeto se constituye, ya no como mismidad plena, unitaria y soberana sino como realidad escindida, alienada, oprimida. Así, la palabra sujeto designará ya no al Hombre bajo la identidad esencial de autotransparencia y trascendencia, de legislador del mundo y de sí mismo, sino al hombre como precario producto escindido que, desco-

nociéndose a sí mismo, se encuentra en una trama de fuerzas que le son previas y externas, y por ende le resultan no sólo externas sino extrañas. Producto escindido que, no obstante, es capaz de superar –transitoriamente o definitivamente– su alienación y su opresión, mediante el acceso al conocimiento como conciencia de sí y de esas fuerzas externas, que seguirían siéndole externas, pero ya no extrañas.

A este momento refiere Jameson<sup>8</sup> acudiendo a la descripción de la obra pictórica de Edvard Munch, *El grito* (1893), caracterizada como “expresión paradigmática” de las citadas preocupaciones, en las que se plasmó la denominada “era de la angustia”, cuando el concepto mismo de expresión supuso “una cierta escisión en el sujeto” y, con ella, “toda una metafísica del interior y del exterior”. En la pintura de Munch, tal metafísica se traduce en la figura del rostro-calavera que parece expresar la inaudible experiencia de soledad, angustia y terror como sentimiento interior del hombre-mónada, proyectado hacia afuera o exteriorizado como grito.”

En el terreno teórico, la figura de subjetividad configurada en los términos de sujeto escindido se inscribe en los modelos a los que Jameson llama “modelos de la profundidad”, a saber: (a) el modelo hermenéutico de la oposición interior-exterior, (b) el modelo dialéctico de la oposición ideología-conciencia, (c) el modelo freudiano de la oposición entre lo latente y lo manifiesto, (d) el modelo existencialista de la oposición entre autenticidad e inautenticidad, (e) el modelo de la oposición semiótica entre significante y significado.

Los tres primeros modelos guardan una estrecha relación con la “gran oposición” entre alienación y desalienación. No pretendemos entrar en un análisis de tal distinción ni evaluar si son, o no, adecuados los tipos de oposición que Jameson atribuye a cada uno de los modelos; tampoco intentamos ofrecer una caracterización analítica de cada uno de ellos. Lo que nos interesa destacar a partir de tal planteamiento es, lo que a nuestro parecer, resulta ser el hilo articulador de tales modelos que concierne al modo de plantear la constitución del sujeto como lugar de tensión entre las condiciones que lo determinan –que lo hacen ser un ser-en-el mundo– y el proyecto de mundo de sí.

Desde este modo de constitución del sujeto no hay, pues, lugar para la conciencia idéntica a sí. Y, si bien es cierto que la historia es hecha por los hombres en tanto sujetos activos y pensantes, tal hechura ya no lo es en los términos de Sujeto soberano sino de sujetos implicados en los conflictos del mundo y, como tal, en una historia que por sí misma habla de los ritmos, de progresos, de crisis y de decadencias. Se trata, así, de una figura de subjetividad inherente a la narrativa modernista que, hacia fines del siglo XIX, dio expresión a lo que Casullo refiere como “una desgarrada desesperación del presente”. Narrativa para la cual el tiempo del progreso satura al mundo de innovaciones pero, a la vez, “lo transforma en páramo del espíritu”, de manera que el progreso se descifra, al mismo tiempo, como “luz y nocturnidad, saturación y carencia de lo real, utopía y muerte”.<sup>10</sup>

Las perspectivas teóricas asociadas a tal figura del sujeto llevan a cabo la tarea de lo que se ha denominado descentramiento del sujeto, mediante la cual el sujeto, como núcleo estable de autoconciencia, centro firme y homogéneo de identidad y sustrato de toda representación, se muestra como una ficción. Frente a ella, el sujeto se configura al modo de espacio que anuda fuerzas psíquicas y sociales en conflicto, cuyos equilibrios se producen sólo de manera transitoria. El conflicto se determina, así, como lo propio del sujeto, siendo esa determinación lo que marcará el talante tanto de las convergencias como de las divergencias entre tales perspectivas.

De la heterogeneidad inherente a los descentramientos que afectaron la soberanía del sujeto da cuenta la sola indicación de problematizaciones como las de Marx, Nietzsche y Freud, quienes operaron tal descentramiento, respectivamente, “por el análisis histórico de las relaciones de producción, de las determinaciones económicas y de la lucha de clases”; por la genealogía de los vínculos entre conocimiento y vida y entre verdad y voluntad de poder, y mediante el psicoanálisis que descentra al sujeto “en relación con las leyes de su deseo”<sup>11</sup>. El abanico de tal heterogeneidad se abre mucho más si se tienen presentes interpretaciones como las de Heidegger y las de los llamados filósofos existencialistas como Jaspers, Sartre y Unamuno.

Los planteamientos nietzscheanos y heideggerianos, siguiendo a Vattimo<sup>12</sup>, coinciden en la crítica del sujeto como autoconciencia –figura correlativa del modo de pensar el mundo como total y absolutamente regido por leyes racionales–. Nietzsche, poniendo en escena la voluntad de poder y sus vínculos con la voluntad de verdad, subrayó que el hombre no es nada en sí, ni unidad, ni plenitud, pues el hombre que vive la pugnaz diversidad de lo social y se afirma en ella, no puede sino constituirse al modo de lugar compuesto por diversas fuerzas que luchan incesantemente entre sí y cuyos equilibrios son siempre provisionales y precarios. Heidegger, mediante su análisis del nexo entre metafísica, humanismo e imposición (*Ge-Stell*) de la técnica, advirtió en el sujeto racional la raíz de la deshumanización técnica de la cual aquél quiere ser defendido. Ello, en razón de que la subjetividad definida como el sujeto del objeto no es más que “función pura del mundo de la objetividad” que tiende, por ello, a devenir “objeto de manipulación”. Nietzsche y Heidegger, en consecuencia, cuestionaron al humanismo como pensamiento que

*hace imposible entender la vida del estar en el mundo en su peculiar historicidad y la reduce al momento de la certeza de sí misma, a la evidencia del sujeto ideal de la ciencia; de manera que dicho pensamiento borra lo que el estar en el mundo tiene de puramente “subjetivo”, lo que no es reducible al “sujeto del objeto”.*<sup>13</sup>

Karl Jaspers y Miguel de Unamuno, por su parte, sostuvieron que la conciencia de la catástrofe constituye el impulso vital de la reflexión filosófica concebida y efectuada como un acto que siempre tiene lugar bajo la amenaza de la ruina del mundo. De ahí la exigencia de no obviar la precariedad de la existencia humana, pues los seres humanos existen-se realizan-en determinadas condiciones que hacen de la angustia temporalizada la impronta del modo de existir humano, siendo esta angustia la que hacer surgir la conciencia de la libertad.

Para Jaspers<sup>14</sup>, el pensamiento que busca “la clarificación de la existencia”, irreducible a una filosofía con pretensiones de validez universal nos coloca ante un problema vital: ¿qué significa existir? La respuesta jasper-

riana puede resumirse de la siguiente manera: existir significa el modo mismo de ser del hombre en el mundo; un mundo cuyas crisis mueven la inquietud de los propios hombres hacia profundidades que conciernen a preguntas tales como quién soy y qué significa ser. Pero se trata de preguntas que se plantean y cobran fuerza decisiva sólo cuando los hombres, enfrentándose a “situaciones-límite” –como la muerte, el dolor, la culpa, o el combate– se interrogan a sí mismos por el sentido de su existencia. Situaciones límite, inscritas en la trama misma de condiciones de la existencia empírica (*Dasein*).<sup>15</sup>

Así pues, aunque dirigida a la existencia, la filosofía debe ocuparse de la posibilidad de la existencia, pero no a la manera de dictamen de imperativos universales de elección y decisión sino de indicar direcciones, pues el existir, que no se deja atrapar por lo universal, es siempre situación que comporta el desgarramiento entre la posibilidad y la realización. A este desgarramiento remite el indisoluble vínculo entre existencia y trascendencia por el cual la trascendencia hace ser a la existencia lo que ésta es: deviniente y misteriosa, a la vez. Desde tal perspectiva, el hombre es, en cuanto experimenta –como ser-en-el mundo– el permanente conflicto que consiste en el hecho de ser determinado-despojado, por ende, del poder supremo sobre la historia y, sin embargo, no deja de ser una conciencia y una libertad sin trabas cuando media la firmeza del “yo quiero”. Puede entenderse, así, que para Jaspers, el núcleo de la filosofía de la existencia sea la libertad; bajo el entendimiento de que no existe tal libertad más que como libertad en y para una existencia, que es tal porque es experiencia constitutivamente conflictiva.

Desde luego, la libertad en Jaspers no es la del individuo solipsista fundada en la conciencia trascendental que se fundamenta a sí misma, pues cada individuo existe siempre por referencia a otras existencias. De ahí la decisiva importancia que atribuye a la comunicación, ya que en su existir cada hombre es por remisión a otros hombres. Pero cabe subrayar que si bien, en Jaspers, la comunicación significa intercambio y reconocimientos mutuos, lo más importante es que el diálogo comporta la puesta en juego de tensiones, enfrentamientos, luchas. Por ello, el diálogo no debe ser reducido a la forma consensual que comporta disolverlo en la constrictión de lo universal, igualar la diversidad y, por ende, anular las auto-

nomías. De ello cabe derivar que el diálogo existencial en la propuesta de Jaspers sólo puede convocar e impulsar autonomías cuando se concibe y realiza incorporando el combate, la alteridad y el disenso.

Unamuno<sup>16</sup> concibió la contradicción como la auténtica expresión del ser del hombre, desgarrado entre sí mismo y el mundo, sin posibilidad de reconciliación plena y definitiva. De este modo, lo propio del hombre es la agonía en el sentido de agonística o lucha contra la vida y a la vez contra la muerte, en la que radica la posibilidad de que el hombre se descubra a sí mismo. Por ello, ser consciente significa que el hombre se haga a sí mismo, se haga a la existencia reflexiva, en y desde su agonística. Cabe recordar que el sí mismo en Unamuno no adquiere el significado del ser-se, sino de ser-en-el mundo, de hacerse en la inevitable tensión entre el mundo y el sí mismo, porque no cabe que el hombre sea sí mismo sin el mundo.

“Ni lo humano ni la humanidad (...) sino el hombre (...) de carne y hueso”, escribió Unamuno. Este hombre concreto ha de ser, al mismo tiempo, “el sujeto y el supremo objeto” de toda filosofía que “asemejándose más a la poesía que a la ciencia, surge del sentimiento de los hombres respecto a la vida misma”<sup>17</sup>. Por ello, al “*ego cogito, ego sum*” cartesiano contrapuso la fórmula “*homo sum, ergo cogito*”, como el tipo de verdad real y concreta que se opone a la verdad ideal y metódica.<sup>18</sup>

Si el modo de ser del hombre radica en los conflictos, toda vez que la vida es tragedia, perpetua agonística “sin victoria ni esperanza de ella”, en el olvido de este hecho radica el fracaso de toda filosofía que pretenda borrar las contradicciones “base de nuestra existencia”. Es en la comprensión de tal hecho donde se funda la posibilidad de otra forma de filosofía que, en lugar de deshacerse de las contradicciones, tenga conciencia de ellas, concibiéndose y realizándose, así, como “sentimiento trágico de la vida”. Para Unamuno, no se trata sólo del irresoluble desgarramiento entre el hombre y el mundo, sino de los desgarramientos de todo cuanto acontece al hombre y en el hombre: la tensión interior entre razón y sinrazón, entre pensamiento y voluntad, entre desesperación sentimental y volitiva y escepticismo racional. Es este fondo trágico el que constituye el modo de ser propio del hombre. Es de allí que va “a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible”: imposible conciliación, pues, sino

perpetua guerra. De ahí que de lo que trate es de hacer de “la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual”.<sup>19</sup>

A partir de los asomos precedentes puede entenderse que Unamuno haya considerado el escepticismo como la actitud sobre la cual ha de fundarse la esperanza de la filosofía como sentimiento vital. Mas no se trata de escepticismo como pura duda metódica, la cual suele ser más artificiosa y fría que vital. La irreconciliable tensión entre razón y vida, entre razón y sentimiento, no concierne a ese tipo de duda cartesiana por la cual uno “hace que duda sin dudar”, sino a otro tipo de duda: “una duda de pasión”, fundada sobre el conflicto mismo y “habitante de una casa que se está destruyendo de continuo y a la que de continuo mismo hay que reestablecer”<sup>20</sup>. De ahí la imposibilidad de equilibrio entre vida y razón, y también el carácter agonístico de la historia del pensamiento humano. Porque esta historia

*no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales.*

*Y, en esta historia,*

*Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca.*<sup>21</sup>

En esa trama de contradicciones e imposibles conciliaciones definitivas, el “escepticismo vital” surge de esa continua tensión entre razón y deseo. De este modo, el “homo sum, ergo cogito” es permanente escisión. Unamuno ejemplariza tal escisión mediante las figuras de Don Quijote y Sancho Panza: el primero, como ejemplar del “heroico desesperado”, del “vitalismo cuya fe se basa en la incertidumbre”; el segundo, como ejemplar del “racionalista que duda de su razón”.<sup>22</sup>

Jaspers y Unamuno coinciden en esa especie de llamamiento al hombre para retornar a sí mismo en la comprensión de su agonística existen-

cia que, destinada al fracaso reconciliatorio, hace del mismo el móvil de su permanente re-hacerse.

Quisiéramos concluir provisoriamente este punto recalcando que el momento al que nos hemos referido brevemente se caracteriza por la configuración de posiciones diferenciadas que coinciden en el descenramiento del sujeto y contra el cual persisten las búsquedas de una historia global que pretende limitar a una única forma las diferencias irreductibles de los acontecimientos, mediante el establecimiento de una visión del mundo y de un sistema coherente de valores, esto es, la restitución de un fundamento originario que haga de la emancipación por la razón el *telos* de una historia, como un esfuerzo apolíneo de una conciencia que se recobra a sí misma de manera incesante. El proyecto teórico foucaultiano, como intentaremos mostrar, confronta radicalmente tales persistencias.

## LA DECONSTRUCCIÓN DEL SUJETO

Con el tercer momento queremos referirnos a la apertura de un espacio heterogéneo de problematización, en el cual las reelaboraciones concernientes a la cuestión del sujeto comportan el abandono de las figuras de subjetividad construidas bien como mismidad originaria y plena, bien, como sujeto escindido. Figuras mediante las cuales se configuraron diversas maneras de entender la posición de los hombres frente a sí mismos, frente a los otros y frente al mundo.

A este momento le corresponde un modo de problematización que remite a la multiplicidad de posiciones del sujeto pensadas como construcciones inestables, móviles, heterogéneas, de relaciones entre líneas de fuerzas de poder, de saber y de deseo. Imposible síntesis unificadora del sujeto, diseminación en su no-identidad, identidades que se construyen-desconstruyen-reconstruyen en permanentes juegos de remisiones, dispositivos y flujos heterogéneos de producción de subjetividades, entre otros, constituyen herramientas de análisis para la indagación de procesos y prácticas que ya no resultan inteligibles desde las claves de análisis heredadas de la modernidad.

Y es que tanto dichas prácticas como sus respectivos lenguajes son indiosociables de las aceleradas y profundas transformaciones que, caracterizando la condición cultural posmoderna, conciernen a los modos mismos de percibir y vivir el espacio y el tiempo. La “lógica hiperespacial” o “hiperespacio posmoderno”, como afirma Jameson, ha trastocado de manera definitiva la capacidad de los individuos “para autoubicarse”; esto es, “para organizar perceptivamente su espacio” y “cartografiar cognitivamente su posición en un mundo exterior representable”. De ahí el efecto de ruptura manifestado en esa especie de desorientación corporal, afectiva, ideo-cultural, intelectual y, particularmente, en el dilema que concierne a “nuestra incapacidad mental, al menos hasta ahora, de confeccionar el mapa de la gran red comunicacional descentrada, multinacional y global, en la que como sujetos individuales nos hallamos presos”.<sup>23</sup>

De este cambio relativo al modo de percibir y vivir el espacio también da cuenta Marc Augé<sup>24</sup> mediante el concepto de “superabundancia espacial” para referirse al entrecruzamiento de diversos fenómenos característicos de las sociedades contemporáneas: los cambios en escala que, a la vez, abren y achican el planeta –imágenes por satélite, veloces medios de transporte–; la multiplicación y superposición de referencias imaginarias compuestas por la mezcla cotidiana de imágenes informativas, publicitarias y ficcionales que llegan a la intimidad de nuestras viviendas a través de las pantallas televisivas; el poder de la imagen que excede el de los mensajes de los que aquella es portadora; las considerables modificaciones del espacio físico materializadas en las concentraciones urbanas y en la multiplicación de los “no-lugares”, entendidos como espacios que, a la manera de grandes paréntesis, acogen a los individuos en calidad de clientes, pasajeros, usuarios, espectadores, sin crear vínculos de identidad sino, por el contrario “soledad y similitud”. Se trata de espacios en los que domina la urgencia y la inmediatez y donde sólo opera la agrupación de individuos “distintos, semejantes e indiferentes” los unos respecto de los otros.

Por otra parte, el tiempo percibido y vivido como un continuo dejó de ser principio de inteligibilidad a partir del cual los acontecimientos se pensaron como manifestaciones situadas en el gran movimiento de la historia, conforme al trazado de la línea de continuidad pasado-presente-futuro. Por ello, la disolución del sujeto moderno lo es también de su

configuración como ser capaz de organizar y apropiarse de la relación pasado-presente-futuro, a la manera de una experiencia unitaria, continua, unívoca y coherente, pues aceleración y simultaneidad definen nuestra época:

*una época, bajo este aspecto también, paradójica: en el momento mismo en que la unidad del espacio terrestre se vuelve pensable y en el que se refuerzan las grandes redes multinacionales, se amplifica el clamor de los particularismos: de aquellos que quieren volver a tener patria, como si el conservadurismo de los unos y el mesianismo de los otros estuviesen condenados a hablar el mismo lenguaje: el de la tierra y el de las raíces.*<sup>25</sup>

Es posible sostener, entonces, que la apertura a otro modo de pensar comporta no sólo el hecho de que éste se entretaja en las discursividades que registran los cambios operados en las prácticas socioculturales, políticas, éticas, estéticas, intelectuales, sino también que es, él mismo, constitutivo de las prácticas textuales hilvanadas como rechazo a toda pretensión de recuperar los universales, los fundamentos últimos, los centros, los trascendentales, las esencias que dieron cuerpo a la lógica de la identidad y su correlato en el Sujeto de la modernidad. Nuevo modo de pensar para el cual la deconstrucción como gesto y como estrategia se realiza en cada situación “negando contundentemente las modulaciones de sentido imperantes, desconstruyendo las lógicas subyacentes en cada tejido específico de dominación, confrontando las representaciones que circulan en todos los espacios, es decir, subvirtiendo la lógica de reproducción instalada en las infinitas relaciones de poder”.<sup>26</sup>

A esta nuevo modo de pensar responden las propuestas teóricas de pensadores como Foucault, Deleuze, Guattari, y Derrida, que socavan de manera decisiva las –hasta hace poco– incommovibles convicciones relativas al poder de la razón universal, al progreso, a la historia finalística, a la fuerza del compacto Sujeto ilustrado. Convicciones que se encuentran con la oposición frontal de una irreductibilidad deliberada de las diferencias: no hay la Razón sino categorías de raciocinio; no hay la Verdad sino “juegos de verdad”, no hay centro sino configuraciones multicen-



tradas o entrecruzamientos de líneas de fuerzas; no hay Sujeto de la historia, sino sujetos que se construyen heterogéneamente, pluralmente. No hay cumplimiento de un fin de la historia, sino condiciones de posibilidad que remiten a escenarios históricos de enfrentamientos, móviles, heterogéneos, mutantes. De modo que no se trata, como advierte Foucault, de la marcha progresiva de la humanidad “de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra”, sino de sacudidas, fisuras, sorpresas, victorias, derrotas, intensidades, debilidades de violencias instaladas en sistemas de reglas, que constituyen “el cuerpo mismo del devenir” de las tramas que van, así, “de dominación en dominación”.<sup>27</sup>

Entre los hilos articuladores de las referidas propuestas destaca justamente el concerniente a la “muerte del sujeto” como acontecimiento anudado al colapso de los metarrelatos. Derrida, cuestionando el logocentrismo, niega la existencia del sentido trascendental y de la razón universal proponiendo la idea de texto plural en significados diseminados, desde la que se cuestionan las oposiciones binarias tales como significado/significante, contenido/expresión, lengua/habla, sujeto/objeto, y otras. Desde su teoría del texto y de la intertextualidad, enfatiza el carácter de producto-producción de todo discurso, al cual le resulta ajena, así, la instancia del sujeto fundador y enunciador. En todo discurso se inscribe una red heterogénea de huellas de orígenes diversos: no hay, pues, un sujeto previo e independiente del juego mismo que produce la diferencia, entendida, a la vez, como heterogeneidad y como diferimiento por el cual cada elemento discursivo sólo adquiere y da sentidos por permanentes remisiones a otros elementos.

Por ello, ni búsqueda de trascendentales, ni búsqueda de un sentido último, sino desciframiento de huellas que remiten a otras dejadas en cada elemento por los restantes elementos. Así como la verdad nunca se muestra mediante un logos transparente, la enunciación nunca nos presenta la interioridad de un sujeto enunciador, pues toda expresión discursiva incorpora multiplicidad de interpretaciones y sentidos que remiten a tantos otros. De ahí su configuración como espacios de “*grammas*” o “huellas” a cuyo análisis se dirige la propuesta derridiana de la “archiescritura”, es decir, de la escritura que tacha el origen y ofrece la posibili-

dad de un lenguaje abierto, plural y móvil. Desde tal perspectiva, detrás del discurso no hay el o los sujetos fundadores. En propiedad, el sujeto o los sujetos concretos que intervienen en la producción discursiva son ellos mismos construidos en el proceso y condiciones de tal producción.<sup>28</sup>

Deleuze, Guattari y Foucault<sup>29</sup> por su parte, insistirán en el carácter ficcional de la idea de Sujeto considerado como entidad en sí, originaria y fundante. El giro radical de sus planteamientos consiste en mostrar que los tipos y posiciones de sujetos constituyen construcciones específicas inscritas en tramas de líneas de fuerza de poder, de saber y de deseo. Líneas que atraviesan la heterogeneidad de dispositivos a los que se entiende como anudamientos de componentes distintos: relaciones de fuerza, jerarquías, redes de semiotización, líneas de objetivación y de subjetivación, etcétera. Dispositivos que, en tal sentido, no son sólo portadores de procesos de objetivación y de modos de enunciación sino también de lógicas y efectos diagramáticos sobre las realidades materiales y sobre los modos de constitución de subjetividades.

Desde tal perspectiva, la deconstrucción del sujeto no se circunscribe al dotado de una identidad trascendental; también involucra el modo de constitución del sujeto bajo la figura del sujeto escindido capaz de superar su originaria alienación. Cabe señalar que el giro radical involucra un desplazamiento de las preguntas, pues ya no se trata de preguntarse qué es el hombre; cuál es su naturaleza esencial; cuál es su relación con el mundo y cuáles son las finalidades universales de su acción, sino de preguntas que conciernen a una red de dispositivos que cruzan prácticas materiales y discursivas por las cuales los sujetos se constituyen como elemento y como resultado en el conjunto de las prácticas sociales.

El modo de plantearse la cuestión del sujeto es, pues, totalmente ajeno a todo empeño por restaurar la unidad y autotransparencia del sujeto originario, toda vez que remitiendo al tejido de prácticas sociales que producen de manera heterogénea y cambiante las posiciones de sujetos, pone de relieve la multiplicidad de dichas posiciones, respecto de las cuales la subjetividad deja de ser entendida como atributo trascendental o empírico-psicológico, para ser pensada desde el ángulo de su producción, es decir, del tejido de condiciones que hacen posible la configuración plural, multicentrada, mutante, de “universos de referencia incorporal”

constitutivos de los territorios existenciales “sui referenciales”, como lo expresa Guattari.

Ni sujeto a priori ni instancia única de constitución de subjetividad, sino procesos, prácticas y procedimientos de producción de subjetividades que cristalizan en territorios personales –el cuerpo, el yo– y en territorios colectivos (también cuerpos) como la familia, el grupo o la etnia. Procesos, prácticas, procedimientos, en razón de los cuales un sujeto individual, como sostiene Guattari, “ya es un ‘colectivo’ de componentes heterogéneos”. Como puede apreciarse, se trata de posiciones de sujeto resultantes de, e inscritas en tramas plurales de prácticas de producción de subjetividades sujetas a formas de ejercicio de poder, pero también capaces de resistir a dichas formas.

En tal sentido apunta el planteamiento de Guattari<sup>30</sup> acerca del talante semiótico-maquínico de la producción capitalista como régimen de producción no sólo de bienes comercializables sino, en lo fundamental, de “mecanismos infraindividuales” –sistemas de percepción, de sensibilidad, componentes actitudinales, sistemas de representación cognoscitiva e imaginaria, pautas de comportamiento– a los que se conecta la efectividad de los “equipamientos colectivos” de educación, de salud, massmediáticos, etc., no por lo que se supone que ellos hacen (educar, curar, comunicar), sino por ser espacios de construcción del *socius* y, como tal, de modelación de subjetividades. Espacios que, bajo modalidades hiperseductivas, comportan ejercicios de políticas de sujeción, de control, de identificación, de normalización, de “dirección semiótica” de los individuos; en fin, de espacios en los que cristalizan la interacción de fuerzas de poder-saber que originan codificaciones de maneras de pensar-decir-hacer-sentir, formas diversas de producción de subjetividad dominada.

Sin embargo, como confluencia de fuerzas, cada espacio posibilita la creación de “líneas de fuga” a los códigos instaurados, es decir, plurales, móviles y mutantes formas de resistencia y, con ellas, de alteridad: modos otros de pensar-decir-hacer-sentir; reglas otras de enunciación; nuevos-otros agenciamientos colectivos de enunciación; nuevas-otras prácticas de producción de subjetividad emancipatoria: sin valores ni normas a priori, sin “libre albedrío” ni destino prefigurado. Porque no hay un camino lineal ni único para los cambios, sino multiplicidad de vías posi-

bles y a la vez inseparables de opciones semiotizadas por articulaciones sociales diferenciadas y producidas rizomáticamente.<sup>31</sup>

Vías, opciones y articulaciones que dan cuerpo a la expansión de transformaciones moleculares, micropolíticas que ponen en marcha “la economía del desco” y muestran la pérdida de consistencia legitimadora de todo referente trascendental tanto para la acción como para las interpretaciones de la misma, toda vez que ellas resultan indisociables de la explosión de singularidades –individuales y colectivas– de deseo como efectos de la “proliferación de los márgenes”, de las minorías, de las autonomías. Todo ello, como tendencia presente y a la vez contrapuesta a la consolidación del “capitalismo mundial integrado” cuyos centros de decisión adquieren una relativa separación respecto de los intereses nacionales de grandes potencias, tendiendo a constituir una red compleja que escapa a localizaciones en espacios políticos nítidamente delimitados y cuyo modo de intervención y funcionamiento implica el reforzamiento permanente del control mass-mediático.<sup>32</sup>

A partir de las consideraciones precedentes quisiéramos indicar que la apertura a la problematización del sujeto como construcción heterogénea, plural, móvil, fragmentaria, descentrada, comporta el reconocimiento de que los tiempos actuales ya no son los de fines últimos, de los principios superiores ni de verdades definitivas y, con ello, que múltiples e impensados procesos fracturan lo que se supuso una relación de conocimiento en la que existe un objeto frente al sujeto y un sujeto capaz de conocerlo permaneciendo siempre idéntico a sí mismo. Porque socavadas las imágenes de tiempo lineal y de espacio único, también lo ha sido la concepción de los universos de sentido como totalidades plenas en las que los sujetos individuales y colectivos definen sus estables identidades por referencia a los mismos esquemas de creencias, valores, interpretaciones y finalidades.

Desde la referida apertura teórica, el sujeto pierde su inventada condición de haz de luz como “sujeto fuerte”, pero gana al revelarse, a la vez, singular, plural, heterogéneo, múltiplemente constituido, frágil, pues al no ser separado de las contingentes condiciones que lo constituyen se introduce la posibilidad de alteridad en la relación con los otros, consigo mismo y con el mundo del que forma parte.

Entre las cuestiones que se constituyen como los detonantes que, hoy, producen las más variadas y encontradas posiciones, cuando se dice lo que se dice a propósito de la crisis de la modernidad, se encuentra la relativa al fin del Sujeto, esa figura de subjetividad con la que el pensamiento occidental moderno construyó el meta-relato del Hombre como “héroe del conocimiento” y como “héroe de la emancipación”<sup>33</sup>. En efecto, no es fácil aceptar que esta certeza, constitutiva de las formas de pensarnos a nosotros mismos, experimente su disolución cuando, desde los cambios políticos, culturales e intelectuales que (nos) acontecen, se muestra descarnadamente que la misma ha sido uno de los más contundentes mitos con el que se funcionó, a lo largo de dos siglos, como núcleo de los grandes proyectos que aunaron prácticas y discursos en torno a la meta común de emancipación de la humanidad, ese sueño de redención final en que se realizaría de manera plena y definitiva la síntesis entre Razón y Libertad.

Quizá, el planteamiento sobre el fin del Sujeto no resulte tan incómodo e inaceptable si comprendemos que con él se alude a una forma histórica de construcción discursiva de la subjetividad, la que se instala en la episteme moderna como requerimiento: aquél que, al decir de Foucault, emerge cuando las cosas sometidas a sus propias leyes de origen y evolución se repliegan sobre sí mismas y reclaman la determinación del Sujeto como lugar de la síntesis y, así, como fundamento originario del conocimiento.<sup>34</sup> Quizá, adentrarnos en las diversas argumentaciones que justifican tal planteamiento no nos resulte una tarea a rechazar, si entendemos que dicha figura es el modo con el que el pensamiento occidental moderno construyó esta figura de la subjetividad anudando en ella la lógica identitaria y totalizadora. Lógica en la que se tradujo la aspiración de conciliar la tensión entre una forma de identidad trascendente en la que cada individuo habría de reconocerse como “sujeto libre”, y la voluntad de emancipación respecto de todo cuanto obstaculizara el logro de una humanidad plenamente racional y libre.

En tal sentido, con Martín Hopenhayn, cabe señalar que “el meta-relato moderno de la subjetividad” se configura como la forma de resolver la contradicción entre una cierta “urgencia identitaria” que implica unidad, sustancialidad interna, consistencia y continuidad, y el deseo de transfiguración o “subjetividad transformada”, al que remite el ideal

moderno de emancipación con su imperativo de superación de la falsa conciencia. Así, las búsquedas de conciliación entre dicha urgencia y la “subjetividad transformada”, coinciden en la determinación del Sujeto como modo de ser del hombre que se hace idéntico a sí mismo al reconocerse en su ilimitada capacidad de conocer y dominar racionalmente el mundo. Y es que la Razón, “el mayor de los mitos modernos”, fue la clave para conjurar cuanto amenaza el ideal del Sujeto a la vez unitario y autónomo, para efectuar el vínculo entre identidad y emancipación y, con ello, para garantizar “el tránsito desde el reino de la necesidad (el trabajo, la escasez y la explotación) al reino de la libertad (la abundancia, la equidad y el pleno despliegue de las facultades humanas)”<sup>35</sup>.

Puede entenderse así, que lo que nombra el fin del Sujeto es la desaparición del referido meta-relato de la subjetividad: el que remite a la configuración del hombre y su finitud como el lugar del fundamento, como instancia en la cual fundar lo que puede ser pensado, conocido y dicho, como instancia fundadora del sentido, del valor de verdad científica y del valor de verdad moral. Pues la cosmovisión moderna, con su confianza en el poder absoluto de la razón como principio para dirimir las cuestiones de orden moral, implicó la convicción según la cual si los hombres desarrollaban su capacidad de pensar por sí mismos, cada uno de ellos obraría como un agente moral responsable.

El fin del Sujeto como lugar originario del saber, de la verdad, del sentido, de la enunciación, es la despedida del “yo” trascendental que se constituyó como modelo a seguir si los individuos quieren pensar y actuar como sujetos racionales; es decir, conforme a reglas que gobiernan racionalmente el uso de todas sus fuerzas. Es la despedida del Sujeto en tanto locus de la razón concebida no sólo como facultad de la naturaleza humana sino como poder sin límites y como principio de explicación y ordenación de la realidad conforme a las pretensiones de racionalización y totalización. Por ello, la disolución del Sujeto conlleva el de la Razón como principio garante de la certeza relativa a su determinación como unidad plena y como instancia originaria del movimiento progresivo tanto de la verdad como del curso histórico. Pues, como cabe recordar, a la constitución del Sujeto pleno y libre le ha sido consustancial la idea racionalista de la razón como principio universal que fungió como fermento

del culto al sujeto racional y libre y, a la vez, como sustrato de la homogeneización anuladora de la diferencia. Por ello, que decir fin del Sujeto significa, al mismo tiempo, decir disolución de esta forma de narración de la subjetividad por la cual el Hombre fue configurado como centro del mundo y de sí mismo, para dar orden al sucederse de los acontecimientos, para realizar la disponibilidad y posibilidad de manipulación del todo en función del progreso de la Razón y del progreso por la Razón, para erigirse en la mismidad que busca siempre imponerse al otro.

Así pues, la invitación que se nos hace es a desplazar la pregunta misma, es decir, a dejar de preguntarnos qué es el sujeto e interrogarnos acerca de cómo hemos sido y somos constituidos. Con tal desplazamiento también cambian los términos del debate: lo que hay que interrogar no es la conciencia del sujeto que piensa, que habla, que siente, que hace, que desea, sino las condiciones que hacen posible que los sujetos, individual y colectivamente, piensen lo que piensan, digan lo que dicen, sientan lo que sienten, hagan lo que hacen, deseen lo que desean.

## LOS TÉRMINOS DE LA REELABORACIÓN FOUCAULTIANA

En uno de sus últimos escritos, Foucault precisó, a la manera de una mirada retrospectiva, el propósito de sus trabajos: “producir una historia de los modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura”, entendiendo dichos modos como aquéllos por los que, en la cultura occidental, el sujeto se constituye como objeto de saber posible; esto es, en relación a determinados “juegos de verdad” por los que buscamos entendernos a nosotros mismos y a los otros.<sup>36</sup>

Conforme a tal propósito distinguió tres hitos fundamentales en su itinerario intelectual: el primero, dirigido a la indagación de aquellos dominios de saber “que pretenden acceder al estatuto de ciencia” procediendo a “la objetivación del sujeto”, bien como “sujeto hablante” –gramática general, filología y lingüística–, bien como “sujeto productivo” –análisis de las riquezas, economía–, bien como “ser vivo” –historia natural, biología–. El segundo, orientado al análisis de los modos de objetivación del sujeto

en las “prácticas escindientes” (médica, penitenciaria, educacional, etc.), en las que el “sujeto es dividido en el interior de sí mismo o separado de los otros”. De estos modos de objetivación son ejemplo las divisiones entre “loco y hombre juicioso”, entre “enfermo e individuo sano”, entre “criminal y ‘buen chico’”. El tercer hito concierne al análisis de los modos de objetivación por los que los hombres “han aprendido a reconocerse a sí mismos” en relación a su constitución como sujeto de acción moral. Foucault llamará tecnologías del yo a estos modos en los que el sujeto se constituye en un juego de verdad por el que entra en relación “consigo mismo”.

Que hayamos partido de estas referencias de Foucault acerca de su propio itinerario intelectual responde al hecho de que en ellas es posible advertir el viraje radical que pone en juego la reelaboración foucaultiana acerca de la cuestión del sujeto: no una teoría que busque acceder a la verdad del sujeto como fundamento y núcleo central de todo conocimiento, sino una genealogía de los juegos de verdad mediante los cuales se producen históricamente los modos de constitución de sujetos, que incluyen el relativo a la constitución del sujeto de conocimiento como lugar-origen por el cual son posibles el conocimiento y la verdad. Tal viraje constituye la efectuación de la exigencia que el propio Foucault formulara en los términos de liberarse de toda sujeción antropológica, expresada en el privilegio otorgado al sujeto “originario y absoluto”. De ahí que este desplazamiento comporte la puesta en juego de la deconstrucción de esta idea de sujeto y de su correlato en las pretensiones de restitución de los orígenes perdidos en las síntesis totalizantes.

El significado de la conocida –tanto como cuestionada– postulación de Foucault, “el sujeto no existe”, no es otro que el de la proposición de una herramienta de análisis conforme a la cual no hay sujeto dado ni previa ni definitivamente, sino modos de constitución de sujetos arraigados en determinadas condiciones que los hacen posibles, que remiten a redes complejas de prácticas sociales consideradas como espacios –plurales variables, móviles, mutantes– de efectuación de relaciones entre líneas de fuerza de saber, de poder y de subjetivación. Por ello, cabe subrayar que el replanteamiento foucaultiano es, al mismo tiempo, la apertura de un nuevo espacio teórico en y desde el cual reelaborar la cuestión del sujeto. Espacio de frontera y, como tal, abierto e irreductible a la labor de

completar o de corregir de concepciones ya dadas. Ejercicio de un modo otro de pensar tal cuestión que no cuestiona la prioridad conferida al sujeto absoluto para proponer la prioridad de un sujeto relativo, que no niega al sujeto en singular para oponer la existencia de sujetos diversos, que no se propone reemplazar unas “últimas instancias” por otras, ni elaborar unos fundamentos últimos en lugar de otros.

La puesta en escena de otros criterios como lo discontinuo, lo fragmentario, lo móvil, lo variable, lo heterogéneo, lo singular, no comporta —como suele afirmarse— la exaltación de la lógica dicotómica y atomística en la que los elementos existentes “en sí” entran en relaciones de pura exterioridad. Se trata, por el contrario, de entender que en la propuesta foucaultiana opera otro concepto de relación, el de “relación por la diferencia” propuesto por Jameson.

El trabajo emprendido por Foucault para pensar los modos de constitución del sujeto —su “ontología histórica del nosotros mismos”— se traza interpellando desconstructivamente las figuras universales de subjetividad. Y si en esta interpelación Foucault disloca las fortalezas ofrecidos por las certezas de la episteme moderna —la historia, el progreso, la verdad, la razón, el Sujeto— no lo hace cediendo a la pretensión de reducir al hombre a su condición de mero soporte de estructuras, roles y funciones, ni a la tentación de llenar el vacío dejado con la “muerte del sujeto” con la figura de un “yo miniaturizado”, esa especie de silueta que flotando en la “era del vacío” parece requerir sólo de imágenes como único vínculo por y para el cual estar en el mundo, y que, como sostiene Rosa María Rodríguez Magda<sup>37</sup>, parece no tener ya “rostros o máscaras” sino puro “maquillaje”.

La “muerte del sujeto” adquiere, en Foucault, un significado distinto respecto del correspondiente al estructuralismo: no se trata de disolver el sujeto en “la precariedad ruinoso de la estructura formal”, para decirlo con palabras de Derrida, sino de reemplazar la pregunta acerca de “la esencia del hombre” por la relativa a las condiciones que han hecho y hacen posible los modos de constitución de determinados tipos de sujeto. Pues recusar y liberarse de aquella pregunta es también recusar y liberarse de la discursividad de la que ella es correlato: los discursos que han querido y quieren partir del hombre para acceder a la verdad o que orien-

tan todo conocimiento a la búsqueda de verdades sobre el hombre. Las formas que, como afirma Foucault, se inscriben en la disposición antropológica de la filosofía moderna para la cual “todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad”.<sup>38</sup>

Es en dicho reemplazo donde, a nuestro juicio, cabe situar el carácter y alcances de la deconstrucción foucaultiana, el significado que en ella adquiere la postulación relativa a la “muerte del sujeto” y su recusación del humanismo no sólo en su expresión filosófica sino también en su expresión política, pues Foucault no dejó de advertir la co-implicación entre tales expresiones y los modos en que, desde finales del siglo XVIII, se constituye a los sujetos como objetos de saber-poder disciplinario-normalizador y como sujeto moral:

*El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida en el orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y adaptada a su destino).<sup>39</sup>*

En el espacio teórico que abre Foucault, la puesta en cuestión del terreno epistemológico en el que se construye el privilegio del sujeto es, al mismo tiempo, la evidencia del anudamiento poder-saber en la moderna voluntad de verdad. Las interrogantes sobre la verdad y sobre el sujeto no tienen, en consecuencia, respuestas absolutas ni trascendentales. Sus análisis del discurso, sin recurrir al origen situado en la identidad y unidad del sujeto, muestra que la obsesión por dicho origen tiene como trasfondo la voluntad de verdad moderna y el juego de limitaciones que ella ha impuesto con su pretensión de verdad ideal como ley del discurso y, como tal, de una racionalidad inmanente como principio de su desarrollo. De ahí que en dicho espacio la cuestión del sujeto sea, a la vez, la cuestión de los nexos voluntad de poder-voluntad de saber.

La puesta en cuestión de la moderna voluntad de verdad y de sus expresiones en las figuras de la verdad universal, del progreso de la razón, de las finalidades últimas, del sujeto originario, etc., lo es de la voluntad de poder que las recorre. No se trata pues, de buscar y proponer otro sujeto, sino de la exigencia de cuestionar y abandonar “la idea de necesidades universales en la existencia humana”, mostrando que aquello que se piensa como universal, no es “sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos”.<sup>40</sup> Se trata, así, de redefinir sobre nuevas bases la cuestión del sujeto, las concernientes a una ontología histórica de la actualidad, cuyos ejes de problematización son precisamente los modos de constitución de los sujetos: (a) en y desde un determinado régimen de verdad, (b) en y desde determinadas formas de efectuación de las relaciones poder-saber, (c) en y desde determinado orden de prescripciones morales.

Repensar la cuestión del sujeto dejando de pensar desde el sujeto implica, en la perspectiva foucaultiana, una radical impugnación a la figura del sujeto apriorísticamente dado, simultáneamente racional y transparente para sí mismo, fundamento originario del discurso y del orden socio-institucional. Ajena a todo supuesto de existencia de universales y de esencias, dicha perspectiva se despliega como puesta en juego de la pluralidad constitutiva de la subjetividad producto de las prácticas sociales, entendidas como espacios de efectuación heterogénea y cambiante de las relaciones poder-saber. En dicha propuesta, trazada por el entrecruzamiento de tres ejes de problematización –el nexo saber-verdad, el nexo poder-saber y la relación ética–, es posible advertir un conjunto de consideraciones clave en torno a la “crisis de la modernidad” y, particularmente, a la “crisis del sujeto”; entre ellas, las que sólo a título indicativo enunciaremos seguidamente.

No existe un sujeto del conocimiento que, siempre idéntico a sí mismo, sea origen del discurso. En tal sentido, así como la verdad nunca es el resultado de un logos transparente, la enunciación nunca expresa la interioridad de un hablante. Existen, en cuanto se producen, posiciones de sujetos de conocimiento que se constituyen al interior de determinados dominios de saber y órdenes de verdad, que forman parte de las prácticas sociales.

La crítica foucaultiana al sujeto de conocimiento –universal, trascendental y absoluto– adopta la forma de una genealogía que se propone poner de manifiesto la disposición general de saber sobre cuyo fondo tuvo lugar su formación, el régimen de verdad que lo sostiene, la relación saber-poder en la que se inscribe, la trama institucional que le sirve de soporte. De ahí que la figura misma de intelectual universal como sujeto portador de la verdad y de los valores universales deba ser entendida como el producto de una red de disposiciones en y por las cuales a dicha figura se le atribuyó el poder de hablar en nombre de la verdad, de la razón, de la moral y, así, jerarquizar valores, interpretarlos y universalizarlos, producir y difundir modos de pensar, decir, hacer, sentir. Foucault plantea la formación de esta figura, situándola en el cruce de tres dimensiones: su relación con la verdad, su relación con los discursos y “su posición como sujeto ejemplar”, de las que derivan la actitud de colocarse como representante de todos para decir la verdad y la creencia de que sólo existe él como emisor originario de los discursos, en defensa de una verdad que ha de valer para todos, como personificación de la ley del progreso racional mediante la “búsqueda de la verdad” liberada de todo sistema de poder que la obstaculiza y el esclarecimiento de las conciencias:

*Este tipo de sujeto al mismo tiempo vacío y neutro, que sirve de punto de convergencia para todo el mundo empírico es el que se convertirá en el sujeto enciclopédico del siglo XVIII (...). De hecho ese sujeto supuestamente neutro es también una producción histórica. Se necesitó toda una red de instituciones y prácticas para llegar a esa especie de punto ideal a partir del cual los hombres podrían dirigir al mundo una mirada de pura observación.<sup>41</sup>*

Tras la verdad, el saber y el discurso no está el sujeto del conocimiento como instancia fundadora sino “régimen de veridicción y de prescripción”, puestos en juego en la producción y uso de discursos que no sólo construyen objetos discursivos sino que, también, modelan miradas y regulan modos de pensar-decir-hacer de los individuos. Romper con la soberanía del sujeto comporta, así, la pregunta por la formación del estatuto sin-

gular de los sujetos de conocimiento a partir de todo un haz de relaciones en juego en las que se tejen dominios teóricos, registros científicos, aspectos institucionales, aspectos técnicos, etc., en función de las cuales se determina/constituye el poder del sujeto de saber como sujeto que observa, examina, clasifica, prescribe, describe y enseña a otros sujetos. Así, por ejemplo, médico, jurista, filósofo, científico o profesor, no remiten al acto fundador de una conciencia constituyente sino a posiciones que son definidas en el orden de un saber y mediante el discurso considerado como “conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales”:

*Actualmente, cuando se hace historia –historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia– nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella.<sup>42</sup>*

Ni el discurso es la manifestación de un conjunto de operaciones de un sujeto que piensa, habla y conoce, ni el sujeto es el origen constante e idéntico a sí mismo. Al sujeto de conocimiento ha de entenderse en los términos de una disposición y función configurada en y por tramas diferenciadas, móviles y cambiantes de relaciones de poder-saber, pues no existe una forma totalizante de efectuación de dichas relaciones, sino vínculos siempre particulares respecto de los cuales es preciso advertir tanto la heterogeneidad del régimen interior de poder de los enunciados, como los efectos de poder que circulan entre los discursos. Ello implica dejar de entender el saber, la verdad y el sujeto de conocimiento desde lo que se supone como condiciones universales del conocimiento, para comprenderlos desde las relaciones de fuerzas que hacen del conocimiento, de la verdad, de los discursos, un efecto por el que se lucha por su apropiación y utilización. Así, ni el conocimiento es una facultad de la naturaleza humana, ni la verdad deriva de la adecuación

entre el conocimiento y las cosas, ni el discurso es un mero sistema de enunciados: conocimiento, verdad y discurso se producen desde plurales lugares y conforme a relaciones estratégicas que le son constitutivas, no exteriores. No se está en la verdad, ni se la busca, ella se produce desde determinadas reglas a partir de las cuales se configuran dominios de objetos –objetivaciones–, tipos de saber y formas de subjetividad. Así producida, la verdad, o más apropiadamente los “juegos de verdad”, se articulan a formas de poder, a tipos de saber, a prácticas discursivas e institucionales:

*La voluntad de verdad es una prodigiosa máquina de exclusión, porque la verdad no es riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. La verdad no está sometida al poder, la verdad depende de las determinaciones de un saber, la verdad siempre está en juego. Mi objetivo desde hace veinticinco años es el de trazar una historia de las diferentes maneras en que en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y psicología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad”, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.<sup>43</sup>*

Juegos de verdad que, a lo largo de dos siglos, han hecho de la ciencia el modelo de verdad y con ello, una forma de ejercicio del nexo poder-saber. Imposible, pues, encontrar en Foucault algo que pueda asemejarse a una “teoría general” del conocimiento y de la verdad. Su proyecto teórico comporta lo que él mismo caracterizó como analítica de los juegos de verdad o como política de la verdad, es decir, una puesta en evidencia de los nexos poder-saber que se despliegan en las prácticas discursivas e institucionales mediante las que se construyen e imponen formas de pensamiento y de acción.

Desde tal perspectiva, se trata de repensar el sujeto como cruce de estrategias de poder-saber; de ahí la crucial importancia que adquieren preguntas tales como quiénes somos o cómo hemos sido constituidos.

Porque entre los asuntos claves en juego está la exigencia ética de rechazar, impugnar y liberarse de los “modos de individuación” que se nos han impuesto. Es preciso, pues, que la tarea intelectual articulada a dicha exigencia se oriente en la dirección de distinguir “de la contingencia que nos ha hecho lo que somos”, la “posibilidad de no ser, hacer o pensar por más tiempo lo que somos, hacemos o pensamos”. Por ello Foucault marcó la diferencia radical de su ontología histórica de la actualidad, de nosotros mismos, como una forma de crítica que “no persigue hacer posible una metafísica (...), que quiere dar un nuevo impulso, en la medida y alcances posibles, a la práctica indefinida de la libertad”.<sup>44</sup>

Señalemos, con Deleuze, que la recusación foucaultiana de los universales –lo uno, el todo, la verdad, el sujeto, el objeto– puso de manifiesto: (a) que lo que llamamos unidad, totalidad, verdad, sujeto y objeto no son sino procesos de unificación, de totalización, de verificación, de subjetivación, siempre singulares e inmanentes a determinados dispositivos; (b) que tales procesos no pueden identificarse con una “razón por excelencia” y (c) que no hay universalidad de una “razón por excelencia”, ni de un sujeto fundador, así como no hay “universales de la catástrofe en los que la razón se enajene, se derrumbe de una vez por todas”, pues “Como le dice Foucault a Gerard Roulet, no hay una bifurcación de la razón; lo que ocurre es que ella no cesa de bifurcarse y hay tantas bifurcaciones y ramificaciones como instauraciones, tantos derrumbes como construcciones, según los cortes practicados por los dispositivos”.<sup>45</sup>

Apreciamos en estas palabras deleuzianas un buen motivo para escuchar las resonancias de Foucault en lo que aún tiene que decirnos para pensar nuestras relaciones con los otros y con nosotros mismos.

La deconstrucción del meta-relato moderno de la subjetividad condensada en la figura del sujeto racional, unitario, continuo, se lleva cabo mediante otro modo e plantear la cuestión del sujeto en el que no hay lugar para la pretensión de restituirlo como lugar de la síntesis y, en consecuencia, como principio de fundamentación: ni el sujeto epistémico de las teorías de la verdad, ni el sujeto soberano de las teorías políticas. Desde las estrategias discursivas que ponen en juego la deconstrucción, puede sostenerse que la tarea de socavar la ficción del sujeto está ligada a la apertura de un espacio teórico plural: que localiza al sujeto y a la

razón en históricos “juegos de verdad” por los que los sujetos se constituyen con relación al saber, al poder y a sí mismos (Foucault); que destaca el carácter de “haceidad” de los tipos de individuación en los que se despliega el poder de “de afectar y de ser afectado”, por lo que somos del orden del acontecimiento, del de-venir (Deleuze-Guattari); que subraya el carácter precario y provisorio del ser humano en cuanto ser-en devenir, sin una finalidad y sin valores absolutos, de manera que el ser del hombre es preciso pensarlo no como fundamento sino como lo que acaece (Vattimo); que enfatiza la emergencia de formas de socialidad cruzadas por una lógica de identificación (no de la identidad) basada en la empatía, la solidaridad y la proxemia que sustituyen los usos políticos representativos y se despliegan con referentes simbólicos desligados de una matriz de significación central, unitaria y totalizadora (Maffesoli).

En este nuevo espacio teórico, cruce de diferentes perspectivas, se fractura no sólo la aparente unidad del sujeto sino la gramática que lo determina como dueño una identidad fija y plena. Al respecto, Foucault ha mostrado que es una forma de poder-saber lo que categoriza al sujeto, la que otorgándole una identidad le impone una ley de verdad. No existe el Sujeto a priori, ni del pensamiento, ni para el conocimiento, como instancia en la que el conocer se instale; no existe el Sujeto a priori, ni de la política, ni de la moral, como instancia en la cual fundar acciones. Existen tipos y posiciones de sujeto que se constituyen y modifican en la compleja articulación de prácticas de saber, de poder y de subjetivación, que se construyen en determinadas condiciones históricas que los hacen posibles. En otras palabras, existimos, nos reconocemos y actuamos como sujetos en tanto somos constituidos como tales en relación con determinados saberes, con determinadas prácticas de poder y con determinadas “prácticas de sí” por las que nos constituimos a nosotros mismos como sujetos éticos.

Desde este espacio, se trata de disolver las identidades que atan y someten para abrirse a lo inédito, para dar cabida a modos otros de pensar, decir, hacer y sentir, para inventar nuevos placeres; para crear espacios de placer en los cuales el deseo se dará por añadidura. Desprenderse de las identidades que nos constituyen, de la subjetividad que nos fue impuesta implica la infidelidad a sí mismo, a ese sí mismo arrogante que quiere dar su ley a los otros. Por ello, en el giro foucaultiano la dimensión esté-



tica se enlaza con la ética por la vía de la libertad, en tanto práctica, en tanto ejercicio, ya que la libertad no es nunca un término de llegada, el acceso, por fin, a una supuesta y definitiva liberación como lo proponen algunas filosofías, sino un hacer, un ejercicio cotidiano, un acto de resistencia. De modo que la tarea a la que sigue invitando Foucault es a constituir una nueva ética y una nueva estética de sí mismo como tarea política, ya que la ética no será sino la práctica reflexiva de la libertad, la forma reflexiva que adopta la libertad como la condición ontológica de la ética.<sup>46</sup>

NOTAS

1. Gilles Deleuze, en su análisis de la distinción que establece Foucault entre la episteme clásica y la episteme moderna, subraya como impronta definitoria del pensamiento clásico el hecho de que en éste “las fuerzas en el hombre [de imaginar, de concebir, de querer...] entren en relación con fuerzas de elevación al infinito”. De ahí que haya sido la “forma Dios”, y no la “forma Hombre” la que derivara de aquella relación entre las fuerzas en el hombre y las “fuerzas del afuera”. Por ello, todavía en el siglo XVII lo desarrollable al infinito continuó siendo la pauta de las científicidades clásicas, en las cuales lo general indicaba siempre “un orden de infinitud”. En *Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987, p. 160-162.
2. Véase al respecto Merleau Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones Península, 1975 (particularmente, el capítulo inicial de la tercera parte, dedicado a la dilucidación del “ser para sí”).
3. M. Foucault ofrece al respecto un detallado análisis en *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1978, (especialmente los capítulos XVIII y IX).
4. *Ibidem*, p. 353
5. Lanz, Rigoberto, *Sujeto y Razón Negativa. Ensayo sobre las condiciones epistemológicas para una nueva subjetividad*. Ponencia presentada en el seminario “Fin del Sujeto” organizado por el Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Universidad Central de Venezuela, 28-31 de marzo de 1994.
6. Por ello, en términos de Gianni Vattimo, “lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del ‘fin de la historia’, en lugar de presentarse como un estadio diferente (...) de la historia misma”. *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 12.
7. Casullo, N., “Modernidad, biografía del ensueño y la crisis”. En A.A.V.V., *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989, p. 25.
8. Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.
9. Vale la pena transcribir aquí la descripción que hace Jameson de esta pintura de Münch: “Su contenido gestual subraya en sí mismo su propio fracaso, puesto que el dominio de lo sonoro, el grito, las vibraciones descarnadas de la garganta humana, es incompatible con su medio (como queda subrayado por la carencia de orejas del homúnculo representado). Pero incluso este grito ausente, nos coloca de forma inmediata ante la experiencia aún más inaudible, de la atroz ansiedad que el propio grito debería ‘expresar’. Sus ondas se inscriben en la superficie pintada, en forma de grandes círculos concéntricos en los que la vibración sonora deviene finalmente visible, como en la superficie del agua, en una regresión infinita que emerge del que sufre para convertirse en la geografía misma de un universo en el cual el propio dolor habla y vibra, materializada en el ocaso y en el paisaje. El mundo visible se ha convertido en las paredes de la mónada en las que se registra y transcribe ese ‘grito que recorre la naturaleza’ (según palabras del propio Münch)”. *Ibidem*, p. 35-36.

10. Casullo, N., *op. cit.* p. 33-35.
11. Sugerimos, al respecto, la lectura de la "Introducción" de M. Foucault a *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI editores, 1979, p. 19-24.
12. Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1987, (particularmente la parte II de la sección primera, "La crisis del humanismo").
13. *Ibidem*, p. 42-43.
14. Las ideas que aquí se presentan tienen como referencia la segunda parte de su obra *Filosofía* (2 volúmenes), publicada en *Revista de Occidente*, Madrid, 1958-1960.
15. Tal y como lo acota Juan A. Nuño, el *Dasein* en Jaspers, a diferencia de Heidegger, no significa "realidad humana, existente humano" sino "cosa existente" que "se corresponde con el 'en sí' sartreano y el 'ente' de Heidegger". En *Sentido de la filosofía contemporánea*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca Central, Universidad Central de Venezuela, 1965, p. 138.
16. A los efectos de estas breves consideraciones nos hemos apoyado en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Orbis, 1984.
17. *Ibidem*, p. 5.
18. *Ibidem*, p. 188. Cabe señalar que Merleau-Ponty insistirá en este planteamiento cuando sostiene frente al cartesiano "*cogito, ergo sum*", que no por el hecho de que "puedo ser" puedo tener la certeza de existir, sino, por el contrario, sólo de su efectiva existencia puedo tener certeza de mis pensamientos. Esta certeza, en consecuencia, deriva de aquella existencia. En *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Península, 1975, p. 379 y siguientes.
19. *Ibidem*, p. 63.
20. *Ibidem*, p. 70.
21. *Ibidem*, p. 174-75.
22. *Ibidem*, p. 77-78.
23. Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 97.
24. Augé, M., *Los "no-lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993.
25. *Ibidem*, p. 41. La idea de *deconstrucción*, que caracteriza el pensamiento y la obra del filósofo argelino-francés Jacques Derrida, consiste básicamente en un deshacer, sin destruir, un discurso, un concepto, un sistema de ideas, una lógica, etcétera. Si bien la deconstrucción no puede organizarse en torno de un sistema, de una teoría, de un método o de un dogma, es posible afirmar que consiste en *deshacer un sistema de pensamiento que se nos revela como único, como hegemónico o dominante*.
26. Lanz, R., *op.cit.* p. 47.
27. Véase al respecto, Foucault, M., "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
28. A los efectos de estas breves indicaciones, hemos tomado como referencia principal a J. Derrida, *Tiempo y presencia*, Santiago de Chile, Ediciones Universitarias, 1971.
29. En particular sugerimos la lectura de los siguientes textos: Deleuze, G., *La lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989; Foucault, Barcelona, Paidós, 1987 (particularmente los capítulos "Las estrategias o lo no estratificado" y "Los pliegues o el adentro del pensamiento". De Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas*, Barcelona, Pre-textos, 1988. De Foucault, M., *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1979; Vigilar y Castigar, México, Siglo XXI, 1988; *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1991; *Tecnología del Yo*, Barcelona, Paidós, I.C.E.-U.C.A.B., 1990.
30. Guattari, F., "Entrevista", en Guattari, F., Lourau, R. y otros, *La intervención institucional*, México, Folios, 1981.
31. Es pertinente recordar que la categoría de rizoma (Deleuze, Guattari) contiene no sólo una propuesta relativa a un nuevo modo de pensamiento, sino también las formas de estructuración de dimensiones socioculturales portadoras de diferenciados componentes semióticos. Desde dicha categoría se destacan como rasgos: (1) el carácter pluridimensional, multicentrado y mutante de cada espacio social, sugiriendo así la idea de red; (2) la intersección de líneas —de objetivación, de subjetivación, de fuerzas— al interior de un espacio o entre espacios; (3) la imposibilidad, por ende, de que admitan explicaciones legaliformes y universales, pues las configuraciones rizomáticas producidas en función de determinados contextos y circunstancias plantean la exigencia de proceder por medio de conocimientos conjeturales. (No pretendemos con esta breve y esquemática referencia cubrir la complejidad y riqueza del aporte ofrecido por estos pensadores en su libro *Rizoma*, sólo queremos resaltar la idea pertinente al asunto que aquí nos ocupa.
32. Guattari, F., "La producción de subjetividad en el capitalismo mundial integrado", en *Crítica cultural*, Año 2, N° 4, Santiago de Chile, noviembre, 1991.
33. Hacemos uso, al respecto, de términos lyotardianos contenidos en *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
34. Al respecto, sugerimos la lectura de Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978 (especialmente, los capítulos VIII y IX).
35. Hopenhayn, M., "Los avatares de la secularización: el sujeto en su vuelo más alto y en su caída más violenta", en *Relea*, N° 2. CIPOST, Universidad Central de Venezuela, Caracas, enero-abril, 1997, p. 129-146. Retomamos aquí parte de la argumentación expuesta por el mencionado autor a propósito de la referida tensión y las búsquedas de conciliación que, al respecto, definen a las filosofías del sujeto. Sin obviar las diferencias que se establecen entre las respuestas kantiana y hegeliana (la primera, recurriendo a la determinación del Sujeto "capaz de ordenar el mundo y mantener su voluntad autónoma", apuesta a dicha voluntad fundando racionalmente el "fundamento moral para todo sujeto"; la segunda, a la dialéctica como *logos* desde el cual garantizar la unidad del sujeto por remisión al movimiento histórico), Hopenhayn sostiene que ambos intentos de conciliación quieren, por vías diferentes, potenciar la autonomía en la construcción del sujeto y conjurar su discontinuidad.

36. Foucault, M., "Pourquoi étudier le pouvoir: La cuestión du Sujet", en H. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, p. 297-298.
37. Rodríguez Magda, R. Ma., *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Antrhopos, 1989.
38. Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 332.
39. Foucault, M., "Más allá del bien y del mal". *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 34.
40. Foucault, M., "Verdad, individuo y poder", en *Tecnologías del yo*, p. 143-144.
41. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 153-154.
42. *Ibidem*. p. 16.
43. Foucault, M., *Tecnologías del yo*, p. 48.
44. Foucault, M., "What is Enlightenment?" en P. Rabinow. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon, 1984, p. 45-46.
45. Deleuze, G., "¿Qué es un dispositivo?", en Varios. *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 158.
46. Véase al respecto Foucault, M., "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994.

## Capítulo 2

### EL SECUESTRO DE LO IMPREVISIBLE: UNA APROXIMACIÓN AL META-RELATO PEDAGÓGICO

*La razón de la Ilustración se burla de nosotros cuando le permitimos persistir en nuestro pensamiento y en nuestros planteamientos educativos; algunas de las lecciones más dolorosas proporcionadas por el criticismo posmoderno han sido que una visión totalizante y teleológica del progreso científico es contraria a la liberación; que el capitalismo ha generado una disyunción irrecuperable entre la ética y la economía; y que paradójicamente, la modernidad ha producido una intratable esclavitud a la misma lógica de la dominación que ha establecido contestar y al hacerlo ha reproducido nuevas formas de represión a las que ha señalado tan desdeñosamente.*

Peter Mc Laren

## LA DEPREDACIÓN DE LA PEDAGOGÍA

En su libro *Pedagogía crítica y cultura depredadora*, Peter McLaren señala el peligro de permitir la persistencia de la Ilustración en el pensamiento educativo, pues a ella le han sido consustanciales una visión totalizante y teleológica del progreso, tanto como la producción de una intolerable esclavitud a la misma lógica de la dominación en la que las prácticas educativas siguen funcionando como mecanismos de dominio y control. Compartimos esta advertencia, especialmente, porque ante el predominio de discursos inscritos en el régimen de saber técnico-instrumental, nos encontramos con propuestas que aspiran sustraerse a dicho régimen desde la restitución de los grandes ideales de los que se nutrió la utopía educacional moderna, o, para decirlo de otra manera, desde el mito pedagógico moderno.

Es cierto que en determinadas maneras de nombrar y abordar algunas de las apuestas pueden encontrarse aportes que se anudan al gesto de interrogación concerniente a la idea de educación y, en consecuencia, ponen en cuestión su aparente carácter obvio. Pero también es cierto que abundan los discursos en cuya superficie la palabra educación se utiliza como evidencia frente a la cual pareciera innecesario proceder a la interrogación de los asuntos implicados en ella, en sus modos de configuración como parte de las tramas de significación históricamente constituidas. Estamos refiriéndonos tanto a los discursos inscriptos en el régimen de saber técnico-instrumental como a las modalidades discursivas que aspiran a sustraerse a dicho régimen desde el refugio en nuevos viejos ideales.

Precisamente, las modalidades bajo las cuales leer, decir, escuchar y creer que ya no se educa, que hemos perdido los valores fundacionales del sentido de la educación, que es preciso restituirlo conforme a un proyecto de sociedad y a un modelo de hombre, se ha convertido en una especie de ingrediente de nuestras vidas cotidianas. O, para decirlo de otra manera, los discursos que, frente al predominio de la lógica técnico-instrumental, al descentramiento de las instancias y formas de modelación de conductas, a la hegemonía massmediática y la pérdida de capaci-

dad de las instituciones educativas respecto de sus funciones y efectos de socialización, convocan a la restitución de los grandes ideales de los que se nutrió la utopía educacional moderna.

Como si la construcción utópica fuese connatural a la educación y no un acontecimiento que tuvo lugar históricamente, en y con el orden moderno del saber. Como si el contrapunto a la dominante configuración tecno-científica e instrumental de la educación fuese la invariable e inevitable reconstrucción de su sentido desde la reivindicación de los ideales humanísticos, o como si en la tensión entre ambos registros (el científico-técnico y el viejo humanismo) no hubiese lugar a la pregunta por el valor y sentido de la educación que no sea marcada por las respuestas establecidas, ni, en consecuencia, a un modo otro de decir y pensar la educación que, en cuanto tal, escape a toda prescripción científica o moral, a todo modelo ideal de sociedad y de hombre, a todo camino predeterminado.

Tras estas consideraciones, indiquemos que en este escrito buscamos, por una parte, presentar los principios fundacionales que, a manera de grandes apuestas del hombre moderno, constituyeron el horizonte de sentido del relato moderno de la educación y, por otra, mostrar lo que hace de dicho relato un mito cuya fuerza aún persiste en modos de pensar y decir la educación.

## FRAGMENTOS MITOLÓGICOS DEL DISEÑO RACIONALIZADOR DEL MUNDO

En su pequeño e interesante libro *Nostalgia del Absoluto*, George Steiner expone determinadas condiciones para que una doctrina o cuerpo de pensamiento adquiera el estatuto de mitológica. La primera de ellas es “la pretensión de totalidad” o de explicación total acerca de la condición humana; la segunda refiere a su organización canónica, que da forma a su comienzo como “un momento de revelación crucial o un diagnóstico clarividente del que surge todo el sistema”; la tercera es la construcción de un lenguaje propio hecho de imágenes emblemáticas y escenarios dra-

máticos, “la generación de su propio cuerpo de mitos”, mediante el cual la descripción del mundo se realiza en términos de ciertos rituales, gestos y símbolos fundamentales del sentido del hombre y de la realidad<sup>1</sup>. Tras enunciar estas características, indica su recurrencia en los grandes movimientos filosóficos, políticos y antropológicos que ponen de manifiesto “una nostalgia del Absoluto (...) directamente provocada por la decadencia de la antigua y magnífica arquitectura de la certeza religiosa”<sup>2</sup>, así como el hecho de que tales movimientos constituyan “sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos”<sup>3</sup>.

La importancia de tales planteamientos para la reflexión que aquí haremos se relaciona con la elaboración de las grandes apuestas del hombre moderno, con los principios fundacionales del proyecto moderno y, desde luego, con la idea de educación literalmente inventada en el siglo XVIII. Como podrá apreciarse, estamos refiriéndonos a esas apuestas, a esos principios y a esa idea de educación que, inherentes al pensamiento ilustrado, hicieron de éste una matriz de racionalidad con amplias, diversas y largas resonancias. O, para decirlo de otra manera, al proyecto que, edificado desde la razón ordenadora como horizonte teleológico para la realización de la historia, reorganizó certezas, saberes y valores, a partir de modelos y códigos con pretensiones universalistas para el conocimiento, la acción y la crítica, cara a la realización progresiva y total del ideal de emancipación humana. Y, por supuesto, al relato mitológico de una humanidad redimida mediante la razón, que adquirió contundencia con los acontecimientos asociados a la Revolución Francesa.

En el primer capítulo de su magnífico libro titulado *En el castillo de Barba Azul*, Steiner ofrece algunos hilos para comprender los acontecimientos que en esos años transcurridos entre 1789 y 1815 sacudieron el suelo de la vida cotidiana conmocionando las relaciones sociales, las costumbres, las estructuras de pensamiento y las relaciones entre los hombres y provocaron una transformación del “sentido temporal interno” experimentado como aceleración de la existencia común privada, toda vez que las esperanzas anudadas a las expectativas de progreso, de

liberación personal y social, hasta entonces de carácter alegórico, se mostraban inminentes. Así, “La gran metáfora de renovar la creación, como si tratara de una segunda llegada de gracia secular, la metáfora de la ciudad justa y racional para el hombre asumió la urgente y dramática dimensión de la posibilidad concreta. El eterno ‘mañana’ de las visiones políticas utópicas se convirtió, por así decirlo, en la mañana del lunes próximo”<sup>4</sup>.

Esa conmoción radical, nacida de la Ilustración, que marcó el entresiglo XVIII y XIX, como sostiene Steiner, puso “juego en algo más que una revolución política, algo que en una escala sin precedentes, abarca ámbitos geográficos y culturales”. Por ello, prosigue,

*podemos afirmar confiadamente que en Europa se produjeron inmensas transmutaciones de valores y de percepciones, transmutaciones más densas, más agudamente registradas por la sensibilidad individual y social que en ningún otro período sobre el cual dispongamos de testimonios confiables (...). Lo que siguió fue, por supuesto, un largo período de reacción y calma (...). Este período sólo fue interrumpido por los convulsivos pero contenidos espasmos revolucionarios de 1830, 1848 y 1871 y por las breves guerras de carácter intensamente profesional y socialmente conservador, la guerra de Crimea y las guerras de Prusia; esa paz de cien años dio forma a la sociedad occidental y estableció los criterios de cultura que hasta muy recientemente fueron los nuestros.*<sup>5</sup>

Así pues, desde el punto de vista cultural e intelectual, el siglo XVIII fue el escenario de la irrupción, en la historia de Occidente, de lo que conocemos como Modernidad, autoconciencia de una época que planteaba la necesidad de una nueva interpretación del mundo y del lugar de los hombres en él; razón por la cual constituye a la vez una determinada matriz de pensamiento y un determinado proyecto civilizacional. El escenario, para decirlo de otra manera, habitado por el proyecto de Ilustración y sus grandes relatos que fungieron no sólo como claves de inteligibilidad del mundo sino también como ideas-fuerza que otorgaron sentido a las acciones en un presente percibido y vivido como tránsito hacia la realización plena de la emancipación humana.

De tales meta-relatos se habla cuando se habla de Razón, Sujeto, Historia, Progreso, Igualdad, Libertad, Humanidad, Autonomía, Fraternidad o voluntad General, si entendemos que estas palabras tejieron la autoconciencia de un tiempo en el cual ellas podían conmover el mundo, que estas palabras cuya fuerza simbólica e incluso, podría decirse, mítica, movilizaba las energías hacia la transformación de las condiciones sociales, políticas, ideológicas y culturales de su existencia. Y tengamos presente que se trata del tipo de relatos fundacionales de otros relatos, es decir, de aquellos que otorgaron autoridad y sentido a prácticas institucionales y discursivas, marcando la trayectoria del pensamiento filosófico, político, social, moral y pedagógico, y articulando experiencias históricas a lo largo de los dos últimos siglos. De esos meta-relatos puede decirse que plasmaron una petición de principios cuyo núcleo fundamental y fundacional fue el ideal de emancipación respecto de las ataduras de los dogmas y de cualquier tutela, particularmente de la religiosa que esclavizaba a la conciencia. Por ello, al pensamiento ilustrado le fue consustancial el postulado de la acción libre y la voluntad racional y, con éste, el nexo entre autonomía individual e ideales emancipatorios fundados en el concepto universal de hombre.

Uno de esos principios fue el de la Razón. Tal y como sostuvo Ernst Cassirer, la diversidad de formas tomadas por la Ilustración “no es sino el despliegue de una fuerza creadora, única, de carácter homogéneo”, a la que el siglo XVIII dio el nombre de Razón. Esta fuerza se constituyó en “el punto de encuentro y el centro de expansión del siglo, la expresión de todos sus deseos, de todos sus esfuerzos, de su voluntad y de sus realizaciones”<sup>6</sup>.

Comentando este planteamiento puede decirse que, en efecto, contra la fe en las verdades reveladas, se consolidó la idea de razón como fuerza inherente a la naturaleza humana, sin límite alguno a sus proyectos de dominio del mundo natural, de la sociedad y de las relaciones entre los hombres, como poder ilimitado para el conocimiento y la acción. Y con ello, garantía para quien, poseyéndola y ejercitándola, sigue incesantemente el camino de la verdad y, en consecuencia, hacia su autonomía intelectual y moral. Autonomía que sólo podría provenir del rechazo y liberación de toda autoridad externa y anuladora de las potencialidades

de los individuos en tanto que sujetos racionales. La Razón surge, así, como código universal de reconocimiento en el que radica ser Sujeto<sup>7</sup>, esto es, la figura de subjetividad en y mediante la cual el hombre puede pensarse a sí mismo en tanto conciencia de la historia que protagoniza y reordena como sujeto de la razón.

Brevemente, estamos aludiendo a la Razón cuya unicidad y universalidad permite habitar el mundo con la convicción de su poder para ordenarlo y reordenarlo; a la razón devenida canon de todos los ámbitos de la cultura, en especial del científico. A una nueva idea de Razón conforme a la cual, lo real será lo que ella designe como irrefutable verdad, desde la universalidad de sus certezas, a la Razón de cuya fuerza se hizo depender no sólo el perfeccionamiento de las ciencias y de las artes –base del progreso material– sino también el progresivo logro de la promesa de emancipación individual y colectiva. Por ello, puede sostenerse con Nicolás Casullo que en esta fuerza se anudan “Verdad, legitimación, autoridad político-científica, conquista de las realidades del mundo y del propio mundo. El entramado de ideologías de la cosmovisión burguesa tuvo como denominador común el concebir a su tecno-cultura –que transformaba y democratizaba la naturaleza de la historia– como redención de lo humano”<sup>8</sup>.

Y con la Razón, desde luego, aludimos a la idea de Sujeto que lo determina, conciencia plena y transparente, morada de la razón e instancia originaria del sentido en la cual fundar el valor de verdad científica y el valor de verdad moral de lo que puede pensarse, decirse y hacerse. Y, por ello, como autoconciencia capaz de proyectarse en el mundo para transformarlo. Sujeto protagonista de la historia como sujeto del saber y la verdad, capaz de dominar el mundo y el devenir de los acontecimientos, centro originario y legislador de nuevas instituciones, nuevos valores, nuevas relaciones, nuevos lenguajes, conforme a los dictados de la Razón. Del hombre, en fin, como legislador universal, en palabras de Kant, porque las determinaciones de su voluntad racional constituyen no sólo máximas para su acción, sino imperativos de carácter universal: el Prometeo moderno anunciando y motorizando la marcha del progreso material y espiritual de la humanidad, recuperando al hombre para una teodicea terrenal movida por la fuerza emancipatoria de la Razón. De esta concepción del

Sujeto quizá pueda decirse que ella envolvió la arrogante imagen de nosotros mismos.

Junto a los principios de la Razón y el Sujeto, la idea de Futuro como tiempo de redención ocupó un lugar central en el proyecto de la Ilustración. Desde él, el diagnóstico del presente lo admite como tiempo cargado de déficits –escasa libertad, escasa igualdad, escasa educación, etc.– pero la marcha de la historia dirigida por la acción consciente de los hombres significaría, indudablemente, la llegada de un futuro mejor. La figura ejemplar del futuro se convierte en una especie de arquetipo deslizado, a lo largo de dos siglos, en los discursos filosóficos y en los discursos políticos, pues ella fue también la figura del hombre nuevo: el hombre autoconciente, ilustrado, capaz de construir racionalmente su historia, de predecir con certeza y, en consecuencia, controlar su propio destino.

El futuro atravesó las plurales tramas discursivas, anudándose a la idea de historia como decurso lineal-unitario de las vicisitudes humanas y a la de Progreso como avance, según un plan racional de la historia hacia un fin que, en cuanto proyección de un ideal de hombre y de sociedad, dirigía la marcha de los acontecimientos hacia su cumplimiento total. Así pues, con el futuro como *topos* de realización de las promesas de síntesis final entre razón, emancipación y felicidad, y con la marcha de la Historia constituida como movimiento ascendente hacia el logro del reino de los grandes fines, el principio-ideal de Progreso devino central como sustrato movilizador de la historia que los mismos hombres proyectan y construyen racionalmente dirigiendo su curso. Puede decirse que tal ideal fue uno de los grandes argumentos del proyecto moderno, pues con el meta-relato del progreso la cultura occidental se narró a sí misma en términos de inexorable marcha hacia la meta final de emancipación por la razón. Y es que a la concepción de la Historia como movimiento continuo, lineal y homogéneo del tiempo –regulado por leyes universales y racionales– hacia una meta o destino previsible, predecible y realizable en cuanto racional, le fue consustancial la del progreso de individuos y sociedades gracias al uso de la razón.

Así, el ideal de Progreso como marcha hacia un futuro redentor, la expectativa y esperanza del progreso que anudó pasado, presente y futuro en un hilo firme y único de continuidad histórica, disolvió los tiempos

singulares y dispersos de los acontecimientos en la representación de un tiempo lineal y homogéneo en el cual el presente, sacrificado y despojado de su densidad propia, pasa a ser concebido sólo como ese momento de transición entre pasado y futuro. Patxi Lanceros condensa brillantemente, en el texto que cito seguidamente, esta representación del tiempo, “inseparable fundamento” de la idea de progreso:

*La historia está constituida por el conjunto de sucesos lentamente depositados sobre esa forma pura. El conjunto traza la fisonomía familiar del progreso. Apresada en estos parámetros, la historia describe una trayectoria de perfección creciente en función de la cual la ubicación se erige en la medida del valor: no hay episodio válido sino por referencia al pasado que anula y/o al futuro en que espera ser redimido y completar su esencia. El presente sólo cuenta a título de fragmento y su valor radica únicamente en el servicio que presta a la totalidad, verificable al final del proceso. Tal vaciamiento es necesario a la idea de progreso en la medida en que aquél se concibe sólo como transición: superación de lo anterior, consumación del pretérito que tiende a ser a su vez absorbida en el futuro.*

Y, desde luego, con la Razón, el Sujeto, la Historia y el Progreso, la Libertad que, como sabemos, se constituyó en el *telos* de la Historia de la Humanidad. Narrada como el ideal de la emancipación, se hizo de ella la propiedad o bien inalienable del Sujeto constituido en la síntesis de autodeterminación y autoconciencia, del Sujeto que, liberado de toda forma de sujeción, se expresa en su capacidad de obedecer a la ley que se da a sí mismo, guiado por los principios de la razón. De esta manera, la libertad fue considerada como libertad total y soberana, pues sólo por el consentimiento voluntario de los individuos –como expresión de su autonomía– éstos se daban a sí mismos las instituciones y leyes sociales. Se daban a sí mismos el Estado como instancia de poder supremo, resultante ya no de un poder extraño sino de un acuerdo racional de voluntades traducido en la metáfora del contrato social.

Los principios sobre los que se edificó el proyecto moderno, organizaron una determinada cosmovisión del mundo y un horizonte teleológico

co para la acción heroica de los hombres en él. En tal sentido, el suelo narrativo de discursos victoriosos en los que la lengua de la razón emerge, en su ambición de victoria contra los viejos mitos, como mítico afán de coincidencia plena con lo real sometido a su ley: identidad de lo diverso, universalidad de las certezas, irrefutabilidad de lo verdadero identificado con lo racional. Y en los que la lengua de una moral universal surge como mítica representación del modelo ideal de individuo y de sociedad que inspiraría a las instituciones, al derecho, al Estado, a la educación, para combatir y destruir como malo, inmoral o peligroso, todo lo diferente del modelo.

Podría afirmarse, resumiendo, que los mitológicos principios con los que la modernidad se narró a sí misma condensan la pretensión totalizadora inherente al afán de cumplimiento pleno de todo ideal. Ante la reiterada nostalgia por tales principios, vale la pena escuchar a Nietzsche:

*Pero, ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de todo ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprendida para ello, cuánta mentira tuvo que ser santificada, cuanta conciencia conturbada, cuánto “dios” tuvo que ser sacrificado cada vez? Pues para poder levantar un santuario hay que derruir otro santuario: ésta es la ley.<sup>10</sup>*

## LA SALVACIÓN POR LA EDUCACIÓN, O DEL MODERNO MITO PEDAGÓGICO

Tanto el ideal de la humanidad redimida mediante la razón como el sueño de una misma lengua capaz de poner de acuerdo a todos los hombres entre sí –el sueño de volver a construir una Torre de Babel secular sostenida en la unanimidad– marcaron el discurrir de una nueva idea de educación, a la que se refiere Claudio Lozano en los siguientes términos:

*Probablemente la característica más acusada de la educación moderna/contemporánea sea la de haberse constituido en un cambio de men-*

*talidad, que –a lo largo de 200 años– un mensaje imposible de una elite muy minoritaria, la de los enciclopedistas, ilustrados, reformistas sociales, etc. (...), el mensaje del progreso moral de la humanidad por medio de la educación, se haya convertido en mucho más que una política educativa, en una creencia, un valor adquirido, en una materia importantísima de la política en general y de las políticas nacionales, sociales, religiosas.<sup>11</sup>*

Quando intentamos imaginar ese cambio de mentalidad, esa creencia y el peso que ella ha tenido durante más de dos siglos, lo que aparece en primera instancia es el anudamiento entre las ideas de sociedad, individuo, educación y Estado. En efecto, la imagen de sociedad construida por la filosofía de las Luces fue la de un juego especular entre los individuos y las instituciones fundado en la afirmación del valor universal de la cosmovisión racionalista del mundo y de los individuos en él.

En ese juego de espejos entre sociedad e individuo racional y libre, capaz de modificar y crear sus propias instituciones, normas y valores, se situó la empresa de emancipación final de sociedades y hombres<sup>12</sup>. Y en tal empresa, el núcleo del relato moderno de la educación, a saber, la formación de hombres virtuosos es determinada como su finalidad primera. En ella coincidían, por una parte, la inculcación de virtudes intelectuales concerniente tanto al uso autónomo de la razón como a la adquisición de conocimientos individual y socialmente útiles y, por otra, la de virtudes políticas y morales que conjugaba dos dimensiones: el conocimiento y adopción de la ley jurídica –reguladora de las relaciones entre los individuos y entre éstos y la sociedad que constituyen– y el conocimiento y adopción de los criterios o normas de la ley moral –el deber de los imperativos universales y absolutos– para distinguir entre el bien y el mal, y actuar en consecuencia. De ahí la importancia atribuida al poder de la educación, pues mediante la misma éstos colmarían los vacíos de su finitud.

El sueño de futuro como redención final de la humanidad configuró la búsqueda del perfeccionamiento del hombre y de la sociedad mediante la educación, que pasó a ser concebida como el medio que aseguraba el progreso material, intelectual, político y moral de la humanidad hacia, en



palabras de Kant, “un futuro género humano más feliz”. La fe en la educación se anudó a la inequívoca asociación establecida entre el reino de la razón, el progreso, la libertad y la expansión de las luces.

En efecto, es posible sostener que las esperanzas relativas al impulso y éxitos de las reformas económicas, políticas, intelectuales y morales así como la pervivencia misma del Estado descansaron en la doble función atribuida a la educación: construir individuos capaces de buscar la verdad y decidir por sí mismos, y servir de base al progreso de las sociedades orientado por las “luces del entendimiento” y de la “recta moral”. Todo ello respondió a la apuesta moderna por la educación como medio fundamental e insustituible para el logro del gran ideal de emancipación individual y colectiva. Apuesta a la cual le fue consustancial la adopción de los imperativos morales –absolutos y universales– en el sentido de una “religión del deber”, para decirlo con palabras de Lipovetsky, inseparable de la fe moderna en la perfectibilidad ilimitada del Hombre, el progreso moral y, consecuentemente, en la educación como vía privilegiada para su logro, pues se supuso que de la inculcación de los principios concernientes a la recta moral social y humana dependía no sólo la formación de hombres justos y virtuosos sino, también, la gradual y progresiva perfección de la sociedad.

Lo que intentamos destacar con las precedentes consideraciones es el modo de legitimación del discurso pedagógico moderno desde el gran relato de la emancipación que, en cuanto discurso fundacional, legitimó –dio autoridad y propósito– al conocimiento y sus instituciones. Este gran relato, como sostiene Lyotard<sup>13</sup>, tuvo “por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad” y privilegió, en consecuencia, el juego de lenguaje imperativo o prescriptivo en dicha legitimación a partir tanto del principio de su finalidad social o estatal, como del “principio humanista” que hizo del conocimiento el instrumento fundamental para educar a los hombres de cara a su conversión en sujetos racionales y autónomos.

El discurso moderno de la educación es, pues, impensable sin la presencia constitutiva de la utopía de emancipación por la razón, que dotó de sentido único y unívoco a la construcción de sistemas con pretensiones omniscientes acerca de lo que es y debe ser la educación desde la perspectiva de lo que se supuso como auténtica formación del hombre. A la

impronta de tal utopía se debe la presencia recurrente de tres aspectos en el variado universo discursivo pedagógico: la incuestionada convicción de que la educación ha de servir a finalidades universales exteriores a ella; la firme creencia en que la educación puede ser guiada de manera voluntaria y racional para el efectivo cumplimiento de las finalidades que le son asignadas, y la inquebrantable certeza sobre el poder de la educación para la construcción del sujeto racional y autónomo. Tres aspectos al hilo de los cuales las “grandes teorías educacionales” se dieron a sí mismas la tarea de decir la verdad acerca de la esencia de la educación, de la que se hizo depender la realización dicha utopía.

La apuesta moderna por la educación, tal y como aquí hemos tratado de caracterizarla, marcó de manera decisiva los más diversos registros discursivos a lo largo de casi dos siglos. Steiner se refiere a ello cuando escribe que la relación del “humanismo con la conducta social humana” se tradujo precisamente en “la ideología de la educación liberal” es decir, en un humanismo acorde con las líneas trazadas por la Ilustración. Esta ideología tiene múltiples expresiones; no obstante, “su principio central era claro”:

*Había un proceso natural que iba desde el cultivo del intelecto y los sentimientos en el individuo a una conducta racional beneficiosa de la sociedad. El dogma secular del progreso moral y político era precisamente eso: una transferencia a las categorías de la instrucción pública y de la escuela (...) de aquellos elementos dinámicos de la Ilustración, del crecimiento humano enderezado a la perfección ética que otrora fue teológica y trascendentalmente electiva. Por ejemplo, el lema jacobino de que la escuela era el templo y el foro moral de la persona libre marca la secularización de un contrato utópico, en última instancia religioso, entre la realidad del hombre y sus potencialidades.<sup>14</sup>*

Lo que habría que agregar es que esa transferencia del dogma secular del progreso moral y político al ámbito de las categorías pedagógicas también ha sido la de la dominante pretensión del proyecto moderno consistente en la realización plena de lo uno: de la razón, del mundo, del lenguaje, de la realidad, de la política, de la condición humana. De ahí que

la ilimitada fe en las virtudes intrínsecamente emancipatorias de la razón diera lugar, en particular en el campo de la educación, a la entronización de una lógica normalizadora de pensamiento y de acción arraigada en la concepción de la verdad como correspondencia entre enunciados y hechos, en la inquebrantable convicción de las certidumbres absolutas y en la autoridad de quien habla y decide en nombre de la verdad.

Así pues, las utopías educativas, con su aferramiento a las certezas concernientes al poder de la razón, al sujeto originario de la verdad capaz de dar sentido y reordenar el mundo, al progreso de y mediante la razón, al futuro como lugar de realización plena de la emancipación por la razón, al carácter indefectiblemente emancipador de la ciencia y la moralidad universales, contienen, siguiendo en este punto a Phillippe Meirieu, lo que cabe considerar como “el ‘núcleo duro’ de la aventura educativa”, un “‘algo’ que entra siempre en juego cada vez que un adulto se encuentra en la coyuntura de educar”<sup>15</sup>. Ese “algo” atañe al “proyecto de ‘hacer’ al otro”, constitutivo de la interrogación pedagógica por cómo hacer del otro un hombre libre. Proyecto e Interrogación que comportan la negación misma de libertad del otro, pues éste “no será libre, o al menos no lo será de veras; y si es libre escapará inevitablemente a la voluntad y a las veleidades de fabricación de su educador”.<sup>16</sup>

De ahí el curioso e interesante acercamiento de Meirieu al mito de la fabricación del hombre desde los mitos Pigmalión y de Frankenstein pues, a su juicio, entre ellos es posible establecer un paralelismo, ya que en ambos casos se “revela una misma esperanza: acceder al secreto de la fabricación de lo humano”. Como muestra Meirieu, tal idea contiene la pretensión de realizar un proyecto que, de manera arquetípica, ya ofrecía el relato griego de Pigmalión y que siglos más tarde habría de ofrecer el mito de Frankenstein: hacer al otro de manera tal que sobre él podamos ejercer nuestro poder sobre sus decisiones, conminándolo a que libremente cumpla nuestros deseos, a que adhiera libremente a nuestras posiciones. Proyecto que involucra “la renuncia a que el otro sea libre, a asumir el riesgo de la libertad del otro” o, para decirlo de otra manera, el ejercicio de una relación de dominio en razón de la cual, a partir de la sentencia de Kojève, “el dominio es un callejón sin salida existencial”, Meirieu se pregunta si la educación no será también ese callejón que, ine-

vitablemente, desencadena la violencia. Pigmalión y Frankenstein nos permiten, así, acercarnos a la comprensión de dos formas diferentes mediante las cuales ha tenido lugar esa tarea educativa a la vez insensata y cotidiana que consiste en el propósito de “fabricar un hombre”.

En el mito de Pigmalión, narrado por Ovidio en *Las metamorfosis*, relato “de amor y de poder”, tal y como lo caracteriza Meirieu,

*se podría detectar (...) algo así como un proyecto fundacional, una intención primera de hacer del otro una obra propia, una obra viva que devuelve a su creador la imagen de una perfección soñada con la que poder mantener una relación amorosa sin ninguna alteridad y consumada en una transparencia completa. Amar la propia obra es amarse a sí mismo porque se es el autor, y es también amar a otro ser que no hay peligro que escape, puesto que uno mismo se ha adueñado de su fabricación.*<sup>17</sup>

Este mito cuenta el obstinado deseo de un escultor de lograr la perfección de una obra a la que se ama porque, completamente hecha por él, satisface tal deseo y sin resistencia se le entrega por “libre voluntad”. El mismo deseo presente en la acción educativa que busca “‘hacer’ al otro” conforme a lo que todos esperamos de él, prescribiendo sus conductas, previendo y trazando sus caminos, constituyendo su dependencia respecto de otros sujetos, en fin, anulando su otredad. Y como Pigmalión, aunque las cosas sean más complicadas, también el educador aspira a dar vida al que fabrica, bajo la siguiente paradoja:

*El educador quiere “hacer al otro”, pero también quiere que el otro escape a su poder para que entonces pueda adherirse a ese mismo poder libremente, porque una adhesión forzada a lo que él propone, un afecto fingido, una sumisión por coacción, no pueden satisfacerle. Y se entiende que esas cosas no tengan valor para él; quiere más: quiere el poder sobre el otro y quiere la libertad del otro de adherirse a su poder.*<sup>18</sup>

Pero ocurre, prosiguiendo con Meirieu, que “en la vida, las estatuas, aunque sean perfectas, si uno se arriesga a darles vida, nunca son del todo

sosegadoras”. De ahí la pertinencia de preguntas como las que siguen: Qué ocurre cuando el otro se nos resiste, cuando no adhiere a lo que le proponemos como lo mejor, cuando no responde a nuestro deseo de perfección, cuando su fuga respecto de lo que se espera de él se juega en el “ciclo de dominio recíproco”, cuando no se tiene éxito en la paradójica orden de que el otro adhiera libremente a nuestras proposiciones. Quizá pueda responderse, en términos generales, que ocurre lo que ocurrió en Frankenstein: el abandono de la criatura fabricada, el ejercicio de la violencia por parte de quien quiere dominar completamente su fabricación y de quien devuelve violencia como respuesta que expresa el acto de escapar al poder del primero, colocándose en su lugar y destruyéndolo-destruyéndose.

El moderno mito de Frankenstein pone de relieve el callejón sin salida al que conduce la educación como fabricación, pues de él forma parte la violencia inscrita en el deseo de “conciliar la satisfacción de ‘dar nacimiento a un hombre’ con la de ‘fabricar un objeto en el mundo’”, a la que lleva inevitablemente “el proyecto de ‘hacer’ al otro”, porque es la violencia la “que se apodera ineluctablemente de quienes confunden la educación con la omnipotencia, [y] no soportan que el otro se les escape y quieren dominar por completo su ‘fabricación’”<sup>19</sup>. Pero al mismo tiempo, muestra que liberarnos de la idea de educación como fabricación implica abandonar la convicción según la cual, con base en los conocimientos aportados por las ciencias, “la construcción del cuerpo y el adiestramiento social resultan suficientes para ‘hacer un hombre’”.

Esta convicción hoy sigue marcando la pretensión de convertir la educación en una acción absolutamente previsible, programable y controlable, haciendo del otro un objeto respecto del cual puede determinarse lo que debe ser y verificarse si responde a lo proyectado. Como si en el acto de educar pudiera prescindirse de lo imprevisible y lo imprevisible, aunque no sin efectos, pues este “como si” ha funcionado en dispositivos de dominación del otro, o, como en Frankenstein, cuando no se tiene éxito en ello, en su rechazo y abandono, rehuendo la compleja tarea mediante la cual quien introduce a otro en la vida “lo ayuda a construir su diferencia”, a ejercer su libertad.

Con su singular acercamiento al moderno ideal de la educación, Meirieu nos coloca frente a lo que el relato pedagógico moderno nos hizo olvidar: la configuración del espacio educativo como un campo de históricas formas de relaciones de poder-saber.

## LO QUE EL RELATO EDUCACIONAL MODERNO NOS HIZO OLVIDAR

Lo que hoy designamos y suponemos conocer como educación es una construcción histórico-cultural cuya emergencia es inseparable del diagrama moderno del poder-saber. Y, como parece pertinente reiterar, la educación devino inseparable de los presupuestos con los cuales funcionó como aspecto fundamental correspondiente del universo discursivo que hizo de ella un proyecto de la modernidad. El universo conocido como Siglo de las Luces, en el que la idea de educación se constituyó como un precepto humanista alrededor del cual emergen determinadas preocupaciones enunciadas bajo las formas de la “educación del hombre”, la “verdadera educación”, la “auténtica formación”, para citar algunos ejemplos.

Al hilo de ese precepto se ha conformado, en diversos registros discursivos, un modo de pensar y decir ese particular ámbito que llamamos educación, cuya característica definitoria ha sido la de proceder a borrar su configuración como un particular espacio de ejercicio de las relaciones de poder-saber. Precisamente, debido a dicha configuración fue que este espacio devino campo de racionalización y sistematización, y para ello tachar las relaciones de poder que le son constitutivas era, y continúa siendo, una condición de las predominantes formas de construir la educación. Ya sea que tal construcción se haga restituyendo las claves del modelo moral que informó el viejo ideal de la formación humanística, ya sea que se lleve a cabo desde los criterios de adecuación funcional de la educación a demandas económicas, sociales y políticas funcionalmente determinadas.

La tachadura de las relaciones de poder en el espacio de la educación ha sido también la de la pregunta por los dispositivos y mecanismos que hacen de ella un espacio político en el cual se despliegan formas de hacer perseverar o de cambiar, como advirtió Michel Foucault, el ajuste de las prácticas discursivas con los formas de poder y de saber que ellas contienen. Pregunta a la que siguen invitando los análisis de Foucault, quien sostuvo en uno de sus textos lo siguiente:

*La educación, por más que sea, de derecho, el instrumento gracias al cual todo individuo en una sociedad como la nuestra puede acceder a no importa qué tipo de discurso se sabe que sigue en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, las líneas que le vienen marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican.<sup>20</sup>*

La sociedad moderna inaugura un nuevo diagrama de las relaciones de poder cuyos procedimientos y efectos son, a la vez, individualizantes y totalizantes. Una configuración del poder que se ejerce sobre los cuerpos: maximizando sus fuerzas en términos económicos de utilidad y a la vez disminuyéndolas, en términos políticos de obediencia. Biopoder es el nombre que Foucault dio a esta forma de poder-saber que conjuga individualización y totalización en las formas de gestión y control de las poblaciones. En ella no se trabaja con el cuerpo social tal y como éste ha sido entendido por los juristas, ni tampoco con el individuo-cuerpo como blanco del poder pastoral, sino con un cuerpo múltiple: la población, que aparece simultáneamente como problema científico –del orden de la vida– y como problema político –del orden del poder–. De ahí que su funcionamiento involucre formas de gestionar la vida de las poblaciones mediante la instauración de mecanismos globales de seguridad, a los efectos de maximizar sus fuerzas y de asegurar su regulación.<sup>21</sup>

El biopoder pone en juego mecanismos que aseguran tanto la inserción controlada de los individuos en la producción como la regulación de fenómenos poblacionales asociados a los procesos económicos. Ambos, inserción y regulación, se refuerzan continuamente mediante el desplie-

gue de procedimientos que permitan tanto la fabricación de sujetos útiles y dóciles como la regulación y el control de la vida en general. Por ello, la creciente y decisiva importancia del “juego de la norma” frente al régimen jurídico fundado en la ley, que se debió al hecho de que la nueva forma de poder orientada al gobierno de la población requería mecanismos continuos, reguladores y correctivos: distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad, para lo cual habría de calificar, medir, jerarquizar y distribuir posiciones.

Recurrir a la norma como regla de conducta y como regularidad funcional para actuar e imponerse es lo característico de la forma de poder que se ejerce como biopoder. La norma, esa invención de la modernidad conforme a la cual se establecieron y establecen particiones –entre lo normal y lo anormal, lo bueno y lo malo, lo sano y lo enfermo, lo correcto y lo incorrecto, lo aceptable y lo inaceptable, lo verdadero y lo falso, etc.– hizo posible la transformación de la negatividad de la disciplina-bloqueo en la positividad o productividad de la disciplina-mecanismo. Pues ella se localiza sobre un cuerpo individual y, a la vez, sobre un cuerpo colectivo, permitiendo así, de manera simultánea e incesante, individualizar y comparar, desde el establecimiento de diferenciaciones, separaciones, ordenamientos, distribuciones, exclusiones, inclusiones, normalidades, desvíos.

Objetivado en instituciones y discursos que en ellas y sobre ellas circulan –reglamentaciones, regulaciones morales, teorías, procedimientos, técnicas de organización y funcionamiento, etc.– el biopoder se ejerce como poder a la vez disciplinario y normalizador, pues disciplina para normalizar. O dicho de otra forma, disciplina para pensar, decir y hacer conforme a lo normal devenido norma, esto es, código al cual ha de responder lo que debe pensarse, decirse y hacerse. La norma, cabe agregar, arraiga en el saber y en el poder, pues ella determina criterios racionales que se definen e imponen como objetivos y, a la vez, constituye los principios de regulación de conductas, conforme a los cuales funcionan las prácticas disciplinarias.

Pero parece pertinente precisar, por una parte, que la norma no es exterior a los campos ni a los dispositivos de normalización y disciplina en los cuales funciona, y, por otra, que lo normal se hace criterio normativo desde el que se construye tanto la forma de objetivación de aquello

que se juzga, valora, clasifica, ordena y dispone, como el sujeto que juzga, valora, clasifica, ordena y dispone. De ahí que todo cuanto escapa a la norma se determine y constituye como lo desviado, lo extraño, lo ajeno, lo inaceptable. Quizá quepa decir que, en cuanto soporte de la lógica de normalización y disciplina, lo normal devenido norma produce, a la vez, lo normal (lo mismo) y su otro.

Disciplinar, normalizar saberes y fabricar maneras normalizadas de ser sujeto: ésta ha sido la lógica de los aparatos educativos modernos que, por ello, no sólo transmiten y construyen una determinada manera de relacionarnos con el llamado mundo exterior, sino también de relacionarse con los otros y consigo mismo, en la que se juegan determinados modos de reconocimiento y autoreconocimiento como sujetos. Y, para ello, interviene toda una red de prácticas y mecanismos de poder-saber que, desde determinado régimen de verdad, ordena, clasifica y jerarquiza, no sólo determinados saberes sino también diferentes posiciones de sujeto: sujetos que construyen los conocimientos en torno al espacio educativo, sujetos que llevan a cabo la acción de enseñar, sujetos sobre los cuales recae tal acción, sujetos que prescriben, planifican y administran los funcionamientos institucionales, qué ha de enseñarse y cómo.

Si tenemos presente que la normalización de saberes y sujetos no ha sido ajena a los sistemas de reglas de verdad que definen su propio régimen de visibilidad, puede sostenerse que, mediante dicha red, el rasgo distintivo de la educación –más allá de la institución escolar– ha sido la imposición de una cultura históricamente dada como “naturalmente” legítima. Y para ello, ha funcionado definiendo la verdad del sujeto, produciendo y distribuyendo determinados saberes tenidos como verdaderos, inculcando ciertos hábitos, codificando formas de pensar y de comportamiento, *construyendo determinadas formas de subjetividad*. Pues la idea de verdad y de lo que se tiene como discurso verdadero ha tenido un poderoso efecto en las prácticas educativas, y sobre lo que de ellas y en ellas se piensa, se dice y se hace. Se trata aquí de advertir una expresión del poder de lo verdadero que, en tanto efecto del poder disciplinario-normalizador, ha institucionalizado su búsqueda y su recompensa, como sostuvo Foucault.

Y es que, en los límites del orden moderno de racionalidad, los discursos con valor de verdad han tenido a “la ciencia como campo general y policía disciplinaria de los saberes”, lo que ha hecho posible tanto “la disposición de cada saber como disciplina” –los criterios para excluir el no-saber, “las formas de homogeneización y normalización de sus contenidos”, sus formas de jerarquización–, como el despliegue institucional de los saberes disciplinados.<sup>22</sup> En este proceso de disciplinamiento de los saberes, destaca lo que Foucault denominó “ortología” o forma de control ejercido desde la disciplina para “saber quién ha hablado, si está calificado para hacerlo, en qué niveles se sitúa el enunciado, en qué totalidad se lo puede inscribir, en qué y cuánto se adecua a otras formas y otras tipologías del saber”.<sup>23</sup>

El peso de este disciplinamiento ha sido particularmente decisivo en el campo de la educación, lo que ha tenido que ver con la exigencia de administrarla racionalmente que, desde mediados del siglo XIX, tuvo entre sus expresiones el fenómeno de la escolarización de las masas a cargo del Estado. O, en términos más precisos, el hecho de que el Estado moderno se diera la escolarización como uno de sus asuntos centrales, inseparable de la exigencia de adecuar las pautas individuales a las de la administración de la sociedad en general. Entre otras razones, porque la emergencia de la población “como un dato, un campo de intervención, como el fin objetivo de las técnicas de gobierno”, supuso que la gestión de las poblaciones implicara “no tanto gestionar la masa colectiva de los fenómenos a nivel de sus resultados externos, cuanto gestionarla en profundidad, en lo particular”.<sup>24</sup>

Así pues, a contrapunto del supuesto conforme al cual el surgimiento y desarrollo de la escuela moderna constituye una expresión del progreso racional, es preciso tener presente que su configuración como uno de los espacios privilegiados del proyecto político moderno está ligada a la emergencia del Estado moderno, cuya novedad consistió, en términos de Foucault, en la “gubernamentalización” de las relaciones de poder. Novedad en la que se inscribe el hecho de que el Estado moderno se diera la escolarización como un asunto suyo y que en la gestión del espacio escolar también se produjera esa asociación entre los gestores del Estado y los expertos –demógrafos, médicos, juristas, etc.– mediante la cual se puso en

funcionamiento la nueva forma de hacer política a la que Foucault llamó biopolítica.

Es indudable que el diálogo con las aportaciones foucaultianas ha permitido abrir nuevas inquietudes, problemas y trayectos que parecen tener un fondo compartido: mostrar que seguir aferrados al meta-relato educacional moderno y sus principios fundacionales, como si él contuviera la verdad de la educación, impide hacer-se preguntas que siguen siendo decisivas: ¿De qué manera y mediante qué mecanismos somos constituidos? ¿Cómo funcionan las relaciones de poder-saber en el proyecto de hacer al otro? ¿Cómo constituirnos de otro modo? ¿Es posible decir y pensar una idea otra de educación sin recurrir al proyecto, al modelo, a la anticipación de sus resultados?

Se trata de preguntas que permiten anudar la memoria de lo que somos con aquello que hay que hacer para crear libertad. Ésta, a nuestro juicio, es una de las más valiosas enseñanzas de Foucault. Entre otras razones, porque pensar y decir el espacio educativo como espacio de poder-saber es abrirse a la posibilidad de invención de nuevas relaciones de sentido, a la irrupción que rompe los sentidos impuestos por el mito de la fabricación del hombre anudado al mito del futuro. Esta trama, inherente a toda pretensión prescriptiva y a todo modelo para su cumplimiento, comienza a revelarse como marca de la unanimidad, del mito totalitario que bajo nuevas máscaras se desliza en las prácticas educativas dominantes, pues la aspiración de homogeneidad y fijeza del sentido han sido y siguen siendo la soldadura de los diversos dispositivos de dominación que atraviesan dichas prácticas, al punto que puede decirse que en su lógica y sus efectos ellas funcionan predominantemente como control del sentido, es decir, estableciendo y vigilando los límites entre lo racional y lo irracional, la verdad y el error, lo normal y lo desviado, lo bueno y lo malo, lo legal y lo ilegal, lo decible y lo indecible, lo esencial y lo aparente, lo mismo y lo otro.

Las preguntas planteadas invitan a un doble movimiento: desembarazarnos de las respuestas establecidas, de los sentidos dados a lo que hoy seguimos llamando educación y, a la vez, a la creación de otras relaciones de sentido cuando los meta-relatos han perdido su fuerza legitimadora y

con ésta, su poder instaurador y anticipador. Se trata de no renunciar a decir y pensar críticamente la educación, sin que ello lleve consigo el peso de la nostalgia por los grandes relatos, o, en otros términos, se trata de hacernos cargo de la ambigüedad que atraviesa a las narrativas de crisis en el terreno del discurso pedagógico, teniendo presente que ellas pueden fungir como relegitimación de lo dado o como apertura a la posibilidad de dar nueva vida al pensamiento de la educación y, quizá, a eso que llamamos educar.

Desde luego, tal posibilidad forma parte la tesis de desafección por los grandes ideales modernos y el socavamiento del orden moderno de racionalidad. Entre otras razones, porque se trata de la irrupción de inéditos acontecimientos cuyas articulaciones permiten sostener que estamos en y frente a un momento de cambio historicocultural, cuyas posibilidades de análisis y comprensión escapan a cualquier tentativa realizada en claves de interpretación infecundas. Y porque se trata de hacernos cargo, entre otros asuntos, de la complejidad, multiplicidad e incertidumbre que, en tanto rasgos de dicho cambio, impiden predeterminedar una dirección, prescribir un sentido, o suponer alternativas preexistentes al cambio mismo.

Tiene razón Patxi Lanceros cuando propone retomar la idea benjaminiana de “carácter destructivo” para comprender la constitutiva multiplicidad y dispersión del presente. Tal idea, observa este autor, nada debe a “pura negatividad” ni a la pretensión de imponer de forma violenta y dogmática la sustitución de un código por otro. Por el contrario, la destrucción en el sentido benjaminiano, significa “acometer una tarea de crítica desapasionada, ajena al odio y al dogma. Preferir la posibilidad del vacío a la oclusión del código. Pensamiento vivo en la medida en que disimula mal su incomodidad ante lo establecido. Pensamiento insumiso que no se obceca en resguardar para sí el valor que a otros niega”.<sup>25</sup>

Tal y como observa este autor, no resulta fácil apreciar el tono positivo, *poiético*, del pensamiento destructivo, aunque dicho tono no es otro que “la labor de edificar la posibilidad”, impensable e irrealizable a su vez sin el rechazo a “las ilusiones de verdad” y a “la verdad de las ilusiones”, a todo esencialismo y dogmatismo. Labor que es búsqueda sin parada ni

término, pues para dicho pensamiento, el valor de las posibilidades radica en su ejercicio: “No se trata de buscar para encontrar, sino para seguir buscando: invitación al perpetuo movimiento, a la creatividad continua, a la invención constante”.<sup>26</sup>

Por ello, frente a las exigencias de unicidad inherentes a las pretensiones de completar el proyecto de la modernidad, o de colmar sus carencias, se trata de hacer actual el “carácter destructivo”. Una vez más, se trata de acometer la tarea de pensar, no como un programa a ofrecer, sino como el ejercicio de socavar el firme suelo hecho con los principios fundacionales del universo discursivo moderno, erigidos en certezas incuestionables. Y, con ello, como dice el citado autor: “generar el espacio vacío”, transitar múltiples caminos contraviniendo el orden racional establecido, rechazando “las mentiras asumidas”, renunciando a todo fin último y, mediante múltiples experiencias, ejercer el pensamiento insu-miso del que habla Benjamin. Puede apreciarse que dicho carácter se traduce precisamente en las estrategias discursivas que se ponen en marcha: tomar como blancos de ataque los lugares en los que se instaló el pensamiento moderno –y continúan instalándose las aspiraciones de su perpetuación– y abrir la posibilidad a nuevas perspectivas de análisis y formas de comprensión, a nuevas sensibilidades teóricas, éticas y estéticas, a un nuevo tipo de racionalidad. Esos lugares, como sabemos, no son otros que los ideales universales de Razón, Verdad, Sujeto racional y autónomo, Historia, Progreso, Libertad.

Ahora bien, si aceptamos que de la educación, tal y como la conocemos hoy, puede decirse lo que Foucault decía del Hombre –que es una invención reciente, una invención de la modernidad–, ella no es ajena a la fractura que vienen experimentando los grandes relatos. Pero ocurre que, tras la erosión de estos relatos, vivimos una compleja situación espacio-temporal en la que se entrecruzan tiempos a la vez diferentes y simultáneos, el de la posmodernidad deslizándose sobre el de la modernidad, como si viviendo el primero lo pensásemos desde el segundo que aún pervive en lógicas institucionales, sus normas y prácticas. Pervivencia que es particularmente fuerte en el espacio educativo, sus prácticas institucionales y discursivas. En este entrecruzamiento, se plantea la pertinencia de la pregunta acerca de qué es lo que está en juego.

En y desde la perplejidad que suscita nuestro presente y nuestra condición en él, lo que está en juego en el modo de hacer(se) las preguntas, en las maneras de decir y pensar la educación, es la edificación de la posibilidad. O, para decirlo de otro modo, la dimensión *poiética* del inagotable ejercicio deconstructivo que, a la vez, muestra la voluntad de dominio inherente a los discursos con pretensiones de otorgar un sentido único y estable a la educación. En esta edificación, no se trata, entonces, de restituir sentidos totalizadores frente al resquebrajamiento del moderno proyecto educativo, sino de socavar las discursividades que implican la vuelta a los modelos totalizadores, ya morales, ya científicos. Y, en consecuencia, de la deliberada tarea de abandonar toda tentativa de dictaminar y normar lo que otros deben hacer, liberándonos de viejas y nuevas formas de lo que, tal vez, haya sido el peor de los mitos al que se ha rendido la pedagogía: el de la fabricación del futuro, éste en cuyo nombre dominar, mediante dispositivos de saber-poder, la construcción de cuerpos individuales y colectivos.

Este mito ha implicado el secuestro de lo imprevisible, de lo que las prácticas educativas puedan tener de inesperado, de irrepetible, de pluralidad, de singularidad, de creación, de libertad. Precisamente, aquello en lo que se juega la edificación de la posibilidad como fuga a lo instituido en el lenguaje, en el imaginario, en la visibilidad, en la enuciabilidad que, haciendo nuestras las palabras de Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, puede expresarse en los siguientes términos:

*(...) frente a la “horrible novedad” que entrañan los totalitarismos, cuya lógica consiste en impedir que los hombres sean capaces de iniciativa y de un nuevo comienzo, es necesario pensar la educación como creación de una radical novedad, en cuya raíz encontramos la libertad entendida como cualidad de una capacidad de actuar concertada en el contexto de una esfera pública plural.*<sup>27</sup>

## NOTAS

1. Steiner, G., *Nostalgia del Absoluto*, Madrid, Siruela, 2001, p. 16-19.
2. *Ibidem*, p. 22.
3. *Ibidem*, p. 19.
4. Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 30.
5. *Ibidem*, p. 32-33.
6. Cassirer, E., *La philosophie des lumières*, París, Fayard, 1966, p. 44.
7. En lo que atañe a este papel central que se le asigna a la razón, el ejemplo paradigmático suele referirse al conocido *¡Sapere aude!* –el ¡Atrévete a saber!– kantiano. Fórmula que condensa su concepto de Ilustración, expresado en los siguientes términos: “La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse de él, sin la conducción de otro”. Kant, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, p. 58.
8. Casullo, N., “Modernidad, biografía del ensueño y crisis”. Casullo, N. (comp.), *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989, p. 40.
9. Lanceros, P., “Apunte sobre el pensamiento destructivo”, Vattimo, G. y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 154.
10. Nietzsche, N., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, p. 108.
11. Lozano, C., *La educación en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Síntesis, 1994, p. 27.
12. Empresa que, al decir de Nietzsche, supuso la sobrevivencia del cristianismo en el pensamiento ilustrado: “Da que pensar: hasta qué punto esa ominosa creencia en la providencia divina, esa creencia que entorpece la mano y la razón, todavía subsiste; hasta qué punto las fórmulas ‘naturaleza’, ‘progreso’, ‘perfeccionamiento’, ‘darwinismo’, bajo la superstición en una confusa correspondencia entre la felicidad y la virtud, entre el infortunio y la culpa, sobreviven aún las hipótesis cristianas”. Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1980, p. 148. Es en tal sentido, que el movimiento de recristianización comporta el supuesto del individuo soberano como una coartada para responsabilizar al individuo y, así, poder culpabilizarlo y castigarlo.
13. Lyotard, J-F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 69.
14. Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul*, op. cit., p. 101.
15. Meirieu, Ph., *Frankenstein educador*, Barcelona, Laertes, 1998, p. 18-19.
16. *Ibidem*, p. 17.
17. *Ibidem*, p. 33.
18. *Ibidem*, p. 35.
19. *Ibidem*, p. 56.
20. Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 37.
21. Para estas consideraciones y las que siguen, nos hemos apoyado en los siguientes textos de Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1987 (particularmente el capítulo V que lleva por título “Derecho de muerte y poder sobre la vida”) y “Del poder de soberanía al poder sobre la vida”, en *Genealogía del racismo*, La plata, Altamira, 1996, p.193-213.
22. Foucault, M., “Octava lección. 25 de febrero de 1976”, en *Genealogía del racismo*, edición citada, p. 150.
23. *Ibidem*, p. 151.
24. *Ibidem*, p. 23-24.
25. Lanceros, P., *op. cit.*, p. 145.
26. *Ibidem*, p. 146.
27. Bárcena, F. y Mélich, J. C., *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 60.



## Capítulo 3

### DE LAS RENUNCIAS A LA COMPLEJIDAD Y EL ABANDONO DE LAS PARADOJAS: ¿ALGUIEN VIO AL “SUJETO”?

*La mirada une y separa,  
Como un brazo que se alarga hacia algo.  
Y también como la sangre,  
Que es además otra mirada (...)  
Pero quizás más que si une o separa algo  
Es la propia mirada lo que importa,  
Aunque en ambos extremos no haya nada  
O aunque haya algo nada más que en uno solo.*

Roberto Juarroz

#### LA PÉRDIDA DEL MAPA DE LA MISMIIDAD

Da la sensación que estamos demasiado habituados a pensar la espacialidad de lo humano en los mismos términos en que solemos imaginar

algunas cuestiones tales como la comunicación, la convivencia, la identidad y la comunidad: una espacialidad sin fisuras, compacta, homogénea, excluyente y/o incluyente, donde todo, absolutamente todo, puede encuadrarse, detallarse, describirse. Pero, ¿hay acaso una única espacialidad para pensar y localizar lo humano? ¿Es la espacialidad del sujeto una espacialidad lineal –es decir, los otros únicamente en relación con nosotros mismos– y/o circular –los otros que vuelven, ocupando el mismo territorio que le hemos asignado siempre–? ¿Una espacialidad que es solamente homogénea y, por lo tanto, teñida de colonialidad? ¿O será la espacialidad una suerte de simultaneidad donde los otros ocupan un otro espacio, ya conocido o por conocer, que se imagina apaciblemente vinculado, en armonía comunicativa, obligado a una identificación extrema con la mismidad? ¿Un espacio multihomogéneo, un espacio multicultural? ¿O bien se trata de una espacialidad radicalmente diferente del espacio de la mismidad? ¿Un espacio que irrumpe, un espacio de acontecimiento, un espacio de miradas, gestos, silencios y palabras irreconocibles, inclasificables? ¿Y podríamos decir, entonces, una espacialidad caótica, fragmentaria, donde habitan las diferentes espacialidades de la diferencia?

Lo cierto es que las nociones habituales de la espacialidad de lo humano se han desordenado y no estamos muy seguros de la existencia de nuevos nombres para poder describir tal situación. Porque hay destierros que van más allá de los territorios previamente concebidos. Porque hay exilios que nunca regresan o que nunca dejan de ser exilios. Porque hay sitios en apariencia confortables que destilan aburrimiento, tedio, insatisfacción, desidia, muerte. Porque hay inclusiones políticamente correctas pero sensiblemente confusas. Y porque hay, todavía, una larga lista de exclusiones que se instalan y atraviesan dimensiones de subjetividades ignoradas hasta ahora.

Los otros ya no parecen estar sólo en un afuera permanente, o ávidos de la promesa de integración a un “nosotros”, o consumiendo su extranjería entendida apenas como un andar distante, errante, miserable y vagabundo. La irrupción de los otros produce confusiones, desórdenes de saber en el espacio de la mismidad. De algún modo el mapa de la mismidad indicaba siempre para lo mismo de nosotros mismos y la mismidad era en sí misma un significado completo, absoluto, coherente, auto-

suficiente. El mapa de la mismidad era como el calco de lo mismo, el calco de aquello que siempre volvía hacia lo mismo.<sup>1</sup>

Por ello la pérdida del mapa es, también, la diferencia entre el calco de lo mismo, el calco de aquello que siempre vuelve a lo mismo, y la cartografía de lo otro, el mapa de las múltiples situaciones del otro. Y si antes éramos como flechas apuntando hacia la mismidad, ahora esas flechas se tuercen, se curvan preguntándose, cada vez más abrumadas, sobre las direcciones a tomar. Se sabe, lo sabemos, que esas flechas ya no indican; se sabe, lo sabemos, que nosotros ya no podemos indicar, impunemente, apenas hacia nosotros mismos. Y entonces la pregunta se inclina hacia otro lugar: esa indicación, esa acción, ese “nosotros”, ¿hacia dónde estarían indicando? Como bien se lo pregunta Félix de Azúa: ¿somos, entonces, indicaciones para el sentido de los “otros”?<sup>2</sup>

La pérdida del mapa de la mismidad es, sobre todo, la pérdida del calco de una espacialidad habitual: la mismidad ocupando el centro, corriendo sus fronteras cada vez más hacia fuera y concentrándolo todo en la periferia, en los bordes, en aquello que supone ser marginal, ser minoritario, ser desigual. Y la periferia, los bordes, lo marginal, está ahí pues su única razón de ser, su existencia debería ser pugnar para entrar, para estar en el centro, para ocuparlo y así ser, finalmente, como todos los demás: miembros idénticos de una comunidad sin paradojas, de una comunidad sin fisuras pero, por eso mismo, miembros idénticos de una comunidad lánguida, sin vitalidad.

La mismidad, el centro, vigilando, controlando y castigando al otro, conduciéndolo hacia la periferia pero insistiendo, al mismo tiempo y en el mismo espacio, acerca de las bondades y la perfección de su centralidad.

La pérdida del mapa es, en cierto modo, la pérdida de aquellas fronteras, la existencia de unos entre-lugares que ya no (re)presentan con tanta claridad el centro ni su supuesta periferia. Esto no significa que no existan mecanismos de poder ejercidos sobre el espacio del otro. Significa que el poder, quizá, ha tomado otros rumbos, porque ¿es el otro sólo un otro de un espacio vigilado, controlado, determinado por los férreos disciplinamientos individuales y colectivos? ¿Es el otro, únicamente, la representación de un cuerpo dócil, corregible, perfectible?

La fabricación de los sujetos del disciplinamiento social comenzó a experimentar desde hace un tiempo un cierto tipo de cortocircuito: la docilidad de los cuerpos esculpidos por la normatividad, la solidez en la construcción de las identidades de lo mismo y de la comunidad son, señala Pablo De Marinis, “como chispas que hoy se apagan y mañana pueden aparecer reavivadas, corregidas y aumentadas”<sup>3</sup>.

Pero ahora ya no se trata de un metódico y detallado relevamiento de presencias y de ausencias, sino de novedosas modalidades de gubernamentalidad que determinan un conjunto de saberes y poderes relativamente originales: un eficiente y eficaz control poblacional. Se abandona la vigilancia del cuerpo individual, la intromisión en su biografía, en su historia –con el propósito de hacer de él, por ejemplo, un buen trabajador, un buen hijo, un buen padre, un buen ciudadano, un buen alumno, etc.– y se comienzan a administrar otros perfiles, otros matices. La tríada: modulación - control - exclusión, va desplazando del escenario al dúo disciplinamiento - inclusión.

El “mapa” del presente –sigue diciendo el autor– supone el trazado de múltiples mapas yuxtapuestos que deben mostrar todos los lugares, vistos desde todos los ángulos posibles. De ese modo, es posible suponer la existencia de dos modalidades diferentes de cartografiar el ejercicio de poder: la sociedad disciplinar y la sociedad de control.

La primera asume la forma de una grilla que representa una demarcación estricta de territorios, lo que permite observar y controlar a los sujetos, reparar en sus presencias y sus ausencias; es el panóptico de Foucault que sugiere la posibilidad de verlo todo y de hacerlo, siempre, ocupando una posición superior. La sociedad disciplinar es el resultado de un poder masivo, cotidiano, sistemático y consecuente que, utilizando la metáfora de De Marinis, se ha vuelto “ciega” desde hace tiempo a las exclusiones y a todo lo que puede acontecer “allí afuera”. De este modo, el mapa de la sociedad disciplinar nos conduce a pensar que “las exclusiones de la generalidad del tráfico social eran percibidas desde una matriz general de la inclusión, la cura, la rehabilitación, la normalización”<sup>4</sup>. A diferencia de la cartografía anterior, la de la sociedad de control está representada por medio del despliegue de una espiral de modulación y de una red con agu-

jeros, que determina tres zonas: una de modulación –o inclusión–; una de vulnerabilidad; y, por último, una zona de exclusión.

Pero ya no se trata de una espacialidad de sujeto gobernado desde adentro, sino de alguien que se desplaza continuamente a lo largo de la espiral. La sociedad de control establece una espacialidad central de movimiento rápido y vertiginoso –lo global, lo flexible, lo veloz, etc.– y una espacialidad periférica donde fijar, e inmovilizar. Así entendida, la red no puede ser descripta a través de una única densidad o densidad compacta: hay zonas de líneas gruesas, bien determinadas, por donde circula la capacidad de adaptación a las exigencias del presente –esto es, la flexibilidad y la movilidad–; en algunas zonas su trama es más cerrada –donde se sostiene y mantiene a los sujetos centrifugados de adentro hacia afuera, en la zona de la vulnerabilidad–; y en otras partes, la red presenta enormes orificios que conducen directamente hacia la zona de exclusión. El “derrotero de la exclusión” supone una acción de “resbalar hacia afuera” de los sujetos que no toleran más aquellas exigencias.

Si la tríada: modulación - control - exclusión va desplazando del escenario al dúo disciplinamiento - inclusión, la pregunta acerca de la espacialidad del otro y de la otra espacialidad asume un particular significado: ¿hay lugares no modulados, de no-control, de no-exclusión, que no sean lugares de disciplinamiento y de inclusión? ¿Hay, acaso, una suerte de tercer espacio sin nombre, un entre-lugar innombrable, es decir, un otro, espacio?

### LA ALTERIDAD INVENTADA Y PRODUCIDA (MASACRADA) POR LA ESPACIALIDAD COLONIAL

La pregunta acerca del otro no es una pregunta que pueda ser formulada en los términos de, por ejemplo quién es, quiénes son, “verdaderamente”, el/los otro/s. Un interrogante similar condujo a Marc Augé a pensar en la idea del no-lugar, un lugar opuesto a aquel espacio de alteridad que está necesariamente afuera y cuya aparente exterioridad no es otra cosa que el intento por dominar su inestabilidad y su ambigüedad

como objeto de conocimiento social<sup>5</sup>. Tampoco es una pregunta cuya respuesta pueda conducirnos a la apacible, mediocre y tranquilizadora conclusión de que “todos somos, en cierto modo, otros”. Y, menos aún podemos pretender construir una suerte de (imposible e impensable) “catálogo de la alteridad”, esto es, una descripción intensa y exhaustiva, pero en cierta medida malsana de un otro conocido, claro está, que sólo puede ser un otro excluido con nombre, o de un otro por conocer, por incluir, que también tendrá, más temprano o más tarde, su nombre a disposición de la mismidad.

La pregunta por la alteridad interroga acerca de las espacialidades asignadas, designadas, enunciadas, anunciadas, ignoradas, conquistadas; se trata de la distribución del otro en el espacio de la mismidad y en un espacio otro, del perpetuo conflicto entre los espacios, de la negación y la afirmación de los espacios, de la pérdida y el hallazgo de los espacios, de la ontología o la ética de la alteridad.

Quisiéramos comenzar este análisis pasando por los entre-lugares que la pregunta acerca del otro posibilita. Y lo haremos a partir de una cita de Frederic Jameson:

*El mal es caracterizado por cualquier cosa que sea radicalmente diferente de mí, cualquier cosa que, en virtud precisamente de esa diferencia, parezca constituir una amenaza real y urgente a mi propia existencia. Así, el extraño de otra tribu, el “bárbaro” que habla una lengua incomprendible y sigue costumbres “extrañas”, pero también la mujer, cuya diferencia biológica estimula fantasías de castración y devoración o, en nuestra propia época, la venganza de resentimientos acumulados de alguna clase o raza oprimida o, entonces, aquel ser alienígena, judío o comunista (...) son algunas de las arquetípicas figuras del Otro, sobre las cuales el argumento esencial a ser construido no es tanto que él es temido porque es malo, sino, al contrario de ello, que es malo porque él es Otro, alienígena, diferente, extraño, sucio y no familiar.<sup>6</sup>*

En la trama de la lectura de esta cita asoma una explicación sobre la construcción del otro en un espacio que se manifiesta como una dife-

rencia radical en relación a la mismidad. Un otro maléfico, otro del mal, cuya alteridad está localizada y detenida en un espacio fijo y negativo. Es el otro mítico y mitificado en una exterioridad que acecha, que pugna por obstaculizar la integridad de nuestra identidad, que se presenta cada vez con un rostro o bajo una sombra diferente o, menos usualmente, con un rostro –o bajo una sombra– múltiple: es el bárbaro, la mujer, el deficiente, el de la raza sojuzgada, etc. y es también todo aquello al mismo tiempo, es decir, por ejemplo: la mujer bárbara deficiente de una raza sojuzgada. Es el otro del mal y es el propio origen del mal, la explicación de todo conflicto, la misma negatividad de la cultura.

La construcción del otro está (re)presentada por Jameson en términos de una oposición donde el otro es, por fuerza, un siempre-otro, un otro permanente, una amenaza eterna que debe ser contenida, y por ello, fijada en su estereotipo, normalizada, masacrada, inventada, institucionalizada, colonizada. Sin embargo, ¿es ese otro, el único otro, siempre el mismo otro, en esa misma espacialidad? ¿Es este otro un permanente otro que sólo apunta insistentemente para el mal y que es construido y producido porque él es el mal?

El otro que introduce Jameson es un otro que aparece, en cierto modo, bajo la forma de una esencia maléfica inicial, una esencia duradera, estable e, inclusive, una esencia final. Al mismo tiempo, en esa misma operación de alterización queda implícita la construcción de la esencia de la propia mismidad, la fijación del yo mismo: una mismidad regular, coherente, completa, pero sobre todas las cosas, benigna, positiva, satisfactoria, localizada en una territorialidad opuesta al mal del otro y al otro del mal. El otro funciona como el depositario de todos los males, el portador de las “fallas” sociales.

Este tipo de pensamiento supone que la pobreza es del pobre, la violencia del violento, la deficiencia del deficiente, etc. Slavoj Žižek analiza como se despliega la fantasía de creer que todo el problema está fuera de lo social, en alguien específico, particular<sup>7</sup>. La trampa de la “blanquedad”, o de la “patriedad”, o del “antisemitismo” consiste en desplazar los problemas sociales, lingüísticos, económicos, educativos, culturales, etc., a un conflicto entre la sociedad y el negro, el extranjero, el judío, etc.,

como si se tratara de una fuerza extraña que corroe la estructura de la sociedad. Se construye así un sujeto maléfico que aterroriza, para depositar allí el origen y las explicaciones de todos los conflictos.

El sujeto maléfico es el resultado de un conjunto complejo de operaciones políticas, lingüísticas, educativas y culturales que consistiría en:

- (a) disolver la manifiesta heterogeneidad del espacio social;
- (b) condensar en una única figura –de uno o de varios rostros, de una o de varias voces– una serie de antagonismos culturales;
- (c) nombrar el componente amenazador que aleje la posibilidad de cualquier perplejidad;
- (d) enunciar el/los nombre/s de un culpable para obtener una cierta sensación de orientación y, finalmente;
- (e) reducir a/en un objeto, es decir, objetualizar toda la complejidad y toda la conflictividad de la experiencia humana.

Y en esta múltiple y compleja operación se disimula una incongruencia que es constitutiva de cualquier espacialidad social, pues

*El otro maléfico aparece encarnando la imposibilidad de la sociedad y ésta queda impedida para alcanzar su “plena” identidad en virtud de ese otro. Pero al invertir esta lógica (diabólica) podríamos decir que lo negativo no está en el sujeto-otro, al cual se le atribuye el ser dueño de un atributo maléfico esencial, sino en ser aquello que invade la normalidad, aquello que desgarrar el orden, que nos obliga a ver y a vivir en la ambivalencia, que nos obliga a ver y a vivir en el caos, que nos obliga a ver y a vivir en la incongruencia.<sup>8</sup>*

Esta suerte de sociologización maléfica del otro es sólo una parte de la cuestión; una cuestión sin dudas significativa, pero que suele ocultar otras dimensiones de análisis igualmente interesantes. Y Jameson lo recuerda muy bien: ese otro, el otro maléfico, es un argumento de la mismidad, un argumento del yo mismo, a veces onírico, a veces material,

otras veces simbólico y otras tantas, político. La construcción del otro maléfico y fantasmagórico como argumento, la invención de ese primer otro, permite pensar en otra dirección de análisis sobre la producción de la alteridad: ¿qué es aquello que argumenta la mismidad al producir un otro maléfico? ¿Y por qué y para qué ese argumento? La respuesta puede ser rápida y concluyente: es el argumento que sirve para preparar la necesidad de producir siempre al otro, o bien, aunque no sea lo mismo, la necesidad de utilización del otro. Y de ello se trata, justamente, la siguiente cita de Jorge Larrosa y Nuria Pérez de Lara:

*La alteridad del otro permanece como reabsorbida en nuestra identidad y la refuerza todavía más; la hace, si esto es posible, más arrogante, más segura y más satisfecha de sí misma. A partir de este punto de vista, el loco confirma y refuerza nuestra razón; el niño, nuestra madurez; el salvaje, nuestra civilización; el marginal, nuestra integración; el extranjero, nuestro país, y el deficiente, nuestra normalidad.<sup>9</sup>*

Se plantea aquí la cuestión del otro en términos de la necesidad y de la utilización que del otro hace y re-hace la mismidad. Retornemos a lo que dicen los autores: necesitamos del loco, del deficiente, del niño, del extranjero, del salvaje, del marginal (de la mujer, del violento, del preso, del indígena, etc.); y los necesitamos, básicamente, en términos de una invención que nos re-invente a nosotros mismos, como un resguardo para nuestras identidades, nuestros cuerpos, nuestra racionalidad, nuestra libertad, nuestra madurez, nuestra civilización. Aquello que los autores dicen es, en síntesis, que necesitamos, trágicamente, al otro.

Pero de aquí podríamos sugerir otra consecuencia: no es sólo que necesitamos del loco –o del deficiente, o del niño, etc.– en términos de una relación de dependencia y de sumisión a la mismidad del sujeto. Necesitamos, además, de la locura, de la deficiencia, de la infancia, etc. como aquello que no sólo opera en términos de completitud de lo mismo sino también como aquello que genera y determina el propio contenido de la mismidad. Así, por ejemplo, el deficiente restituye al yo mismo su no-ser-deficiente y también lo constituye en cuanto a sus amplios márgenes de normalidad.

Y agreguemos una cuestión más. La necesidad de construcción del otro no es de modo alguno accidental, no ocurre por acaso, no resulta de una posición ingenuamente egocéntrica y/o etnocéntrica de la mismidad: es, además, una necesidad de matar (física y concretamente) “matar” (simbólica y metafóricamente) al otro. Ahora el otro ya no es sólo, el otro del mal o el mal del otro, sino una invención de la mismidad, de nosotros mismos y de la necesidad de definir mejor aquello que nuestro “yo” contiene. Y aquello que existe del otro ya no es, únicamente, lo que pensamos, percibimos y/o representamos del otro; también es necesario, si es que ese otro no “existe”, inventarlo, construirlo en sus más mínimos detalles, moldearlo, diseñarlo y, además, matarlo (en ambas acepciones, la física y la metafórica).

El otro sólo es otro en la medida en que pueda ser capaz de mostrarnos claro que siempre a una distancia prudencial (incluso, a aquella distancia que separa la vida de la muerte), quiénes somos nosotros y cuáles ajustes debemos hacer para parecernos, cada vez más, a nosotros mismos. El otro es un otro que nosotros no queremos ser, que odiamos y maltratamos, que separamos y aislamos, que profanamos y ultrajamos, pero que utilizamos para hacer de nuestra identidad algo más confiable, más estable, más seguro; es un otro que tiende a producir una sensación de alivio ante su sola invocación (y también, ante su sola desaparición); es un juego –más que doloroso– de presencias y de ausencias. Y ya no es el primer otro, sino que es un otro que se establece a partir de la relación nosotros-ellos. Si en el primer caso, en el otro primero, lo que cuenta es la presencia de un otro maléfico, en el segundo caso de lo que se trata es, sobre todo, de las formas a partir de las cuales se construye su maléfica invención.

Toda cultura es, por sí misma, en sí misma, originariamente colonial. Y lo es en términos de una imposición a los otros de una especie de ley de lo mismo; la mismidad que persigue por doquier a la alteridad como si fuera su sombra; una sombra de la lengua, una sombra lingüística:

*Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua. La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos (...). Esta intimación soberana puede ser abierta, legal, armada, o bien solapada, disimula-*

*da tras las coartadas del humanismo “universal”, y a veces de la hospitalidad más generosa. Siempre sigue o precede a la cultura, como su sombra.*<sup>10</sup>

Y la cultura como intimación al hospedaje del otro hace de la cultura y del hospedaje lugares, espacios, esencialmente coloniales. Coloniales en el sentido de una ley que, bajo una apariencia igualitaria, universal, de pluralización del yo y/o de albergue de la diversidad, acaba por imponer la fuerza de la lengua de la mismidad. Una colonialidad esencial también de la hospitalidad, condicionada por una ley, aunque ella se diga cosmopolita, apunta Derrida. La hospitalidad demanda la necesidad de invención de su propia norma, de su propia regla: una hospitalidad del otro en las condiciones de la mismidad.<sup>11</sup>

Uno de los puntos de partida del análisis del espacio colonial lo constituyen las condiciones de su surgimiento histórico como práctica y como discurso. Se trata, sin dudas, de un verdadero aparato de poder, que se articula y sostiene a partir de un doble mecanismo diferenciador: por un lado, el de reconocer las diferencias en su apariencia –¿o se trata más bien de decir: el reconocimiento de la diversidad como dato?– raciales, lingüísticas, históricas y culturales; por otro lado, pero a la vez, el de repudiar esas mismas diferencias, disimularlas, desactivarlas, convertirlas en puro exotismo, en pura alteridad. Y ese aparato es, sobre todo, un aparato de producción de conocimientos que, en primer lugar, parece pertenecerle sólo al colonizador y que luego, muy lenta pero violentamente, se distribuye también como si se tratase de la posesión de conocimientos propios, naturales del colonizado. Sin embargo, el conocimiento estereotipado del colonizador sobre el colonizado y del colonizado sobre sí mismo no son percibidos como correspondientes a dos sistemas diferentes de discursos sino a uno mismo: ambos giran en torno de la legitimación en la ocupación del territorio y el espacio del otro; el espacio colonial es como una única flecha que apunta insistentemente a la invención, el gobierno, la administración y la instrucción del otro.

Para la modernidad –entendida ahora como una ideología que tiene que ver con lo que comienza a partir de este momento, la modernidad como lo nuevo– el molde del “no-lugar” se traduce directa y literalmen-

te como espacio colonial. Y, otra vez, lo hace por medio de una duplicidad. Por un lado, el espacio colonial es la tierra de la incógnita o la tierra nula, la tierra vacía o desierta cuya historia no es historia pues tiene que ser iniciada de una vez todas las veces, cuyos archivos deben ser abiertos y completados por la mismidad y cuyo progreso futuro debe ser asegurado en y por el propio principio ordenador y clasificador de la modernidad.

Pero el espacio colonial también representa el tiempo despótico de aquello que no es Occidente, de aquello que se vuelve un grave problema para la definición de la propia modernidad y para la inscripción de la historia del colonizado a partir de la perspectiva de Occidente: “En aquella figura doble que rondaba el momento del Iluminismo en su relación con la alteridad del Otro, puede verse la formación histórica de ese entre-tiempo de la modernidad”.<sup>12</sup>

En su libro *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon sugiere otras interpretaciones para la relación colonial; una relación enmarcada, fundamentalmente, en la cuestión de la posesión y/o la no-posesión del lenguaje. Dice Fanon que

*Todo pueblo colonizado —es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del entierro de la cultura local— se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuando más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópoli. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura (...).<sup>13</sup>*

Lo original en este fragmento de Fanon, además de la vinculación explícita entre colonialismo y lenguaje, radica en dos planos apenas esbozados por el autor: el primero de ellos es que el espacio colonial se relaciona necesariamente con una destrucción —física y simbólica— de la cultura local. El segundo reside en el hecho de que para poder ser como los demás —los demás, claro está, determinados desde una perspectiva colonial—, el sujeto colonizado debe des-racializarse y/o des-vestirse y/o des-etnicizarse, etc., en fin, despojarse de sus marcas y trazos culturales de diferencia.

La espacialidad colonial no puede ser considerada apenas como una ideología lineal, de una cartografía única, pero sí una espacialidad trazada con una finalidad totalitaria. Se trata de un conjunto muy heterogéneo de prácticas, discursos e intereses, cuyo objetivo es instaurar un sistema de dominio. Sin embargo, no es tanto el dominio en sí lo que parece interesar, sino la posibilidad de su perpetuación, de su diversificación en subespacios, en estrategias cada vez más microscópicas de saber y de poder sobre el otro.

Como bien señala Edward Said, la faceta más evidente del espacio colonial es aquella que la define como una práctica, teoría y postura adoptada por un centro urbano que gobierna un territorio distante<sup>14</sup>. La otra faceta, tal vez menos visible pero más substancial y sutil, se refiere al empleo permanente de un único tiempo verbal —el “eterno atemporal”— que transmite una impresión de repetición y de fuerza y que se resume en la utilización eficaz y suficiente de la simple cópula “es”.<sup>15</sup>

No se trata de negar la obviedad de estas facetas coloniales. No se trata de dar suavidad a la violencia rocosa del colonialismo. En otras palabras, como dice Derrida, no es cuestión de “borrar la especificidad arrogante o la brutalidad traumatizante de lo que se denomina la guerra colonial moderna y ‘propia’ dicha, en el momento mismo de la conquista militar o cuando la conquista simbólica prolonga la guerra por otros medios”.<sup>16</sup>

Se trata de pensar en cómo los otros medios, que no se limitan al hecho físico de la acumulación y adquisición colonial de territorios y subjetividades, y que no son sólo usurpación de fuentes de producción, también producen trauma sobre trauma, violencia sobre violencia, negación sobre negación del otro.

Parte de este proceso de colonización, en tanto modalidad de representación del otro, es explicado con particular claridad por Ovidi Carbone i Cortes<sup>17</sup>: en el espacio colonial representación supone que los “textos” coloniales sustituyen de hecho una realidad determinada por una imagen subjetiva del otro; esa imagen del otro es un prisma que se compone de una serie de mitologías acerca del otro; esas mitologías ubican al otro en una posición de inferioridad, de subalternidad. A partir de ese cambio jerárquico y asimétrico de posiciones es posible, entonces, enfa-

tizar detalladamente las diferencias entre ambos, justificar así cada componente minucioso de la relación colonial. Por último, el proceso parece completarse con la transformación del sujeto-otro a una posición de objeto-mismo, objeto relegado, objeto confinado, incapaz de toda negación y de toda afirmación de su diferencia.

Entre las mitologías del otro más conocidas, en tanto más repetidas, podríamos detallar la del *mito primitivista*, es decir, la cristalización del otro en una versión positiva –como la del noble salvaje o el salvaje domesticado– y en una versión negativa –el salvaje caníbal, fundamentalista, arcaico, etc.–; el *mito del orientalismo*, una rara mezcla de imágenes exóticas y eróticas sobre el otro de Oriente; el *mito de la periferia*, que presupone un centro cultural desde donde se irradia el tiempo, el espacio y el orden, en una jerarquía de valores, y el *mito de la buena diversidad o de la diversidad aceptable* –tal vez de naturaleza más neo-colonial que colonial– pero cuyo origen se remonta a la atribución uniformizada de propiedades culturales del otro y del establecimiento de límites (leyes) sobre aquello que puede o no puede ser –o que debe o no debe ser– considerado lengua, cultura, rito, comunidad, historia, folklore, etc. en los otros.

Pero, tal vez lo más significativo del discurso y la práctica colonial resida en otra cuestión bien diferente a la de la aplicación de mitologías hacia el otro, o de la distribución de roles y semblantes que deben ser asumidos por el otro: el discurso y la práctica colonial se hacen realmente efectivos y eficaces cuando, por una parte, el colonizado usa su voz como espejo de la voz de su “pastor” y, en un segundo momento, cuando ya está en condiciones de usurpar y usurpa de hecho las mitologías propias del otro colonizado. El otro queda sin su voz y sin sus mitologías. ¿Es el otro definitivamente colonizado? ¿Es el otro que asegura la conveniencia y la convicción de la relación colonial? ¿Es el otro que está disponible, que se evidencia para su colonización?

La representación del otro no se limita a una rápida mitología, a un nombre eficaz, a una determinación eficiente, a una simple oposición de “esto o es lo otro”, es decir, “soy yo o eres tú”, o “somos nosotros o son ellos” o, para volver a una imagen anteriormente esbozada: “soy yo, somos nosotros o es el diluvio”. La representación colonial del otro es un eco que

produce, en su reverberación, nuevas representaciones o, mejor, dicho, nuevas necesidades coloniales de representaciones igualmente coloniales.

Otra de las cuestiones más significativas del discurso colonial es, justamente, su relación con el concepto de fijación en la producción e invención de la alteridad. La fijación es un modo típico de representación que, en cierto modo, conserva para sí un carácter paradójico: supone un alto grado de rigidez y un orden inmutable, pero al mismo tiempo desorden, azar y degeneración. El estereotipo, que es una de sus principales estrategias discursivas, acaba siendo una modalidad de conocimiento e identificación que vacila entre aquello que está siempre en un lugar ya conocido, o más bien esperado, y algo que debe ser ansiosamente repetido. Es esta ambivalencia lo que permite su eficacia y validez: garantiza su repetición en coyunturas históricas y discursivas por completo diferentes; centra sus estrategias de individuación y marginalización; produce aquel efecto de verdad predictivo que siempre debe ser excesivo, para aquello que puede y tiene que ser demostrado empíricamente, explicado lógicamente y/o evaluado científicamente. Bhabha propone una lectura del estereotipo en términos de fetichismo al afirmar que:

*El mito del origen histórico –pureza racial, prioridad cultural– producido en relación con el estereotipo colonial tiene la función de ‘normalizar’ las creencias múltiples y los sujetos divididos que constituyen el discurso colonial como consecuencia de su proceso de rechazo (...). Esto porque el fetichismo es siempre un ‘juego’ o vacilación entre la afirmación arcaica de totalidad/similitud (...): todos los hombres tienen la misma piel/raza/cultura y la ansiedad asociada con la falta y la diferencia.<sup>18</sup>*

De ese modo, el estereotipo es una forma primaria de subjetivación en el discurso colonial, tanto para el colonizado como para el colonizador. Es el deseo de una originalidad que está amenazada por las diferencias de cultura, de raza, de color, de piel, de lengua. Y el lugar de la diferencia cultural parece no tener lugar. Existe una estrategia de contención donde el otro nunca es el agente activo de articulación. El otro es citado, mencionado, iluminado, encajado en estrategias de imagen/contra-imagen.



En la misma dirección colonial, la lógica binaria es una forma de distribución desigual de poder entre dos términos de una oposición. Permite la denominación y dominación del componente negativo que se opone a aquel considerado esencial y, digamos, natural: a su turno o simultáneamente, el marginal, el indigente, el loco, el deficiente, el drogadicto, el homosexual, el extranjero, etc. ocuparon los espacios del ser el otro, cuya relación con el “yo normal” permite la destrucción de toda ambigüedad, la aniquilación de cualquier “otro indeterminado” que esté fuera de esa oposición. El otro de la oposición binaria, entonces, no existe fuera del primer término sino dentro de él, como su imagen velada, como su expresión negativa.

Zygmunt Bauman señala que en las dicotomías cruciales para la práctica y la visión del orden social, el poder diferenciador, se oculta como norma tras uno de los miembros de la oposición. El segundo miembro es el otro del primero, la cara opuesta –degradada, suprimida, exiliada– del primero y su creación. Por eso, la anormalidad es lo otro de la norma, la desviación es el otro de la ley a cumplir, la enfermedad es el otro de la salud, la barbarie es el otro de la civilización y así sucesivamente. En apariencia ambas caras dependen una de la otra, pero la dependencia no es simétrica: “la segunda depende del primero para su aislamiento forzoso. El primero depende del segundo para su autoafirmación”.<sup>19</sup>

El primer término de la oposición resulta ser el centro que expulsa sus ansiedades, contradicciones e irracionalidades sobre el término subordinado, llenándolo con las antítesis de su propia identidad. El otro simplemente refleja y representa aquello que es profundamente familiar al centro.

Junto con las mitologías, la fijación y la lógica binaria, la traducción del otro también ocupa un lugar privilegiado en la descripción de las estrategias de colonización. Traducir, en este contexto, como mecanismo de manipulación de los textos del otro, una usurpación de sus voces que se ven transformadas, primero, en voces parecidas pero no idénticas para ser asimiladas, después, a nuestras formas conocidas de decir y de nombrar. Traducción como un tipo de eterno retorno a la propia lengua, como si no se pudiera escapar de la gramática de la lengua que tiene el traductor para “leer” toda y cualquier extranjeridad. Traducción que niega la pluralidad de las lenguas, la extrañeza de las lenguas, su confusión y dispersión.

Traducción que corrige permanentemente al otro, que lo normaliza en la propia (y única) lengua del traductor, que paraliza toda multiplicidad y, en un sentido tal vez derrideano, que evita toda diseminación.<sup>20</sup>

## EL OTRO Y LA INVENCION DEL MULTICULTURALISMO

*Junto a nosotros, los otros, los extranjeros, esos seres generalmente oscuros y siempre enigmáticos que ya no podemos ignorar tan fácilmente y cuya sola presencia provoca reacciones contradictorias, inquietantes a veces. Para dar sentido a nuestra relación con ellos (y para dar-nos un sentido en esa relación) hemos inventado eso de la ‘sociedad multicultural’: una expresión ya trivializada y de uso común aunque no se sabe muy bien qué significa ni qué enmascara.*<sup>21</sup>

Estas palabras de Jorge Larrosa nos reenvían a la figura del otro singular, del otro como oposición negativa de la mismidad, parece surgir un pasaje casi secreto hacia la tibia idea de un otro que habitaría un espacio plural, un espacio multicultural. El otro ya no sería visto ni representado como un individuo apenas capturado en su singularidad maléfica, ni como un otro diabólicamente traducido por lo mismo, ni como un otro que, de ese modo, puede reducirse a la mismidad.

La idea de pluralidad es ambigua y puede hacer referencia a una repetición infinita de la mismidad y una pluralidad del sí mismo. Pluralizar y repetir el yo mismo confiere a los otros un espacio de ser sólo, o de ser apenas, matices de lo mismo inventados por la mismidad. Pluralizar al otro determina un espacio donde no hay más escapatoria que seguir siendo unos otros cuya experiencia debe ser idéntica a sí misma, y así poder ser organizada, legitimada, oficializada y comprendida por la mismidad.

Del espacio colonial al espacio multicultural parece crearse un abismo de representaciones: el otro colonial y el otro multicultural serían dos espacialidades del sujeto lejanas, irreconocibles e irreconciliables, radicalmente otras; otros espacios, otros sujetos. Y sin embargo, la pregunta vuelve a ser incesante: ¿han cambiado, esencialmente, las representacio-

nes, las formas de narrar al otro con el surgimiento de esa nueva espacialidad que es denominada como un espacio multicultural? ¿Hay, acaso, una renuncia a posiciones monológicas y sedentarias en el pasaje, aparentemente diverso, entre espacios coloniales y espacios multiculturales? ¿Quién es, quiénes son, esc/esos otro/s del multiculturalismo que no es, que no son, el/los otro/s del espacio colonial?

Para muchos autores –y defensores– del multiculturalismo estas preguntas sólo pueden ser entendidas como un juego más de una suerte de retórica hipercrítica. De hecho, el espacio multicultural, el multiculturalismo, es habitualmente definido como:

- (a) un tipo de conciencia colectiva que se opone a todas las formas de centrismos –etno, falo, fono, logo, antrope, etc.–;
- (b) un espacio que puede conducir tanto a una nueva teorización y producción de conocimiento sobre el/los otro/s, como a renovadas formas de entender y de ejercer estrategias políticas, de ciudadanía y educación;
- (c) una forma de disputa –cultural, política, educativa, etc.– en torno de las asimetrías y jerarquizaciones de las representaciones entre la mismidad y la alteridad;
- (d) un conjunto de acciones afirmativas hacia/para el otro;
- (e) revueltas anti-racistas, anti-sexistas, anti-bélicas, ecologistas, anti-discriminatorias, etcétera;
- (f) luchas por los significados lingüísticos y políticos en torno de lo otro, de la alteridad;
- (g) la consideración de la diversidad como el tópico crucial de toda descripción política, cultural, educativa, etcétera y
- (h) una enunciación, aunque tenue y ambigua, como veremos, de una cierta política de la identidad y de la diferencia.

Habría que considerar, además de lo antes mencionado, una posible “gramática de la multiculturalidad”, como propone Rigoberto Lanz<sup>22</sup>, es

decir, la potencialidad de un espacio privilegiado en el lenguaje, en las prácticas discursivas que determinan la intersubjetividad, en las redes semióticas que pueden compartirse en torno de la idea del encuentro cultural, del pasaje a través de las culturas, del intercambio simbólico: aquello que sobreviene, aunque no sabemos si irrumpe, desde / a partir / en función de/ por / lo multicultural otro.

Pero las preguntas anteriores, que interrogan sobre el otro en este espacio, no quieren ser un simple juego de retórica. O, dicho de otro modo, la sospecha de lo multicultural no apunta hacia una desvalorización de las pretensiones políticas y culturales surgidas en torno de (ideas tan ambiguas como) la “igualdad” y la “desigualdad” entre lo mismo y lo otro, y tampoco niega aquello que Martín Hopenhayn ha denominado como “vibración transcultural”<sup>23</sup>, es decir, enfatizar mucho más en el efecto de trascenderse a sí mismo a través del “culturalmente-otro” y mucho menos en el efecto de agregación, de diversificación o de mestizaje cultural.

Si la pregunta sobre quién es o quiénes son los otros en el espacio multicultural, o qué es ser multiculturalmente otro insisten en permanecer es porque, bajo algunas condiciones, subyace allí mismo un travestismo discursivo que no deja ver más allá de un conjunto bizarro, sólo políticamente correcto, acentuadamente “capitalista” e, incluso, marcadamente “benigno” en las definiciones y producción de ese otro multicultural.

Bizarro, como dice Andrea Semprini<sup>24</sup>, pues existe la tendencia a reducir la cuestión multicultural a sus aspectos más exóticos: lo televisivo de las reivindicaciones absurdas y de los conflictos beligerantes entre diferentes grupos sociales, el exotismo de algunos procesos judiciales poco frecuentes, la simbología periférica de las protestas callejeras, la folklorización de las resistencias mundiales, etcétera.

Políticamente correcto, en tanto estrategia discursiva de asimilación del otro, en cuanto asunción de eufemismos para denominar a los otros, dejando incólumes las asimetrías de representaciones y de relaciones de saber y poder –aquello de “no llames de deficiente al deficiente o negro al negro– pero que continúa practicándolo, masacrándolo, continúa haciéndolo deficiente –o negro–”.

Capitalista, en palabras de Zizek, porque:

*La insistencia en el multiculturalismo entendido como la coexistencia híbrida y mutuamente intraducible de diversos mundos de vida culturales puede interpretarse también sintomáticamente como la forma negativa de la emergencia de su opuesto, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal.<sup>25</sup>*

Y benigno, utilizando la expresión de Steven Stoer<sup>26</sup>, como una posición blanda y suave, que no exhibe ni exige gravedad en la descripción, caracterización y explicación de las diferencias culturales.

¿Será el multiculturalismo, el espacio multicultural, un tipo de respuesta elegante que la propia modernidad (nos) ofrece a cambio de ignorar su brutalidad colonial? ¿Será una respuesta de lo mismo para no tener que confesar sus pecados de desigualdad, de exclusión, de expulsión, de normalización, de genocidios, de desapariciones?

Desde el propio espacio multicultural se han articulado algunas respuestas a estos interrogantes, afirmando, en primer lugar, que no hay tal cosa como un espacio multicultural sino varios espacios multiculturales. Y que esta variación resulta, precisamente, de una variación en las formas políticas y culturales, a través de las cuales la alteridad es representada y la diferencia es construida. Pero esa variación es también un síntoma de la necesaria postergación y desplazamiento del significado de lo “multicultural”, producto de una sucesiva e interminable usurpación de nombres y terminologías para referirse –siempre vagamente– a nociones tales como cultura, identidad, diversidad y diferencia. Los usos y abusos –políticos, culturales, educativos– de esas nociones conducirían, entonces, a una permanente necesidad de adjetivación de lo multicultural. Por ello, se nos dice, no hay nada que pueda ser entendido como multiculturalismo a secas.

Peter McLaren, entre otros autores que nos hablan de las diferentes versiones, procesos, productos o políticas, propone cuatro formas multiculturales. Con un exceso de didacticismo, tal vez para evitar todo deslizamiento, toda intertextualidad entre las formas, el autor considera: (a)

el multiculturalismo conservador o empresarial, (b) el multiculturalismo humanista liberal, (c) el multiculturalismo liberal de izquierda, y (d) el multiculturalismo crítico.<sup>27</sup>

El multiculturalismo conservador reconoce como origen las visiones coloniales en las que los sujetos afroamericanos eran y son representados como esclavos y esclavas, como serviciales, como aquellos que divierten a los otros. Es el resultado directo de un legado de las doctrinas de la supremacía blanca que “biologizaron las poblaciones africanas como ‘criaturas’ al compararlas con los orígenes del desarrollo humano”<sup>28</sup>. Esas representaciones constituyen un regreso al puritanismo victoriano, una ideología colonial e imperialista.

Los multiculturalistas conservadores, aun cuando toman una cierta distancia de un racismo directo y obvio, disfrazan falsamente la igualdad cognitiva de todas las razas y acusan a las minorías de ser inferiores o de poseer bagajes culturales insuficientes. Por ello existe un proyecto conservador que, bajo la apariencia de querer construir una cultura común –es decir, una trama de textualidad sin costuras– anula el concepto y la práctica de frontera, despojando de toda legitimidad a las varias lenguas extranjeras y a los varios dialectos regionales del otro. Y aquél que proclama su multiculturalismo acaba atribuyendo al otro, al decir de Derri-da, su propio monolingüismo:

*El monolingüismo impuesto por el otro opera fundándose en ese fondo, aquí por una soberanía de esencia siempre colonial y que tiende, reprimible e irreprimiblemente, a reducir las lenguas al Uno, es decir, a la hegemonía de lo homogéneo. Se lo comprueba por doquier, allí donde esta homo-hegemonía sigue en acción en la cultura, borrando los pliegues y achatando el texto.<sup>29</sup>*

Además del rechazo hacia la cultura común y al multilingüismo, esta forma de multiculturalismo utiliza impunemente el término diversidad para, al mismo tiempo y en el mismo espacio, establecer prácticas y discursos de asimilación. Así, los otros son vistos como elementos anexos de la cultura dominante y eso significa que deben aprender por fuerza de ley

las pautas y las normas de la sociedad que los hospeda. El multiculturalismo conservador abusa de la idea de diversidad para poder encubrir un cierto tipo de asimilación: los “diversos” grupos que componen la cultura son considerados como agregados o bien como ejemplos que matizan, dan color a la cultura dominante. Así, el multiculturalismo resulta ser a veces, simplemente, una autorización para que algunos “otros” continúen siendo esos “otros”, pero ahora en un cierto espacio de legalidad, de oficialidad, una suerte de convivencia sin remedio.

Tanto aquí como en la espacialidad colonial los otros no son todos los otros sino sólo algunos pocos otros, y las consecuencias dramáticas de la fragmentación de la alteridad se vuelven aquí particularmente evidentes: los otros son recategorizados y subdivididos; algunos otros se acercan, algunos otros se alejan cada vez más; el circuito de la cultura “multicultural” parece recibir con beneplácito a la alteridad consumista y productiva, y vigila o maltrata o ignora en la misma proporción a los mendigos, a los niños de la calle, a la prostitución, a los deficientes, etc., quienes continúan siendo expulsados del territorio de la alteridad. De aquí el adjetivo de lo empresarial, tal vez un nuevo maquillaje de la antigua lógica del mercado y del capital humano.

Y de acuerdo, otra vez, con Žižek podemos afirmar que el multiculturalismo es una “actitud” que considera a cada cultura local tal como el colonizador trata al pueblo colonizado, esto es: “como nativos, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente”<sup>30</sup>. Estudiar y respetar a los otros se hace posible, en primer lugar, por una distancia que el multiculturalista mantiene con la alteridad; en segundo lugar, porque esa distancia así producida revela tanto su posición universal privilegiada, como lo opuesto, es decir, una posición local sin jerarquías de la alteridad.

Si la espacialidad colonial es violencia/invención/fijación/normalización y traducción del otro, esta forma de espacialidad multicultural parece diseminar la estrategia de pluralismo/diversidad/acogimiento/respeto y tolerancia hacia el otro. Parecen espacios diferentes, ¿pero lo son, verdaderamente?

Como ya hemos dicho, la esencia de la vida moderna parece consistir en un esfuerzo para exterminar la ambivalencia, es decir, un esfuerzo para

definir con máxima precisión y eliminar toda ambigüedad. Es por esa razón que la intolerancia resulta ser una inclinación natural de la modernidad, pues la construcción del orden establece límites para la incorporación y admisión de cualquier entidad, de cualquier sujeto, de cualquier otro. Permanece siempre la voluntad de acabar con la ambigüedad y, por lo tanto, de mantener la intolerancia, incluso cuando ella se esconde bajo la máscara de la tolerancia que, como dice Bauman, puede ser leída del siguiente modo: “tú eres detestable pero yo, siendo generoso, voy a permitir que continúes viviendo”<sup>31</sup>.

Pero ¿cómo no reivindicar el discurso de la tolerancia, frente a las consecuencias que genera la intolerancia en la experiencia humana? Walzer cuestiona la así llamada “política de la tolerancia”, destacando las ambigüedades de los diferentes regímenes de tolerancia que la humanidad parece haber construido.<sup>32</sup> La historia de la tolerancia ha ido desplazándose desde el privilegio del individuo en detrimento del reconocimiento de (ciertos y determinados) grupos o, por el contrario, desde el privilegio de (ciertos y determinados) grupos dejando de lado y sin resolver la cuestión de la libertad individual. Walzer señala que la modernidad ha dado lugar a dos formas de tolerancia: la “asimilación individual y el reconocimiento del grupo”. La conquista de la ciudadanía de trabajadores, mujeres, negros, inmigrantes, homosexuales, etc., significó un paso decisivo en el terreno de los derechos humanos. Sin embargo, el principio del reconocimiento estaba sustentado en la homogeneidad, en la igualdad y no en la diferencia.

La tolerancia no está exenta de ambigüedades, pero sobre todo: ¿expresa, acaso, una utopía de profundo (re)conocimiento de la alteridad? Por una parte, es cierto que la tolerancia es una invitación para admitir la existencia de diferencias. Por otra parte, sin embargo, esa admisión constituye también la esencia de su propia paradoja: “aceptar” las diferencias supone aceptar también la intolerancia.

La tolerancia tiene una fuerte relación con la indiferencia. Corre el riesgo de transformarse en un mecanismo de olvido y de conducir a sus dueños a la eliminación de las memorias de dolor. Además, al entender la tolerancia como una virtud natural o como una utopía incontestable, se ignora la relación de poder que le da razón y sustento. Susan Mendus

dice, a este respecto, que la tolerancia implica que el objeto tolerado es moralmente –y necesariamente– censurable.<sup>33</sup>

De este modo el discurso de la tolerancia corre el riesgo de transformarse en un pensamiento de la desmemoria, de conciliación con el pasado, en un pensamiento frágil que despeja todo malestar cultural. En este sentido, vale la pena reflexionar en torno a un pasaje de Bauman referido a los sistemas políticos denominados tolerantes:

*La tolerancia no incluye la aceptación del valor del otro; por el contrario, es una vez más, tal vez de manera más sutil y subterránea, la forma de reafirmar la inferioridad del otro y sirve de antesala a la intención de acabar con su especificidad –junto a la invitación al otro a cooperar en la consumación de lo inevitable–. La tan nombrada humanidad de los sistemas políticos tolerantes no va más allá de consentir la demora del conflicto final.<sup>34</sup>*

A diferencia de la forma conservadora, el multiculturalismo humanista liberal predica la igualdad natural entre los hombres y sostiene que las situaciones desiguales son producto de una insuficiencia de oportunidades sociales y/o educativas, y no por una privación cultural que pueda ser atribuida a las minorías. Enfatizando hasta la obsesión la oposición entre igualdad y diferencia, los discursos y las prácticas de esta forma multicultural se transforman, en la mayor parte de las ocasiones, en presiones etnocéntricas hacia una norma que nunca es, ni puede ser, equivalente.

El multiculturalismo liberal de izquierda, en cambio, enfatiza las diferencias culturales y sugiere que el énfasis puesto en la igualdad tiende a reprimirlas, a atenuarlas. Desde esa perspectiva, la diferencia es considerada como una esencia, ignorando la situación histórica y cultural de su construcción. Así, se asume que exista una única forma, una forma esencial, de ser mujer o de tener una existencia afroamericana o latina, etcétera.

En este enunciado emerge la perspectiva desde la cual las culturas representan comunidades homogéneas de creencias, organización y estilos de vida. Es el mito del arquetipo cultural, sustentado en la suposición

que cada cultura está fundada en un patrón que otorga sentido pleno a la vida de todos sus miembros. Así, todos los negros viven su “negritud” de la misma manera, todas las mujeres viven su género del mismo modo, todos los musulmanes experimentan una única forma cultural de ser musulmanes, etcétera.

La consistencia interna cultural supone que toda comunidad es armónica, equilibrada, autosuficiente y autosatisfactoria: las diferencias son absolutas, plenas, y las identidades se constituyen como únicos referentes, ya sean étnicos, de género, de raza o de religión. En este contexto, la diversidad cultural<sup>35</sup> se convierte en objeto epistemológico: es el reconocimiento de contenidos y de costumbres culturales preestablecidas, exentas de cualquier mezcla y alejadas de toda contaminación. Cada cultura, desde esta perspectiva, se supone no sólo totalizada sino también que está a salvo de toda intertextualidad, protegida por una memoria mítica y por una identidad estable.

En esta forma multicultural, en efecto, la identidad de cada cultura –lo que es decir, la identidad de cada uno de los individuos entendidos como inscriptos en esa cultura– es considerada como una esencia que debe permanecer única e inalterable. ¿Pero se trata efectivamente de la identidad del otro o más bien de la ipsidad de lo mismo?

*Nuestra cuestión es siempre la identidad. ¿Qué es la identidad, ese concepto cuya transparente identidad consigo mismo siempre se presupone dogmáticamente en tantos debates sobre el monoculturalismo o el multiculturalismo, sobre la nacionalidad, la ciudadanía, la pertenencia en general?<sup>36</sup>*

Es posible afirmar que el mito de la consistencia interna de las culturas alimenta el discurso actual multiculturalista. El multiculturalismo parece oponerse a aquellas perspectivas homogeneizantes, reivindicando no sólo la inconmensurabilidad de las culturas –siguiendo modelos universalistas– sino también los derechos plurales no previstos o ignorados por tales narrativas. Pero también se torna un discurso conservador cuando la alteridad es vista y producida como una descripción equivalente –y no conflictiva– de las diferentes y no equivalentes espacialidades culturales.

En último lugar, McLaren presenta una forma multicultural crítica que se corresponde, apenas tibiamente, con aquello que podríamos enunciar como espacio de la/s diferencia/s. De hecho, esta forma de entender el multiculturalismo rechaza la imagen de una cultura no conflictiva, armónica y consensual, así como se opone también a la idea de existencia de identidades autónomas, autodirigidas, autoconstruidas, etcétera. Las diferencias –entendidas aquí en términos de diferencias políticas y culturales– ocupan un lugar central, y se las considera no sólo como atributos rígidos y esenciales, sino como productos históricos, culturales, resultado siempre de relaciones de poder.

## EL OTRO IRREDUCTIBLE

¿Es el otro apenas quien se narra a sí mismo desde el lugar de lo maléfico y de la maléfica invención? ¿Hay, por acaso, otras narrativas sobre el origen y el devenir de su/s espacialidades? ¿Otras narrativas que excedan o no se sometan o no señalen necesariamente hacia la relación nosotros-ellos?

Las preguntas se desplazan, por lo tanto, desde ciertos lugares atribuidos, fijados, traducidos, inventados, hacia otros posiblemente compartidos o no compartidos, negociables o no negociables, reconciliables o bien irreconciliables. ¿Es posible la comunión entre “ellos” y “nosotros”? Al respecto, dice Peter Mohanty:

*¿Cómo podemos negociar entre mi historia y la suya? ¿Como sería posible para nosotros recuperar aquello que tenemos en común, no el mito humanista de los atributos humanos que compartiríamos y que supuestamente nos distinguirían de los animales, sino, de forma más importante, la intersección de nuestros varios pasados y nuestros varios presentes, las inevitables relaciones entre significados compartidos y significados contestados, entre valores y recursos materiales? Es necesario afirmar nuestras densas peculiaridades, nuestras diferencias vividas e imaginadas. ¿Pero podemos permitirnos dejar de examinar la cuestión*

*de cómo nuestras diferencias están entrelazadas y, en verdad, jerárquicamente organizadas? ¿Podemos, en otras palabras, realmente permitirnos poseer historias completamente diferentes, podemos concebirnos como viviendo –y habiendo vivido– en espacios enteramente heterogéneos y separados?*<sup>37</sup>

Este texto introduce, con particular agudeza, el tercer elemento del problema: la relación mismidad/alteridad no puede ser ahora sencillamente naturalizada, ignorando los modos crueles de violencia física y simbólica, sometiendo al otro a un encuentro forzoso de pluralidades sin historias, determinando el tiempo y el espacio del encuentro, inventando la ley de lo común, negando la opresión, disimulando la barbarie entre las páginas gastadas y abandonadas de la historia, la historia de la mismidad. Y más aún: ¿puede ese otro volver como un otro despojado de su alteridad, desprovisto por completo de su contra-memoria, de su contra-imagen? ¿Podemos como mismidad anunciar la simpatía de un pacto que anule los efectos de la invención maléfica y sustituya al otro del mal por un otro del no-mal? Y, finalmente, ¿en qué términos puede plantearse la relación entre nosotros y los otros?

Ya no es la relación entre nosotros y ellos, entre la mismidad y la alteridad que define la potencia existencial del otro, sino la presencia –antes ignorada, silenciada, aprisionada, traducida, etc.– de diferentes espacialidades. Ya no se trata de identificar una relación del otro como siendo enteramente dependiente de la mismidad; no es una cuestión que se resuelve enunciando la diversidad y ocultando, al mismo tiempo, la mismidad que la produce, define, administra y contiene; no se trata de una equivalencia culturalmente natural; no es una ausencia que retorna malherida; se trata, por así decirlo, de la irrupción (acaso inesperada) del otro, del ser-otro-irreductible-en-su-alteridad.

Podría decirse que ese otro no es ni una pura identidad ni una mera diferencia: “la diferencia no se reduce a la diferencia de uno consigo mismo, ni simplemente a la de uno con otro, sino que es la experiencia viva de una irrupción –de la palabra y de la mirada– que es la que hace posible esas otras formas de la alteridad”<sup>38</sup>.

Desde la perspectiva de Lévinas se trata del cuestionamiento y el desplazamiento de la ontología del otro, aquello que en nombre del Ser, del Ser como lo mismo, acaba por reducir y subordinar toda alteridad. El otro ya no es un dato sino una perturbación de la mismidad<sup>39</sup>, un “rostro” que nos sacude éticamente. La irrupción del otro es lo que posibilita su vuelta; no irrumpe para ser bienvenido o desquiciado, ni para ser honrado o denostado. Irrumpe en cada uno de los sentidos en que la normalidad fue construida.

La irrupción del otro no lo vuelve apenas metáfora de un fantasma, o un muerto, o una identidad que sirve sólo para garantizar nuestra identidad. La irrupción del otro instaaura una nueva y originaria relación con la mismidad, que no es de modo alguno relación apacible, de empatía, de armonía, transparente, consistente. Lévinas lo plantea así:

*El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros; al contrario, se retira en su misterio (...). El otro no es un ser con quien nos enfrentamos, que nos amenaza o que quiere dominarnos. El hecho de que sea refractario a nuestro poder no representa un poder superior al nuestro. Todo su poder consiste en su alteridad (...). Que el otro no es de ningún modo un otro-yo, un otro sí mismo que participase conmigo en una existencia común. La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior: la relación con otro es una relación con un misterio.<sup>40</sup>*

Por ello: no habría relación con el otro si su rostro, su cuerpo, su voz, su silencio, su espacialidad, son ignorados. Aun cuando lo consideremos como un cuerpo-objeto, aunque hagamos del otro una simple anatomía y simplifiquemos el mundo que expresa: “no es el ‘otro’ el que es otro Yo, sino el Yo un ‘otro’, un Yo fallido. No hay amor que no comience con la revelación de un mundo posible en tanto tal, implicado en un ‘otro’ que lo expresa”.<sup>41</sup>

#### NOTAS

1. Dcleuze, G., y Guattari, F., *Rizoma. Introducción*, Valencia, Pre-textos, p. 29 y siguientes.
2. De Azúa, Félix, “Siempre en Babel”, en Larrosa, Jorge y Skliar, Carlos (eds.) *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Barcelona, Laertes, 2001, p. 47.
3. De Marinis, P., *La espacialidad del Ojo miope (del Poder). Dos ejercicios de cartografía postsocial*, Barcelona, Archipiélago, 1998, p. 32-39.
4. *Ibidem*, p. 35-36.
5. Augé, M., *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 13.
6. Jameson, F., citado por James Donald, “Cheios de si, cheios de medo: os cidadãos como ciborgues”, en Da Silva Tomaz Tadeu (org.) *Pedagogia dos monstros. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2000, p. 111.
7. Zizek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson & S. Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
8. Duschatzky, Silvia y Skliar, Carlos, “La diversidad bajo sospecha. Reflexiones sobre los discursos de la diversidad y sus implicancias educativas”, *Cuadernos de pedagogía*, Rosario, marzo-abril, 2000, p. 34-47.
9. Larrosa, J. y Pérez de Lara, N. (comp.) *Imágenes del Otro*, Barcelona, Editorial Virus, 1998, p. 14.
10. Derrida, J., *El monolingüismo del otro. O la prótesis del origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 57.
11. Derrida, J., “Responsabilité et hospitalité”, en *De l'hospitalité. Manifeste sous la direction de Mohammed Seffahi*, Genouilleux, Éditions La passe du vent, 2001, p. 132...
12. Bhabha, H., *The location of Culture*, Routledge, Londres, 1994, p. 339.
13. Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973, p. 128.
14. Said, E., *Orientalism*, London, Routledge, 1978, p. 64.
15. *Ibidem*, p. 73.
16. Derrida, J., *El monolingüismo del otro, op. cit.*, p. 58.
17. Carbonell i Cortés, O., *Traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, 1999, p. 32.
18. Bhabha, H., *op. cit.*, p. 116 y siguientes.
19. Bauman, Z., *Modernity and Ambivalence*, London, Polity Press, 1991, p. 12.
20. Véase al respecto: Derrida, J., *Psyché. L'invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, p. 324.
21. Larrosa, J., “¿Para qué nos sirven los extranjeros?”, en Santamaría, E., González Placer, F., (comp.) *Contra el fundamentalismo escolar. Reflexiones sobre educación, escolarización y diversidad cultural*, Barcelona, Virus, 1998, p. 51-72.

22. Lanz, R., *Simplemente Actores. Notas sobre la decadencia de la ciudadanía*, ponencia presentada en el Seminario Internacional “Educación y Ciudadanía”, Maturín, Venezuela, noviembre de 2001.
23. Hopenhayn, Martin, “Esquirolas de utopía: voluntad de poder, vibración transcultural y eterno retorno”, en: Larrosa, Jorge & Skliar, Carlos, *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Editorial Laertes, Barcelona, p. 381.
24. Semprini, A., *Multiculturalismo*, São Paulo, EDAF, 2000, p. 17.
25. Žižek, S., “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson & Slavoj Žižek: *Estudios culturales, Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 132.
26. Stocr, S., “Educação e o combate ao pluralismo cultural benigno”, en Clovis, J., Gentili, P., Krüger, A. & Simon, C. (org.) *Utopia e democracia na educação cidadã*, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000, p. 209.
27. McLaren, P., *Multiculturalismo Crítico*, São Paulo: Cortez, 1997, p.184 y siguientes.
28. *Ibidem*.
29. Derrida, J., *El monolingüismo del otro*, op. cit., p. 58.
30. Žižek, S., op. cit., p. 135.
31. Bauman, Z., “Modernidad y ambivalencia”, en Beriaín, Josetx (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 64.
32. Walzer, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.
33. Mendus, Susan, *Tolerance and the Limits of Liberalism*, London, Macmillan, 1989.
34. Bauman, Z., op. cit., p. 23.
35. Homi Bhabha articuló una distinción significativa entre “diversidad” y “diferencia”. La noción de diversidad es utilizada generalmente dentro de un discurso liberal que se refiere a la “importancia” de sociedades plurales y democráticas y junto con ella surge siempre una “norma transparente”, construida y administrada por la sociedad que “hospeda”, y que crea un falso consenso, una falsa convivencia, una estructura normativa que detiene la diferencia cultural: “la universalidad, que paradójicamente permite la diversidad, es la que enmascara las normas etnocéntricas”.
36. Derrida, J., *El monolingüismo del otro*, op. cit., p. 27.
37. P. Mohanty, citado por Woodward, Kathryn, “Identidade e diferenca: uma Introdução teórica e conceitual”. En Tomaz Tadeus da Silva (org.) *Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 26-27.
38. Gabilondo, Á., *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 193 y siguientes.
39. Levinas, E., *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2000, p. 85.
40. Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 116 y 129-130.
41. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Barcelona, Júcar Universidad, 1988, p. 414.

## Capítulo 4

### LA PRETENSIÓN DE LA DIVERSIDAD O LA DIVERSIDAD PRETENCIOSA

*Cada acto de designación divide al mundo en dos: entidades que corresponden al nombre y el resto que no. Determinadas entidades pueden ser incluidas en una clase —hechas una clase— sólo en la misma proporción en que las otras entidades son excluidas, apartadas. Invariablemente, semejante operación de inclusión/exclusión es un acto de violencia perpetrado al mundo y requiere el soporte de una cierta coerción.*

Zygmunt Bauman

#### PRESUNCIONES INICIALES

Partimos de algunas dudas acerca de los discursos sobre la diversidad en el campo de la política, de la cultura y de la pedagogía como alternativas a la pretensión de unanimidad y de homogeneidad que ha marcado



la producción discursiva en dichos campos: nos parece que buena parte de tales discursos suenan demasiado pretenciosos, demasiado rimbombantes, y que tal vez toda esa pomposidad asociada al rápido consenso creado en torno de los mismos ha obturado, al menos, el planteamiento de tres cuestiones, tres problemas, tres preguntas que consideramos de interés:

- (a) ¿En qué sentido es posible afirmar que la “diversidad” configura por sí misma y en sí misma un discurso más o menos completo, más o menos esclarecedor y más o menos revelador acerca del otro, de la alteridad?
- (b) ¿Qué nos sugiere esa identificación recurrente que se produce entre “diversidad”, pobreza, desigualdad, marginación, sexualidad, extranjería, generación, raza, clases sociales y, más recientemente, discapacidad? ¿Cómo se conjuga diversidad con igualdad en el espacio pedagógico o en cualquier otro espacio de lo social?
- (c) ¿En qué medida el anuncio y el enunciado de la “diversidad” ofrecen una perspectiva de cambio en la cultura política y en los espacios pedagógicos? ¿Cambia la educación en el pasaje discursivo que va desde la supuesta homogeneidad hacia la supuesta diversidad?

No son neutras estas preguntas; son, en verdad, un modo de nombrar la sensación de que la diversidad se ha convertido en una palabra de orden (esto es, que se produce desde el orden y que, por lo tanto, profesa un orden) y que su simple mención constituye ya una virtud democrática, política, cultural y pedagógica, imposible de ser puesta bajo sospecha. Así, los discursos que hoy se reúnen en torno de la idea de diversidad, de muy variado origen y, en ocasiones, de muy dudosa configuración teórica, ostentan ser los únicos para una referencia intachable acerca del otro. Parece ser, además, que la etiqueta diversidad es “mucho mejor” que la etiqueta impura de la homogeneidad, “mucho mejor” que la etiqueta monstruosa de la discapacidad, mucho mejor que la etiqueta amenazante de la extranjería, de la pobreza o de la desigualdad, entre otras.

Es que la diversidad pretende al otro. Es que la diversidad, al hacerlo, confunde la alteridad con algunos otros específicos, los mismos otros de siempre. Y es que la diversidad se cree reina de un majestuoso e imperial cambio cultural, político o pedagógico.

## LA DIVERSIDAD Y LA CONFIGURACIÓN DE LA ALTERIDAD

La diversidad entra en escena discursiva a partir de una mención lineal de aquello que se supone sea la alteridad. Con mayor o menor extensión, esa linealidad suele hacer referencia a cinco o seis categorías, cinco o seis condiciones (por ejemplo raza, etnia, sexualidad, generación, religión) seguidas de un misterioso y paradójico etcétera, que bien podría ser motivo de varias investigaciones y tesis de doctorado. Además, la diversidad se encarna en una afirmación simple de la existencia del otro: “hay diversidad”, confesando entonces su propia naturaleza descriptora, vuelta hacia afuera y emparentada, por lo tanto, con una referencia explícita a que la diversidad son los demás, son ellos y ellas. Así, el “yo” y el “nosotros” vuelven a guardar para sí el privilegio de la palabra y de la mirada que nombra y visibiliza al otro.

El hablar de la diversidad se ha convertido en una suerte de práctica que dirige la palabra y la mirada hacia los “extraños”, en tanto mero ejercicio descriptivo de cierta y determinada exterioridad: si bien hay diversidad, “ellos/ellas” son los diversos, “ellos/ellas” poseen atributos que hay que denotar y remarcar como “diversidad”. Pero si la expresión “diversidad” no ayuda a borrar de una vez esa terca frontera que delimita y separa el “nosotros” y el “ellos”, el “nosotros mismos” y “los otros”, ¿no será que actúa exactamente en dirección opuesta, esto es, haciendo de la diversidad un peligroso deslizamiento, por ejemplo, hacia la figura arquetípica y secular de un otro como un ser de identidad específica (y sólo una identidad) generalmente inferior, marginal, empobrecido, extranjero y amenazante?

La diversidad, en general, vuelve a imponer acabada y peligrosamente esa figura del otro al que nuestras instituciones nos tienen ya demasiado

acostumbrados y, además, algo cansados. Se trata de ese otro relacionado con una imagen ya desteñida y desalineada (por engañosa, torpe y reiterada) de la pobreza, la extranjería, la marginación, la exclusión, la inmigración clandestina, la desesperación, la violencia, el mal, la traición, el crimen, la homosexualidad, el heroísmo y/o la victimización, la falta de educación, la locura, el desamparo, la orfandad, el olvido y la desidia, la discapacidad, etcétera. Imágenes, en fin, que provocan y producen una permanente sospecha acerca de la humanidad del otro o, dicho en otras palabras, la sospecha acerca de si el otro puede ser “tan humano” como lo somos, en apariencia, nosotros mismos: “eso” que aparece como gestos subversivos de los excluidos ¿es político? “Eso” que hablan los indígenas ¿es una lengua? “Eso” que piensan los niños ¿es, en verdad, pensamiento? “Esos” cuerpos paralizados ¿son cuerpos? “Eso” que usan los sordos ¿es una lengua? “Eso” que hacen los ciegos para leer ¿es lectura? “Esa” forma de aprender de los que tienen problemas de aprendizaje ¿es, en verdad, aprendizaje? Sólo para nombrar algunos casos.

Pero, ¿puede la diversidad disolver de una vez el pensar y el sentir al otro como sujeto vinculado a una debilidad constitutiva y a una inferioridad del todo naturalizada? ¿Sería posible pulverizar con la diversidad tanta arrogancia y tanta redención en ese “nosotros” que la pronuncia?

No hay evidencia alguna de que la diversidad permita deconstruir aquellas imágenes y aquellos discursos que sólo parecen ser capaces de reproducir, sostener y diseminar un tipo de lógica más bien dualística entre el “nosotros” y el “ellos”, esos otros que sólo son pensados y sentidos como negativos de nosotros mismos. Así lo plantea Roberto Esposito: “el otro, lo externo, el fuera respecto del cual sólo es definible lo mismo, lo interno, el dentro. Pues la auto-identificación necesita una frontera estable, segura, visible para poderse consolidar: un espejo frontal en el que poderse reconocer; un negativo a través del que poderse afirmar”.<sup>1</sup>

Quizá podamos pensar en esos problemas a partir de una doble presunción interrogativa; una: ¿de quién es la cuestión de la diversidad, o bien, quién dice diversidad?; otra: ¿se trata de una preocupación ética hacia toda figura de alteridad o bien de una obsesión de tipo jurídico-legalista hacia un otro ya tipificado por nosotros?

En todos los discursos sobre la diversidad, en todos los textos que con ello se refieren al otro, a los otros, en todas las escrituras en que emerge, puntual, la pregunta en relación a la diversidad, habría que decir de quién es esa pregunta. ¿Es una pregunta nuestra sobre el otro? ¿Una pregunta que está dirigida hacia el otro? ¿Una pregunta que presupone que el otro es aquel que debe, obligatoriamente, responder? ¿O se trata de una pregunta que es del otro, de su propiedad, una pregunta que nos llega del otro? *La primera pregunta en relación al otro ¿es nuestra o es del otro?*

Jacques Derrida ha escrito sobre la necesidad de pensar en la pregunta acerca del extranjero, y afirma que antes de ser una cuestión a tratar, antes de naturalizarse como pregunta, antes, inclusive, de designar un concepto, una temática, un problema o un programa, hay que decir que esa pregunta es, al mismo tiempo, una pregunta del extranjero, que viene del extranjero y, también, una pregunta al extranjero, dirigida al extranjero: “Como si el extranjero fuera aquel que coloca la primera pregunta o aquel a quien se dirige la primera pregunta. Como si el extranjero fuera el ser-en-cuestión, la pregunta misma del ser-en-cuestión, el ser-pregunta o el ser-en-cuestión de la pregunta”<sup>2</sup>. Cabe aquí preguntar, entonces, si por diversidad entendemos una cierta atención hacia una temática puntual y a la vez escolarizada o si entendemos por diversidad la atención que nosotros dirigimos hacia un sujeto concreto, o si entendemos por diversidad un sinónimo de responsabilidad en torno de las relaciones de alteridad. O todavía, si la relación yo-nosotros/otro(s) implica una decisión que opone por fuerza una cuestión moral frente a una cuestión política, pues:

*Es cierto que la relación yo-nosotros/otro(s) suele interpretarse como una cuestión estrictamente acotada al campo de la moral sin implicaciones directamente políticas, pero en el nivel de las relaciones entre grupos humanos pertenecientes a diferentes culturas esta relación adquiere un sentido directamente político. De allí la importancia que tiene hacerse cargo de esta relación desde la perspectiva de la alteridad, porque aquí están en juego asuntos como la heterogeneidad, la singularidad y la diferencia (...). Efectos que se manifiestan en la exclusión del otro (la ame-*

*naza) tanto exterior como interior y en las diversas formas de violencia que acompaña el desencadenamiento de los particularismos étnicos, racistas, religiosos, sexistas, etcétera. En tal sentido, podría decirse que en el fondo de esta fabricación identitaria está el desgarramiento de los vínculos que aíslan a los individuos respecto de cualquier relación auténtica con el otro: la relación de alteridad.<sup>3</sup>*

Si la diversidad es aquello que nos altera, que nos perturba, en fin, aquello que irrumpe en nosotros, de allí no sigue que el otro sea necesariamente una amenaza, un enemigo que debe ser silenciado, ignorado, masacrado. Lo que sigue, en cambio, bien podría ser un pensamiento acerca de la relación en sí misma, un pensar en ese “entre-nosotros”, a veces áspero, a veces duro, a veces tenso, casi siempre conflictivo, casi siempre descuidado. Es que el otro, como dice Derrida, es también aquél que, al plantear la primera pregunta nos pone en duda, nos posibilita pensar, nos hace confundir, nos interroga sobre la justicia misma de nuestros actos. Como si el extranjero encarnara en sí mismo la posibilidad de sacudir el dogmatismo, de poner en cuestión toda autoridad, todo autoritarismo. Así lo comenta Derrida: “El Extranjero trae y plantea la pregunta temible (...). La instancia paterna del logos se apresta a desarticlarlo, a tratarlo de loco, y esto en el momento mismo en que se pregunta, la pregunta del extranjero, ¡sólo parece objetar con la intención de recordar lo que debería de ser evidente incluso para los ciegos!”<sup>4</sup>

Allí está, entonces, la duplicidad que se materializa en toda figura del otro: la de ser pensado como enemigo y la de hacernos ver lo que es evidente. Y tal vez porque el otro encarna una evidencia es que lo tratamos como enemigo. La discapacidad, por ejemplo, pone en tela de juicio la existencia de un cuerpo único y normal, de una lengua única y normal, de un aprendizaje único y normal, de un comportamiento único y normal. Pero no es que se trate, entonces, sólo de pluralizar la idea de cuerpo, de lengua, aprendizaje y comportamiento, dejando a resguardo un “nosotros normal”. Para decirlo de otro modo: es la alteridad la que pone a prueba y refuta toda intención y toda tentación de creer que lo ocurre, ocurre sólo ante nuestra mirada, ocurre sólo delante de nuestras

narices, ocurre sólo dentro de nuestros discursos, ocurre únicamente bajo el dominio de nuestros dispositivos pedagógicos.

Lo que diremos, entonces, es desde ya una suerte de obviedad, sí, pero comúnmente olvidada: el otro vive y vivió, el otro existe y existió en su historia, en su narración, en su alteridad y en su experiencia, fuera de nuestros dispositivos de control y disciplinamiento. Y para decirlo de un modo más transparente, si acaso ello fuera posible: no es que el otro comience a ser a partir de la idea de diversidad. Además, la alteridad siempre se nos escapa, se nos diluye en nuestra pretensión de saber y de conocimiento. Por eso podemos decir que mientras la definición de diversidad se pretende ordenada y ordenadora, la relación de alteridad siempre está desordenada y desordena.

## LA DIVERSIDAD Y LA IDENTIFICACIÓN DEL OTRO

La entrada de la diversidad al territorio educativo tuvo que ver, sobre todo, con una operación que pretendía transformar las imágenes demasiado homogéneas de los grupos escolares en otras algo más “coloridas”, tal vez un poco más “folkloricas”, o acaso decididamente “multiculturales” y/o “interculturales”. Además, fue rápidamente emparentada con las nociones, también difusas, de “integración”, en primer lugar, y más actualmente de “inclusión” educativa.

Desde este punto de vista, con la diversidad se ha inaugurado una curiosa fórmula que la inclina, como sentido y significado, hacia la desigualdad. En ese caso la mirada hacia el otro se torna especialmente problemática: el otro diverso es un otro desigual, esto es, la diversidad se vuelve sinónimo sólo de exclusión, de marginación, de pobreza, de analfabetismo, de anormalidad, entre otros. Otra vez ocurre con la “diversidad” aquello que antes ya había ocurrido con otros términos que surgieron bajo el aroma rancio e inconfundible de reformas y contra-reformas en educación: no se trata sino de un modo de etiquetamiento algo más políticamente correcto en relación con el término que

le precede y al cual parece sustituir. Nada hay de ingenuo en esa operación: sabemos que cuando esas palabras están allí para funcionar apenas como eufemismos es para que nada cambie, para que nada pueda ser cuestionado.

El abuso del término diversidad como desigualdad podría promover la presencia de un concepto no sólo vacío, no sólo encubridor de la agonía, el abismo, la desazón y el conflicto inherente a la relación con los demás sino fundamentalmente la sumisión a un concepto sin experiencia, pues si diversidad es la experiencia de los demás, a la escuela no le corresponde más que un trabajo de descripción, de clasificación y de explicación, justamente, de la diversidad (desigual) (que es) de los demás.

Es que están muy frescas ciertas imágenes de escuelas obstinadas en retener al otro pero deshaciéndose de su alteridad, antes que éste se manifieste como tal, en cuanto tal, por sí mismo; son muy recientes las arquitecturas escolares demasiado uniformes, los salones por demás poblados de atenciones ausentes, la vacua idea del aprendizaje único, la igualmente vacua noción de la enseñanza única, la violencia identitaria cada vez más violenta. Es que están demasiado presentes las burlas hacia la anormalidad sin que se vea por ninguna parte la normalidad, la igualdad como homogeneidad, la diversidad que apenas si se muestra tolerante con el otro, la repetición exasperante de un mismo lenguaje, Como escribe Inés Dussel:

*La igualdad se volvió equivalente a la homogeneidad, a la inclusión indiscriminada e indistinta en una identidad común, que garantizaría la libertad y la prosperidad general. Si esta identidad igualitaria se definía no sólo por la abstracción legal de nivelar y equiparar a todos los ciudadanos sino también porque todos se condujeran de la misma manera, hablaran el mismo lenguaje, celebraran a los mismos héroes y aprenderían las mismas cosas, entonces quienes persistieran en afirmar su diversidad serían percibidos como un peligro para esta identidad colectiva, o como sujetos inferiores que aún no habían alcanzado el mismo grado de civilización.<sup>5</sup>*

Por ello, el orden que parece ofrecer la diversidad vuelve a desordenarse a cada paso. Como si fuera una piedra arrojada al agua, cada vez que intentamos definir el lugar y el espacio dilemático de la diversidad, éste se abre en más y más círculos que, a cada segundo, impiden una concreción y una definición precisas. Y quizá eso ocurra justamente por lo que nos ocupa: si entendemos la diversidad como una doble necesidad, esto es, la de pensar el otro por sí mismo, en sí mismo y desde sí mismo, y la de establecer relaciones éticas de alteridad, pues entonces a cada relación, a cada conversación, a cada encuentro todo puede cambiar, todo puede volver a comenzar, todo se hace transformación, todo se recubre de un cierto misterio, todo conduce hacia la llamada de un cierto no-saber. Como lo dice Derrida: “De verdad que no lo sé, pero este ‘no lo sé’, no es resultado de la ignorancia o del escepticismo, ni de nihilismo ni de oscurantismo alguno. Este no-conocimiento es la condición necesaria para que algo ocurra, para que sea asumida una responsabilidad, para que una decisión sea tomada”.<sup>6</sup>

Es cierto: para poner en cuestión el problema de la diversidad se hace necesario un cierto no-conocimiento, o bien una cierta pérdida del conocimiento heredado que, por su propia tradición, ubica al otro en un lugar de poca jerarquía, de poca trascendencia, de poca entidad. En efecto, tal vez ese no-conocimiento se relacione con el enigma de la alteridad: algo, alguien, irrumpe imprevistamente; algo, alguien, altera el orden supuestamente preexistente y algo, alguien, nos perturba en nuestra más que aparente identidad. En otras palabras, si la expresión “diversidad” juega el papel de bálsamo tranquilizador (como lo expresaba muy bien Homi Bhabha<sup>7</sup>) el término “alteridad” tiene mucho más que ver con la irrupción, con la alteración y con la perturbación. De aquí se desprende, casi por fuerza de ley, que por relaciones de alteridad entendemos algo muy diferente de aquellas relaciones definidas a través de la diversidad y pretendidas como calmas, de quietud, de empatía, de armonía, de no-conflicto. Una relación de alteridad sin conflicto no es una relación de alteridad: es una relación de uno consigo mismo, sin implicar la transformación de uno mismo desde la relación de alteridad.

Por ello, cada vez que pretendemos asegurar y conservar la expresión “diversidad”, algo, alguien, se nos escapa; algo, alguien, huye de las cer-

tezas; algo, alguien se resiste a ser conceptualizado, a ser transformado en una temática escolar, banalizada, simplificada. Pues, de hecho, hay una idea generalizada que consiste en admitir que junto con la “diversidad” es imprescindible mantener (como ocurría “antes” de la diversidad) un discurso técnico, un dispositivo racional acerca del otro, condición que se considera requisito incluídible para la relación pedagógica con el otro. Eso supone que si no disponemos, por ejemplo, de un discurso técnico sobre la locura, no habría posibilidad de relacionarnos con los locos; o que si no disponemos, por ejemplo, de un discurso racional sobre la pobreza, no podríamos relacionarnos con los pobres.

Cabe, entonces, sospechar que con la diversidad se ha vuelto por demás habitual y necesaria una curiosa transformación del otro en una temática, en una tematización del otro. Así, se confunde y se hace coincidir permanentemente la pobreza con el pobre, la drogadicción con los drogadictos, la locura con los locos, la discapacidad con los discapacitados, entre otras. Así, la experiencia de la diversidad del otro acaba por ser simplificada y/o tipificada de un modo artificial y, con esa banalización, se estaría creando la ficción de que la experiencia del otro puede ser rápidamente capturada, ordenada en categorías, definida y descripta sin demasiado esfuerzo (como por ejemplo, cuando en determinados cursos de formación se utilizan las “técnicas” de taparse los oídos o los ojos, o bien de andar en sillas de ruedas, para “vivir la experiencia de ser sordos, de ser ciegos”. Así, el otro diverso acaba por transformarse, entonces, apenas en un objeto de reconocimiento, donde la perturbación, la sensibilidad y la pasión de la relación quedarían fuera de la escena pedagógica.

En el debate establecido acerca de esas cuestiones parece que hay una vuelta constante a nuevas preguntas acerca de “quién es el otro”, “cómo es el otro”, “qué hacemos con el otro” o “cómo nos preparamos para trabajar con el otro”, a la vez que no parecería haber demasiado lugar para poner en tela de juicio y bajo sospecha la pregunta acerca de a qué hacemos referencia cuando decimos o bien cuando ocultamos el “nosotros”. Y en la formación de los maestros y maestras se observa la tendencia a privilegiar mucho más el ser capaces de hablar “sobre la diversidad”, “sobre el otro”, “acerca del otro” que la de poder “conversar con el otro” y, aún mucho menos, la de dejar que “los otros conversen entre ellos mismos”.

## LA DIVERSIDAD Y EL CAMBIO EDUCATIVO

Da la sensación de que los cambios educativos se instalan en algunas –y sólo en algunas– regiones puntuales, específicas, quizá en aquellos territorios más superfluos: hay una cierta obstinación, una cierta reiteración en cambiar los parámetros y los contenidos curriculares; en cambiar las leyes de accesibilidad de la población escolar a las instituciones de sus comunidades de pertenencia; en cambiar las ideas acerca de la universalización de la enseñanza; en cambiar el mecanismo de evaluación para poder, siempre, medir y volver a medir; en cambiar la idea misma de obligatoriedad de la enseñanza; en cambiar los planes y los sistemas para la formación de maestras y maestros; en cambiar –y esto parece ser, en estas últimas décadas, la principal novedad– los contornos y las imágenes de unas escuelas catalogadas como excluyentes volviéndose ellas, o volviéndolas a ellas, a esos contornos y a esas imágenes, figuras de escuelas ahora rebautizadas como inclusivas.

Pero: ¿existe acaso una experiencia de cambio, o apenas nos asiste y asistimos a una nueva desorientación pedagógica, a un desorden que es necesario iluminar, rápidamente, a partir de la racionalidad de nuevos textos canónicos de la pedagogía y/o por medio de la omnipresencia de las leyes, por el imperio absoluto de las sentencias educativas? ¿Se cambia, entonces, por el orden que la educación presupone e impone, o más bien por la persistencia más que necesaria, más que vital, más que humana, de nuestro desorden educativo? ¿Hay un puro fetichismo o una pura pulsión en los cambios educativos?

Gabriela Diker lo ha planteado del siguiente modo: la cuestión no es analizar cómo se producen los cambios ni cómo deben producirse, sino pensar en el tipo de registros, en el tipo de sentidos que se generan en el interior del discurso mismo del cambio educativo<sup>6</sup>. La autora nos habla del cambio como deterioro, del cambio como promesa y del cambio imposible. En el primer caso, se trata de un discurso fuertemente vinculado al pasado, a la idea de un cierto naufragio escolar, a la idea de un profundo deterioro, a partir del cual se hace imperioso cambiar. En el segundo caso, se pone en juego una curiosa pero repetida fórmula de

cambio, según la cual se vuelve imprescindible un cierto diagnóstico de una realidad educativa, siempre negativa, para implantar y validar un discurso forzosamente utópico. En el tercer caso, queda evidente esa suerte de discurso más bien nostálgico y ansioso alrededor de una escuela que no está allí, que no existe, que no ha de existir.

Tal vez no esté de más señalar, en este momento del texto, que ya no nos satisface pensar en un cambio educativo más o menos sensible, más o menos visceral, invocando apenas los artilugios y las fosforescencias de ciertas nuevas palabras, de ciertos nuevos eufemismos, cargados de viejos órdenes y de viejas estructuras. Quizá ya no seamos tan dóciles como para obedecer una orden reformista y nos hayamos vuelto un poco más serios a la hora de sentarnos a conversar sobre lo que está en juego en nuestra experiencia como educadores.

Tal vez, quien sabe, ya no queremos acatar en silencio textos inspirados en un sí mismo académico-anacrónico y más vale que cualquier palabra, cualquier expresión, que se precie de ser "cambio" respire al menos ese aire enrarecido y enardecido de los cuerpos diferentes, de las lenguas diferentes, de los aprendizajes diferentes, de las miradas diferentes. Quizá somos algo más capaces que antes de pensar y sentir la educación no ya como la instrucción que empequeñece al otro, no ya como una simple alegoría de igualar la desigualdad, no ya no como ese archivo rancio ni como herederos apenas carceleros de un saber, sino como verdaderos infieles de una tradición, como un saber imperfecto e inesperado y como una tensión constante entre modos de mirar que bien pueden ser de complicidad, bien de distanciamiento.

Si fuéramos capaces de adueñarnos por un instante de ciertos sentidos del educar que huyen de la diversidad tibia y de la normalidad omnipresente, entonces, quién sabe, podremos (sin jactancia alguna) ser también capaces de sugerir otros lenguajes para nuestra experiencia educativa.

Por eso, ¿qué nos pasa con la inclusión educativa de la diversidad? ¿Qué hemos hecho con ella? ¿Qué es lo que ella ha hecho con nosotros? ¿Y de quién es la cuestión de la inclusión?

### Habría que pensarlo todavía más ¿verdad? Veamos por qué:

- (a) "Habría que pensar quizá" que la inclusión no es simplemente una contracara, en un cierto sistema de equivalencias, de la exclusión; en efecto, debería tratarse de un sistema político, lingüístico, cultural y educativo radicalmente diferente. Dicho en otras palabras: el mismo sistema que excluye no puede ser el que incluye o promete la inclusión pues sino estaríamos frente a un mecanismo que, simplemente, sustituye la exclusión pero continúa su secuencia de control y orden sobre los otros. No está de más recordar aquí las reiteradas formas de inclusión excluyente, esto es, de la separación producida a partir de los efectos subjetivos del "estar dentro".
- (b) "Habría que pensar quizá" que se trata de espantar de una vez esa polaridad nefasta que recorre nuestra historia cultural y educativa en torno del par racismo-tolerancia, como los únicos modos posibles de relación con los otros. En ambos casos no estamos sino frente a relaciones de poder, de una metafísica de la muerte: de hecho, puede decirse que el racismo consiste en un "poder de matar al otro" y la tolerancia (cuando no es un modo de relación sino una imposición) en un "pienso que eres detestable, pero seré virtuoso y te mantendré, por ahora, en vida". Tal vez deberíamos pensar en nuevas políticas de hermandad y de amistad que abandonen de una vez ese poder de la muerte e instalen, entonces, un poder vital, un poder ligado a la amorosidad y a la vida.
- (c) "Habría que pensar quizá" que de lo que se trata es de invertir esa lógica perversa según la cual lo único que parece importar es la instalación de un lenguaje jurídico abstracto y desgajado de la vida, cuando éste se antepone e ignora el lenguaje de la ética. El lenguaje de la ética no puede subordinarse al lenguaje jurídico, en tanto hay primero una responsabilidad universal en relación al otro, una Ley mayúscula que se expresa como preocupación ante cualquier otro (sin importar su rostro, su nombre, su lengua, su edad) antes que las leyes específicas que determinan la necesidad de determinar rostros, nombres y lenguas bien determinadas.

(d) “Habría que pensar quizá” que lo que está en juego aquí es una idea de hospitalidad como acogida, como bienvenida, como atención al otro, es decir, una hospitalidad que no le plantea condiciones imposibles al otro, que no lo deja en posición de deudor, para entonces diferenciar claramente el efecto de hostilidad que provocan ciertas prácticas autodenominadas de inclusión social y educativa. Derrida sugiere que es la hospitalidad –y, entonces, la acogida, la atención, el rostro, la responsabilidad, etc.–, aquello que designa la relación con el otro-extranjero, con cualquier otro-extranjero, con todo/s lo/s otro/s-extranjero/s. La hospitalidad se presenta, ante todo, como el acto de recibir al otro más allá de la “capacidad del yo”. Es posible decir que la ley de la hospitalidad es incondicional: se trata de abrir las puertas de la casa, de nuestras casas, sin hacer ninguna pregunta; es aquella actitud de ser anfitriones sin establecer ninguna condición; se trata de hospedar sin que el otro-extranjero nos solicite hospedaje, sin que nos pida hospedaje en nuestra lengua. Pensar la diversidad en términos de hospitalidad supone, ni más ni menos, que cambiar el lenguaje de nuestra propia experiencia y entrar en el territorio de la atención al otro (pero, si fuera posible, sin confundirlo con el lenguaje reformista de “atención a la diversidad”), de la bienvenida, de la acogida. Aquello que está en juego aquí es una hospitalidad sin condición, esto es, dejar que el otro irrumpa como tal en nuestras aulas, en nuestros temas, en nuestro currículum escolar, en nuestros patios, en nuestras vidas; de lo que se trata, entonces, no es tanto de conquistar al otro para que ocupe un lugar en la escuela y allí se quede o se vaya. Algunas de las experiencias de inclusión han encontrado modos de relación con la diversidad que, tal vez, más adelante, apenas produzcan un vaivén, una tensión casi infinita entre bienvenidas y despedidas, porque lo que parece que ponen en relieve no es más que el límite mismo de la propia razón educativa: no ven o no se ve la posibilidad de hacer de la escuela otra cosa, ni que el otro pueda hacer otras cosas más allá de aquello que el “yo” escolar está, en apariencia, capacitado para hacer. Podríamos decir que por ese vaivén, por esa tensión, se viven permanentes zozobras entre una actitud que se precia de ser hospitalaria pero que muchas veces acaba por ser hostil con la diferencia del otro.

- (e) “Habría que pensar quizá” que junto con la idea de inclusión aún no se ha sabido, no se ha podido y/o no se ha querido trazar una distinción entre la idea de “diferencia” y aquella de “diferentes”, produciendo así, cada vez más, “diferencialismos” que vuelven a producir determinaciones acerca de “quién es el otro”, “qué le hace falta”, “qué necesita”, etcétera. Se trata de poner en relieve las diferencias, sí, pero no como atributos de algún sujeto o grupos de sujetos. Recordemos que las diferencias siempre están en relación y allí no es posible determinar “quién es el diferente”: hay diferencias de cuerpo; pero no un particular sujeto diferente de cuerpo, hay diferencias de aprendizaje; pero no un sujeto específico diferente de aprendizaje, hay diferencias de lengua, pero no un sujeto diferente de la lengua, etcétera. Da la sensación de que la inclusión muchas veces anuncia un discurso de la diferencia, pero carga sus tintas en relación a los diferentes, convirtiéndose entonces en un nuevo diferencialismo.
- (f) Finalmente, “habría que pensar quizá” que una vez más se instala en relación al otro la cuestión de lo normal y lo anormal, esto es, que de lo que se trata es de una cierta política de normalización, una política de identidad ligada a cuestiones anacrónicas tales como “mejores o peores identidades”, “identidades correctas e incorrectas”, “identidades descabales o indeseables”. Tal vez el cambio educativo, la propia idea de cambio educativo, encuentre aquí su propia bifurcación, su propia división irreconciliable. Porque, acaso: ¿puede ser que una nueva política sea sólo aquello que se piensa como una inclusión bastante semejante a la exclusión precedente, un modo de tener que tolerar (soportar, aguantar) al otro, mediada únicamente por un lenguaje jurídico, hostil a la singularidad del otro, una política diferencialista y normalizadora? ¿O bien, esa nueva política debería partir de una nueva amorosidad, de una nueva hermandad, ser una política que se siente responsable por el otro, que es hospitalaria con la especificidad del otro, que está mediada por el lenguaje de la ética y que borra de una vez toda pretensión a la normalidad?

NOTAS

1. Esposito, R., "Enemigo, extranjero, comunidad", en Cruz, M., (comp.) *Los filósofos y la política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, p. 69-83.
2. Derrida, J., *Anne Dufourmantelle invita Jacques Derrida a hablar de la hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000, p. 11.
3. Téllez, M., "La paradójica comunidad por-venir", en Larrosa, J. y Skliar, C., *Habitantes de Babel, Política y poética de la diferencia*, Barcelona, Laertes, 2001, p. 72-73.
4. Derrida, J., op. cit., p. 17.
5. Dussel, I., *La escuela y la diversidad: un debate necesario*, Buenos Aires, *Revista Toda-vía*, 2006, p. 21.
6. Derrida, J., *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999, p. 176.
7. Bhabha, H., op. cit.
8. Diker, G., "Los sentidos del cambio en educación", en Frigerio, G. y Diker, G., *Educación: ese acto político*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2005, p. 129.
9. Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 44.

## Capítulo 5

### COMUNIDAD Y ALTERIDAD: EL RITMO ÉTICO-POLÍTICO DEL ACTO DE EDUCAR

*(...) hay una familiaridad práctica, innata o adquirida con los signos, que hace de toda educación algo amoroso, pero también mortal. No aprendemos nada con quien nos dice "hazlo como yo". Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen "hazlo conmigo" y que en vez de proponernos gestos que reproducir saben emitir signos despleables en lo heterogéneo.*

Gilles Deleuze

#### ANTE LA PERSISTENCIA DE LA LÓGICA IDENTITARIA

Tal vez no sea del todo impertinente comenzar reiterando lo que el fin del Sujeto quiere decir: fin del meta-relato de la subjetividad que atraviesa la diversa constelación discursiva de la modernidad en su aspiración



de preservar, restituyéndola siempre, la forma identitaria egológica que, anudada a la idea de Razón sin fisuras, atribuyó un único sentido en el cual fundar y proyectar el orden de los acontecimientos para conducirlos a un feliz final: el de la reconciliación definitiva entre la autonomía individual y la emancipación colectiva como síntesis totalizadora de las voluntades particulares, como pretensión de unanimidad.

La disolución del Sujeto concierne no sólo a la determinación del sujeto epistémico que surge como origen del conocimiento, sino también la del sujeto político moderno, si tenemos presente que al proyecto de la modernidad le es consustancial, como lo plantea Pietro Barcellona<sup>1</sup>, un modo de resolver el problema de la comunidad una vez deshechos los vínculos fundados en los lazos de sangre, la ligazón a la tierra, la cosmovisión teológica del mundo y la sujeción personal. Un modo de resolución indisociable de esa tensión a la que remite la separación entre el Estado como instancia “de la comunidad abstracta y del ‘deber ser’ del ‘bien público’”, y la sociedad civil como esfera de realización de los intereses privados –como comunidad “de hecho”–. Pues fue en el marco de tal tensión que el Estado moderno surgió también como promesa de “otra comunidad”: la comunidad de ciudadanos libres e iguales ante la Ley, la de “la libre cooperación de cuantos se reconocen en la ley común”; promesa en la que se anudan los ideales de bien común, de interés general y de acuerdo racional de voluntades. Así, el universalismo de la Razón asumió, en el discurso político, la forma de “un modo de estar juntos” en el que las formas de vinculación sólo pueden definirse bajo la figura de la Ley, soberana sobre todos y sobre todo; voluntad universal sobre los ciudadanos y sobre el Estado mismo que representa “el máximo de socialidad”, como corresponde y conviene a los sujetos racionales.

Por ello, en tales ideales, lo que ha estado en juego ha sido el desplazamiento, siempre hacia el futuro, de esa “imposible comunidad” de hombres libres: “pues la individualidad personal y los intereses particulares son plenamente reconocidos como ‘derechos’ del sujeto y, sin embargo, a través de este reconocimiento revierten al mismo tiempo en el fin universal de la totalidad estatal”<sup>2</sup>. El modo moderno de resolución del problema de la comunidad ha reafirmado permanentemente el bien

común y el interés general. Pero, paradójicamente, ha hecho imposible la comunidad como imposible construcción –dentro de la estructura de los Estados modernos y desde sus relatos de legitimación–, de modos de (con)vivir en los que el descubrimiento de terrenos comunes permita “mantener juntas las diferencias sin anularlas”. Por ello, la promesa de comunidad no es “una promesa incumplida”, sino una contradicción constitutiva del mundo moderno:

*La paradoja de lo moderno es, pues, por un lado, la promesa de una comunidad de los iguales-idénticos “anticipada” en el formalismo de los derechos (...), y la aceptación, por otro lado de las comunidades reales como contingencia en la que se despliega la conflictividad de los intereses económicos. Humanismo y estalinismo son los dos polos de la dialéctica que resuelve el tema de la comunidad eliminándolo de la vida real, dominada por el Estado y el mercado. De ahí precisamente el enlace de economismo y estalinismo y la doble identificación del individuo con el Estado o con el “mercado”. Pero es una paradoja que tiende a caer continuamente entre el liberalismo salvaje y el Estado totalitario.*<sup>3</sup>

Es justamente la referida paradoja la que suele obviarse cuando la añoranza por el Sujeto del discurso político moderno y sus resonancias en el discurso de la educación aparecen en los intentos de su recuperación frente al efectivo vaciamiento del espacio público, asociado al dominio de la racionalización tecnológica, al fracaso del proyecto de Estado moderno como representación de la voluntad general y como encarnación del nexo entre razón y libertad, a la lógica massmediática y sus efectos en todos los espacios de la vida social. Pero habría que insistir en que esta añoranza es la de la figura de “ser hijos de sí mismos” que anudada, como bien lo describe Barcellona, al principio de “la plena disponibilidad/manipulabilidad del todo” significa la fijeza, la identidad, el Uno, que instaura toda diferencia como insoportable.<sup>4</sup>

La tachadura de este nexo entre individuación y totalización acompaña las resonancias que aún tiene el mito pedagógico de la fabricación de hombres racionales. Pensamos en los discursos que se vuelven nostálgicos

camente hacia un “pasado mejor”, aquél del cual se supone que efectuó de manera inconclusa el proyecto educativo conforme a los grandes ideales de la modernidad y, desde esta vuelta, proceder al diagnóstico y cuestionamiento del eficaz predominio de la racionalización que subsume las prácticas educativas en criterios de carácter puramente funcional. A nuestro juicio, no deja de tener importancia el dar cuenta de tales resonancias, pues entre los asuntos que están en juego se halla el de confrontar las viejas y nuevas formas de la lógica identitaria que funcionan en la construcción de sujetos mediante dispositivos de homogeneización inherentes a las formas de ejercicio del poder normalizador.

Las constricciones interpretativas de la relación con el otro y sus efectos prácticos ponen en juego la lógica de la identidad que delimita, define y construye al otro como aquello que no responde a los patrones identificatorios del yo-nosotros, implicando diversas formas de atribución de diferencias con efectos de exclusión. Como puede derivarse del análisis de Charles Taylor<sup>5</sup>, tales formas se inscriben en la universalización de los códigos de los grupos dominantes que les son impuestos a los grupos subordinados, a cuya condición cultural definido se le niega el reconocimiento de su diferencia.

Reconocer los funcionamientos de la lógica de la identidad instaurada en el espacio educativo abre la posibilidad a nuevas perspectivas de análisis desde las cuales crear otro modo de pensar la educación, que haga lugar a la cuestión de la alteridad y, con ella, al tipo de relaciones con el otro y lo otro en su irreductible diferencia. Otro modo de pensar que no puede provenir más que de las torsiones producidas por el pensamiento que nos interpela, que trastoca nuestras convicciones, que induce a plantearnos otras preguntas<sup>6</sup>. El pensamiento que no puede permanecer tranquilo porque le es consustancial el gesto disruptivo, el gesto cruzado por el “sí dionisiaco”, al que en su bello comentario de la afirmación en Nietzsche, Deleuze describe como el sí “que sabe decir no (...) porque ha puesto lo negativo al servicio de los poderes de afirmar”<sup>7</sup>. El sí que crea libertad para crear, que afirma la multiplicidad, la heterogeneidad y la diferencia en combate con la homogeneización y totalización, que libera al pensamiento de los universales y despliega el valor ético de las fuerzas activas deseantes de la afirmación de la vida, pero no a cualquier pre-

cio. El “sí dionisiaco”, o la voluntad de poder de afirmación, por el cual la misma relación entre la subjetividad y el mundo encuentra el ritmo que la vida misma necesita para su continuidad.

Ello abre, a nuestro juicio, una densa y plural gama de inquietudes, pues lo que aquí está en juego es un giro radical en el modo mismo de pensar la educación, liberado de los códigos a los que se vincula la configuración de los dispositivos pedagógicos que funcionan en los procesos y prácticas de homogeneización –cultural, lingüística, política, de valores, de hábitos de pensamiento y de comportamiento, de formas de decir, sentir, leer, enseñar y aprender, entre otras–. Y es que, como cabe insistir, la noción misma de educación se constituyó como una noción totalizadora y sobre modelos totalizadores de legitimación<sup>8</sup>. De ahí que la crítica deconstructiva implique liberarnos de esta noción para pensar la educación como una compleja red de dispositivos mediante los cuales, en determinados contextos históricoculturales, se agencian las fuerzas de poder, saber y deseo que entran en juego en la constitución de subjetividades. Fuerzas que se mueven tanto en la dirección de mecanismos y efectos de sujeción a las codificaciones del pensar, del decir, del hacer, y del sentir, como en el sentido de resistencias a tales códigos.

Es cierto que la invitación a pensar la educación de otro modo es una invitación de múltiples aristas. No obstante, un tono similar las recorre: la exigencia de liberarnos de todo tipo de universalismos y esencialismos como condición inherente a la posibilidad de hacer visible y enunciable lo que desde ellos ha sido tachado en las maneras de pensar, enunciar y hacer las prácticas educativas. Y con ello, Foucault mediante, volver nuestra mirada hacia las condiciones de posibilidad, no de la realización de un modelo ideal sino de la experiencia real. Esto es, hacia las condiciones que están del lado de la red compleja de prácticas, pues sus diversas formas de supresión han sido uno de los más eficaces efectos de la sujeción a los universales, especialmente la idea de la identidad del sujeto con la que los discursos pedagógicos han operado desde los registros filosóficos, morales y científicos. Y, es que como cabe recordar, los universales –la Razón, el Sujeto, el Progreso, la Verdad, la Objetividad, la Identidad, etc.– también se conforman como códigos que determinan lo que hay que pensar, decir y hacer, con las consecuentes formas de anulación de la alteridad.

Entre las múltiples dimensiones implicadas en la tarea de pensar la educación de otro modo, una de las más relevantes es la concerniente a la cuestión de la alteridad de la que aquí ofrecemos un breve acercamiento desde la perspectiva de lo que ella involucra como transmutación de la subjetividad y de los cuerpos.

## ENCUENTROS: TRANSMUTACIÓN DE CUERPOS-SUBJETIVIDADES

Proponemos entender esta transmutación como una serie de huellas que dejan en los cuerpos su devenir de un estado a otro, entrañando cambios producidos por composiciones de afectos-cuerpos que se desplazan de una forma a otra y se (re)componen por acción de las fuerzas que los movilizan. La transmutación de la subjetividad implica, pues, emplazamientos cambiantes que trazan nuevos modos de relación con nosotros mismos en la medida en que tejen nuevas formas de relación con los otros y con los mundos de los que formamos parte. De ahí que abra nuevas posibilidades de organizar la vida.

Hay que seguir insistiendo: ante las diversas maneras de clausurar la pluralidad constitutiva de las formas de vida, es fundamental pensar la transmutación de la subjetividad, es decir, sus desplazamientos y formas cambiantes, polifónicas y creativas –resultantes siempre de la conjunción de componentes heterogéneos–, que abren el paso a la inasible pluralidad de la vida. Porque *hacer transmutar la subjetividad es un proceso que implica el tránsito de la homogeneidad tiránica de lo Uno a la heterogeneidad liberadora de lo plural que deviene tal por múltiples líneas de composición*. Hablamos, pues, de un proceso que comporta el despliegue de agenciamientos que movilizan la pluralidad, la singularidad, la creación de alteridad y no la fabricación de homogeneidad; por ello, es combate con toda expresión de las políticas de recentramiento y jerarquización de las acciones humanas, es línea de fuga hacia la polifonía de la subjetividad.

Y aquí la figura del otro resulta vital, pues *la alteridad se configura como el lugar de la diferencia*, como el contrapunto de la composición

plural de cada cuerpo que entra en relación con la composición plural de otro(s) cuerpo(s), desplegando la capacidad de afectar y de ser afectado. Por ello, la transmutación de la subjetividad se produce en los encuentros con unos otros que implican una recomposición de los cuerpos en la diferencia. De estos encuentros en los que los cuerpos pueden entrar en una relación de alteridad, los cuerpos implicados experimentan alteraciones en su estado, devienen otros, ya que después del mismo no son lo que eran antes de él.

Como parece pertinente observar, el cambio de un estado a otro que se produce en la transmutación es un campo de fuerzas que trae consigo nuevas formas de expresión, de sensibilidad y de inteligibilidad, involucrando las configuraciones moleculares y polifónicas de la subjetividad. De ahí que los encuentros con el otro o los otros en los que se produce la transmutación de los cuerpos sean alquímicos, pues en ellos los cuerpos no se funden en un solo cuerpo, en una sola forma de pensar, de decir, de sentir y de vivir. Por el contrario, tales encuentros abren paso a nuevas y plurales formas de pensar, de decir, de sentir y de vivir, configurándose como acontecimientos en los que las rupturas con las formas dadas de asumir la vida pueden darse entre los pliegues de un libro, de un rostro, de un gesto, de un sufrimiento, de una rebelión, de una indignación ante lo indigno, entre otros.

La transmutación de los cuerpos que se produce en los encuentros con el otro y lo otro es la expresión misma de la vida que se alberga en la singularidad, en la pluralidad y en la diferencia. Allí, en el encuentro como recomposición de los cuerpos en la diferencia, se conjura la muerte que sobreviene cuando los cuerpos entran en relaciones destructivas, cuando su potencia se ve anulada por fuerzas de dominio o reducida por las pasiones tristes, como lo diría Nietzsche.

Allí, en estos encuentros desplegados como relación de alteridad, somos alterados por ciertas experiencias que hacen transformar lo que percibimos, pensamos, decimos, sentimos y hacemos, si nos disponemos a hacer algo con lo que nos afecta. Allí, en este tipo de encuentros tienen lugar, por ende, experiencias de formación que devienen tales cuando nos disponemos a dejarnos afectar por las fuerzas que alteran las formas en que

hemos sido constituidos, cuando juntamos el acontecimiento y el ejercicio de la voluntad, lo que irrumpe y el trabajo con lo que irrumpe, para hacer que lo que pasa, nos pase. Allí, en el encuentro como relación de alteridad se abre una infinidad de posibilidades, negada por la pretensión de homogenización de la vida que impone el rigor de una sola posibilidad, subsume los cuerpos en la repetición y obtura el poder de la transmutación.

Pensarnos como cuerpo es asumir que estamos inscritos en la relación de movimientos múltiples de cuerpos y asumir que la potencia de los mismos depende de sus (re)composiciones en el encuentro con el otro. Precisemos: somos cuerpos con una cierta capacidad de hacer cosas para preservar y hacer fecunda nuestra vida, capaces de hacer lo nuevo de la vida que no se circunscribe a la preservación de ciertas funciones o al sostenimiento de un statu quo, pues ella está atravesada por el deseo y los afectos que movilizan determinados modos de hacer cosas que sirven para crear formas de vida fecunda. Es aquí donde podemos dar una densidad al *encuentro como composición de los cuerpos en la diferencia, como composición de relaciones abiertas a otras formas de vida-en-común*.

Esencialmente, porque las formas en que se componen las potencias de los cuerpos y las relaciones que pueden establecerse entre sus intensidades, sus movimientos y sus reposos definen lo que Deleuze llama tipos de socialidad, no formas de captura sino relaciones que construyen comunidades de composición de cuerpos que se encuentran y pueden transmutarse en el campo de fuerzas y contrafuerzas que los fortalecen. Se trata de comunidades que se configuran y reconfiguran, no como confirmación de lo mismo, sino como articulación polifónica de cuerpos plurales que se encuentran en sus poderes, con sus propias vibraciones, donando y recibiendo para crear comunidad.

Desde luego, en nuestro estar en el mundo no podemos evitar encuentros nocivos. Pero en la afirmación de la vida buscamos que el encuentro con los otros en su irreductible diferencia nos haga transitar hacia *estados* fecundos de las formas de vida plural-en-común Y, como cabe subrayar, los encuentros que nos recomponen en la diferencia, en la relación de alteridad, no son previstos ni programables sino inesperados, porque

se dan en medio del azar y ellos mismos son azar. Se dan como tensiones que generan el movimiento mismo de recomposición de los cuerpos y, en estas tensiones, lo que hemos de procurar es resistir a las fuerzas que debilitan nuestra potencia de hacer cosas por la vida, la propia y la de otros, tanto como dirigir nuestros esfuerzos a la composición de un cuerpo más alegre y más potente en los encuentros que propician la *creación de nuevas formas de vivir en común exponiéndonos al otro de la diferencia*.

Si cada cuerpo singular lo es como cuerpo plural inscrito en la pluralidad de cuerpos plurales –el cuerpo plural de una familia, el cuerpo plural de una escuela, el cuerpo plural de una ciudad, el cuerpo plural de una sociedad, el cuerpo plural del lenguaje, el cuerpo plural de una colectividad con su pluralidad de cuerpos simbólicos, imaginarios y lingüísticos, etc.–, los esfuerzos han de orientarse a que los encuentros se liberen de toda pretensión de homogeneidad, pues *sin el Otro desaparece el encuentro y sin él la vida se amputa en el empeño de lo Mismo*.

Para que estos encuentros sean de verdad tales, hemos de inscribirnos en el movimiento de la composición de relaciones en la diferencia, de las relaciones de alteridad; en el movimiento de la transmutación de subjetividad creadora que sólo es posible cuando se abre paso a la posibilidad de que los encuentros no anulen la diferencia. De lo contrario –es decir, si el encuentro deja de ser composición de cuerpos y afectos que propician su transmutación–, entonces puede hacerse peligroso para los mismos cuerpos individuales y colectivos, y puede convertirse, como de hecho lo hace, en un peligro para ellos, cuyo antídoto es el encuentro desplegado como movimiento de composición en la diferencia, *el encuentro que nos expone a la diferencia*.

Sólo de esta manera los singulares cuerpos humanos que componen la multiplicidad de cuerpos sociales se transmutan en cuerpos polifónicos, en cuerpos alegres abiertos al acontecimiento y al cuidado de sí mismos. Esto significa que las plurales formas de crear comunidad han de esforzarse por mantener vivo y cambiante su cuerpo de relaciones, los ritmos de diferenciados cuerpos que transmuten en nuevas formas de encontrarse.

Foucault, Deleuze y Derrida han replanteado las formas de la experiencia atendiendo a las variaciones de la potencia e intensidad de los

cuerpos, dando a ver que en su construcción intervienen ciertas políticas de las formas y ciertas disposiciones éticas y estéticas que producen tipos de subjetividad. Este replanteamiento anuda una política, una ética y una estética de la subjetividad que atiende a la composición de los cuerpos en la diferencia. De este modo, ofrecen claves interpretativas para explorar en tal anudamiento las resistencias a toda forma de sujeción y de control como alteración de las formas en que hemos sido constituidos.

En tal sentido, se trata de un pensamiento otro que nos da a pensar la intervención estética de los cuerpos y de la subjetividad en la política y su intervención política en la estética de las relaciones. Intentemos precisar: la construcción de cuerpos-subjetividades se da en tejidos y cursos de prácticas sociales cuyos dispositivos afectan sus formas. La acción trazada desde el cuerpo-subjetividad y sobre el cuerpo-subjetividad implica siempre una afectación, entendida ésta como toda fuerza que hace algo en otra fuerza provocando en ella alteración. Por ello, se constituye y despliega como acción que puede confirmar o transgredir las condiciones en las que se producen las formas de dominio y control en el campo de las relaciones de fuerzas que conforman los espacios sociales, sus prácticas, las relaciones entre las formas de percepción y los discursos, y, en consecuencia, los tipos de sujeto que se producen.

En este juego se activa la relación con los otros y la relación consigo mismo. En este juego, la relación de alteridad abre posibilidades a la recomposición de los cuerpos-subjetividades, pues es en el ejercicio de la relación con el otro que las formas de construcción de la subjetividad se tornan contingentes e inacabadas. Sin embargo, hay que tener presente que esas fuerzas que provocan alteración en otras fuerzas no siguen una dirección única y fija, ni garantizan la transmutación de la subjetividad en un sentido dado de antemano. Porque no se trata de un movimiento progresivo en el que el sujeto se perfecciona en la relación consigo mismo y con los otros. En verdad, la experiencia de la alteridad abre una existencia que puede vivirse, reconocerse o perderse, pues en dicha experiencia las formas de la subjetividad se despliegan en diversas direcciones.

Esta consideración nos sitúa en la perspectiva foucaultiana de la ética, desde la que las formas de subjetividad que experimentan transmutaciones requieren que los sujetos se ocupen de los cuidados de sí y de las elec-

ciones que toman en relación consigo mismos y con los otros en su radical diferencia como otros. Digámoslo de otra manera: a partir de ciertas experiencias pueden producirse transformaciones de los modos de constitución del sujeto en la relación consigo mismo y con los otros, que conlleven la creación de sí mismo como una obra de arte. Por ello, la creación del sí mismo está vinculada tanto a los cuidados de sí como a la problematización de la experiencia individual y colectiva desde la relación de alteridad. Porque tal creación no proviene ni depende de la voluntad, de las intenciones ni de las necesidades propias, sino de la composición de fuerzas que entran en juego para devenir otro: un(os) corp(os) otro(s), una(s) percepciones otra(s), un(os) modos de pensamiento otro, una(s) lengua(s) otra(s). En fin, de todo lo que siendo un acontecimiento no nos permite permanecer intactos.

Pero precisemos un poco más: en el espacio de las formas de vida, éstas se tornan más potentes y más afirmativas cuando se desplazan en su indeterminación y metamorfosis, cuando no se acomodan a la forma del sí mismo, es decir, cuando el sí mismo hace lugar a lo que no lo confirma y reafirma manteniéndolo como tal: cuando hace lugar al otro y a lo otro. Entre otras razones, porque las formas de vida no emanan del orden del sí mismo ni quedan encerradas en él, sino de las composiciones de los cuerpos en el juego de la diferencia que trazan una cierta política, una cierta ética y una cierta estética de los cuerpos en su acción. Porque son estas composiciones las que configuran los procesos de constitución de la subjetividad y sus formas, así como el movimiento de los criterios estéticos, éticos y políticos que entran en juego en las elecciones personales y los sentidos que ellas toman. Todo lo cual flexiona el sí mismo escapando de la lógica de la identidad y permite que dichas elecciones sean del orden de la transmutación.

Desde luego, no se trata de aniquilar el sí mismo sino de *fugarse a su mismidad* y de desplazarse hacia su transfiguración, que no proviene más que de la relación con el otro en su irreductible diferencia. Por ello, una elección ética, estética o política no es la traducción del sí mismo ensimismado y lo que posibilita que cualquier proyecto de vida sea fecundo es que asuma la forma de lo imprevisible, de lo no planificable, de lo incontrolable, que cambie sus formas y su dirección al ritmo variable e

inestable de los movimientos vitales. Por ello, en una elección ética, estética o política intervienen fuerzas que no se circunscriben a la elección, pues atañen a la incompletud de la conciencia de sí mismo en su relación con la percepción de lo que es procedente o improcedente en su voluntad de autodeterminación y en su libertad de elegir. Y ambas, voluntad de autodeterminación y libertad de elegir devienen tales por la composición de fuerzas en las que intervienen la voluntad y la libertad de los otros. Así pues, las elecciones dan expresión a los modos de relación con los otros y lo otro en los posicionamientos presentes y, de algún modo, a lo que en éstos apunta a lo porvenir que no se puede prever ni controlar, por lo que son del orden de lo indeterminado.

La configuración del sí mismo no requiere, por ende, resguardarse y reafirmarse en la relación de dominio y control del sí mismo y del otro, ni concierne a la confirmación de lo que se sabe sobre lo que se es, se piensa, se dice, se hace y se siente, o a lo que pretendemos saber sobre el otro, lo que piensa, dice, hace y siente, sino a la creación de sí mismo como sujeto ético en el ejercicio inacabado de la libertad que abarca lo insondable de esa forma de subjetividad que llamamos “yo”. Pero esta creación es posible por el ritmo ético de la afectación que constituye la relación con el otro y lo otro, relación ineludible pues atañe a la capacidad de afectar y de ser afectados, lo que nos hace parte y nos vincula con las formas de vida en cuyos devenires nos inscribimos. De este modo, cada vida singular puede dirigir sus esfuerzos de hacerse a sí mismo en encuentros que se componen en la diferencia y mueven a la creación de nuevas formas de vivir-en-común.

Aquí radica, a nuestro juicio, el papel de la ética en el cuerpo social, de la ética como potencia que nos conduce a dicha creación, entendiendo que la ética no se constituye por fuera de cuerpos pluralmente singulares que se hallan colmados por la relación con los otros en su irreductible diferencia, que abre la posibilidad de crear un nuevo arte de vivir, una nueva ética, una nueva estética y una nueva política de nuestra existencia. En tal sentido compartimos con Pietro Barcellona que la relación de alteridad significa

*renunciar a desarrollar la propia voluntad de poder, que llevaría fatalmente a la negación o a la asimilación del otro: (...) ejercitarse en la pasi-*

*vidad de dejar sitio al otro, incluso dentro de –y junto a– nosotros. Esta reducción de la voluntad de poder, esta deconstrucción del sujeto único no es, sin embargo, puro ejercicio estético, y menos aún la entrega del yo a la experiencia mística de lo indecible. Es un gesto ético, una apuesta y un riesgo que exigen gran valor por parte de quien los hace.*

No cabe derivar de este planteamiento, como lo indica el mismo autor, que este gesto ético signifique alejarse del mundo y del otro. Tampoco “un rechazo aristocrático del compromiso con la construcción de un ‘nuevo orden de convivencia’ que lleva inevitablemente consigo coacciones y sanciones”. Pues lo que aquí se pone en juego es la construcción de las relaciones de alteridad como espacios no mediados ni ordenados por normas: construcción sin proyecto que la domine porque ella involucra la producción del “proyecto de otro modo de convivir»: la comunidad de diferentes, cuyo único tiempo es el de la recreación de nuevos vínculos sociales y cuyo único espacio común “es el de la tierra de nadie, sin apropiaciones, sin límites y sin reglas”.

Así, frente a la voluntad racionalizadora de las diferencias, el pensamiento de la alteridad apuesta por una “política de los espacios” en la que el accionar de los sujetos se configure de múltiples formas con pulsiones y efectos liberadores: ya no bajo la búsqueda de los fines últimos en torno a los cuales promover el consenso universal respecto de la sociedad ideal, sino como prácticas de resistencia que fracturan las codificaciones institucionales de poder-saber. Prácticas cuyas condiciones de posibilidad son impensables sin la irrupción de la pluralidad de voces de aquellos que han sido privados de su propia voz para que otros hablen en su nombre.

Insistamos con Foucault: las relaciones consigo mismo son el efecto de históricas prácticas de subjetivación. Nada tienen que ver, en consecuencia, con la idea del Yo como identidad definitiva y plena que se traduce en la imposibilidad de variar sin renunciar a ser “yo”. Son históricamente diferentes:

- (a) “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral”<sup>10</sup>, lo que significa que no es siempre la misma dimensión de nosotros mis-

mos la que se somete a la moral, pues cambia la materia o “sustancia ética” desde la cual son evaluados los comportamientos. Así, para una época, para una cierta cultura, la materia ética se ubica en el nivel de los sentimientos; para otras, en el de las acciones, de las intenciones o de los deseos;

- (b) “el modo de sujeción, es decir, la forma en que el individuo establece su relación con estas reglas [morales] y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerlas en obra”<sup>11</sup>, lo que significa que el modo de sujeción es diferente si concierne a la ley divina, a la ley natural o la ley racional; si se trata del reconocimiento como miembro de un grupo en el que opera la regla o de diferenciarse del grupo; si responde a una tradición o a “criterios de gloria, de belleza, de nobleza o de perfección”. Es el modo de sujeción el que define el sentido de la regla y el valor del comportamiento. De ahí que el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto moral respecto a la regla y al comportamiento, sólo en la medida en que asume el modo de sujeción como criterio de conducta;
- (c) “las formas de elaboración del trabajo ético que realizamos en nosotros mismos, y no sólo para que el comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos a nosotros mismos en sujeto moral de nuestras conductas”<sup>12</sup>, lo que significa que son diferentes los medios por los cuales un individuo deviene sujeto moral: la meditación, la renuncia a los placeres, la imitación de determinados modelos de acción, la confesión, el examen, el autocontrol;
- (d) “la teleología del sujeto moral, ya que una acción no sólo es moral en sí misma y en su singularidad, también lo es por su inserción y por el lugar que ella ocupa en el conjunto de una conducta y señala una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad”<sup>13</sup>, lo que significa que la pregunta se dirige a la conducta en general y a lo que mediante ella el sujeto se propone, ya que es diferente que se pretenda lograr la pureza, el dominio sobre otros, la inmortalidad, etcétera.

Apreciamos aquí un replanteamiento radical de la cuestión moral que incorpora la constitución de una determinada relación del sujeto consigo mismo, por la que la acción moral resulta indisociable de “las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla”. Las formas de relación consigo mismo no son el producto de un libre acto de voluntad, sino de las circunstancias históricoculturales que se localizan y posicionan en tramas de hábitos, normas, tradiciones, actitudes, reglas, etc., en relación con las que, Foucault distingue dos modelos generales de subjetivación moral: por una parte, el tipo de moral que privilegia el código o el sistema de reglas, lo que conlleva necesariamente el énfasis en las instancias de vigilancia y sanción. De ahí que la subjetivación se constituya básicamente de una manera jurídica, es decir, el sujeto moral debe someterse a la ley o conjunto de leyes con las que se relaciona; por lo cual el tipo de subjetivación opera como sometimiento a la norma e introduce, en consecuencia, sistemas de culpas y sanciones. Por otra parte, el tipo de moral orientada hacia la ética, en la que el acento “se coloca del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí”. Es aquí donde se traza el espacio ético, donde el código se debilita aunque no desaparezca, donde se sitúa la posibilidad de fuga a la fuerza del poder-saber instituido, pues corresponde al individuo, en las formas de relación consigo mismo y en los procedimientos que utiliza para hacerse a sí mismo, la responsabilidad de convertirse en sujeto ético.

No es necesario ser muy agudo para advertir que las morales orientadas al sometimiento a las normas son las que han predominado en nuestra historia reciente, las que han determinado los funcionamientos discursivos e institucionales, las que atraviesan el tejido de instancias y prácticas educativas. De ahí que la cuestión que hoy se abre sea la de problematizar nuestras relaciones con nosotros mismos en la dirección de la ética como ejercicio indefinido de libertad, “porque en realidad, ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?”<sup>14</sup>

Se trata del tipo de problematización para el cual la experiencia ética cuestiona los códigos y normas que se nos imponen, enunciando la posibilidad de que las prácticas de subjetivación moral adopten la forma de una estética de la existencia. Se trata de “la ética del cuidado de uno mismo”, claramente diferenciada de la tradición filosófica centrada en la preocupa-

ción por los sistemas prescriptivos de conductas. Así pues, el espacio ético que abre la propuesta de Foucault se inscribe en la emergencia de otro campo de visibilidad y enunciabilidad, en el que la pregunta por el sujeto moral también socava las pretensiones de carácter de necesidad y universalidad de la moral moderna. Es frente a las morales orientadas al código que Foucault vuelca su mirada hacia la moral orientada a la ética y, desde allí, se plantea la posibilidad de extraer ciertas pautas o instrumentos de análisis para abordar los problemas de nuestra actualidad.

Los pormenorizados estudios que desarrolló Foucault acerca de la subjetivación moral griega y helenística, lo llevan a pensar en la dirección de una moral orientada a la ética: no como imitación de aquel modelo sino como posibilidad de orientar los diversos esfuerzos de pensamiento y acción hacia la configuración de lo que llamó “estética de la existencia”. Tal proposición constituye, al mismo tiempo, una toma de posición crítica frente a los intentos contemporáneos que se dirigen a la búsqueda del fundamento para una moral universal normativa. En efecto, lo que en ella está implicada es una posibilidad: la búsqueda y configuración de diferentes estilos de existencia, frente a la propuesta de fundamentar nuevamente la pretensión de una forma moral a la que todos debamos someternos. Es en tal sentido que Foucault retoma la figura de “cuidado de sí mismo” para exponer su propuesta ética como “estética de la existencia”, que significa sustentar la acción moral en la responsabilidad de cada quien para construir su propia vida y ejercer su libertad, en la que se ven implicadas las relaciones consigo mismo y con los otros.

No es fácil entender los alcances de esta propuesta, en particular porque ella se hace a contrapunto de nuestras habituales formas de entender el problema de la libertad: como una sustancia que se tiene o no se tiene, que se logra o se pierde; de ahí que, desde el siglo XVIII y especialmente con la Revolución Francesa, ella cuente en lo fundamental como derecho. Tal propuesta es, también, una apuesta: el espacio sobre el cual la libertad se aplica como reflexión, como práctica, como actitud, es el de las relaciones de poder, el de la relación con los otros y con uno mismo, que conforman una trama donde ha de articularse la preocupación por la ética y la lucha política:

*En el análisis que intento proporcionar desde hace algún tiempo las relaciones de poder, la gubernamentalidad, el gobierno de uno mismo y de los otros, la relación de uno para consigo mismo, todo esto constituye una cadena, una trama. Y es justamente en este espacio, en torno a estas nociones, en donde deberíamos poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética.<sup>15</sup>*

Llegados a este punto, es posible plantear la relación de alteridad respecto del sí mismo y del otro como una relación que impide la sutura del sujeto consigo mismo, como una relación que incorpora la diferencia, la extrañeza, la posibilidad del sí mismo como otro, las formas de resistencia creadoras de “nuevos agenciamientos de enunciación” (Deleuze-Guattari) como prácticas de producción de una nueva subjetividad, en la medida en que quiebran la metafísica idea del sujeto idéntico a sí mismo e implican la constitución ética como ejercicio inacabado de libertad. Y, por ello mismo, sugerir que por tal relación nos hacemos cargo de la tarea ético-política de pensar, decir y hacer de otro modo, que es como decir peligrosamente para los defensores del código.

## EDUCAR: UN ARTE DE FORJAR ENCUENTROS

En una entrevista del día 6 de agosto de 1969, Theodor Adorno afirmó lo siguiente:

*Yo he observado en un plano, muy personal, que mi propia trayectoria, si existe realmente, tiene poco que ver con el talento individual, la inteligencia y categorías similares, sino que obedece más bien a una serie de azares afortunados que me permitieron eludir en mi formación el mecanismo de control de la ciencia en mayor medida de lo que suele ser habitual. Obedece a que siempre me arriesgo a dejar suelto el pensamiento, algo que ese prepotente mecanismo de control, que aquí se llama universidad, suele impedir a la mayoría de las personas desde muy pronto.<sup>16</sup>*



Y, en un fragmento de *Diferencia y repetición*, Deleuze escribió:

*Nunca se sabe de antemano cómo alguien llegará a aprender —mediante qué amores se llega a ser bueno en latín, por medio de qué encuentros se llega a ser filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar—. Los límites de las facultades se solapan unos con otros bajo la forma fracturada de lo que lleva y transmite la diferencia. No hay un método para encontrar tesoros y tampoco hay un método de aprender, sino un trazado violento, un cultivo o *paideia* que recorre al individuo en su totalidad. (...) aprender no es sino la intermediación entre el saber y el no saber, la transición vívida de uno a otro.<sup>17</sup>*

Las figuras a las que estos fragmentos apelan, invitan a repensar el pensamiento, el saber, la formación, el aprendizaje y la enseñanza, como acontecimientos en los que se tejen azares, riesgos, incertidumbres, fugas, multiplicidad, experiencias singulares, devenires creativos, transformaciones, cesuras, aperturas, inquietudes, deseos, dando a pensar lo que la educación, tal y como se la ha entendido y efectuado, ha hecho imposible, pues los supuestos que han acompañado sus formas y reformas han conjurado el pensamiento, el saber, la formación, el aprendizaje y la enseñanza como aquello que se resiste a ser enmarcado en todo fin y en todo camino únicos y prefigurados.

Nos referimos a los supuestos, hoy en quiebra, que conciernen al modelo ideal de hombre y de sociedad conforme al cual dirigir la educación, a las ideas prescriptivas de su realización, a los fundamentos que aseguran de antemano la producción y transmisión del conocimiento universal y verdadero, a la predictibilidad científicamente fundada de los comportamientos, a las identidades predeterminadas, al consenso en torno a valores de verdad científica y de verdad moral, al saber transmitir como algo ya sabido, entre otros. Y también a los nuevos criterios de eficacia y operatividad a los que se asocian las obsesiones por los resultados controlables y medibles, por el conocimiento útil, por el saber experto, por los funcionamientos, por la competitividad. En fin, a las obsesiones que articulan un nuevo modo de legitimación de producción y transmisión del saber en el que no se dispone de un meta-relato que defi-

na su finalidad, pero que sigue violentando, para decirlo con palabras de Lyotard, “la heterogeneidad de los juegos de lenguaje” mediante la adecuación de toda acción a “matrices de *input/output*” conforme a “una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo”. De ahí que la aplicación de tales criterios a toda nuestra vida “no se produce sin cierto terror, blando o duro: sed operativos, es decir, conmensurables, o desapareced”.<sup>18</sup>

Viejas y nuevas pretensiones de tener la última palabra se tejen en los discursos de la educación, cuando los mismos quedan circunscritos a dos términos, a saber: por un lado, a la nostalgia por las grandes finalidades perdidas y, por otro, a las convicciones de resolución de sus problemas como problemas de más y mejor racionalización y control técnico. Sin embargo, lo que en tales discursos se tacha es que tales pretensiones también se mezclan y materializan institucionalmente como prácticas que clausuran la posibilidad de experiencias de formación que involucren el ejercicio de la relación de alteridad. Por ello la vital importancia de relacionar el pensamiento de la educación con el tipo de pensamiento que “da que pensar”, en palabras deleuzianas, porque no ofrece fundamentos sólidos en los cuales reafirmar nuestras convicciones para convencer a los otros sino, en lo esencial, por lo que nuestra relación con él comporta como experiencia de ruptura con lo que hemos pensado y dicho, intentando habitar esos márgenes epistemológicos, políticos, éticos y estéticos en los que es posible llevar a cabo formas de transgresión respecto de los diversos códigos normalizadores de las maneras de pensar, decir y hacer.

La tarea de educar que responde a estos códigos involucra la creencia de que el buen profesor es quien a través de un discurso claro y riguroso nos transmite un saber cerrado y sin fisuras, un saber que clausura la incertidumbre, la aventura de la búsqueda y el riesgo del error. Esta creencia se vuelve más peligrosa cuando no se la experimenta como tal y permanecemos cautivos-cautivados en ella como lugar donde toda contradicción es resuelta, donde toda perplejidad es obturada y donde las objeciones sólo admiten una respuesta posible. Así, el profesor se sostiene en la seguridad de estar transmitiendo un saber necesario para sus alumnos, un saber que busca despertar en el otro, en el estudiante, un asentimiento embelesado que reposa en la tranquilizadora seguridad que da la autoridad. Y, así,

profesor y estudiante juegan un juego especular: uno supone que enseña, el otro cree que aprende.

Se trata de un juego que reposa en la certeza otorgada por el hecho de creer que la figura del profesor ocupa el lugar seguro del saber. Este lugar se relaciona, a la vez, con el hecho de que lo que se enseña, cómo se enseña y para qué se enseña es fijado por el profesor que se instituye como sujeto omnisciente en ejercicio de una autoridad y depositario de un saber que la institución impone y que debe ser transmitido a un sujeto ignorado como ser de deseo. Juego y lugar inscritos en una concepción de la educación deudora de la metafísica de la presencia, definida por la búsqueda de una estructura centrada y fija que remite a un fundamento y a una idea de totalidad capaz de ser representada por el sujeto desde una certidumbre tranquilizadora.

Es vital, pues, salirse de ese lugar de saber que naturaliza, neutraliza y normaliza, y aceptar que el que aprende es un sujeto lanzado a la aventura de pensar, decir, hacer y sentir de otro modo. Situarse en la apertura que nos coloca en la situación de tener que sostener el desasosiego que provoca ejercer el pensar como gesto que nos arroja fuera de aquello que se nos ha vuelto familiar enfrentándonos a lo desconocido. Esta apertura nos sitúa frente al valor y sentido de la interpelación en el campo educativo. No es ésta una tarea fácil, porque estamos dominados por la necesidad de conocimientos útiles que se suponen palancas para aminorar la incertidumbre percibida como amenaza. Y porque de lo que se trata es de construir un nuevo imaginario pedagógico para seguir resistiendo, poniendo en juego la deconstrucción de las viejas y nuevas ficciones pedagógicas.

Entre estas ficciones cabe destacar la relativa a la creencia de que las generaciones adultas podrán transmitir la totalidad de la cultura a los jóvenes. Una ficción que, traduciendo la pretensión moderna de completud y homogeneidad del sujeto, nos ha hecho olvidar la dimensión de imposibilidad en la educación: la imposibilidad de transmitir la totalidad de la cultura, porque si así fuera no existirían las culturas; la imposibilidad del aprendizaje sin deseo, porque si el profesor posee todas las respuestas el deseo es cancelado; la imposibilidad de transmitir un saber que se considera adecuado y necesario para el otro, porque sólo puede transmitirse la pasión que posibilite la emergencia del deseo y el estudiante

sólo aprende en la medida en que se constituye en sujeto deseante de ese saber que se transmite como pasión, dando lugar a la emergencia del deseo que resignifica la palabra del otro; la imposibilidad de que algún programa pedagógico pueda ser capaz de suturar la fisura que el deseo ha abierto en el otro. Y, desde luego, la imposibilidad de trazar el proyecto de una educación ideal que se impone como certeza a la que todos debemos "sujetarnos", porque se trata de resistir a este proyecto que prescribe y proscribire, que secuestra lo inesperado, que clausura incertidumbres y tensiones excluyendo toda posibilidad de crítica y creación en el espacio educativo. Resistir, inventando un modo otro de pensar, decir, sentir y hacer eso que llamamos educar, teniendo en cuenta que en ello se juegan una ética y una estética de la existencia.

Educación como arte es un acto de resistencia a los modelos dominantes de pensar, decir, hacer y sentir. Por esto, también es un acto creador que nos transforma, que nos libera de nosotros mismos respecto de cómo pensamos, decimos, hacemos y sentimos. Sin esta resistencia no hay acto creador, no hay arte de educar como arte de tejer encuentros. Hay otras cosas: hay imposición al otro, hay fabricación del otro, hay dominio sobre el otro, ese otro que vemos y tratamos como un objeto en una relación que se vuelve puramente instrumental. O hay una función que se realiza para ganarse un sueldo o para adquirir ciertos privilegios a cambio de dar lo que supuestamente poseemos: unas verdades que de manera arrogante imponemos a quienes suponemos sujetos sin saberes, sin capacidades intelectuales, sin posibilidades de hacer valer su propia voz.

Desde luego, el arte de educar es inseparable de lo que para cada uno de nosotros ha sido eso que llamamos educación, la cual supone una relación con ella que puede asumir la forma de una relación sin preguntas y, por ende, dada, obvia, predecible, programable, o la forma de un enigma que comporta el misterio de pensar qué supusieron para cada uno de nosotros ciertas experiencias pedagógicas: aquellas que provocaron transformaciones de nosotros mismos. En esa relación, sin duda, todos hemos vivido las constricciones de la educación expresadas en las asimetrías que discurren entre una voluntad que se impone o busca imponerse y una voluntad que se somete o se resiste a hacerlo. Es decir, hemos tenido y tenemos ocasiones de aprender que existen relaciones de poder que afec-

ran negativamente la vivaz receptividad característica de la voluntad de existir-con-otros en los mundos de los que formamos parte. Sin embargo, también hemos aprendido entre otras cosas que la vida inevitablemente vivida con otros constituye un proceso que, paradójicamente, contiene una potencia gracias a la cual el propio mundo puede llegar a verse confrontado desde dentro por la crítica y la creación.

En el arte de educar, crítica y creación no son otra cosa que el riesgo de dar la palabra que hace, deshace y rehace, que nos hace, deshace y rehace, en un movimiento incesante. Crítica y creación son pues, el riesgo que asumimos en el acto de educar que, si es arte, lo es primordialmente porque implica el don de la palabra, no como facultad de hablar a los otros ni tampoco como facultarlos a hablar, sino en el sentido de regalar la posibilidad de abrir el espacio y el tiempo de lo que queremos llegar a ser. Algo de ese don se halla en ciertas ocasiones, aquellas en que uno encuentra como regalos, por ejemplo, ciertas palabras, ciertas voces, ciertos rostros, ciertos maestros, ciertos libros, ciertas preguntas que nos afectan, que nos intranquilizan, que nos conmueven y que, por ello, se vuelven fecundas para nosotros mismos.

El arte de educar se relaciona, en consecuencia, con un cierto modo de pensar, de leer, de escribir, de hablar, de sentir. Leer como si no tuviéramos que rendir cuentas a nadie sino a uno mismo, en una relación con la lectura que nos da qué pensar y decir<sup>19</sup>. Escribir y hablar como gestos que, ajenos a la imperativa redacción de un texto para publicar o dictar una clase, implican donar la palabra para abrirse a la pregunta por lo que nos da a pensar, decir, hacer y sentir de otro modo. El arte de educar es, por ello, el arte de hacer emerger las intensidades que provocan ciertos planteamientos, la lectura de ciertos libros, las preguntas que nos hacemos acerca de nuestras relaciones con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Intensidades expresadas en la ampliación de los espacios del pensar más allá de lo pensado, más allá de lo dicho, más allá de las certezas, en la creación de un nuevo cuerpo, de nuevas formas de subjetividad.

Y es que estas formas de estudiar, escribir, hablar, hacer y sentir interrumpen el mundo seguro de las certezas absolutas, interrumpen lo que hace del estudiar, escribir y hablar un asunto de seguridades. Por eso

constituyen, quizá, el máximo de los peligros que acechan a la pedagogía que reposa en la lógica de las certezas tenidas como incuestionables, la lógica que rechaza las preguntas. Por eso recuperan la *paideia* en la cual se sustenta la construcción de una comunidad de diferentes –la de los que leen, hablan, escriben, conversan, aprenden-enseñan– que nunca se cierra sobre sí misma, que se abre a la diferencia como relación; en fin, de una comunidad de plurales singularidades como la forma de estar en el mundo.

Al respecto, resultan sugerentes las palabras de Gilles Deleuze cuando escribió que le hubiese gustado dar una clase como Bob Dylan: organizarla como una canción que tuviera previstos los detalles pero que pareciera improvisada. Describiendo este extraño ejercicio del acto de educar a contracorriente de todo a lo que estamos acostumbrados en las prácticas educativas: lo contrario de un plagista, de un modelo, pero con una larga preparación; sin método ni reglas ni recetas, pero donando a unos y a otros lo que puede llegar a convertirse en creaciones a sacar del saco de clown; sin respuestas a priori que nos den las soluciones a problemas, pero amando el movimiento de aprender en encuentros a-pares.<sup>20</sup>

Podemos leer esta descripción deleuziana como una invitación a pensar y ejercer de otro modo el acto de educar, tal que rompa con las prácticas dominantes realizadas bajo los presupuestos discursivos del método, del medio, del fin, es decir, la realización de un orden, del mejor método, de la utilidad. Prácticas que, precisamente, cortan cualquier posibilidad crítica y de creación, que anulan el arte de educar porque escolarizan el pensamiento, o para decirlo de otra manera, instituyen la práctica de no preguntar más que desde respuestas ya dadas, excluyendo la fuerza de las buenas preguntas, no otras que las que dan a pensar y decir de otro modo. Se trata, en consecuencia, de apostar por una pedagogía que quizá pueda llamarse pedagogía de la transmutación de los cuerpos-subjetividades.

*Paideia*, como parece oportuno observar, no es aplicación de un método, es un modo singular de acción que se hace y rehace entre encuentros. Esas palabras deleuzianas invitan a decir que la tarea de educar como arte es una experiencia ética y estética, pues se trata de desplegar en ella otra manera de sentir el mundo, otra manera de hacernos en la relación con el

otro y con nosotros mismos; en fin, otro espacio del que broten nuevos sentidos de dicha tarea, atendiendo a los afectos y a los peligros que constituyen cualquier espacio institucional en razón del funcionamiento codificador de las relaciones por las que discurre el deseo de aprender. Nos referimos a las relaciones de dominación y control que hacen disminuir nuestra potencia de actuar y de aprender, que hacen inhóspitos los espacios de enseñanza-aprendizaje. Se trata, pues, de hacer de dicha tarea una experiencia de metamorfosis. Ello, desde luego, no es una cuestión de definir y conseguir metas, sino de hacer del arte de educar un acto creador cuyo alcance radica en una efectiva disposición del deseo de aprender que provoca la posibilidad de líneas de fuga a los códigos instituidos del saber-poder.

Tal vez sea pertinente señalar que las consideraciones expuestas apuntan al enseñar-aprender como algo que no es simplemente un medio para el saber, para obtener conocimiento útil, sino una iniciación sin término en el misterio de lo nuevo que no puede revelarse, porque su revelación equivaldría a su anulación.

Se trata, asimismo, de fracturar nuestra voluntad de saber en favor de esa otra forma de conocimiento que implica aprender desde nuestra propia ignorancia, desde la fragilidad de lo que se enseña y de quien enseña. Porque en esta fragilidad, en su asunción, radica la principal fuerza de la pedagogía que pueda hacerse fecunda para la vida de los seres humanos. La pedagogía que, abierta a lo nuevo, provoca la metamorfosis de lo que creemos ya ser, la pedagogía cuyos logros no pueden reducirse a resultados de procedimientos para hacer que alguien hable, lea o escriba, sino en hacer que la lectura, el habla y la escritura den qué pensar y decir, en abrir paso a lo nuevo. La fecundidad, como escribe Larrosa, “es dar una vida que no será nuestra vida ni la continuación de nuestra vida porque será una vida otra, la vida del otro. O dar un tiempo que no será nuestro tiempo ni la continuación de nuestro tiempo porque será un tiempo otro, el tiempo del otro. O dar una palabra que no será nuestra palabra ni la continuidad de nuestra palabra porque será una palabra otra, la palabra del otro”.<sup>21</sup>

En ello consiste la creación pedagógica desplegada en el arte de educar cuya fuerza radica en ayudar a vivir, en hacer que lo que pasa nos pase, nos concierna, nos conmueva. Decir que la creación pedagógica, como

toda creación, ayuda a vivir significa que ella cumple una función, no social sino vital, aunque con ciertos efectos sociales porque enseña nuevos modos de relación, de pensar, de decir, de hacer, de sentir. Significa que es invención y que nadie puede participar del ejercicio creador sin tomarse en serio el trabajo de inventarse a sí mismo.

Precisamente, a esta invención convocan las aperturas creadoras de la pedagogía, sin visibilidad y sin escucha para los preceptos y prácticas pedagógicas que arruinan los conceptos vivos y hacen de la enseñanza un vaciamiento de la relación vital, aunque llena de abstracciones que anulan la potencia creadora de los cuerpos. Frente al juego imperante del habla normalizada que anula la posibilidad de decir, pensar, hacer y sentir de otro modo, la creación pedagógica implica, de una forma u otra, los afectos. Por ello, tiene que ver con que los recién llegados al mundo comprendan lo que (nos) pasa, resaltando el carácter práctico del comprender que, siguiendo a Deleuze, no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Conceptos, afectos y perceptos son las tres líneas deleuzianas que se entrecruzan para construir un estilo pedagógico, el de un hablar sin dictar que procura conexiones y convoca a otra forma de encuentro: la que se despliega como un espacio de torsión que propicia la apertura del decir más allá de lo ya dicho, de lo que aún queda por decir, pero, también, de nuevos modos de subjetivación que nacen de un acto de hospitalidad, hecho con el ir y venir de un cierto hablar que entrelaza porque habla la *philia*. Ahí radica, como sostiene Angel Gabilondo:

*la vinculación entre una idea nueva de la educación y un nuevo arte de hablar, en una toma de posición que consiste en comprender (...). Y aquí es donde se juega el futuro de la retórica. Cuando se tienen en cuenta los sentimientos, los valores, las emociones, se desarrollan razones específicas. La necesidad de comprensión hace que la cuestión sea la de los mecanismos y procedimientos para producir y provocar interés, para motivar. Y motivar es necesidad de argumentar según lo verosímil en un doble sentido (dar motivos y convencer, incentivar); dar motivos ¿para qué? Para modificar estados existentes y para procurar decisiones (...) componer bien para influir y producir efectos.<sup>22</sup>*

Podemos apreciar una afinidad entre ese acto de hospitalidad en el que habla la *philia* y el “hazlo conmigo” deleuziano que abre espacios al vínculo amoroso en la experiencia educativa, pues no propone gestos a reproducir sino “signos desplegados en lo heterogéneo”<sup>23</sup>. Afinidad de tono y afinidad en la invitación a forjar encuentros efectivos y afectivos. Pero estos encuentros, como nos enseña Deleuze, no constituyen un mero estar unos junto a otros, sino un existir con otros, un devenir otros; algo más que simple proximidad. Enseñar es, desde esta perspectiva, un encontrar-se, una co-implicación.

En el encuentro como experiencia de formación lo que se oye decir nos dice algo, nos toca y trastoca. Por ello, este encuentro puede entenderse como un movimiento en el que, ajeno a los códigos de la institución escolar, lo que da que aprender no queda nunca aprendido y la pasión de aprender deviene tarea permanente de la amistad tejida al hilo de esta pasión como causa común de las singulares pluralidades que se encuentran.

Existir con otros, conversar con otros, devenir (con) otro(s) es impracticable sin la creación de una comunidad abierta y plural, pues sólo en ella cabe modificar estados existentes y procurar decisiones. Por ello, el arte de educar implica el arte de forjar lo público en el tipo de experiencias pedagógicas que convocan, es decir, que abren nuevos sentidos y componen un nuevo modo de convivencia. La creación pedagógica, pues, ha de marchar junto a la creación de comunidad. Tal vez así podemos leer las palabras deleuzianas “hazlo conmigo”, que dicen de la conjugación entre pedagogía y comunidad dando nueva vida a los sentidos de la co-pertenencia y co-implicación, a la idea de lo público en la educación siempre en devenir.

Desde luego, la comunidad a la que se convoca es la posibilitada por los encuentros que no adoptan la forma de una pura identificación, de una mera presencia o de una fusión de sus partes en una unidad. La creación pedagógica no supone la comunidad de los semejantes o de los que simplemente están juntos, sino el espacio compartido entre nosotros, un nosotros que no se cierra sobre sí mismo, y los otros, haciendo causa común. En palabras de Maurice Blanchot: la “comunidad inconfesable”, “la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad”, la im-

sible comunidad de lo Uno en la que se juega cualquier forma de amistad, incluida, desde luego, la pedagógica.

Esto de la posibilidad de la comunidad imposible implica hacerse responsable de la vida que transcurre en su propia imposibilidad de ser prevista, programada, calculada. Lo que en el campo pedagógico significa responder de la comunidad en el sentido de hacerse responsable de otra responsabilidad, pues de la vida plural no podría responder yo sin los otros. Se trata de una responsabilidad otra, respecto de aquella a la que Blanchot alude cuando dice: “Responsabilidad: esta palabra trivial, esta noción que la moral más fácil (la moral política) convierte en deber (...). Responsable: prosaica y burguesamente, suele calificar a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, toma en cuenta todos los elementos de una situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito”<sup>24</sup>. En cambio, frente a esta responsabilidad limitada al orden, la otra responsabilidad lo desborda y obliga a responder de la posibilidad de lo imposible:

*Responsabilidad que me saca de mi orden –quizá de todo orden– y, al apartarme de mí (por cuanto ‘yo’ es el dueño, el poder, el sujeto libre y hablante), al descubrir la otredad en lugar de mí, me hace responder por la ausencia, la pasividad, vale decir, por la imposibilidad de ser responsable, a la que esta responsabilidad desmedida siempre me tiene ya condenado, consagrándome y descarriándome (...) ¿cómo sostendremos, en ese vocablo [responsabilidad] del que hace el uso más fácil el lenguaje de la moral ordinaria poniéndole al servicio del orden, el enigma de lo que anuncia, sino como respuesta a lo imposible (...)?<sup>25</sup>*

No se trata, pues, de la responsabilidad fácil convertida en deber, sino de la responsabilidad que se aparta del yo y descubre al otro para responder ante él y para responder de él, de la responsabilidad que me expone ante el otro.

Con ello estamos tocando otra dimensión de la creación en el arte de educar: la relativa a la imposibilidad de la pedagogía como saber orientado a la programación de la educación. Es decir a la pedagogía de lo inde-

cidible, que rechaza el hecho mismo de que deba haber solución para cuestiones en gran medida irresolubles, que deba anular la tensión existente entre las proposiciones aporéticas que recorre el mundo de la pedagogía. El tipo de proposiciones definidas por Deleuze y Guattari como indecidibles, “el germen y el lugar de las decisiones revolucionarias (...) No hay lucha que no se realice a través de esas proposiciones indecidibles, y que no construya conexiones revolucionarias contra las conjugaciones de la axiomática”.<sup>26</sup>

En lo indecidible algo diferente se desencadena: la creación instituyente de una ética y una estética de la existencia. No una ley o un valor último, sino aquello por lo que puede haber relación con la ley o con el valor: la libertad. Pero la libertad de la que aquí se habla no es la de “la autonomía de una subjetividad dueña de sí misma y de sus decisiones, evolucionando sin ningún tipo de traba, en una perfecta independencia”.<sup>27</sup> Porque tal independencia es precisamente la imposibilidad de la relación en la que se ejerce la libertad. La libertad de la que aquí se habla es, prosiguiendo con Jean-Luc Nancy, la experiencia indefinidamente renovada que nos hace libres:

*Lo que así nos hace libres, es la libertad que nos expone (...). Lo cual significa que la decisión como tal es esencialmente “abridora” o “espacializante” (con una espacialidad que no se reduce al tiempo, pero que es “al mismo tiempo” espaciamiento del espacio y del tiempo de la existencia). Pero el estado de abierto que caracteriza la decisión en su autenticidad es estado de abierto a (o de) lo libre (...). Esta espacialidad, o esta espacialidad, es espacio de la libertad, en la medida en que ésta es libertad, cada vez, de un espacio libre. Es decir que constituye la esencia espacializadora o espaciante de la libertad (...). Esta espacialidad no es tanto un espacio libre dado... sino que es más bien el don de un espacio-temporalidad (...) que se engendra (...) y que se continúa mediante la liberación misma del espacio, y como el exacto reverso de su devastación.”<sup>28</sup>*

Es la libertad que no puede ser más que la del “ser-en-común de la libertad”, en cuya puesta al día consiste la revolución entendida como

“estado abierto de la decisión, comunidad expuesta a ella misma”<sup>29</sup>. Por esto la libertad es impracticable sin la experiencia de decisiones indecidibles, como puede desprenderse del citado fragmento y del siguiente, tomado de Jacques Derrida:

*Me atrevería a sugerir que la moral, la política, la responsabilidad, si las hay, no habrán empezado jamás sino con la experiencia de la aporía. Cuando la vía de paso está dada, cuando por adelantado un saber posibilita el camino, la decisión está ya tomada, lo que es tanto como decir que no hay ninguna por tomar (...). La condición de posibilidad de esta cosa, la responsabilidad, es una cierta experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible.”<sup>30</sup>*

¿Cómo pensar esta experiencia de la aporía en el espacio educativo?

Hannah Arendt escribió que la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan “nacido” seres humanos, lo que conlleva una aporía. Ésta consiste en que para preservar al mundo del carácter mortal de sus creadores, es decir, para hacer honor al hecho de que el mundo haya sido creado por los seres humanos y por lo tanto sea hogar por un tiempo limitado, es menester volver a ponerlo, una y otra vez, en manos de los “recién llegados” al mundo. De ahí que la cuestión de la educación resida en la interminable tarea de poner en juego continuamente el mundo en lo nuevo que trae cada generación. Pero, añade, por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora, tiene “que preservar ese nuevo elemento e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación”.<sup>31</sup>

Esta cuestión de lo nuevo en lo viejo está, sin duda, en el centro de la imposible programación de la educación. No en vano lo que viene a decir Arendt se dirige a mostrar el valor y sentido de hacer de la educación un campo de la acción humana, una experiencia: La experiencia de pasar por la novedad en un mundo viejo por la imposible transmisión de la cultura

ra que transita las diferentes generaciones, pasar el pasado, en el presente, para un futuro abierto cuyos resultados finales se nos escapan siempre, iniciar procesos que hacen de la educación experiencia de decisiones indecidibles.

Lo que viene a decirnos Arendt es que a la aporía constitutiva de la relación entre lo viejo y lo nuevo responde la experiencia de la educación, pues su “siempre por hacer” es permanente quehacer de nuestra existencia. De ahí que la educación, al poner al recién nacido en la existencia, se mantenga en el límite indecidible de su propia ausencia de esencia, se sitúe allí donde las formas instituidas que la materializan se desbordan. De este modo, se aprecia la falacia de pensar la educación desde supuestos esencialistas, pues, en su radicalidad, la educación no es asunto de interioridad, como tampoco lo es del autónomo desarrollo solipsista de las facultades individuales.

Educación es, por el contrario, una de las formas adoptadas por la exterioridad de la existencia a la que nacemos y que nos reenvía a la experiencia posible de la libertad. Procurar esta forma de educar es responsabilidad, el tipo de responsabilidad a la que nos convoca la solidaridad irrecíproca que parte lo común del mundo, lanzando el nosotros a su exterior, la responsabilidad que nos expone a la comunidad. Así pues, la creación pedagógica, en su inevitable condición pública, también abre espacio, es decir, espacializa el ser-en-común que nos parte y reparte. Se ofrece espaciosa y espaciadora en el libre espacio de desplazamientos y encuentros, en el que lo político de la educación se construye por la espaciosidad del ser-en-común de la libertad a la que puede dar lugar.

Puede sostenerse que aquí radica la dimensión pública de la educación, cuya determinación ontológica no es otra que la existencia procurada en y por la relación que pone a los seres humanos en comunidad. Mas no se trata de un relacionarse como si se juntaran sujetos ya dados para establecer la relación, pues en la relación los sujetos no están dados, se construyen en y con ella. Por esto la dimensión pública, siempre anterior a la privada, nos permite pensar la educación como espacio de encuentros. Y lo que este espacio tiene de impredecible, de incalculable, es lo que nos posibilita inscribir las prácticas educativas en la apertura indefinida del espacio de relaciones liberado de los a priori que lo delimitan y encierran,

para hacer transcurrir la experiencia de la educación como experiencia de la libertad.

Desde luego, educar en la libertad, más allá de un derecho dado, es siempre un renovado comienzo, es un colocar la existencia en el espacio de la relación que hace de la experiencia de la libertad un exponerse siempre al otro. Es en este sentido que pensamos la tarea ético-política de la educación como liberación de encuentros o (re)apertura inacabada del espacio de tensas relaciones. Lo que quiere decir que lo interminable no es el fin sino el comienzo sin término, el comienzo como lugar del encuentro y de la diferencia, de la causa común de multiplicidades y, desde luego, de la responsabilidad con y ante los recién llegados al mundo. Porque la cuestión esencial de la educación, como escribió Arendt, reside en la natalidad, es decir, en el hecho de que es menester poner al mundo, una y otra vez, en manos de lo nuevo que trae cada generación. Escuchemos sus palabras:

*La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común.<sup>32</sup>*

A esta tarea de renovar un mundo común responde la experiencia de la educación siempre por hacer, que es permanente quehacer de la experiencia del saber vivir y de la responsabilidad que nos hace relanzar nuestro “yo” a su exterior, exponiéndolo a la comunidad de multiplicidades, de la diferencia en el encuentro a-par con los otros. Una experiencia que nos procura, en su dar que vivir, lo que permanentemente queda por vivir cuyo resultado final, por definición, se nos escapa siempre. Nada simple, pues nunca faltará la policía de los códigos que nos dicen lo que debo

pensar, decir, hacer y sentir, que fijan lo móvil y borroso de los contornos en los que acontecen los devenires que somos.

Quizá este tipo de experiencias haga posible una pedagogía de la transmutación de la subjetividad que busque formas de saber, de decir, de hacer y de sentir poniendo en juego eso que Deleuze llamó un ejercicio de crítica aliado a un ejercicio de clínica, que cuide tanto de los estados de transmutación de los cuerpos como de sus estados de letargo. Una pedagogía de lo que afecta y es afectado en las relaciones de composición de los cuerpos en la diferencia, creadoras de la polifonía en la subjetividad y de experiencias cruzadas por una nueva ética y una nueva estética de la existencia.

Si pensamos la tarea de educar como relación forjadora de encuentros que producen transmutación en las formas de existir, pensar, decir, hacer y sentir, nos hacemos cargo de su dimensión ética desplegada en los esfuerzos de crear encuentros que alegran los cuerpos y favorecen la afirmación de nuestro modo de vivir. Si desplegamos esta tarea como encuentros fecundos y no como repetición de patrones, ella puede convertirse en un espacio abierto al acontecimiento creador de nuevas formas de vida, de aparición de la pluralidad del cuerpo social en el que arraigan nuestros propios cuerpos. Así, la experiencia educativa deviene ejercicio de resistencia a las formas de homogeneización y totalización, como transmutación de las formas de subjetividad en la inacabada recomposición de los cuerpos en la diferencia. Sólo así podríamos convertir el acto de educar en un acontecimiento creador de nuevas formas de vida más extensas y más intensas, para afirmar la textura plural de los cuerpos individuales y colectivos que ponen en juego sus potencias de resistencia y creación.

## NOTAS

1. Barcellona, P., *Posmodernidad y comunidad*, Madrid, Trotta, 1996.
2. *Ibidem*, p. 19.
3. *Ibidem*, p. 71.
4. *Ibidem*, p. 18.
5. Taylor, Ch., "The Politics of Recognitions", en Gutmann, Ammy (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994.
6. No aludimos a una doctrina, a un sistema teórico, sino a una diferencia en el campo del pensamiento que, con sus trazos de convergencias y divergencias, provoca desgarreros con uno mismo. Incluimos en esta diferencia, de manera especial, las perspectivas trazadas, entre otros pensadores, por Gilles Deleuze, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Jacques Derrida y Michel Maffesoli.
7. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 261.
8. Nos referimos, fundamentalmente, a los esquemas de interpretación que se han instalado de manera casi inercial en el campo de las prácticas discursivas e institucionales del espacio educativo: a) el modelo filosófico de construcción de la idea de educación como práctica moral, conforme al cual la educación ha sido pensada en los términos de proceso de formación del hombre como sujeto autónomo, teleológicamente orientado al logro de los grandes ideales de libertad, igualdad y felicidad; b) el modelo sociológico de construcción de la idea de educación como socialización entendida en los términos de conjunto de acciones destinadas a garantizar la adaptación de los individuos en el orden social que les preexiste; c) el modelo psicomórfico que opera con la determinación del yo psicológico como centro de explicación de las prácticas educativas, y que tiene como correlato la convicción de que el uso de "medios y recursos apropiados" aseguran el logro de los propósitos asociados al "progresivo y pleno desarrollo -físico, emocional y mental- del individuo"; desarrollo del que se supone que parte del niño como "ser inmaduro" e "incompleto" para llegar al adulto como personificación del sujeto racional y libre, a cuya configuración plena debe conducir la educación.
9. Barcellona, P., *op. cit.*, p. 117.
10. Foucault, M., *Historia de la sexualidad, Vol 2, El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, p. 27.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*, p. 28.
13. *Ibidem*.
14. "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad" (Entrevista realizada por Raul Fornet-Betancourt, H. Becker y A. Gómez-Muller), en Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994, p. 111.
15. *Ibid.*, p. 89. Veamos dos fragmentos más como botón de muestra: "El cuidado de sí es ético en sí mismo: pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros", *Ibid.*,



- p. 116, "el peligro de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico no viene precisamente más que del hecho de que uno no cuida de sí y por tanto se ha convertido en esclavo de sus deseos", *Ibid.*, p. 119.
16. La citada entrevista realizada por H. Becker fue publicada con el título "Educación para la autonomía. Una última entrevista con Adorno", en *Revista de Educación*, Nº 280, mayo-agosto, 1986, Madrid, Centro de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
  17. Deleuze, G., *Diferencia y Repetición*, Madrid, Júcar, 1988, p. 274.
  18. Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 10.
  19. Tenemos presente uno de los principales motivos que apuntalan los aportes de Jorge Larrosa, especialmente en su libro *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes, 1996.
  20. Deleuze, G., *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980.
  21. Larrosa, J., "Dar a leer... quizá", *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Laertes, Barcelona, 2003, p. 36-37.
  22. Gabilondo, A., *Trazos del eros*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 365-366.
  23. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 69.
  24. Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, México, Vuelta, 1990, p. 28.
  25. *Ibidem*.
  26. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1988, p. 476.
  27. Nancy, J-L., *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 79.
  28. *Ibidem*, p. 161-162.
  29. *Ibidem*, p. 181.
  30. Derrida, J., *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Serbal, 1992, p. 38-39.
  31. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 186.
  32. *Ibidem*, p. 208.

## Capítulo 6

### IMÁGENES DE CRISIS. SUEÑOS DE CONVIVENCIA: TENSIONES DE HOSPITALIDAD Y HOSTILIDAD EN LA EDUCACIÓN

*Soy heredero de tantas cosas, buenas o terribles (...) Pedirme que renuncie a lo que me formó, a lo que tanto amé, a lo que fue mi ley, es pedirme que me muera. En esta fidelidad hay una especie de instinto de conversación. Renunciar, por ejemplo, a una dificultad de formulación, a un pliegue, a una paradoja, a una contradicción (...) es para mí una obscenidad inaceptable. Es como si me pidieran que me humille, que me deje sojuzgar o que muera de pura tontería.*

Jacques Derrida

#### LAS IMÁGENES DE LA CRISIS: RAJADURA DE LA HERENCIA Y HENDIDURA DEL HEREDERO

La pregunta por la convivencia y la hospitalidad en tiempos de crisis es, ante todo, una pregunta interminable, insondable. Pero es la pregunta

que hay que hacerse ya que se trata de la pregunta en cuestión, la cuestión incuestionable. Porque, ¿acaso no es ésta la única pregunta que nos cuestiona, que cuestiona nuestra presencia y nuestra existencia en este mundo? ¿Qué otra cosa podríamos hacer sino poner en cuestión los modos de relación que habitamos y que nos habitan? ¿No será que vivir consiste en bien-decir y mal-decir aquello que nos pasa con los demás, entre los demás? ¿Que la vida tiene que ver con aquello que podemos y no podemos sentir y pensar tanto en el estar-juntos como en el resguardo de la intimidad? ¿Y cómo hacer para responder a esa cuestión, al menos inicialmente, si lo primero a lo que nos vemos obligados es a pensar en ese inhóspito espacio de cotidiana in-comunión, a sentir la amargura extrema por la indiferencia y, también, a padecer la anacrónica insistencia en una comunión tan forzada como forzosa?

Sin embargo no estamos seguros de adoptar el término “crisis” en relación al texto que sigue. Y no, justamente, por la adhesión o no a una cierta postura “crítica” en relación a los usos banalizados y a los abandonos frecuentes de esa palabra (donde tal postura crítica forma parte interesada del asunto). En ciertos momentos de la escritura se trata, en vez de “crisis”, más bien de “dolor”, de “agonía”, de “sufrimiento”, de “trastorno”, de “padecimiento”. Así, al mencionar la “crisis” de la experiencia, o la “crisis” de la conversación, la “crisis” de la herencia o la “crisis” educativa, tal vez hubiera preferido escribir “dolor, agonía, sufrimiento, trastorno, padecimiento, de la experiencia, de la conversación, de la educación”. De todos modos, la palabra “crisis” que utilizo a lo largo del texto intenta ser sincera. Como dice Emmanuel Levinas, al referirse a la expresión típica y reiterada ‘mundo roto, mundo trastornado’: “Expresiones como ‘mundo roto’ o ‘mundo trastornado’, por corrientes y banales que hayan llegado a ser, no dejan de expresar un sentimiento auténtico”.<sup>1</sup>

Como cansinos contendientes de una guerra interminable hoy las diferentes generaciones se miran con desconfianza, casi no se hablan, casi no se reconocen, se ignoran, se temen y ya no se buscan los unos a los otros. Se ha vuelto demasiado habitual crecer en medio de la desolación, la desidia, el destierro. Todo ocurre como si lo usual fuese la distancia tensa y amenazante entre los cuerpos; como si lo normal fuera que cada uno cuente apenas con uno mismo, es decir, que cada uno apenas si puede

contarse a uno mismo. Así, se extrema una soledad indeseada (una soledad entendida sólo como una morada del miedo, de la desesperación) y se abandona el contacto con los demás por temor a un cierto contagio generacional, es decir, por el temor que causa la presencia de otras vidas en nuestra propia vida, por la confusión que origina la existencia de otras lenguas en nuestra propia lengua, por el dolor que surge del atravesamiento de otros cuerpos en nuestro propio cuerpo, por la tensión que pone en juego la diferencia de otras edades en nuestra propia edad.

Pero tal vez la crisis se extrema y se revela con crudeza en esa suerte de incompreensión abundantemente ejemplificada en los textos especializados sobre los tiempos de crisis; textos incógnitos de tiempos incógnitos; textos que pocas veces se entremezclan con las palabras de otros y que se salen casi siempre elegantes e indemnes de su más que evidente desconcierto generalizado. El discurso habitual de la crisis es, también, el miedo irremediable a la crisis: miedo porque ya cansa esa palabra y porque está cansada la palabra, miedo porque naufragan las líneas frágiles del tiempo, miedo al desorden que nunca fue sino desordenado, miedo a los demás transformados en amenaza por ignorancia o por desprecio (o bien por ambas razones a la vez), miedo a no vivir ni convivir sino sólo a durar, miedo a que el mañana pierda su estirpe redentora.

Ya es una tradición consagrada que ese tipo de discurso arroje, impunemente, un epílogo anunciado: cuanto más infernal sea la crisis, cuanto más calamitosa, desgarradora, inmoral e inhumana, siempre habrá a mano, como tenaz contrapartida, un discurso de salvación, ese trazado inconfundible de un hilo metálico hacia delante, de un hilo capaz de resistir toda crisis y conducirnos hacia ese mañana candoroso, hacia ese futuro inexcusable. “De todo lo que hemos vivido –dice Clarice Lispector– sólo quedará este hilo. Es el resultado del cálculo matemático de la inseguridad: cuanto más depurado, menos riesgo correrá; el hilo metálico no corre el riesgo del hilo de la carne”.<sup>2</sup>

El riesgo del discurso habitual sobre la crisis es su propia habituación a la crisis, su comodidad comunicativa en medio de lo que es esencialmente ininteligible, su aletargamiento frente al riesgo, el dolor y el padecimiento de los demás, su constante invención de una realidad ya corroída por el estrechamiento de aquello que considera, para sí, lo real. Su ago-

tamiento ocurre bien antes de su propia formulación: se nota en el har-tazgo por los travestismos discursivos, se advierte en la incongruencia de los sentidos, se lee en la declinación ante los pliegues inéditos, se huele en el olvido imperdonable de la muerte.

No hay, en principio, novedad de la crisis y en la crisis, a no ser pura crisis, siempre crisis. Es que la crisis resulta una molestia para el discurso especializado porque lo provoca, lo altera, no lo deja en paz, lo conmueve. Y es que hay que escribir sobre la crisis durante la crisis. Hay que escribir sobre el conflicto en medio del conflicto. Hay que preguntarse por la convivencia en medio de la convivencia.

¿Y qué es lo que sugieren, por ejemplo, algunos de los textos especializados en crisis intergeneracional? ¿Qué susurran, qué esconden y qué preanuncian? ¿Estarán esos discursos en el corazón mismo de la crisis? ¿O apenas si se dejan rozar por ella? ¿O acaso esconden en su piel la misma sequedad de sus palabras?

Una buena parte de esos discursos, entre un sinfín de diagnósticos, nos dice que estamos asistiendo a una inversión de la lógica del saber, que hoy es el joven el que sabe, que ser joven consiste en saber ese saber. Pero también nos dicen que ser joven supone el desposeimiento de la idea misma de juventud y, por eso mismo, por no dejarse envolver ni atrapar en una identidad orgánica, es que se produce la cancelación del futuro, la vida que se instala en una cuerda floja. Y nos dicen, además, que se ha generado un borramiento entre las generaciones y, con ello, la disolución de la autoridad, el rechazo puntual y puntilloso a la tradición, a la memoria y a la herencia. E insisten en decirnos que los jóvenes prefieren abandonar la infancia lo antes posible y distanciarse de la edad adulta todo el tiempo que les sea posible. Nos dicen, inclusive, que los adultos frustran la vida de los jóvenes en nombre de su propia frustración disfrazada de experiencia, que no es más que su propia incapacidad para dar secuencia a aquellas vagas ideas encarnadas apenas un tiempo atrás. Y subrayan que el embate entre generaciones tiene que ver, sobre todo, con la pérdida de una idéntica y ficticia ilusión común del ser: la de dejar de ser aquello que se era y/o aquello que se quería ser, la de dejar de ser aquello que se está siendo y la de estar obligados a ser aquello que no se quisiera ser.

Juventud, entonces, que desconoce los sentidos de la idea adultizada y adulterada de juventud; adultos adultizados que se obstinan en señalar la irresponsabilidad del ser de esa juventud que no sabe y un saber de la juventud que está confinado al exilio generacional. De todos modos vale la pena pensar cómo la mención a esta juventud de ahora, por más precisa o detallada o circunscripta en el tiempo que sea en su reflexión, incorpora la crisis en su propia pronunciación y revela toda la limitación expresiva de un enunciado que es, por cierto, de muy larga data. Sin la pretensión de hilvanar una secuencia improbable tan desmedida como superficial, la tensión que parece provocar la juventud ya estaría presente en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, donde se expresa una separación tajante, incommovible, quizá absoluta, entre la juventud y la experiencia, entre la juventud y la política, entre la juventud y la transmisión de la herencia: “He aquí por qué la juventud es poco a propósito para hacer un estudio serio de la política, puesto que no tiene experiencia de las cosas de la vida, y precisamente de estas cosas es de las que se ocupa la política y de las que deduce sus teorías. Debe añadirse que la juventud que sólo escucha la voz de sus pasiones, en vano oíría tales lecciones, y ningún provecho sacaría de ellas”.<sup>3</sup>

Tampoco está de más recordar aquel breve texto que María Zambrano escribió hacia diciembre de 1964 y cuyo título era, justamente, *Esta juventud de ahora*. El texto muestra lo inveterado del discurso acerca de la juventud, en tanto descripción tangible de lo extraño y lo inasimilable para el adulto; pero además, indaga acerca del origen mismo de la frase en cuestión: “Sería curioso —dice María Zambrano— el establecer la fecha histórica en que tal frase comenzó a poblar las conversaciones de los mayores refiriéndose a los jóvenes, a sus propios hijos o a los que podrían serlo”.<sup>4</sup>

Es así que la expresión “esta juventud de ahora” no sólo muestra un anacronismo en cierto modo exasperante sino que, además, provoca inercialmente una serie de preguntas construidas a través del ocultamiento del lugar discursivo y del desvanecimiento de la misma responsabilidad interrogativa. ¿De quién es y adónde se dirige la pregunta por “esta juventud de ahora”? ¿A “esta juventud de ahora”? ¿A la juventud del adulto de “este ahora” que la pronuncia? ¿A “esta juventud de ahora” que nunca es, entonces, “de ahora”?

En ese modo de interrogación hay claramente un indicio de cuánto esa pregunta es merecedora de una inversión de temporalidad y espacialidad, transformando de raíz el rumbo que lleva su propia entonación:

*¿No podemos preguntarnos acaso –continúa diciendo Zambrano– si “esta juventud de ahora” no será simplemente la heredera de la impaciencia y de la exasperación producida por una promesa de un cambio absoluto, radical en la condición humana? ¿No son los mayores los que tendrían que reflexionar acerca de la urgencia de una reforma en las promesas de felicidad, ese absoluto, y aun curarse ella misma?*<sup>5</sup>

La inversión del interrogante está, ahora, al alcance de la mano: se trata de una curvatura que ubica a la juventud como heredera de una tradición quizá ambigua y controversial y que pone en cuestión al mismo adulto que la ha formulado. Y si ya resulta asombrosa tanta lucidez, no menos sorprendente es el final del texto de Zambrano: “Y mejor aún si se pudiera seguir o empezar a hablar con los jóvenes y borrar de nuestro vocabulario la frase ‘esta juventud de ahora’”. Como si de lo que se tratara urgentemente, entonces, es de dejar de hablar de la juventud. Como si de lo que se tratara es de conversar con la juventud sin mencionar la palabra o la imagen o la identidad o la representación de la “juventud”; como si de lo que se tratara es de una cierta transparencia en el lenguaje, en vez de caer, una vez más, en su trampa mortal y moral.

Quizá ahora sea posible pensar que la crisis no es sino la ausencia de una conversación entre generaciones, o también la presencia de una conversación que termina demasiado rápido o, incluso, la existencia de una conversación ríspida hecha sólo de imperativos, de negaciones, de ofensas, arrogancias, desilusiones y negligencias.

Y es que ya casi no se conversa con los otros, ya no se conversa de otras cosas; en el mejor de los casos sólo se conversa siempre entre los mismos y siempre de las mismas cosas. El lenguaje se ha vuelto un refugio opaco de narrativas sombrías donde cada uno, cada generación, repite para sí y se jacta indefinidamente de sus pocas palabras, de su escasa expresividad y de su incapacidad manifiesta para la traducción del lenguaje de los demás.

Casi nadie reconoce voces cuyo origen no les sea propio, casi nadie escucha sino la reverberación de sus propias palabras, casi nadie encarna el eco y la huella que dejan otras palabras, otros sonidos, otros gestos, otros rostros.

La crisis de la conversación tiene que ver, así, con una clara sensación de vacuidad y con la percepción de que todo se ha vuelto impronunciable. Vale la pena citar aquí a Jorge Larrosa:

*Cuando digo que ese lenguaje parece vacío, me refiero a la sensación de que se limita a gestionar adecuadamente lo que ya se sabe, lo que ya se piensa, lo que, de alguna forma, se piensa solo, sin nadie que lo piense, casi automáticamente (...) Cuando digo que ese lenguaje se está haciendo impronunciable, me refiero, por ejemplo, a su carácter totalitario, al modo como convierte en obligatorias tanto una cierta forma de la realidad (...) como una cierta forma de la acción humana.<sup>7</sup>*

La vacuidad del lenguaje y su carácter impronunciable se desliza quizá hacia (o proviene desde) otro tipo de crisis: se trata de una fuerte rajadura de la herencia, de lo heredado, de la tradición, de aquello que es anterior pero que no está muerto, de aquello que es mayor, de aquello que excede a cualquier edad, a cualquier generación. Pero hendidura, además, del heredero, quien padece y hasta teme la exhortación de una memoria rígida y a la vez lánguida y que no puede hacer más que disponerse, dócilmente, a una amnesia visceral, casi involuntaria. O ausencia definitiva del heredero. O temblor de un heredero que sólo puede, en vez de padecerla, elegir mantener en vida la herencia con su propia vida; mantener en vida su propia vida, sin pasar por el trance de una aceptación de la herencia como afirmación incondicional e intangible del origen de la autoridad, del principio de la ley. O escozor de un heredero que se apropia de la tradición sabiéndola inapropiable.

Y entonces, como una piedra arrojada al agua, más y más preguntas: ¿es la herencia una suerte de rígida fijación que se instala sin más en el cuerpo de quien hereda? ¿Ese cuerpo-heredero es, por definición, un cuerpo quieto, acaso inmóvil? ¿Y toda movilidad del cuerpo-heredero debe ser

entendida como una cierta infidelidad a la tradición? Y si es así, ¿sigue siendo ese cuerpo un heredero de la herencia? Y aún más: ¿sigue siendo herencia aquello que queda cuando se intenta mover, quitar, el cuerpo de la herencia?

Hay una doble exhortación al heredero, que es una doble súplica o tal vez una solicitud del todo controversial pues, como dice Jacques Derrida:

*primero hay que saber y saber reafirmar lo que viene "antes de nosotros" y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como sujetos libres. (...). Es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe en el fondo permanece inapropiable (...). No sólo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (...) sino escoger conservarla en vida.*<sup>8</sup>

La aceptación de la herencia no es la sumisión a la tradición, no es la consumación final de un dictamen, no es la manutención ticsa de un legado. La doble exhortación antes apuntada sólo podría ponerse en cuestión a través de una posición de infidelidad, que no es otra cosa que darle sentido a la idea de libertad, ya demasiado banalizada: "A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra forma. Si la herencia consiste simplemente en mantener cosas muertas, archivos y en reproducir lo que fue, no es lo que se puede llamar una herencia".<sup>9</sup>

La herencia deja de ser herencia cuando no es otra cosa que herencia, parece decir Derrida: como si la infidelidad a la herencia permitiese que ella continuara viva. Sin embargo, cuando pensamos en ciertos dispositivos institucionales, parece que la herencia se ha vuelto un candado tan férreo como oxidado y no hubiera más para hacer que resguardar ese tesoro ya sin brillo desde una prolija y bienoliente distancia. La herencia, así, se parece demasiado a una muerte anticipada, a esa muerte que no deja, como quería Jacques Derrida "aprender, por fin, a vivir"<sup>10</sup>. La herencia se vuelve un largo archivar de archivos, una larga secuencia de secuencias,

una helada conjunción de naderías, una palabra obligada que obliga a pronunciarla siempre del mismo modo, con los mismos dientes, con los mismos huesos, sin compás, sin aire nuevo. Cada palabra que se diga, cada palabra que se piense, tendrá ese sabor a palabra ya dicha, a palabra raída, a palabra sin palabras. Como en un diccionario inhóspito, las palabras sólo podrán ser hilvanadas según una secuencia ya establecida de antemano.

¿Habría así que parecerse cada vez más a un semblante diseñado de antemano? ¿Habría entonces que ser literal y nunca literario? ¿Será que el otro es siempre otro porque debe, entonces, acatar un mandato? ¿O será otro, justamente, porque nunca lo hace? ¿No será que el otro, como lo dice Silvia Duschitzky, "no es portador de una función, heredero de un mandato, mediador o representante de una terceridad; el otro es lo que su presencia pueda generar?"<sup>11</sup>

Si la herencia fuese apenas el origen ya solidificado de la autoridad, de la ley, y si la autoridad se mece como hombre impiadoso, no queda más que establecer un pacto de mediocridad, una tregua hecha de miedo y por costumbre, un acuerdo de acritud y naderías. Pues, así, la morada de la herencia se aleja de su vientre inicial para volverse un arcón, un baúl hermético, pura cerrazón. Ya no es mujer que a la vez hospeda y es huésped<sup>12</sup>, sino apenas un domicilio frío, una dirección plagada de archivos y leyes.

¿Cómo hacer, entonces, para no ser el vestigio de esa sombra? ¿Cómo salirse de las generaciones y de las edades sin abandonar la sensación de disponer de una lengua propia? ¿Cómo salirse hacia fuera si en el afuera está, agazapado, el reino hipócrita de la norma, la tiranía de la razón jurídica, la inoperante voluntad de sólo asumir un precipicio? Y entonces, ¿habrá que traicionar la herencia para morir en el intento? ¿Podrá uno animarse a disputarla, ser capaz alguna vez de hablarle cara a cara? ¿Habría que resignarse, sin más, a arrancar de cuajo la tradición de la transmisión? ¿Comprender la transmisión como pasaje involuntario de un cuaderno inmemorial ya sin cuerpo y ya sin alma? ¿Soportar, al fin, el exilio de la tradición hacia fuera de la transmisión?

Ricardo Forster contribuye decididamente a esta cuestión, planteando la intensa divergencia que se nos presenta al pensar la transmisión en

medio de una necesaria gestualidad ética pero también de su posible anacronismo epocal:

*Porque la transmisión es una responsabilidad que asumimos con el pasado, es lo que de la memoria persiste en la actualidad y que desnuda, muchas veces, nuestras carencias y nuestros olvidos. Por eso, tal vez, toda transmisión al inscribirse en el registro de una tradición debe hacerse cargo de un determinado gesto ético, pero también de un fatal anacronismo, de un deslizarse hacia la inutilidad, de un salirse de época perdiendo a sus interlocutores.*<sup>13</sup>

## LA DESTITUCIÓN Y LA DESTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA

*Los Dioses nada nos dirán, ni tampoco el Destino.  
Los Dioses están muertos y el Destino es mudo.*

Fernando Pessoa

La crisis asume el rostro implacable de una ausencia: la ausencia de una conversación quizá de todos modos imposible. La crisis, también, toma la forma de una vana promesa: la promesa incorpórea de un discurso metálico. La crisis se resiente en su propia fisura, que no es sino la rajadura de una herencia cosificada y la hendidura o ausencia de un heredero que suele padecer, muy a pesar suyo, la intimidación brutal del hospedaje.

Y es que algo temible ha pasado para que las palabras mayores y anteriores a nosotros dejaran de vibrar. Algo terrible ha ocurrido para que la cordialidad de los consejos sea traducida como simple y absurda moralidad; algo brutal ha sucedido como para que las sentencias del pasado se tornen meros asuntos de burla o, en el mejor de los casos, historias anacrónicas de una colección ya polvorienta. Algo necesariamente nefasto, como para que la educación se vuelva una travesía inhóspita pero al mismo tiempo obligatoriamente necesaria. Algo espurio, como para que todo sonido sea recibido como la estridencia de un ataque furioso, para

que toda nueva palabra no encuentre espacio alguno en los diccionarios, para que cada ademán se revele como un gesto extremo de propia defensa, para que toda herida se abra incesantemente ante cualquier resoplido, para que el miedo y el terror se planten delante de todas y cada una de las incertidumbres y ambigüedades.

La crisis, en extremo, resulta ser la crisis de la experiencia. De esa experiencia sacrificada en nombre de la razón. De esa experiencia y de sus lenguajes teñidos de pura información mercantilista. De esa experiencia devenida puro experimento. Crisis de la experiencia tanto en aquellos que todavía creen ser dueños y señores del tiempo como en aquellos que aún insisten, irresponsablemente, en desestimarlos, ignorarlos o desperdiciarlos.

Y es que si ya no hay conversación, si los discursos se ahuecan, si la herencia es sólo un mandato legalista y si los herederos ya se han ido en busca de otras palabras y de otros modos de supervivencia, ¿no sería acaso posible pensar la crisis como una crisis de una experiencia que se retuerce en medio de tanta conversación inaudible, de tanto discurso especializado, de tanta herencia fosilizada, de tanto heredero ausente? Y así, ¿el rechazo a la experiencia por parte de los jóvenes supone, acaso, una negación absoluta a la proximidad del otro-adulto y la asunción definitiva de una distancia, de una separación como modo único de convivencia? ¿Y por qué esa acusación a veces tan tenaz, a veces tan morbosa y otras veces tan soberbia que endilga a los jóvenes toda la responsabilidad por su ya más que vociferada pobreza experiencial? Como lo dice Giorgio Agamben, en una cita bien conocida: "Una [cierta] 'filosofía de la pobreza' (en el sentido de carecer de toda referencia, de no establecer ningún vínculo con las generaciones anteriores) puede explicar el actual rechazo a la experiencia (la recibida, la que se hereda de los padres) de parte de los jóvenes".<sup>14</sup>

Cierta tradición y tentación explicativas nos indican que ser joven tiene que ver con una condición terrible de existencia: allí no hay otra cosa, nos dicen, que un andar a la deriva. Y ese naufragio irremediable es, a la vez, una suerte de caracterización existencial relacionada con el limbo, con un deambular sin ton ni son, con la pérdida de la orientación de los sentidos, con una apercepción temporal, con una irrupción insistente de lo inmediato sin ninguna atadura a sus posibles finalidades,

a sus posibles responsabilidades y consecuencias. Esa tradición localiza a la juventud, sin más, en un vacío: le hace un vacío y la emplaza a no tomar conciencia de ello a pesar, justamente, de lo terrible de su situación: “Pues son –continúa diciendo Agamben– como aquellos personajes de historieta de nuestra infancia que pueden caminar en el vacío hasta tanto no se den cuenta de ello; si lo advierten, si lo experimentan, caen irremediamente”.<sup>15</sup>

Lo irremediable de la caída no muestra sino aquella doble condición ya mencionada de la generación joven, pero también revela la innoble actitud de acechanza por parte de la generación adulta. De hecho, se puede caminar en el vacío y ser vacío, pero también se puede caminar en el vacío ignorando toda noción de camino y vacuidad. Hay aquí una diferencia de matiz en relación al texto citado con anterioridad, y es que da la sensación de que es el adulto y no el joven quien percibe ese vacío existencial, y que formaría parte de la tradición adulta, de la razón del ser adulto ese hacer-que-se-den-cuenta, el reprochar, el dar una advertencia en el límite mismo y el forzar el experimento inevitable de la caída. Pero justamente porque toda descripción de “cuerda floja” y de “vacío” suele provenir de un saber de palabras ya desgastadas y de experiencias ya sacrificadas, es que ellas mismas delatan la impericia y la fragilidad de quien las enuncia y nunca de lo enunciado; eso lo subraya enfáticamente Agamben: “Por eso (...) nunca se vio sin embargo un espectáculo más repugnante de una generación de adultos que tras haber destruido hasta la última posibilidad de una experiencia auténtica, le reprocha su miseria a una juventud que ya no es capaz de experiencia”.<sup>16</sup>

Si la conversación de los adultos hacia los jóvenes no ofrece más que un conglomerado repetitivo de leyes, amonestaciones, reproches, advertencias y debilitaciones; si lo que está en juego en ese discurso es apenas una posición expectante y jactanciosa que sólo desea asistir a la caída de los demás; si de lo que se trata es de dejar caer para arrogarse uno la virtud de la razón; si lo que se asume como transmisores de herencia es apenas la orden del orden, entonces el caminar en el vacío (que no es vacío) sólo puede entenderse como un movimiento genuino que busca (casi siempre desesperadamente) otras leyes, otras conversaciones, otras resonancias, otras tradiciones, otras palabras para poder subsistir. O bien nada de ello.

Porque la imposición de una experiencia falsificada sólo encuentra como respuesta su rechazo, su declinación, la retirada del cuerpo; como dice luego Agamben: “En un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia, una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror y mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir –provisoriamente– una defensa legítima”.<sup>17</sup>

Sin embargo, no todo puede o debe explicarse a partir de las ideas del vacío, de las advertencias y las acechanzas, de la incompreensión y la incomunión, de la supuesta razón adulta y la supuesta sinrazón joven. La percepción de toda crisis, al fin y al cabo, olvida todo aquello que ignora, aparta todo aquello que no se ajusta a las explicaciones y a los explicadores de turno. Quizá aquí habría que preguntarse por aquello que se abandona de modo inconfeso en la descripción de lo que ocurre, preguntarse por los residuos inexplicables, por lo que nunca seremos capaces de ajustar a la mirada, por lo que nunca se deja encerrar en una u otra palabra, en uno u otro discurso; y por eso, ¿será cierto que toda relación entre generaciones no es más que un entramado de enfrentamientos, desengaños, desconfianzas y abandonos? ¿No habrá otra cosa que simulacros de conversaciones interrumpidas por gestos desatentos y miradas que prefieren evitarse? ¿No existirá más que una legión de individuos literalmente adheridos a su edad, adosados textualmente a su generación, que no hacen otra cosa que impedir la entrada de otros, disuadirlos para que abandonen de una vez su mísera existencia, educándolos apenas para saber tolerar y soportar a los extraños y haciendo de la transmisión un mero relato de depresiones pasadas y de manías utopistas?<sup>18</sup>

En tiempos de crisis se suele poner en juego, con denodado esfuerzo, una cierta pretensión al saber universal y al conocimiento titánico, altisonante: las cosas deberían quedar dispuestas de tal modo que la intimidad del otro, la soledad de cada uno, el resguardo, el abandonarse, el esconderse, la extranjería, el distanciamiento, el apartarse, deban ser vistos como fragmentos rotos o disociados de un mundo que se pretende inicial y originalmente en armonía. Y esos jirones de individuos, de grupos y sociedades deberán, más temprano o más tarde, recomponerse en una idea entonces exacerbada de comunidad, de comunión y convivencia.

Así, todo parece retornar a la maloliente ingeniería de la exclusión y la inclusión; todo vuelve a distribuirse en dos: lo uno y lo otro, lo mismo y lo diferente, lo común y lo extraño, lo normal y lo anormal.

La rebeldía, el grito, la violencia, pero también la parsimonia, la distancia, cierto aislamiento y cierto desánimo, todo, absolutamente todo, debe ser revelado en nombre de una identidad, una comunidad, una lengua y una cultura. Nadie puede arrogarse el deseo de retirarse, de no conversar o conversar con otros, de no hacer esa experiencia que se le exige, de no pretender otra cosa que esa insistente permanencia en el mundo. Un mundo ciertamente acotado por la idea misma de "mundo".

Pero hay algo del orden de la soledad y de la intimidad que puede ser pensado de otra manera: quizá tenga que ver con el hecho de guardarse para sí un determinado modo de extranjería, de misterio, de no dejarse arrasar ni atrapar por el saber instrumental, sin que ello sea visto necesariamente como una amenaza o como un destierro o, simplemente, como desinterés y apatía. Si antes se afirmaba el rechazo a la experiencia como legítima defensa, quizá con ello puedan pensarse en otros sentidos para la distancia, para la separación, para la exterioridad; una distancia, una separación y una exterioridad que sugieren, tal vez, la realidad del cuidado del otro frente a su posible violación, su propia protección frente a la ilustración despótica, su propia supervivencia frente a esa mortalidad cada vez más niña, cada vez más joven. Como lo dice, algo irónicamente, Ernst Jünger: "Durante la crisis lo bueno para la persona singular es que no se la vea; y lo mejor, no estar presente".<sup>19</sup>

Porque también es en legítima defensa el poder salirse de ese presente que fuerza al estar siempre presente y de no ser objeto sistemático de una mirada persistente que, en nombre del cuidado del otro, sólo se protege a sí misma. El no dejar verse y el no estar presente no puede, no quiere ni debe significar, sin más, el abandono de lo social, el exilio del mundo o el eximirse de lo común. Ésa es una distinción más que necesaria pues se trata de aquella que pone en juego la propia idea de convivencia, es decir, no ya una idea de comunicación, esquematizada y pueril, sino la de una comparecencia como modo de exposición.<sup>20</sup>

La separación no es sino una distancia que busca y que sabe cómo apartarse de cierto tipo de proximidad, de esa excesiva proximidad que impo-

ne el ser y el estar-juntos de un único modo, de esa proximidad extrema que todo lo fagocita, todo lo consume y que pierde de vista la distancia del uno y del otro. La separación de ese espacio y ese tiempo que los reuniría no es sino el "entre", un intermedio que no debería entenderse simplemente como mezcla acabada o como hibridismo y/o como yuxtaposición y/o como superposición de seres.

Maurice Blanchot escribe acerca de la separación, de esa distancia infinita, de esa interrupción y esa indisponibilidad como un intervalo que, justamente, hace posible y define una relación, cualquier relación, toda relación. Un intervalo que jamás puede ser cubierto con y por la pretensión del saber ("Tenemos que renunciar a conocer a aquellos a quienes nos liga algo esencial", dice el filósofo<sup>21</sup>) sino por el reconocimiento de la extrañeza común. En referencia a la amistad, dice que: "(...) es el intervalo, el puro intervalo que, de mí a ese otro que es un amigo, mide todo lo que hay entre nosotros, la interrupción de ser que no me autoriza jamás a disponer de él, ni de mi saber de él (aunque sea para alabarlo) y que, lejos de impedir toda comunicación, nos pone en relación al uno con el otro en la diferencia y a veces en el silencio de la palabra".<sup>22</sup>

La convivencia no asume para sí un valor ligado a la cercanía indiferenciada, o a la distancia hecha sólo de desigualdades, o bien al vínculo despersonalizado. La valorización exagerada del ser-juntos ha conducido a la asunción curiosa de una no menos ingenua fórmula de comunicación efectiva e inocua armonía, que se ha extendido de tal modo que ya lo cubre todo: desde la soberana intimidad hasta todas las relaciones de comunidad<sup>23</sup>. La condición del ser-juntos, más allá de su posible valor y valorización supone, entonces, el acto de desobligar y despegar la existencia común de la presencia común. Si la existencia común, como veremos más adelante, es una presunción de carácter ético, la presencia común acaba siendo un sinónimo de regulación comunicativa, es decir, tiene que ver con la imposición de leyes que se instauran a propósito de la eficacia o no, de la productividad o no de la vida reglada en sociedad.

Y quizá por eso la pregunta sobre la convivencia se ha vuelto una pregunta que remite demasiado al lenguaje formal y mucho menos a la contingencia de una existencia que es siempre finita. Porque la existencia



es esencialmente soledad, pero en modo alguno una soledad que pueda emparentarse con el desasosiego o el abandono voluntario de o hacia otros seres; como dice Emmanuel Lévinas:

*Soy totalmente solo; así, pues, el ser en mí, el hecho de que existo, mi existir, es lo que constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad ni relación. Todo se puede intercambiar entre los seres, salvo el existir.*<sup>24</sup>

Allí reside la clave, entonces, de por qué la convivencia no puede ser entendida apenas como una negociación comunicativa, como una presencia literal, física, material de dos sujetos concretos. Y es que, en verdad, la convivencia surge a partir de un primer acto de distinción, de aquello que es distinguible entre seres y, más aún, surge de lo que es contrario, de aquello que produce contrariedad. La convivencia es tal porque en todo caso hay, inicial y definitivamente, perturbación, intranquilidad, conflictividad, turbulencia, contrariedad, diferencia y alteridad de afectos. Hay convivencia porque hay un afecto que supone, al mismo tiempo, el estar/ser afectado y el afectar: “Estar en común –escribe Jean-Luc Nancy– o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios (...), es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El “contacto” –la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión– es la modalidad fundamental del afecto”.<sup>25</sup>

Ese estar en común, ese contacto de afección no es contacto de continuidad, contacto de comunicación, contacto de afirmación, sino sobre todo un embate de lo inesperado sobre lo esperable, de la fricción sobre la quietud, la embestida de un encuentro pasional en lugar de un encuentro que es pura pasividad. Mientras tanto, una buena parte de los discursos acerca de la identidad, la diversidad y la tolerancia que pretenden capturar todas las configuraciones posibles de la relación con los demás, lo hacen con la condición de que no se perpetúen las embestidas y que el contacto se mantenga a una distancia prudencial. Ahora bien, a diferencia de la distancia que sugiere la existencia, esa distancia, esa distancia de altura, esa distancia de jerarquía es imposible, porque, como sigue diciendo Jean-Luc Nancy,

*que el tocar toca es el límite: el límite del otro –del otro cuerpo, dado que el otro es el otro cuerpo, es decir lo impenetrable (...). Toda la cuestión del co-estar reside en la relación con el límite: ¿cómo tocarlo y ser tocado sin violarlo? (...) Arrasar o aniquilar a los otros –y sin embargo, al mismo tiempo, querer mantenerlos como otros, pues también presentimos lo horroroso de la soledad –.*<sup>26</sup>

La convivencia con los demás se juega, entonces, entre la soledad, el límite y el contacto con el otro. Una convivencia que no puede sino dejarse afectar o dejar afectarse con el otro. Y en esa afección que muchas veces pretende aniquilar aquello que nos corroe, que nos perturba, no sería posible hacer otra cosa que dejar intacto al otro, no sería posible otro deseo sino aquel que expresa que el otro siga siendo otro. Pero ¿cómo sería factible ese deseo de dejar que el otro siga siendo otro? ¿Acaso la voluntad de la relación debe ser, siempre, voluntad de dominio y de saber acerca del otro? ¿Qué límites de afección plantea el otro cuerpo no ya en su presencia material, sino en su existencia misma? ¿Y qué efectos se producen en una tradición que se trasmite no ya para cambiar al otro, sino para que el otro cambie si ésa fuera su decisión, si ése fuera su deseo, desde sí mismo, para sí mismo?

## LA PREGUNTA POR LA CONVIVENCIA

*La vida que dentro de nosotros fluye pide una cierta transparencia.*

María Zambrano

Quizá la pregunta por la convivencia no deja nunca de resonar porque tal vez aún no ha comenzado a sonar intensamente. Puede que se escuchan, eso sí, algunas tímidas preguntas acerca de la violencia (que parece ser, siempre, de los demás), unos pocos lamentos por la pérdida inmediata de algún otro concreto, blasfemias de quienes no hacen otra cosa que producir más y más desigualdad (pero a la vez más y más diversidad)

y algunas semblanzas románticas que parecen lamentarse por la destrucción de la experiencia en común.

O quizá no deja de resonar porque la pregunta ha estado allí, quieta e inquieta, desde el momento mismo en que lo humano parece encarnar la imposibilidad del estar-juntos, la imposibilidad de edificar algo, la imposibilidad de una construcción en común. E incluso resuena fuertemente porque la pregunta ha sido sistemáticamente borrada de las lenguas, o traducida apenas como crisis y puesta en cuestión apenas en ese tiempo agónico y despótico que ocurre entre dos guerras, entre dos masacres, entre dos infiernos, entre dos desapariciones.

Pero no habrá resonancia, ni siquiera habrá extrañamiento inicial, mientras sólo se hable del desprecio y la desconfianza como la moneda corriente del intercambio, del despecho como si fuera la única relación posible y disponible, de la desazón como si fuera la única forma de supervivencia, de la incertidumbre como si se tratara de ignorancia, de la tozudez como si fuera un patrimonio, de la herencia como si fuera archivo muerto y de la falta de futuro como si se tratara, entonces, de la salida autista y maníaca del presente.

Por otro lado, sería mucho más peligroso escudarse de la complejidad de la pregunta por la convivencia, la hospitalidad y la educación y contagiarse, así, de ese hábito tan actual y tan banal de sostener (y soportar) o bien una retórica fatalista —que insiste en hablar de una separación ya definitiva o ya pérdida de antemano—, o bien una retórica nostálgica —que se retuerce en la búsqueda de una memoria desquiciada—, o bien una retórica utópica —que nos obliga a retornar siempre a la idea de una convivencia en armonía, tan inmoral como ingenua—.

Aquello que promete la cuestión en cuestión es más y más aridez, más y más sequedad. Porque no se trata apenas de edades, de generaciones y de sus posibles relaciones, sino también de una duplicidad y de una tensión que se extienden infinitamente: se trata, entonces, de cómo pensar las variaciones y las tradiciones implicadas en el ser huéspedes unos de otros, ser huéspedes unos más que otros, ser hospitalarios los unos con los otros, ser más hospitalarios unos que otros, ser hostiles hacia los otros, ser hostiles siempre a los mismos otros, poder ser uno mismo y el otro

tanto huésped como anfitrión. Y de hacerlo, además, pensando la educación no tanto como alojamiento institucional sino como un sitio de conversación posible a propósito de la tradición y la transmisión.

Por eso, hay algo en la pregunta por la convivencia, la hospitalidad y la educación que anuncia la necesidad de un cierto no-saber inicial o bien (aunque no sea lo mismo) de un cierto saber relacional que es, siempre, inédito, contingente, huérfano de conceptos utilitarios y universales. Ese saber, tal vez menor, quizá menos estridente y del todo provisorio, sugiere que de algunas cosas sí tenemos experiencia.

Es que hay una cierta experiencia acerca de lo que significa la caracterización rígida y torpe de una cierta edad, de una cierta generación, de una determinada cultura, de una lengua específica, de una nacionalidad. Hay una cierta experiencia, también, acerca del sentido de los excesivos, aunque siempre ambiguos y violentos, cuidados morales, políticos y educativos. Hay una cierta experiencia, además, cuando se piensa en lo que ocurre cuando los otros (cualesquiera otros) devienen motivo de interpelación o de convivencia programada o de conceptualización vacía o cuando son mencionados y reformados a propósito de un cambio, tan evanescente como fosforescente, de los escenarios culturales, políticos y pedagógicos.

Pero ¿qué puede significar dotar de una cierta complejidad y a la vez de un cierto extrañamiento cuando se hace referencia a las formas contemporáneas de la hospitalidad y su ya adherente y por demás huraña relación con la hostilidad? ¿Cómo desandar esa atribución persistente de la hospitalidad al uno mismo y la fijación insistente en el otro de la figura del ser-sólo-un-huésped-hostilizado? Además, ¿cuál es el límite de esa misma complejidad cuando se hace mención a una tensión que se busca —pero que jamás se encuentra— dentro de eso que llamamos niñez, de eso que llamamos juventud, de eso que llamamos edad adulta, de eso que llamamos vejez; cuando ni siquiera es posible sostener por más de un segundo la aparente identidad en el interior de cada uno de ellos, en cada uno de ellos? ¿Qué convivencia es posible más allá de los reconocimientos de ocasión, de los eufemismos siempre toscos y provisorios, de la extrema intocabilidad entre los cuerpos que nos torna insensibles, de los ademanes exasperantes de encuentro y despedida, de la exagerada proximidad que

nos torna irrelevantes y de ese exasperante situacionismo cultifilisteo<sup>27</sup> que todo quisiera ordenar y controlar? ¿Y qué se pone en juego al pensar en el destino educativo de la convivencia, si casi todo lo que se hace es mero-dear por los bordes de una cierta aceptación a desgano del otro?

En primer lugar habría que pensar si es posible huir de la reiterada textualización y tematización de lo otro y de los otros, más allá de esa tendencia a transformarlo todo en un simple tema de agenda tan ocasional como oportuna y, sobre todo, tan utilitariamente aferrada a la vaga noción de aquello que es, supuestamente, lo contemporáneo.

Si la más reciente y más frecuente imagen del otro estaba teñida de una fantasmagoría y de una espectralidad cercanas a la amenaza y la violencia instantánea, mediática, de lo que hoy parece tratarse también es de una imagen, no menos desteñida, que busca sujetar al otro a su aparente transparencia y convergencia temática (de donde, por cierto, el otro siempre se escapa). Así, cada existencia y cada presencia tendrían su propio doble y deberían ser el resultado de su propia duplicación representativa. Sin embargo, el otro es otro porque prohíbe toda representación y la mismidad que se desea ocultar al representar al otro vuelve a repetirse inexorablemente. Así lo dice Roberto Esposito: “como les sucede a esas culturas de la intersubjetividad proclives siempre a buscar la alteridad en un alter ego semejante en todo y para todo y al ipse que querrían refutar, y que en cambio reproducen duplicado”.<sup>28</sup>

En esa pretendida duplicación cada joven, por ejemplo, debería estar obligado a ser representante fiel de uno u otro discurso sobre la juventud, cada anciano debería quedar encerrado en el eufemismo de la ancianidad, cada extranjero no sería otra cosa que su proverbial y mítica extranjería, cada miserable no sería sino su indeclinable miseria, cada violento viviría sólo como el autor y el actor de su propia violencia.

La textualidad y la tematización provocan, por lo menos, un doble efecto por demás perverso: uno, que la experiencia del otro acaba por ser banalizada, reduciéndose a un conjunto de detalles, únicos pero a la vez universales; dos, que el otro debe convertirse en una existencia que deber ser previsible, ajustable y asimilable a su previa descripción textual y temática. Está claro que con ello se pone en juego una suerte de suscrip-

ción obligatoria del otro al tema que debe representar y, por lo tanto, a una especie de presencia narrativamente pobre, experiencialmente débil, existencialmente fragilizada.

Pero, entonces, ¿hay relación de alteridad con el otro o hay una relación temática que deja de lado la alteridad del otro, lo otro del otro? ¿Se conversa con un joven o con la juventud que debería encarnar y, mejor aún, que debería sobreactuar? ¿Hay relación en contacto con un miserable o con el derrotero inevitable de su miseria? ¿Hay un vínculo con una mujer o con la descripción ortodoxa y pusilánime de todo el género femenino? Y, de ese modo, ¿será alguien capaz de soportar la alteridad en la relación con un “joven” que, en ese momento, no dejará de ser “ese joven”? ¿Es acaso hospitalaria la convivencia cuando se fabrica la sustitución de aquello que el otro está siendo por su fijación temática? ¿Y cómo requerir del otro su lugar en la convivencia si ha sido deslocalizado, desestabilizado en su misma intimidad y en su propia existencia?

Es cierto, habría que pensar en cómo evitar la textualización y la tematización del otro. Pero no sólo. O justamente por ello mismo también habría que pensar si es posible evitar esa suerte de obsesión por la supremacía del lenguaje jurídico y su refinamiento; ese lenguaje que está ahí, justamente para legislar el orden de las relaciones de convivencia y de alteridad con tal fuerza de ley, que ya no habría otra relación posible que la de uno consigo mismo o, en el mejor de los casos, de uno con otros demasiados próximos, fatalmente parecidos, sospechosamente vueltos semejantes.

Resulta al menos curiosa la imagen que se ha establecido acerca de la convivencia, sobre todo en ciertos ámbitos plagados de jerga jurídica, como aquella que debe acatar sin más ciertas reglas –no siempre formuladas o apenas sí entredichas– que instalan de una vez la idea de una supuesta empatía, calma y no-conflictividad. La insistencia de la razón jurídica<sup>29</sup>, aun en su parco pero comprensible utilitarismo y por su intención de traducir algunos fragmentos de la vastedad de las relaciones de convivencia, no puede ser sino una desembocadura estrecha donde se prende y aprehende el movimiento inasible de lo humano; movimiento que, entonces, comienza a aquietarse, a estancarse. Lo político de la convivencia queda, como dice Jean-Luc Nancy, irremediabilmente partido en dos:

*Por un lado la abstracción formal del derecho que (...) 'da derecho' (...) a toda particularidad y toda relación"<sup>30</sup>. En efecto, da la sensación que ese derecho no tiene derecho a otra cosa, no puede pretender otro sentido, a no ser, claro está: "que el derecho mismo trate de erigirse como origen o fundamento, bajo los casos de una Ley absoluta."<sup>31</sup>*

Si la razón jurídica se configura con antelación y en anteposición a los lenguajes de la convivencia, la fundación de la convivencia quedaría subordinada a unas pocas fórmulas atiborradas de prescripciones, excepciones y obligaciones. Sin embargo, el saber experiencial de la relación parece decir otra cosa bien diferente: que su contingencia original está cimentada en la vulnerabilidad, el conflicto, la fragilidad, el desencuentro, la perturbación, la alteración, la interrupción, lo finito, la hospitalidad, lo intocable, la hostilidad, lo otro, su misterio, la irreductibilidad. De esa tensión entre razón jurídica y saber relacional pareciera ser que la norma defiende su norma en el mismo momento en que pretende iniciar su mandato y todo parece ocurrir como si alguien, antes de afectar o de sentirse afectado por un otro, deba hacerse la pregunta obligada acerca del derecho por sentirse de ese modo y justificar, con primordial anticipación, si con ello no se lesiona, no se hiere o si se violenta algún principio (jurídico) de la individualidad.

La eficacia de la razón jurídica alcanza, así, su mayor plenitud y su más ansiado anhelo: en la pregunta por el derecho y en las obligaciones de la convivencia está la diseminación misma de la norma; la aplicación de una norma que, como dice Giorgio Agamben, "no está en modo alguno contenida en ella, ni tampoco puede ser deducida de ella, porque de haber sido así, no habría sido necesario crear todo el imponente edificio del derecho procesal"<sup>32</sup>.

Está claro que se asiste a un tiempo de supremacía y exclusividad de la razón y el lenguaje jurídico por encima de otros lenguajes y de otros modos de convivencia, pero no es sólo ello lo que condiciona la pérdida de la responsabilidad de la relación ética. Este tiempo obsceno, al decir de Joan-Carles Mèlich, ha transformado dramáticamente la ética en política o sociología y ha convertido la relación con el otro en un poder que lo esclaviza: "Los acontecimientos del siglo XX amenazan con acabar con

todo deseo de lo invisible, con el tiempo ético, y convertirlo todo en tiempo espacializado, en tiempo lineal, en tiempo obsceno. Pero es precisamente el tiempo como diacronía que muestra la amenaza de la totalidad y del totalitarismo, la amenaza del fin de la ética"<sup>33</sup>.

Y es que algunos, quién sabe si no demasiados, han encontrado en la razón jurídica la tan deseada solución a todas las crisis apuntadas inicialmente. Porque esa razón no sólo es la marca inefable de un principio de comando, de autoridad y de utilidad determinantes, sino también –y lo que es más problemático– que allí está el lugar mismo, el domicilio, la dirección donde se producen y se dan sentidos a las leyes. Bien podría decirse que el domicilio de los arcontes<sup>34</sup> –aquellos guardianes originarios de la ley– sigue atestado de archivos y no ha cambiado nunca su dirección. Porque no se trata sólo de dónde vive el lenguaje jurídico sino más bien dónde respira, dónde se lo interpreta y hacia dónde se lo irradia. Ese lugar era inicialmente, como lo expresa Jacques Derrida:

*la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, aquellos que comandaban. A los ciudadanos que tenían y denotaban el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. Los arcontes fueron sus primeros guardianes. No eran responsables sólo por la seguridad física del depósito y del soporte. Cabía también el derecho y la competencia hermenéuticos. Tenían el poder de interpretar los archivos.<sup>35</sup>*

La razón jurídica se ha erigido a sí misma, ya se ha dicho, como una detención necesaria y obligatoria para (luego, entonces, si fuera el caso) abordar el pensamiento ético de la convivencia. Se trata, entonces, de una detención que es, a su vez, no lo que da paso a la ética sino su prólogo imposible. Y es que el mundo se ha llenado de vigilantes vociferantes de la ley, y sus políticas y sus instituciones apenas si saben reconocer la estrechez de la habitación donde moran y la inmediatez del lenguaje que pronuncian.

Ahora bien, poner en cuestión la supremacía y la superabundancia del lenguaje jurídico es poder pensar, justamente, en esa tensión inacabable de la hospitalidad en lo que tiene de ética y lo que tiene de razón jurídica. Pues si bien la hospitalidad se presenta, ante todo, como el hecho de

recibir al otro en un acto desmesurado —es decir, de recibirlo más allá de toda “capacidad del yo”<sup>36</sup>— enseguida se deja tomar por una ambigüedad que le es constitutiva, como si se tratara de una capacidad que es al mismo tiempo ilimitada tanto como limitada, tanto incondicional como condicional. Y eso se ve reflejado en la distinción entre la Ley (mayúscula) y las leyes (minúsculas) de la hospitalidad.

Sí, la Ley de la hospitalidad es incondicional.

Se trata de recibir al otro sin hacer ni hacerle ninguna pregunta; se trata de la posibilidad de ser anfitriones sin establecer ninguna condición. Y no hay leyes en la Ley de la hospitalidad porque en ella se declara la abertura, el recibimiento, la acogida al otro, sin la pretensión del saber ni el poder de la asimilación. Y no hay leyes en la Ley de la hospitalidad porque, apenas pronunciada, ella ya no tiene más nada para decir, ya lo ha dicho todo; es decir, ya ofreció, ya donó todo lo que podía y tenía que decir. A la Ley de la hospitalidad le sigue un silencio ético, porque es el otro el que decide si vendrá o no vendrá.

Sí, las leyes de la hospitalidad imponen condiciones.

Se formulan preguntas y se deja a los otros en una posición, apenas, de tener que responder; pues son los otros quienes deben pedir hospedaje, quienes deben revelar sus intenciones como huéspedes, quienes tienen que presentar su documentación, decir sus nombres, hablar la lengua del anfitrión, aun siendo totalmente extranjeros a ella. Así, todo puede ser preguntado o interrogado, todo acaba siendo ostentación de un poder peculiar que corresponde a quien establece las leyes de la hospitalidad: el poder de poner en cuestión al otro en nombre de la razón jurídica. El huésped se transforma, de ese modo, en un ser en cuestión, en un ser cuestionado. Y habrá siempre la necesidad de más y más leyes en las leyes de la hospitalidad porque en ellas se revelará una y otra vez la sospecha acerca de lo humano del otro a ser hospedado; y se multiplicarán, entonces, los meandros, los espejos y los laberintos que deberá recorrer el otro hasta poder ser lo más parecido al huésped mismo.

Pero, ¿se debe preguntar o no? ¿Se debe saber o no? ¿Se debe conocer el nombre del otro o no? Todo ello lo pregunta, con insistencia, Derrida:

*¿La hospitalidad consiste en interrogar a quien recién llega? ¿Comienza por la pregunta dirigida a quien recién llega? (...) ¿O bien la hospitalidad comienza por la acogida sin pregunta, en una borradura doble, la borradura de la pregunta y del nombre? ¿Es más justo y más amoroso preguntar o no preguntar? (...) ¿O bien la hospitalidad se ofrece, se da al otro antes de que se identifique, inclusive antes de que sea sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido?*<sup>37</sup>

Si la Ley de la hospitalidad no es una pregunta ni nada pregunta, la razón jurídica vuelve exigible y torna explícita una pregunta que, tal vez, sea impracticable y no tenga respuesta posible, a no ser el abandono mismo de la relación. Si, por su vez, la Ley de la hospitalidad supone un modo ético de convivencia (pues sólo sabe seguir una responsabilidad que obedece al otro, es decir, que está dictada por la existencia del otro) la razón jurídica supone una relación de desigualdad comandada por la altura elevada de un yo que hospeda y que establece los tiempos y los espacios de su hospedaje. Si la Ley de la hospitalidad pone en juego un acto de donación que nada pide a cambio, la razón jurídica determina una larga secuela de endeudamiento del otro (ya que deberá, en consecuencia, acatar la ley de la morada ajena, aprender a asemejarse y saber la lengua del hospedero en la que las leyes están formuladas).

Pero habría que atreverse, todavía, a una contradicción que no cesa, que no puede dejar de ser incesante. La pregunta en sí acerca de la hospitalidad trae consigo una humareda de idealización y, en su mismo movimiento de proclama, conlleva el ocultamiento de aquello que porta inexorablemente: su mismo fuego de hostilidad. Porque aquí ya no es cuestión de una oposición didácticamente plausible entre una Ley mayúscula y unas leyes minúsculas de hospitalidad, sino la de una afirmación, aunque endeble, que sea capaz de sostener y soportar una dualidad indómita que nunca reconocerá su unidad en “este mundo” y con los lenguajes que están y nos son disponibles.

Por lo tanto, a no ser que sean vistas como una vulgar oposición de valores o como vagas alternancias de estados del espíritu (y entonces como prolija moralidad), la hospitalidad y la hostilidad configuran lo que

es humano en lo humano, en el sentido de su inscripción misma en el escenario de la diferencia: así, es lo que difiere aquello que posibilita la entrada a la conversación, es lo que difiere aquello que pone en juego la rajadura de la herencia, es lo que difiere aquello que traza el semblante del anfitrión y del huésped, de la tradición y la transmisión. Renunciar a ello, esto es, renunciar a la diferencia, es renunciar a lo que todavía hay para decirse (por poco o mucho, por trascendente o banal, por lánguido o exacerbado que fuere), a lo que aún es posible tocar en el límite del otro, a aquello que todavía no ha sido una despedida anunciada y definitiva. Y es que, como dice Ricardo Forster,

*Sólo manteniendo esa hostilidad en la hospitalidad –dice el filósofo–, ese deseo de entramarse y de diferenciarse, de dar y recibir pero también de reconocer las fronteras infranqueables que han nacido de biografías imprescindiblemente otras, es que hay, que queda algo por decirse todavía entre dos personas. Lejos de toda seguridad, experimentando muchas veces la intemperie propia de una época destemplada, la única garantía de permanecer en lo humano nace de esta paradoja hospitalaria.<sup>38</sup>*

El estar-juntos es hospitalario y hostil a la vez y, por eso mismo, hay convivencia, hay relación con el otro, hay relación de alteridad; y por ello quizá haya que vencer la tentación de esa pobre imagen de convivencia como mera ecuación del estar-juntos (y, entonces, como lo ecuánime, como lo equivalente, como lo equitativo). La pretensión de cambiar el sitio del domicilio, de mudarlo, no está en el traspaso voluntarioso y formal a otra residencia o a otro local institucionalizado. Más bien supone la afirmación tímida de ese lugar que es el lugar mismo de la relación, esto es, el lugar mismo de la existencia en común que es, siempre, hospitalario y hostil:

*Existe el poder porque la coexistencia no es pacífica –dice Jean-Luc Nancy– porque es competitiva y hostil al mismo tiempo que cooperativa y fraterna. Esta ambivalencia es aquella de la negatividad que compartimos. Si sólo compartiéramos la vida, sin la muerte, seríamos una (...) comunidad de organismos. Pero somos una comunidad inorgánica.<sup>39</sup>*

Está claro que ese cambio de domicilio no puede derivar una vez más de otra proliferación de la razón jurídica sino, diferentemente, provenir de un sentido decididamente ético que es, en su misma esencia, un sentido relacional; se trata aquí de una ética que se revele, en efecto, totalmente independiente de lo jurídico<sup>40</sup>; esto es, de una separación radical entre la obsesión por el otro (obsesión por el nombre del otro, por su naturaleza, por su lengua, por su documentación, por su edad, por su sexualidad, por su generación, etc.) y la responsabilidad por el otro, que podría querer decir, entre otras cosas, descubrimiento del otro en su alteridad más allá (y más acá) de todo consenso, de todo acuerdo, de toda reglamentación, en fin, de toda razón jurídica.

Si la obsesión por el otro pronuncia esa lengua atiborrada de sospechas, de desconfianza, recelo, peligrosidad, hostigamiento, miedo, burocratización de la vida del huésped, vigilancia de las fronteras, alternancia de la exclusión y la inclusión, exigencia de la documentación, sujeción a los archivos muertos de la herencia, el lenguaje de la ética prefiere susurrar su lenguaje en términos de responsabilidad, de estar alerta, de vigilia, de una preocupación, un gesto de recibimiento, una atención, un insomnio, una acogida.

Aún más: si la obsesión jurídica por el otro deviene de un utilitarismo vincular (porque es útil la presencia de otro diferente para pronunciar, sin más, un “nosotros” cargado de violencia, porque es útil establecer con claridad la obligación jurídica de los demás, porque es útil para poner en marcha una cierta lógica de determinadas políticas de identidad, porque le es útil al racismo y servil para autorizar intervenciones y masacres en nombre de los derechos humanos, etc.), la responsabilidad ética es una relación no interesada y no cimentada en una falta, en una carencia del “yo”: “La relación de alteridad no expresa ninguna <necesidad> del sujeto –dice Joan-Carles Mèlich–, porque si no fuese así, la relación con el otro sería una relación interesada”.<sup>41</sup>

Y habría que subrayar todavía más la idea de responsabilidad pues su propia tonalidad puede resonar aún como una expresión esencialmente ligada a la razón jurídica. Y es que no se trata, sólo, de un reconocimiento del otro y de una inversión de cuestionamiento, es decir, de quién cuestiona a quién. No se trata, apenas, de una respuesta que salve al yo

de su propio pecado o de la ausencia de toda virtud. No ocurre, simplemente, como una obligación que proviene, obligada y certera, de una cierta ley de la convivencia. “Responsabilidad u obligación para con el Próximo –sostiene Maurice Blanchot– que no viene de la Ley, sino que ésta vendría de ellas en lo que la hace irreductible a cualesquiera formas de legalidad mediante las que necesariamente se busca regularizarla proclamándola enteramente como la excepción o lo extraordinario que no se enuncia en ningún lenguaje ya formulado”.<sup>42</sup>

Así, la responsabilidad ética se dirige a lo humano y no a algún sujeto-otro determinado, materializado y entonces especificado, revelado con nombre extranjeramente propio y al que se le atribuye una identidad precisa y casi definitiva. No es una responsabilidad que responde diferente según la edad, la generación, la lengua, la sexualidad, la nacionalidad, la raza, la clase social, el cuerpo del otro. La responsabilidad ética no tiene límite en su vigilia ni fronteras en su capacidad de recibir. Se trata de una responsabilidad sin fondo; de una responsabilidad, como bien dice Derrida, “ante los fantasmas de aquellos que todavía no han nacido o de quienes ya han muerto”.<sup>43</sup>

## LA REVELACIÓN DE LA DIFERENCIA

*Yo no soy nada. Soy un domingo frustrado. ¿O es que soy ingrata? Me ha sido dado mucho, mucho se me ha quitado. ¿Quién gana?  
Yo no soy yo. Es alguien hiperbólico.*

Clarice Lispector

Resta, todavía, un problema más para dilucidar, para desentrañar. Y es que a la textualidad y tematización del otro y a la supremacía de la razón jurídica habría que añadir aún la cuestión de la recurrente mención a la identidad y/o las identificaciones de los demás, de las otras generaciones, de las otras edades; como si la convivencia sólo pudiera entenderse como la sumatoria o la sustracción de acciones de aproximación o de separación, de similitud o distinción, de transparencia o rechazo, calco o desfalco de unos y otros, de unos con otros.

Es verdad, como plantea Silvia Duschatzky, que “no hace falta convencer a nadie sobre el anacronismo de suponer que una existencia es sólida, certera, previsible, regular”<sup>44</sup>. Aun así, ocurre que la atribución de una identidad asume, demasiado rápidamente, el *modus operandi* de una cierta política de la identidad. Y eso quiere decir que dar un nombre no es, sencillamente, “dar un nombre” sino, sobre todo inventar, dar inicio, sostener y diseminar diferenciaciones, separaciones, exclusiones, negaciones, afirmaciones, inclusiones, atribuciones, desvíos. La construcción de la identidad-juventud, por ejemplo, es exterior a eso que se designa como juventud, es decir, surge como ficción producida por un relativo consenso establecido para legitimar una cierta descripción de otredad. Lo ajeno tiende, así, a definir lo propio; esa ajenedad, entonces, se apropia de lo que considera propio y el carácter político de esa designación, bien sea por oposición o por comparación a otra ficción de identidad, revela inmediatamente su pretensión por atenuar lo antagónico o bien por naturalizarlo: la identidad atribuida debe ser la misma para todos en su género, la identidad es ese mismo género.

Y no podría haber reluctancia ni interpretación diferenciada de una identidad que, ahora, se supone que está incorporada, adherida, al cuerpo designado. Y así se repite hasta el hartazgo una metafísica del Uno donde el otro sólo cabe como actor de reparto, como diletante, como partenaire, como convidado de piedra.

Sin embargo, da la sensación que nada de lo propio ni del otro está en la identidad. Nada parece ser lo que dicen que parece ser. La silueta de la identidad se recorta una y mil veces sin atinar nunca a revelar nada ni nadie. La palabra identidad es siempre una alquimia extranjera en la propia casa, un mote que siempre provoca un escozor en la extrañeza del sí mismo. El lugar de la identidad apenas si es un refugio pero que amarra firmemente al sujeto-identificado a unas pocas leyendas. Lo que se da a ser tendrá que ser, alguna vez, el contorno de aquello que no se quiere para sí, el perfil borrado de lo que no se desea, la superficie que habrá que negar o quizá ignorar incansablemente. Aquello que se da a ser nunca se da, nunca es una donación: más bien se trata de una fuerte exigencia. Se trata, pues, de aquello que Jacques Derrida describe como la

“violencia de una asignación identitaria inscripta desde el inicio en lo inmemorial de una repetición interminable”.<sup>45</sup>

Y en esa violencia nadie sabe quiénes, ni cuándo, ni por qué recibieron ese nombre tan encorsetado como irreconocible; ese nombre que no es donación porque simplifica tanto como ahoga, porque define y porque provoca, al mismo tiempo, una sensación de completa alteridad. Quienes sean, cuando haya sido, de dónde venga o por qué viene, igual busca siempre el derrotero de una narrativa que se extingue enseguida, de una tradición inscripta en la lápida de los tiempos.

Ahora bien, de un modo paradójico o precisamente por su propia naturaleza, es esa misma identidad la que no admite ningún tipo de extranjería (a no ser la tipificación más obvia del extranjero), y en ese sentido la atribución identitaria se aproxima mucho a la idea de una norma que no admite exterioridad, de una norma que todo quiere contenerlo, que todo lo desea incorporar. La identidad es, así, un apellido que se vuelve innecesariamente necesario, una construcción sin sujeto, un nombre sin autoría. Como se pregunta Nuria Pérez de Lara acerca de lo inverosímil que se hace presente en la idea misma de construcción de la identidad: “¿Construyo yo mi identidad? ¿Construyen los demás mi identidad? ¿La construimos entre yo y los demás? ¿Qué elementos juntamos para construirla?”<sup>46</sup>

No cabe duda que la afirmación de la identidad, de toda y cualquier identidad, resulta ser (¿o resultó ser?) una de las políticas posibles frente a la violencia, el despojo, la sustracción, el desarraigo, la violación de la intimidad, la violencia de la representación, las masacres. Pero fue justamente allí, en ese pasaje sutil que va de la afirmación a la cristalización de una cierta política de la identidad, donde quedó entrampada en la razón jurídica y se entregó a ella, apaciguándose, perdiendo movilidad y contentándose, apenas, con la tibieza del reconocimiento, la aceptación textual y la sumisión cándida a la tolerancia. Quizá ahora pueda verse cierto rechazo, cierta disidencia al principio exteriorizado e interiorizado de atribución de una identidad, esto es, una determinada forma de confrontación agonística<sup>47</sup>, de conflicto desordenado cuyas raíces habría que buscar en la noción de diferencia. En otras palabras, se percibe la posibi-

lidad de otra idea de política que parece expresar el deseo de ir más allá, todo lo más allá que sea posible del sí mismo, del Uno mismo repetitivo, de esa mismidad exasperante que abandona para siempre su propia transformación. Pues la transformación del sí-mismo no es sino el corazón de la política: “Encontrar en él las vías de su propia transformación, de su propio ir más allá de sí, encontrándose paso a paso con su deseo de ser, para ir siendo cada vez algo más cercano al propio deseo, es decir, más cercano a aquello que todavía no se es”.<sup>48</sup>

La lógica de la identidad o razón identitaria se torna así un principio riguroso que no permite ni da paso a la cuestión de la convivencia. Más bien habría que pensar en cómo no volverse y cómo no volver a los otros seres paralizados por una tipificación constante y aletargada. Y es que en esa tipificación está el enlace sutil entre la identidad y la otredad, pues lo asignado se vuelve, demasiado rápidamente, en una extraña sensación de alteridad de uno consigo mismo. Ya no habrá otro lugar para morar que la residencia prisionera de la identidad de deber-ser otro.<sup>49</sup>

En el nombre y con el nombre de la identidad no se podrá ser y no ser al mismo tiempo. Habrá que ser, siempre, esa línea obligada a ser una línea; y cuando haya zozobra habrá que pensar cómo hacer para que todo pase, sin más, como si uno fuera su propio anciano, su propia conciencia vencida y, finalmente, el espectáculo repetido de su propio funeral. Salirse de la identidad designada o de las manipulaciones políticas de la identidad es un riesgo que hay que asumir y supone, como lo dice Zygmunt Bauman, una cierta habilidad: “La destreza que se requiere para superar los obstáculos que comporta la manipulación de la identidad (...) se asemeja a la de un malabarista o bien, aún más, al arte y a la habilidad de un prestidigitador”.<sup>50</sup>

Y es que la invitación al mundo que se hace a los jóvenes, ese convite en apariencia generoso, a la ciudad, a la política, a la cultura, a la lengua, suele ocurrir para que ellos aprendan a decir “nosotros” lo más rápido posible. La tradición del “nosotros” es impune al hablar del otro e inmune cuando el otro les habla. Se esgrime el “nosotros” como un arma para defenderse de los otros; se teoriza sobre las fronteras y su atravesamiento, es verdad, pero se cavan trincheras que no hacen más que confirmar la aceptación de una historia natural de la desigualdad, bajo la amenaza



de expulsión del “nosotros”; una amenaza que, en palabras de Derrida, es “anterior a cualquier falta y cualquier acto. Antes, incluso, de cualquier acto de nacimiento”.<sup>51</sup>

La revelación de la diferencia nada tiene que ver con el espectáculo del exotismo y lo bizarro; no se relaciona en nada con la designación de sujetos diferentes; no se da a ver como una contrapartida o contracara de una política de la identidad; no le pide nada a la razón jurídica. Es, ante todo, una suerte de atención, de vigilia (ética) que pone bajo sospecha el anunciado y el enunciado del “nosotros”. Es, más que nada, lo que se abre hacia aquello que ocurre en cada uno “entre” los otros. Ese “entre” que no es presencial, que no es acción comunicativa, que no es diálogo concreto, que no es apenas presencia de uno y de otro en un contexto situacional regulado sino, como se mencionara un poco antes, la existencia misma de una relación entre seres, entonces, existentes.

## APRENDER A (CON)VIVIR

*Hasta que el sol no te excluya, yo no te excluiré.*

Walt Whitman

Crisis de los discursos sobre la crisis, crisis de la conversación, crisis de la herencia, del heredero y, en fin, crisis de la experiencia. Pero también textualización y tematización del otro. Tiranía de la razón jurídica. Pérdida u olvido de la responsabilidad ética. Y además: fijación a ultranza de una identidad. Invención del nosotros y de la otredad.

En cualquiera de los sentidos posibles, en cualquier orden que se precie, bajo cualquier disfraz que asuma, ¿no es ése, acaso, el semblante de aquello que algunos nombran, a veces sin nombrar, como crisis educativa? ¿No es posible asumir de una vez que la crisis educativa es clara y contundentemente una crisis de la conversación, de la herencia, de la transmisión y de la experiencia educativa como tal? Y aunque quede claro que la simetría no remite a una crisis idéntica, de dependencia de una con la otra, la transparencia no es nada casual: la educación está en el mundo,

es de este mundo, ni antes ni después, ni por fuera ni enclaustrada, ni más acá ni más allá de aquello que (nos) pasa en el mundo.

La cuestión es que hay demasiada especialización en la especialidad de lo educativo, demasiada luz puesta sobre su escenario y en su escena, demasiada espera para lo que se espera. Aun así habría que decir que en principio la educación (institucionalizada o no) no es más ni es menos que uno de los domicilios afectados por ese tiempo obscuro al que se aludía un poco antes.

Y ya se ha escrito demasiado acerca de la crisis del discurso especializado en educación y, también, acerca de la pauperización en sí del discurso educativo sobre la crisis educativa. Como bien lo escribe Jorge Larrosa: “En las últimas dos décadas se han configurado dos lenguajes dominantes en el campo educativo: el lenguaje de la técnica y el lenguaje de la crítica (...). Por un lado, la lengua en la que se enuncia lo que nos dicen que hay, lo que nos dicen que es (...). Por otro lado, la lengua en la que se enuncia lo que nos dicen que debería haber, lo que nos dicen que debería ser”.<sup>52</sup>

Esa duplicidad confiere a la lengua especializada que la pronuncia su propio límite, su propia estrechez y su propio agotamiento. El lenguaje con el que se habla de la crisis educativa es, generalmente, el lenguaje que está en crisis. Por eso, dicen algunos, no habría más remedio que seguir naufragando eternamente entre dos aguas: o en las aguas contaminadas de una realidad que se describe a sí misma como la realidad pedagógica “actual” y, por lo tanto, “incontrastable” (estos jóvenes, estos maestros, estas escuelas, estas didácticas, esta formación, esta transmisión, este currículum, estas universidades), o bien en las aguas disecadas de una realidad que se designa a sí misma como la realidad pedagógica “futura” (los jóvenes del mañana, los maestros del futuro, las escuelas que vendrán, las didácticas a innovar, el currículum a construir, las universidades a fundar). Y, de ese modo, entre esas dos aguas, dicen algunos, no quedaría otra cosa que la aridez más absoluta o la amenaza de un lenguaje que ni es real ni está comprometido con el futuro educativo; dos condiciones –la realidad y la apuesta al futuro– pensadas como imprescindibles para que la educación tome (su) lugar.

Pero si sólo se hace posible hablar de la educación en su presente real (que no necesita de la lengua a no ser su tibia representación) y/o de la

educación en tanto futuro ya preconstruido (que tampoco requiere de la lengua pues ya está predicho de antemano), daría la sensación de que no quedan otras marcas de la lengua disponibles en la educación, para la educación. Entonces, las preguntas se tornan casi obvias: ¿queda algo más por decir en educación? ¿Algo para decir que no insista más en diagnosticar ni en arrojar estallidos de vacuas promesas? ¿Algo para decir que no asuma el tono nostálgico de un pasado incommovible ni la melodía utópica que borra de un vez el presente impostergradable?

Sí, hay algo más que decir acerca de la educación pero no de la crisis educativa, ni de las fórmulas oportunistas para remediarla. Quizá habría que insistir aquí una vez más en la cuestión presentada por Jacques Derrida y que pone en juego la pregunta esencial educativa: “¿Se puede enseñar a vivir?” Y más aún, “¿Se puede enseñar a vivir y a convivir?”

En cualquier caso todo depende de cómo suene ese “enseñar a vivir”. Porque bien podría resonar poniendo en primer lugar la figura agigantada de ese “yo” que enseña, de ese “yo” que explica, de ese “yo” que sabe, de ese “yo” que instruye. Tal vez de lo que se trate aquí es de la posibilidad de que enseñar a vivir signifique también renunciar a todo aquello que huele a una habituación formal de la enseñanza: “Enseñar a vivir —escribe Graciela Frigerio— (...) renunciando a la soberbia del ‘yo te voy a enseñar’. Fórmula que siempre trae velada una amenaza y anuncia la dependencia como condición de la relación, porque presupone, da a entender que sin uno, el otro nunca aprendería”<sup>53</sup>. Enseñar a vivir, entonces, lleva consigo la necesidad de renunciar a ciertos modos de vivir, a determinadas maneras de narrar la vida, a determinados modos de pensar la educación.

¿Cómo responder, entonces, a la pregunta del enseñar a vivir y a convivir si al volver la mirada hacia las instituciones educativas ocurre aquello que George Steiner define como una amnesia planificada?<sup>54</sup> Amnesia planificada, sí. Como si se tratara del olvido sistemático y programado del pasado o como si fuera apenas la fijación extrema de la historia y la memoria en imágenes demasiado pesadas, demasiado inertes, demasiado muertas.

Pero, ¿será la herencia presente en la educación no más que un conjunto renovable de archivos ya archivados? ¿De archivos-archivados que

apenas sí se reforman a cada tanto tiempo, a cada tantos gobiernos, a cada tantas leyes, a través de textos repetitivos y, por eso, ya casi involuntarios? ¿Es la transmisión, entonces, apenas una posición de elevación y de traslado porque supone sólo un cierto dominio y cierto poder de aquello que se entiende por tradición educativa? ¿No es verdad, entonces, que la educación consistiría así en un tedioso traspaso cronometrado de archivos? ¿No será el heredero una vacua figura empequeñecida, ya despreciada y deudora de una memoria que aún no es suya? ¿Y no será que allí descansa, por lo tanto, una de las formas del hartazgo más evidente en la experiencia de la vivencia y la convivencia educativas? ¿Y qué hacer, entonces, con la educación, esa palabra obligada y que obliga que es la educación? ¿Es posible, acaso, enseñar a vivir y a convivir cuando lo que está en juego es la transmisión de una herencia puesta como palabra obligatoria? ¿Qué hay del otro, de los otros, en ese escenario desmemoriado o memorioso en demasía, despojado de toda alteridad radical, desgajado de sus vientres, casi sin lengua? ¿La educación es acaso sólo un domicilio, la dirección de un lugar donde se dicen las leyes, una casa adonde ir a aprender las leyes archivadas? ¿Un testamento que hay cumplir a raja tablas? ¿O bien un testamento a traicionar? ¿O se trata ya de un testamento que ha sido traicionado?

Ese abanico de preguntas no quiere sino llamar la atención para aquello que Derrida entiende por transmisión, esto es, como “esa política de la memoria, de la herencia y de las generaciones”<sup>55</sup>.

Transmisión: una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones. Habría que recalcarlo una y otra vez. Y es que ocurren al menos dos típicos olvidos cuando se acentúa en demasía la idea de herencia apenas como una posesión en poder de los mayores y la transmisión sólo como un ejercicio mecánico que queda en manos de aquellos que están en la posición (siempre provisoria) de enseñar. Si la herencia requiere de cierta infidelidad para seguir siendo herencia y si la transmisión implica una memoria de generaciones y, sobre todo, entre generaciones, muy poco se ha pensado y debatido hasta ahora en la educación acerca de la infidelidad del heredero (que no sea, claro está, el hacerlo en los términos de violencia, apatía, negación, desidia, rechazo), y de la memoria propia de la juventud (que no sea, entonces, el hacerlo bajo el rótulo de

una “generación amnésica” o con recuerdos demasiado fugaces y veloces). La enseñanza hacia los jóvenes continúa con su imposible tarea de seguir estableciendo una condición extrema de fidelidad y de requerir una memoria arquetípica.

Podría pensarse, en primer lugar, si no hay herencia en la juventud, si aquello que pasa en lo que se denomina como juventud es, simplemente, algo que pasa sin dejar huellas. María Zambrano se ha hecho esa pregunta del siguiente modo: “¿No será que la herencia que la juventud deja sea una transformación habida en el alma y en toda la persona, en su organismo físico, en su inteligencia, en todo su ser, en suma: una transformación que para cumplirse necesite consumir todo lo que define a la juventud?”<sup>56</sup>

Podría pensarse, también, si no hay memoria en la juventud, si aquello que pasa en lo que se designa como juventud es, solamente, la persecución y el hábito de lo instantáneo, de lo que no es sólido ni es durable, del culto a lo efímero. Pues casi todas las nociones de memoria están viciadas por las de historia y allí, bajo ese influjo, toda memoria de la juventud está condenada a la esclavitud de lo momentáneo. Por eso la pregunta sobre el enseñar y el aprender a vivir y convivir es, también, una pregunta acerca de la hospitalidad y la hostilidad de la educación. Y la cuestión vuelve una vez más de la mano aún viva de Jacques Derrida:

*Aprender a vivir es madurar, y también educar: enseñar al otro, y sobre todo a uno mismo. Apostrofar a alguien para decirle: “Te voy a enseñar a vivir”, significa, a veces en tono de amenaza, voy a formarte, incluso voy a enderezarte (...). ¿Se puede aprender a vivir? ¿Se puede enseñar? ¿Se puede aprender, mediante la disciplina o la instrucción, a través de la experiencia o la experimentación, a aceptar o, mejor, a afirmar la vida?*<sup>57</sup>

Las preguntas de Derrida acerca de si es posible enseñar a afirmar la vida, habiéndola entonces ya afirmado, sólo encuentran un cierto tipo de respuestas si, con anterioridad, se piensa en el educador como aquel que puede afirmar su propia vida, si se piensa la educación no ya bajo la urgen-

cia mezquina de la necesidad y el utilitarismo de una cierta obligación moral a ser padecida, sino como aquel tiempo y aquel espacio de una posibilidad y de una responsabilidad que se abre a la presencia del otro y, sobre todo, a la existencia, a toda existencia, a cualquier existencia.

Si se afirma aquí la responsabilidad de una convivencia educativa es con la intención manifiesta de confrontarla tanto con aquella infertilidad de los novedosos planteamientos jurídico/educativos —que sólo reemplazan texto legal por otro texto legal aggiornato— como con aquellos relatos de cuño integracionista y/o inclusivos —que parecen obsesionarse, apenas, por la presencia literal de algunos otros concretos que, un poco o mucho antes, parecían no estar dentro de los sistemas institucionales tradicionales—.

Entre el exceso de la razón jurídica y la ficción de la promesa inclusiva puede dirimirse el relato actual acerca de qué es y qué no es la educación. Y en medio de ellos, vuelve a emerger la invención de un realismo pedagógico que exige la presencia de todos, la presencia universal, pero que ahoga a la vez toda pretensión de existencia del otro.

La afirmación de esa responsabilidad en relación a una posible convivencia educativa no presupone ningún poder de descifrar ese tiempo de la juventud que a la mayoría de los maestros ya se les ha escapado, o del cual sólo poseen recuerdos fragmentarios, quizá ficcionales y, acaso, torpes, románticos o caprichosos o del que disponen apenas de discursos sobre “estos jóvenes de ahora”. Responsabilidad de una convivencia educativa que permitiría poner algo en común entre la experiencia del joven y la del adulto, sin simplificar ninguna de las dos y sin reducir, sin asimilar la primera en la segunda. Responsabilidad de una convivencia educativa que tiene que ver, ahora sí, con una presencia adulta preocupada por su tradición pero que debería sustraerse del orden de lo moral. Responsabilidad de una convivencia educativa que sienta y piense la transmisión no sólo como un pasaje de un saber de uno para otro (como si se tratara de un acto de desigualdad de inteligencias desde quien sabe ese saber hasta quien no lo sabe) sino de aquello que ocurre en uno y en otro (y otra vez la separación, la distancia, el intervalo). Responsabilidad que no se vuelve obsesiva con la forma y el tipo de tradición sino más bien con

el modo de conversación que se instala a su alrededor. Y una responsabilidad que, entonces, no se torna obsesiva con la presencia del otro.

Porque la cuestión no es tanto preguntar al otro cuándo es que sabrá lo que hay que saber o cuándo es que será lo que hay que ser, sino “¿cuándo serás responsable? –como se pregunta Derrida–. ¿Cómo responderás por fin de tu vida y de tu nombre?”<sup>58</sup>. Se trata de intentar que, de haber respuestas, ellas sean dadas sólo cuando se encarnen en el otro, cuando sea una cuestión (que es) del otro. Si esas preguntas fueran establecidas como una condición educativa, pues entonces más que de hospitalidad y convivencia tendríamos que estar hablando de la presencia infinita de una deuda, es decir, de hacer del otro un deudor en el origen mismo de la transmisión de la herencia; deudor de una deuda impagable, deudor antes, inclusive, de que la transmisión inicie su camino. Como lo dice Graciela Frigerio: “La educación como el acto político de distribuir la herencia (...) en un gesto signado por el signo de un don, es decir, que no se imponga, ni se enmascare una deuda (...). En educación la posición del deudor es impertinente”<sup>59</sup>. Sí, la posición de deudor es impertinente en educación. Y, si se permite, también inmoral.

Convengamos en que las instituciones educativas lo hacen todo en pos de cierta idea de convivencia aun cuando su nacimiento fuera signado por el recelo proteccionista, la beneficencia clasista, la homogenización pasteurizada, la tiranía del deber-ser, la obsesión por la equivalencia, por la igualación. Las instituciones educativas lo hacen todo, sí: multiplican sus horarios y absorben con avidez la sobrecabundancia de las tecnologías, tejen y destejen las redes de saberes contemporáneos, hurgan en cuanto sistema de acceso a la lectura y escritura se invente; se adscriben cada día a nuevas didácticas y nuevas publicaciones especializadas. Las instituciones educativas lo hacen todo, sí: se devanean enumerando los argumentos de la utilidad y la utilización educativa, procuran por todas partes qué y quién será capaz de una formación que les asegure nuevos argumentos para educar.

Y convengamos, también, en el hecho de que las instituciones educativas lo hacen todo en pos de cierta idea de hospitalidad. Mejoran las estructuras edilicias, renuevan las promesas de una inclusión más que feliz, enfatizan el reconocimiento literal hacia el otro, jerarquizan la tolerancia

como modo de sostener las formas en que los otros están y son en el mundo escolar, se tuercen y retuercen procurando modos de aceptación de los demás con mayor o menor grado de ternura, en fin, no dejan nunca de ciudadanizar, adultizar, futurologizar y empleatizar a todos en general.

Pero cierta generación de jóvenes no parece acompañar de cerca ni asimilar para sí esas imágenes institucionalizadas que los adultos trazan sobre ellos. Si los adultos insisten en pensar que la educación los habilita para ser críticos, para relacionarse de un modo más tolerante con los demás, para mejorar los problemas de su país y para ser sujetos independientes y autónomos, los jóvenes consideran que la educación, más bien, les abre espacios para la continuidad de sus estudios y para conseguir un empleo.

Por ello es que da la sensación que hay un olvido, un descuido o una pérdida acaso irremediable: la educación no es una cuestión acerca del otro, ni sobre el otro, ni alrededor de su presencia, ni en el nombre del otro. La educación es, siempre, del otro.<sup>60</sup>

Porque si no fuera así, si la educación no fuera del otro, es decir, si la educación no fuera una respuesta que se le da al otro a partir de su existencia, entonces no quedaría más vida que aquella que, quién sabe, está fuera de la escuela. No quedaría más lectura que aquella que, tal vez, está fuera de la escuela. No quedaría otra escritura que aquella que, quizá, está fuera de la escuela. No quedaría otra convivencia que aquella que, a veces, está fuera de la escuela. Y si así fuera sólo habría que vivir como quien sólo sobrevive, sólo se tendría que leer como si fuera una faena absurda, apenas se tendría que escribir sin que nadie lo entendiera y convivir con los demás sólo para ser, siempre, un “yo” idéntico a uno mismo.

A no ser que la tarea de quien enseña a vivir y a convivir sea, justamente, la de responder éticamente a la existencia del otro. Lo que no quiere decir apenas afirmarlo en su presencia, sino también la de contrariarlo, como parece sugerir Cécile Ladjali: “Creo que el trabajo de un profesor consiste en ir a la contra, en enfrentar al alumno con la alteridad, con aquello que no es él, para que llegue a comprenderse mejor a sí mismo”.<sup>61</sup>

Contrariar, sí; enfrentar al otro con su alteridad, de acuerdo; llegar a comprenderse mejor a sí mismo, también. Lo que esa cita no dice o no

quiere decir es que todo depende, al fin y al cabo, del otro. Humilmente habría que decir, entonces: contrariar, enfrentar, hacer comprender sí, si es que el otro quiere.

“Que el otro quiera” supone, ahora sí, pensar al otro no sólo como presencia sino también como existencia. Está claro que la educación consiste en encontrarse de frente con un otro concreto, específico, cara a cara. Ese encuentro es con un nombre, una palabra, una lengua, una situación, una emoción y un saber determinados. Como lo sugiere Mèlich: “Desde el momento en que habitamos el mundo vivimos no solamente con los otros, sino frente a ellos, frente a cada uno de ellos, frente al que se me presenta como rostro, como único, como portador de un nombre. Este otro singular que me apela o me encara me recuerda que nunca estoy completamente solo en la configuración del sentido, en la invención del sentido”.<sup>62</sup>

De continuar la educación en esa senda condicionada por esa insulsa fidelidad a la herencia, por la amnesia planificada y por el pasaje de manos de una tradición monolítica, sólo habremos de ser seres identificados por una rígida presencia, pero en el fondo ausentes, inexistentes, fuera de toda conversación en un estar-juntos de absoluto desinterés, ignorancia e indiferencia. Seres que, entonces, serán muy parecidos a Michael K., aquel personaje de novela de J. M. Coetzee, y que dirán alguna vez, como él: “Mi madre fue aquella cuyas cenizas devolví a este lugar (...). Mi padre fue el reglamento del dormitorio (...). Por eso está bien que yo, que no tengo nada para transmitir, pase mi vida aquí, apartado de todo”.<sup>63</sup>

## NOTAS

1. Levinas, E., *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 23.
2. Lispector, C., “Discurso de inauguración”, en *Para no olvidar. Crónicas y otros textos*, Madrid, Editorial Siruela, 2007, p. 128.
3. Citado en De Azcárate, Patricio, *Obras de Aristóteles*, volumen I, Madrid, 1874. Recitado en *Proyecto Filosofía en español*, edición digital de septiembre de 2005.
4. Zambrano, M., *Filosofía y Educación* (Manuscritos), Málaga, Editorial Ágora, 2007, p. 93.
5. *Ibidem*, p. 95.
6. *Ibidem*.
7. Larrosa, J., “Una lengua para la conversación”, en Larrosa, J. y Skliar, C. (coordinadores) *Entre pedagogía y literatura*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006, p. 31.
8. Derrida, J. y Roudinesco, E., *Y mañana qué*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 12.
9. Derrida, J., *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 47.
10. Derrida, J., *Aprender (por fin) a vivir*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005. En verdad esa frase se encuentra originalmente en el libro *Espectros de Marx*. Sin embargo, en la cita elegida hay una resonancia muy particular, pues se trata de una parte del texto de la última entrevista dada por el filósofo un poco antes de morir.
11. Duschatzky, S., *Maestros errantes. Experimentaciones sociales en la intemperie*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2007, p. 84.
12. La idea de poder ser, a la vez, hospederero y huésped, está inspirada en un texto de Nuria Pérez de Lara, titulado *La construcción de la identidad desde la perspectiva de la diferencia sexual*, escrito para una conferencia en el marco del curso Juliols de la Universitat de Barcelona (2002). Citamos, en particular, el siguiente párrafo: “(…). quizás esa experiencia del hospedaje podría haber marcado de un modo diferente a las mujeres ya que en su cuerpo se significaba más el doble sentido de la reciprocidad, hospedar y ser huésped, que el contradictorio sentido de hospedar y hostigar. Pero, además, pensaba que las mujeres, más que los hombres, habían vivido cotidianamente una experiencia de ser huésped en la casa de un otro, un otro que es el Uno, ese mismo Uno, el Uno de la mismidad, que hospeda y hostiga a la vez. Quizás por eso, pensé, ella, más que nadie, supo encontrar en esos dobles sentidos del hospedaje, un otro y ‘diferente’ sentido, el sentido, no contradictorio sino paradójico, de saber amar incluso sin ser amada, de dar a luz a un hijo, incluso para que fuera otro y de otros, en definitiva, la paradoja de hospedar dando a la vez la llave de la casa que ella nunca tuvo para sí. El sentido de un hospedaje con verdadero señorío, el sentido de un hospedaje vivido con toda dignidad”.
13. Forster, Ricardo, “Transmisión, tradición: entre el equívoco y la incomodidad”, en Larrosa, Jorge (ed.), *Entre nosotros. Sobre la convivencia entre generaciones*, Barcelona, Fundació Viure e Conviure, 2008, p. 33-49.
14. Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, p. 12.

15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*.
18. Acerca de las depresiones y las manías de estos tiempos Peter Sloterdijk dice que “Una parte históricamente influyente de la humanidad está desde entonces en el camino –¿o habrá que decir salida?– al futuro como espacio de todas las mejoras. En ese sentido, el utopismo futurista sería el contrapunto maniaco a las formas depresivas de la vida echada a perder en el tiempo”. En *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 37.
19. Jünger, E., *La Tijera*, Barcelona, Tusquets Editores, 1993, p. 215.
20. Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 58 y siguientes. Entre esas páginas puede leerse el siguiente fragmento: “Pero el orden de la com-parencia es más originario que el del vínculo. No se instaura, no se establece o no emerge entre sujetos (objetos) ya dados. Consiste en la aparición del entre como tal: tú y yo (el entre-nosotros), fórmula en la cual la y no tiene valor de yuxtaposición sino de exposición”.
21. Blanchot, Maurice, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971. En Derrida, Jacques, *Políticas de la Amistad*. Madrid, Editorial Trotta, pág. 325.
22. *Ibidem*.
23. Así lo expresa Jean-Luc Nancy: “Sobre todo no hay que magnificar el ser-juntos (...). Es una condición antes de ser un valor –o un contra-valor–, y si debe ser un valor, no puede serlo sino en el sentido de lo que no se valoriza, lo que va más allá de toda valorización”. En: “Conloquium”, prólogo a Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003, p. 17.
24. Lévinas, E., *Ética e infinito*, Madrid, A. Machado Libros, 2000, p.53-54.
25. Nancy, J. L., *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007, p. 51.
26. *Ibidem*, p. 51-52.
27. Cultifilisteos, como decía Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*, son aquellos personajes más bien estrechos y míseros que señalan todo aquello que no puede someterse a su propia razón y moralidad. Magaldy Téllez hace una reinterpretación de esas figuras (y de esa razón/moral) al escribir que “los cultifilisteos temen a lo desconocido, a lo imprevisto, a lo incontrolable, y fundan su pobre existencia en un racionalismo que les hace sujetos a ese modo de razón productora de monstruos haciéndolos abandonar la búsqueda trágica, placentera y dolorosa al mismo tiempo”, En *Sobre la Misión Ciencia ¿Dónde se hacen las preguntas?*, Caracas, 2007.
28. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 22.
29. La crítica a la razón jurídica puede encontrarse (desde la misma razón jurídica), por ejemplo, en Cruz Parceró, Juan Antonio, *El lenguaje de los derechos*, Madrid, Editorial Trotta, 2007; y con un poco más de distanciamiento, por ejemplo, en Nieto, Alejandro, *Crítica de la razón jurídica*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
30. Nancy, Jean-Luc, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 63.
31. *Ibidem*.
32. Agamben, G., *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 83.
33. Mèlich, J.-C., “El tiempo y el deseo. Nota sobre una ética fenomenológica a partir de Levinas”, *Enrahonar*, 28, 1998, p. 191-192.
34. Habría, todavía, otras interpretaciones posibles para la figura arquetípica de los arcontes. Si por un lado se los ha emparentado con la función de vigilar las leyes que ellos mismos hacían, podría pensarse también en despojar a esa imagen de una relación inmediata con lo policial. Graciela Frigerio los asimila a una imagen fuertemente educativa: “Son los arcontes/educadores los que trabajan para que no se repartan y dividan los futuros asignando a unos el porvenir como tiempo descable y a otros el destino como inexorable”. “Acerca de lo inenseñable”, en Skliar, Carlos y Frigerio, Graciela, *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2006, p. 140.
35. Derrida, J., *Mal de archivo. Uma impressão freudiana*, Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 2001, p. 12-13.
36. Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 44.
37. Derrida, J., *Anne Dufourmantelle invita Jacques Derrida a hablar de la hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000, p. 34.
38. Forster, R., *op. cit.*
39. Nancy, J.-L., *La comunidad enfrentada*, *op.cit.*, p. 45.
40. Como lo sugiere, por ejemplo, Alain Badiou en *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*. Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2000, p. 27 y siguientes.
41. Mèlich, J.-C., *La ausencia del testimonio: Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 66-67.
42. Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, *op. cit.*, p. 104.
43. Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, p. 73.
44. Duschatzky, S., *Maestros Errantes*, *op. cit.*, p. 71.
45. Derrida, J., *Aprender (por fin) a vivir*, *op. cit.*, p. 39.
46. Pérez de Lara, Nuria, *op. cit.*
47. Tomamos esa expresión libremente de Chantal Mouffe, aunque referida sobre todo a la no admisión de la dimensión antagónica de la política. En *En torno de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 36.
48. Pérez de Lara, Nuria, *op. cit.*
49. Philip Roth describe esa sensación de otredad, encarnada en el personaje central de *Elegía*: “Ahora carecía por completo de desahogos, bajo el epígrafe de consuelo había aridez y no había manera de volver a lo que fue. Le embargaba una sensación de otre-

- dad (...). Dios mío, pensaba, ¡el hombre que fui! ¡La vida que me rodeaba! ¡La fuerza que tenía! ¡Sin la menor sensación de 'otredad'! Hubo un tiempo en que fui un ser humano completo". *Elegía*, Barcelona, Mondadori, 2007, p. 108-109.
50. Bauman, Z., *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*, Barcelona, Arcàdia, 2007, p. 12.
51. Derrida, J., *Aprender (por fin) a vivir*, *op. cit.*, p. 20.
52. Larrosa, J., "Una lengua para la conversación", *op. cit.*, p. 30.
53. Frigerio, G., *op. cit.*, p. 141.
54. Steiner, G. y Ladjali, C., *Elogio de la transmisión*, Madrid, Editorial Siruela, 2005, p. 79.
55. Derrida, J., *Spectres de Marx*, París, Éditions Galilée, 1993, p. 16.
56. Zambrano, María, "El secreto de la Juventud", en *Filosofía y educación. Manuscritos*, *op. cit.*, p. 97.
57. Derrida, J., *Aprender (por fin) a vivir*, *op. cit.*, p. 21-22.
58. *Ibidem*.
59. Frigerio, G., *op. cit.*, p. 140.
60. Al respecto, véase Skliar, C., *La educación (que es) del otro*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2007.
61. Steiner, G. y Ladjali, C., *op. cit.*, p. 72.
62. Coetzec, J. M., *Vida y época de Michael K.*, Barcelona, Mondadori, 2006, p. 111-112.

## Capítulo 7

### CIUDADANÍA Y ALTERIDAD EN LA ABISMAL POLITICIDAD DE LO TRÁGICO

*Más allá del derecho, y todavía más allá de la juridicidad, más allá de la moral, y todavía más allá del moralismo, la justicia como relación con el otro ¿acaso no supone, por el contrario, el irreductible exceso de una dis-yunción, de una anacronía, cierto Un-Fuge, cierta dislocación out of joint en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (adikia) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría hacer justicia o impartir justicia al otro como otro?*

Jacques Derrida

## LA VACUIDAD, LA HIPOCRESÍA Y EL EXCESO EN LA IDEA DE CIUDADANÍA

Mientras un nuevo mapa del estado del mundo sella la desestructuración del proyecto político moderno, la predominante idea de ciudadanía, tanto como las de democracia y política, continúan transitando entre la vacuidad, la hipocresía y el exceso. Tal vez, en ello radique su eficacia como parte de los andamiajes que no sólo sientan las bases de legitimación de los reordenamientos sociopolíticos cruzados por las lógicas del consenso y del libre intercambio económico, sino que sirven para diseñar, ordenar y jerarquizar comportamientos individuales y colectivos atrapados en el discurso político que tachan la concreción de la pluralidad constitutiva de las formas de vida con sus conflictos y desgarros. Mientras crece el abismo entre los más acreditados, difundidos y autorizados modos de entender la política y un mundo convulsionado por turbulentos conflictos de diversa índole, crece la coincidencia entre este mundo y la crisis de legitimidad que atraviesan las democracias occidentales. De ahí la importancia del replanteamiento radical de las categorías fundamentales del pensamiento político, entre ellas, la de ciudadanía. Me refiero, por supuesto, a la necesidad de poner en juego mucho más que la ampliación de sus significados, o su reinterpretación, para ajustarla a las circunstancias actuales, pues se trata de romper con el sustrato racionalista y universalista que el campo de la teoría política escamotea las relaciones de poder en las configuraciones y reconfiguraciones de lo político. Se trata, en consecuencia, de un replanteamiento que no puede darse al margen de las rupturas, no sólo con las caducas formas de pensar la ciudadanía, la política y la democracia, sino también, y sobremanera, con el nuevo lenguaje político que expertos y gestores de la política asumen y administran.

Sin duda, la democracia y la ciudadanía constituyen una cuestión relevante en el debate teórico-político actual, incluso para tradiciones teóricas que hasta no hace mucho tiempo estaban lejos de incluir estos asuntos en el campo de sus problematizaciones. Este texto busca plantear algunas hipótesis relacionadas con la democracia y la ciudadanía, asu-

miendo que su replanteamiento tiene un tono apremiante desde la perspectiva de una crítica del presente en el que se producen la disociación entre el pensamiento y nuestra experiencia, la pérdida de nuestra capacidad de cuestionar la realidad misma del poder, la liquidación del desacuerdo político bajo la impronta del consenso, la reducción del Estado a Estado gestor y de la democracia a formato funcional institucionalizado para la perdurabilidad del sistema, la reconfiguraciones del espacio público asociadas a la espectacularización de la política; pero, también, la insostenible pretensión de cumplimiento total de la comunidad política frente a la irrupción de la pluralidad y de la diferencia constitutivas de la vida social humana.

Un replanteamiento que, como tal, implica dar nueva vida a las palabras democracia y ciudadanía desde un registro que no es el de la ley sino el de la conjunción éticopolítica que interroga allí donde las certezas heredadas han fundado lo que nos parecía y sigue pareciendo incuestionable e inamovible: la democracia representativa, el Estado de derecho, la soberanía del ciudadano, por ejemplo; un registro que rechaza frontalmente toda expresión totalitaria que, parafraseando a Roberto Esposito, no es lo exterior ni lo opuesto a la democracia sino su *revés*, el riesgo al que siempre se encuentra expuesta.

## EL PESO DE CIERTAS HERENCIAS

Cuando se habla de democracia y ciudadanía, la herencia de mayor peso es, sin duda, la de la Ilustración, el proyecto filosófico-político que dio nacimiento a las ficciones del sujeto soberano y de la emancipación humana por la razón, y el que a la vez trazara las dicotomías con las cuales aprendimos a hablar el lenguaje político: economía/política, sujeto social/sujeto político, privado/público, individuo/comunidad, sociedad/Estado, entre otras. Ya Marx observaba que las revoluciones burguesas habían situado a lo político en un nivel de abstracción tal, que la emancipación se cumpliría a condición de distinguir al hombre real del *citoyen* abstracto, pues la igualdad política supuesta en estas revoluciones



hacia abstracción de las desigualdades reales<sup>1</sup>. No obstante, la promesa ilustrada de igualdad penetraría con fuerza en los proyectos políticos comprometidos en la lucha por la conquista de derechos a lo largo del siglo XX, especialmente bajo la impronta del liberalismo clásico, cuya noción de igualdad, como igualdad formal ante la ley, instalaría una paradoja que puede ser enunciada en los términos que siguen.

En el derecho universal, los sujetos son considerados “como si” fueran iguales. Este “como si” –ligado a la dicotomía establecida entre economía y política, entre sujeto social y sujeto político, entre individuo racional y libre y sujeto sometido a lo que los ilustrados llamaron la “fuerza de la costumbre”–, constituyó el campo de luchas sobre el cual los excluidos de hecho reclamaron aquello que se establecía por derecho. Sin embargo, tales luchas se produjeron sobre un campo establecido por las clases dominantes: el campo del derecho universal, tal y como lo destacara la tradición marxista al remarcar la abismal distancia entre derechos formales y condiciones efectivas para su ejercicio, tanto como su cuestionamiento a la igualdad jurídica como enmascaramiento del orden burgués.

Desde mediados del siglo XX, emergen análisis en abierta ruptura tanto con la perspectiva del derecho universal como con la simplificadora metáfora de la base y la superestructura, mostrando el carácter multideterminado y procesual de la construcción de sujetos políticos. No sólo se trata del reconocimiento de la complejidad de los procesos mediante los cuales los sujetos políticos se constituyen como tales, sino también del reconocimiento relativo a la emergencia de un conjunto de conflictos no reductibles al de clase. Con ello, se pusieron en cuestión las ideas de una humanidad, de una sola figura de la igualdad, de la libertad, de la fraternidad, de la comunidad o de la ciudadanía.

Precisamente, a este cuestionamiento se vincula lo que, desde la década de los setenta del siglo XX, se ha venido analizando como declive de la política, fenómeno en el cual se ha destacado la estructuración de la indiferencia como consentimiento fabricado de la ciudadanía frente a esa gran coartada en que se ha convertido la triunfante democracia sin pueblo, sin *demos*. Pero, paradójicamente, a la inquietud por este declive se vincula gran parte del renovado interés por las ideas de democracia y ciu-

dadanía (en no pocos casos, como si en ella se jugara la tan reclamada necesidad de cubrir el peligroso vacío dejado por la despolitización), una veces utilizadas como ropaje para dar legitimidad a quienes las pronuncian; otras, dando por sentado su sentido, aunque reactualizando el relato inscrito en el mito político de la comunidad que define al proyecto político moderno, y otras tantas, las menos, para abrir cauces a su replanteamiento. No parece, pues, del todo impertinente dedicar unas breves consideraciones a las modernas nociones de democracia y de ciudadanía que persisten en nuestros tiempos.

Tal persistencia puede enunciarse así: aún pesa demasiado la ficción moderna de la democracia como realización de la promesa de la comunidad de ciudadanos libres e iguales ante la ley, es decir, de un modo de vivir juntos fundado en los principios de igualdad y libertad formal ante la ley que, soberana ante todo y sobre todos, constituye la garantía de la integración armónica de intereses individuales y sociales, así como la solidez de las instituciones. En consecuencia, sigue pesando la ficción de la democracia construida como pretensión de organizar la convivencia de los hombres conforme a la voluntad de unanimidad, o en palabras de Esposito, de “llevar lo muchos al Uno, el conflicto al Orden, la realidad a la Idea”<sup>2</sup>, constitutiva del modo en que el proyecto político moderno planteó y resolvió el problema de la comunidad, una vez disueltos los vínculos comunitarios fundados en los lazos de sangre y de sujeción personal, así como en la cosmovisión teológica del mundo. ¿En qué consiste tal ficción y cómo se encadenan a ella las modernas figuras identitarias de ciudadanía y de ciudadano?

Valga comenzar recordando que, en el ámbito de política, el proyecto moderno enlazó dos principios que surgieron cuando se trató de determinar los fundamentos de la democracia: la “soberanía del pueblo”, resuelta en la ley y en el “bien general” realizable por la voluntad general de individuos racionales hecha cuerpo en la comunidad política, concebida como base de los vínculos de pertenencia y de obligación de los individuos hacia el Estado, haciendo de éstos sujetos de derechos y deberes universales y de cada uno un hombre formalmente libre entre hombres formalmente libres, en virtud del derecho que se hace pasar como obligatorio por estar basado en la ley en cuanto expresión de la voluntad

general. La apelación a este principio de la voluntad general fue indisoluble del supuesto referido al individuo soberano como sujeto racional, pues el enunciado concerniente a la ley como expresión de la voluntad general significa que este individuo es el origen de toda ley y que el derecho está hecho por y para él. Pero hay algo más: este enunciado condensa el mito del individuo legislador.

Ambos principios se constituyeron en ideas-fuerza del proceso de construcción del Estado-nación. Entre otras razones, porque el advenimiento del pueblo hecho *uno* para sí mismo y a la vez *uno* con la soberanía que él ejerce, fue consustancial al de la pretensión homogeneizadora inherente al Estado, porque fue la determinación del “pueblo soberano” como esencia del ser del Estado lo que hizo posible su identificación como Estado democrático, de manera tal que el principio de “pueblo soberano” decía la verdad sobre el poder estatal. Y, finalmente, porque si la esencia del Estado democrático se halla en el pueblo, lo que hizo de éste un pueblo soberano fue el vínculo social sustentado en el acuerdo entre sujetos racionales y libres, o *contrato social* que, como sabemos, constituye la metáfora inaugural del proyecto político moderno, al cual le es consustancial la promesa de realización plena de otra comunidad que Pietro Barcellona resume de la manera siguiente:

*Pero el Estado que resuelve, que disuelve la comunidad del vínculo y del jefe, debe a su vez, prometer otra comunidad: la comunidad de los ciudadanos iguales, de la libre cooperación, de cuantos se reconocen en la ley común dictada por el poder constituido. Debe reafirmar continuamente el bien común y el interés general, aun sabiendo que ahora los hombres entran en relación sólo por medio del derecho y del mercado y que si hubiese comunidad no habría Estado.*<sup>3</sup>

El advenimiento del pueblo y de la Nación introdujo, mediante el artificio retórico conforme al cual el pueblo es libre obedeciendo a la ley que se da a sí mismo, la legitimación del Estado moderno en el pueblo y, a la vez, el ejercicio del poder del Estado sobre el pueblo mediante la ley. Así, cuando el Estado surge como la “expresión jurídica del pue-

blo”, lo que surge es la comunidad política como mito de poder, es decir, la voluntad de realización plena de la comunidad idéntica a sí misma, por cuyo cumplimiento ha estado obsesionada una tradición del pensamiento político que bien puede ser considerada como superficie de inscripción de la búsqueda de fórmulas de solución para la democracia. Asumiéndose que con su instauración se garantizaba la razón política moderna, para dar un nuevo sentido a una vieja palabra, el correspondiente a la democracia como el orden social y político garante de las condiciones del cumplimiento pleno del ideal de la comunidad política sin singularidades, sin pluralidad, sin fisuras, sin conflictos y, desde luego de la soberanía del pueblo como sujeto político. Se trata aquí de ese “pueblo mayúsculo”, para decirlo con palabras de Jorge Larrosa, ese pueblo dicho y pensado como *el* sujeto político colectivo fundante del proyecto democrático moderno, de ese pueblo ficcionado sin fractura, idéntico a sí mismo, que es el “el resultado del delirio malo, enfermo, del delirio de la esencia o del destino, del delirio de grandeza, del delirio de la voluntad de dominio”.<sup>4</sup>

Esta doble asociación atraviesa el modo de concebir la política y la democracia como producción de un orden colectivo mediante un conjunto de normas y reglas imperativas que, emanadas del poder estatal, impiden la disgregación social y neutralizan los conflictos. Y, desde luego, la configuración discursiva de la democracia como modelo de sociedad fundado en la soberanía de la ley y del Estado que la encarna. De esta manera, la ley se instaura como un valor en sí, convirtiéndose en el límite de lo que se debe pensar, decir y hacer luego en el exclusivo criterio para la acción individual y colectiva.<sup>5</sup>

No resulta extraño, pues, que la ficción de un Estado universal por derecho comporte la figura invulnerable de la ciudadanía y la imagen descorporeizada del ciudadano, cual omnipotente identidad política de una democracia sacralizada. El ciudadano como *abstracto cuerpo jurídico monolítico* es el moderno relato del sujeto político que, en dicha imagen, tradujo la del sujeto soberano: plenamente racional, dueño de sí mismo, portador de valores universales, capaz de dominar el mundo y el devenir de los acontecimientos, centro originario y legislador de nuevas instituciones, de nuevos valores, de nuevas relaciones y nuevos lenguajes, movi-

lizados por la fuerza emancipatoria de la Razón. Y con esta figura, la del *modelo contractual de la política y de la democracia* en el cual el ciudadano en su acepción de individuo racional y libre (subjetividad pura y fundante del contrato social) se inserta como miembro de la “voluntad general”. Resulta difícil desconocer que estas imágenes han podido modelar propósitos y conductas de los hombres en distintos espacios de la política, que ellas han formado parte decisiva de la trama de supuestos con incidencia en la determinación de lo que los sujetos deben pensar, decir y hacer.

Cabe, así, recordar que con el ciclo de las revoluciones burguesas se inaugura una nueva forma de relación con el poder político, en la cual la democracia era entendida e impuesta como ejercicio del poder de Estado a partir de la delegación pactada con el resto –lo no estatal–. Es cierto que la democracia así entendida y practicada se oponía tanto al poder soberano del rey como a los privilegios asociados con la tierra y la sangre de herencia. No obstante, aquellas democracias nacieron determinando a los ciudadanos autorizados como tales, individuos burgueses y propietarios, varones y letrados, con exclusión de otros que habitaban los márgenes de la “incapacidad económica” la “incapacidad intelectual”, la “inmadurez”, la “incultura”: las mujeres, los niños y jóvenes, los negros, los indios, los menesterosos. De modo que la ciudadanía se fabricó sobre una paradoja que tuvo larga data: la idea liberal de ciudadanía implicaba al mismo tiempo un principio de legitimación universalista y unas prácticas de exclusión ligadas al trazado de una serie de barreras invisibles e innombradas y a la consagración de un campo universal, mediante la instauración de un criterio formal de igualdad; serie y consagración que reintrodujeron la exclusión sobre una serie de parámetros ligados a la determinación de lo normal y lo anormal, lo civilizado y lo bárbaro, lo verdadero y lo falso, lo útil y lo inútil, lo correcto y lo incorrecto, lo moral y lo inmoral.

Desde la perspectiva democrático liberal, los temas concernientes al ciudadano son los derechos, la igualdad ante la ley y la tolerancia, expulsando los conflictos sociales, políticos y culturales considerados como amenaza al orden democrático. Esto implica que el orden político construido sobre el modelo contractual, venido de la economía, se cumple a

condición de excluir a ésta de la incumbencia de lo político, pues la economía se ceñía al mundo de los intereses privados, lo que permite aseverar que la escisión entre lo público y lo privado, marcando los límites de injerencia de lo político, involucraba la determinación de qué clase de sujetos eran sujetos de derecho y quiénes no lo eran. La construcción del ciudadano (*citizen*) fue, al mismo tiempo, la del no-ciudadano (*denizen*).

Respecto del Sujeto soberano, sigue teniendo importancia por su valor de interrogación la crítica nietzscheana a la trampa de este concepto en el ámbito político. Nietzsche advirtió en tal noción la apertura de otra línea en la valoración del hombre producida desde finales del siglo XVIII, consistente en la consolidación política de la idea de razón omnipotente y universal que garantiza la posesión de una verdad absoluta, cuando el sujeto trascendental del ámbito filosófico se replicó en el terreno de la política, convirtiéndolo en sujeto político de derechos y deberes universales dentro de la sociedad regida por la ley. Conversión que pasaría a ser la expresión histórica de los postulados de esta razón en la búsqueda de una fundamentación de la existencia social del hombre a partir de la noción moderna del sujeto, inseparable del tipo de racionalidad que la hizo posible.

Al mostrar que la centralidad de dicha noción fue inherente al racionalismo dominante de su tiempo, Nietzsche lo hizo describiéndolo y valorándolo como enfermedad que aqueja al hombre: su debilidad, su mediocridad y su indiferencia, que lo tornan incapaz para forjar una vida fecunda. Ello, debido a la idea de razón que indujo a los hombres a pensar que el sentido de su existencia estaba determinado teleológicamente, que desvalorizó la pluralidad de fuerzas constitutivas del hombre arraigadas en su cuerpo<sup>6</sup>, que induciendo a los hombres al olvido de su radical condición histórica logró debilitarlos para convertirlos en seres sin confianza y voluntad, en seres dóciles, mediocres e indiferentes, rasgos que sintetizó con el término “hombre de rebaño”.

Nietzsche, como sabemos, pensó (contra) su tiempo, ese último cuarto del siglo XIX europeo cruzado por los entusiasmos que despertara el transcurrir de un siglo en el cual las revoluciones se propusieron transformar a la sociedad y el hombre, a la luz de la herencia de las Luces. Su crítica tuvo entre sus blancos a los principios de la razón moral que

habrían de garantizar la libertad, la justicia y la igualdad de los derechos y deberes de los inaugurados ciudadanos, es decir, los principios base de la democracia. Es la dirección abierta por esta crítica la que resulta de interés reseñar en los límites de este texto, pues se trata de la radical impugnación de la moral del deber, la “moral de la renuncia a sí mismo” asentada en valores “en sí”, con consecuencias aniquiladoras tanto teóricas como prácticas:

*Allí donde tropezamos con una moral, encontramos una valoración y jerarquía de instintos y acciones humanas. Estas estimaciones y jerarquías son siempre la expresión de lo que una comunidad y un rebaño han de menester: aquello que para ellos es de provecho en primer lugar –y en segundo y en tercer lugar–, eso es también el más alto criterio para el valor de todos los individuos. Mediante la moral, cada individuo es aleccionado para ser una función del rebaño y asignarse un valor sólo como tal función. (...) La moralidad es el instinto del rebaño.<sup>7</sup>*

Este planteamiento se inscribe en su crítica a la democracia de su tiempo (que, tal vez, pudiera alcanzar la del nuestro), en la cual asoció democracia y cristianismo señalando que “el movimiento democrático constituye la herencia del movimiento cristiano”. Veamos en qué sentido se produce esta herencia, según Nietzsche. Sin obviar que el movimiento democrático desplazó la omnisciencia divina hacia los hombres, a quienes concede el ejercicio de la razón como algo suyo, Nietzsche subrayó la inscripción de tal desplazamiento en aquellas morales que generalizan “donde no es lícito generalizar” y “hablan en un tono incondicional”, dándose a sí mismas el carácter de incondicionales, advirtiendo que con ellas cambió el eje de sustentación del deber moral y del deber político de los que derivar las diferencias entre las acciones de aquellos que mandan y aquellos que obedecen: ya no la veneración a Dios sino a las Constituciones, al Derecho y a las leyes<sup>8</sup>. Sin embargo, la democracia mantuvo inalterable el núcleo constitutivo de toda moral existente hasta el momento, a saber, la polaridad del mando y de la obediencia, y su dependencia de una instancia trascendental. Y, con otros registros, la dócil comodidad de la existencia del hombre como animal de rebaño, buscán-

dose, de esta manera, la preservación de la estabilidad de la sociedad en su conjunto como el camino que habría de conducirla hacia el redentor ideal laico llamado “progreso”.

Mediante esta moral, el hombre de rebaño obtiene una satisfacción que le brinda seguridad mientras se vuelve ciego ante la pluralidad de fuerzas que lo constituyen y lo conminan a luchar para inventarse a sí mismo, a la vez que débil para los que mandan y para consigo mismo. Este hombre que Nietzsche veía surgir a través del movimiento democrático era, pues, el producto de fuerzas igualadoras que, a través de las instituciones, promovían la renuncia del hombre a sí mismo y a tal pluralidad, para que adoptara y se adaptara a la creencia en la existencia de valores y verdades absolutas desde las que determinar sus acciones, pensadas bajo el predominio de la razón y ajenas a su cuerpo. Se trata, así, del hombre moldeado para no afrontar los riesgos de dicha pluralidad y de las luchas que ella implica, el hombre de un movimiento democrático pensado y practicado desde el modelo del rebaño y del pastor, que facilita su dominio al buscar sólo lo mediano en medio de una sociedad en la que la administración económica total comportaba el paso de la situación de rebaño religioso a una situación de rebaño generada por la masificación industrial y la valoración de la vida cotidiana conforme al ideal del progreso económico, en el que se convierte al hombre en engranaje de una maquinaria y se pierde el sentido del proceso de democratización.

De ahí el rechazo nietzscheano a la moderna idea de igualdad –presupuesta como dada a los hombres ya sea por designios divinos, por la razón ilustrada o por la democracia del contrato, sustento de la formación del Estado<sup>9</sup>– y, desde luego, a la de ciudadano como sujeto de derechos y deberes universales en el marco de la sociedad regida por el Estado. Rechazo que concierne a la moderna ambición de atribuir a dichas ideas un valor en sí mismas porque se fundan en la razón como la facultad suprema del hombre, mediante la cual éste se identifica plenamente a sí mismo como sujeto racional que puede y debe actuar conforme a los fines que esa razón piensa y postula en cuanto universalmente válidos y buenos en sí mismos. Tal ambición, como mostró Nietzsche, ha sido no sólo ingenua sino también perversa, pues ha hecho olvidar a los hombres su radical condición histórica, sus múltiples fuerzas constitutivas, indu-

ciéndolos a pensar que el sentido de su existencia está marcado por las finalidades teleológicamente determinadas, mientras desechan como irrelevante toda reflexión sobre la trama de sus vidas, sobre sus propios procesos de constitución en los contingentes y mutables espacios de sus historias, sobre las propias ideas que han generado para orientar sus acciones. Y, por ello, los han vuelto seres indiferentes y mediocres de los que nada cabe esperar para crear un porvenir más fecundo para ellos y para la sociedad de la que forman parte.<sup>10</sup>

No parece difícil admitir que Nietzsche siga dándonos que pensar y que decir a propósito de eso que llamamos democracia y ciudadanía. Y, en particular, del deslizamiento de esas ficciones cuyo peso se traduce en dar por sobreentendidas las ideas de política, democracia y ciudadanía, como si ellas nada tuvieran que ver con las condiciones históricas que las hicieron posible, como si nada tuviera que ver con el pasado que sigue pesando en el presente y a todo cuanto de éste se siente orgulloso, como si ellas nada tuvieran que ver con los diagramas de poder-saber y las reconfiguraciones de la pretensión totalitaria que las acompaña. En fin, como si no hubiese espacio para la sospecha frente a estas palabras ni para las preguntas acerca de lo que ellas hacen con nosotros.

### LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO EN LA RENOVADA COMUNIDAD DE LO MISMO

Después de más de un siglo de aquellas (intempestivas) consideraciones nietzscheanas, nos encontramos ante una situación paradójica. Por un lado, se multiplican las demandas de reconocimiento de derechos por parte de colectivos diferentes de los sujetos tradicionales de la política y, a la vez, se politizan dimensiones anteriormente excluidas de lo político. O, para decirlo de otra manera, se advierte que la ciudadanía no es sólo una cuestión de conquista de derechos para sujetos colectivos homogeneizados, sino que su efectivo ejercicio depende de un conjunto plural de condiciones ligadas a las tradiciones culturales, al género, a las formas de construcción de subjetividades, a las formas de resistencia frente a las for-

mas de ejercicio del poder, a las pulsiones que se tejen en los modos de relaciones con el mundo del que formamos parte, con los otros y con nosotros mismos. Por otro lado, en los reordenamientos del capitalismo se persiste en la escisión entre derechos formales y derechos sociales, tomando partido por los primeros, lo que constituye el suelo de inscripción de la ciudadanía proclamada por los organismos internacionales y sus filiales nacionales, cuyos límites de ejercicio vienen trazados por “la mano invisible” del mercado.

En tal situación, sin duda, ciertos abordajes teóricos de la democracia y la ciudadanía suelen hacerse parte de las lógicas por las cuales el mercado engulle a la política y la somete a sus reglas de espectacularización y publicidad, obturando la inquietud por las formas de inclusión y exclusión de los sujetos, neutralizando la politicidad de la ciudadanía, expulsando los acontecimientos que resquebrajan la firmeza de las heredadas categorías políticas. Ello ocurre, precisamente, cuando el tema de la ciudadanía ha experimentado en los últimos tiempos una especie de estallido, cuyo carácter ha sido analizado, entre otros, por W. Kymlicka y W. Norman<sup>11</sup>, en un artículo que ofrece un mapa de las cuestiones en debate, señalándose algunos de los temas fundamentales tales como la crítica de la nueva derecha a la llamada concepción pasiva de la ciudadanía, el desplazamiento de las preocupaciones de los liberales desde los asuntos procedimentales hacia la necesidad de las virtudes cívicas y las demandas específicas de las llamadas minorías. Este trabajo de Kymlicka y Norman revela que la cuestión de la ciudadanía reaparece predominantemente ligada, por una parte, al problema de los derechos individuales y, por la otra, a los modos de ejercicio de esos derechos a partir de los lazos de pertenencia a una comunidad particular, es decir, circunscrita al debate entre contractualistas y comunitaristas de la tradición anglosajona que ilustra, aunque de un modo un tanto simplificado, los dilemas actuales de la ciudadanía.

En este debate, bajo la impronta del liberalismo de nuevo cuño, retorna el modelo contractualista como respuesta a los dilemas y tensiones planteados a dicha cuestión por las actuales condiciones de existencia. Pero cabe señalar que el retorno del modelo contractual se produce no sólo en razón de establecer una actualización de la herencia ilustrada, sino porque constituye la forma más acabada de teorización ajustada al

orden establecido. Es decir, si los dilemas del orden establecido bajo el triunfo del neoliberalismo se asocian a la escisión entre economía y política, y sobre su base al dominio de la economía sobre la política<sup>12</sup>, entonces cabe observar que el modelo contractualista, consensual, de la democracia proporciona al orden dominante una representación que se articula sobre la organización capitalista de las relaciones sociales y, a la vez, elude toda referencia a la economía. Lo que ocurre cuando, con el triunfo económico, político e ideológico del neoliberalismo, el mundo se presenta como un orden abstracto organizado por una legalidad impersonal en la que el orden contractual obedece no sólo a la lógica autónoma de la política, como muchos de sus teóricos pretenden, sino a las marcas definitivas de la economía sobre el ámbito de la política. Como afirma Toni Negri:

*El capitalismo alcanza su mayoría de edad cuando automatiza lo que en el período de la acumulación originaria era simple expropiación arbitraria, desposesión salvaje (...). La normalidad sucede a la anomalía, la legitimidad a la ley de la jungla, la plusvalía al robo. Todo es conforme a la ley, conforme al valor, y el ciclo de la reproducción se basta por sí solo, con muda constricción, para garantizar su continuidad ampliada.*<sup>13</sup>

Lo que aquí se pone en juego es la suspensión de las determinaciones efectivas de los sujetos reales, que hace posible una representación del orden político democrático como un asunto de racionalidad, legalidad y consenso, en la cual la asociación entre el modelo del contrato, la ciudadanía y los derechos formales, con el característico desinterés por las condiciones de ciudadanía de los excluidos, responde a la dicotomía establecida entre economía y política como sustento del predominio de la economía sobre la política, lo que hace de los teóricos del contrato unos liberales ilustrados cada vez más impotentes para contener la acometida de la nueva derecha. Tal y como sostiene Carlos Thiebaut:

*Lamentablemente, y una vez perdidas –excepto, sorprendentemente, en el ámbito anglosajón– las connotaciones progresivas que el término tuvo otrora entre nosotros (...), el término tiende a entenderse, desde la teoría*

*económica y sus avatares, en el sentido de lo que el lenguaje político cotidiano llama “neoliberalismo”. Este término se convierte en muchas expresiones del imaginario cultural, incluso en antagónico de las mismas ideas que el liberalismo filosófico y político defendió: la dignidad y la libertad humanas, la solidaridad o la igualdad.*<sup>14</sup>

La negativa a poner en tela de juicio el orden económico, social y político capitalista, aunada a la visión consensualista de la sociedad, propia de los contractualistas, da lugar a su concepción de la ciudadanía como una condición social y política que depende de la capacidad de los individuos para bastarse a sí mismos. El mercado decide, así, la suerte que corresponde a cada uno, pues en él se compensan las desigualdades iniciales mediante la iniciativa individual y la competitividad, de modo que la ciudadanía halla su límite claro de ejercicio en las barreras “invisibles” establecidas por el mercado.

A diferencia de los contractualistas, la crítica comunitarista ha insistido en las condiciones bajo las cuales los sujetos “diferentes” se incorporan a la ciudadanía. Con ello, han cuestionado la escisión entre sociedad civil y sociedad política, heredada del modelo ilustrado, escisión que Bobbio ha llamado dicotomía entre público y privado, uno de los criterios fundamentales de la moderna delimitación de lo político, pues lo privado comprende no sólo los intereses económicos de los sujetos y su forma de inserción en el proceso de producción y reproducción económica, sino también el conjunto de relaciones y prácticas que tienen lugar en el espacio doméstico, las orientaciones sexuales, las prácticas culturales, las creencias particulares. Es decir, todo cuanto constituye un espacio no sólo excluido del ámbito político, sino construido como apolítico.

El resquebrajamiento de las fronteras entre lo público y lo privado, entre otras razones, por el impacto de la lógica y efectos massmediáticos, la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo y la politización de cuestiones –tales como la violencia doméstica, el aborto, la orientación sexual, las creencias religiosas, antes consideradas como estrictamente privadas y personales, y la inmigración–, ha puesto en escena los efectos que las diferencias –hasta hace poco vistas como políticamente irrelevantes–

tes-, producen sobre los sujetos en cuanto a su inclusión-exclusión en el espacio público como ciudadanos. Sobre este tejido se ha construido el comunitarismo. Tejido ambiguo, pues concierne e implica a los procesos de inculcación de la cultura, a la relación entre culturas dominantes y subalternas, a la cuestión de la relación entre política y subjetividad, entre el ámbito público y los posicionamientos de sujetos determinados por su historia previa, su pertenencia étnica, su orientación sexual y sus creencias, entre otros.

Podríamos decir, entonces, que la crítica comunitarista se inscribe en la tensión entre un orden abstracto y globalizado, y las marcas que la pertenencia a una cultura imprimen sobre los devenires individuales y colectivos; entre las pretensiones homogeneizadoras y el estallido de las diferencias. Y, más exactamente, en la trama de condiciones que han producido no sólo una conmoción de la noción de universalidad, sino la crisis de la noción misma de la política heredera del pensamiento ilustrado. Por ello, el núcleo central para los comunitaristas es el de la diferencia.

Pero la cuestión de la diferencia, inscrita en el proceso de disolución de los antagonismos clásicos al interior de las sociedades tardo-capitalistas, no está exenta de dificultades. En efecto, si consideramos que las narrativas de la diferencia no escapan a los dispositivos de poder-saber que funcionan en las sociedades actuales por “la trilogía modulación-control-exclusión”, en ellas se ponen en juego determinadas construcciones de las “espacialidades del otro”, en las que permanece su construcción como aquello que, fuera de nosotros mismos, no somos ni deseamos ser:

*Es el otro mítico y mitificado en una exterioridad que acecha, que pugna por obstaculizar la integridad de nuestra identidad, que se presenta cada vez con un rostro o bajo una sombra diferente o, menos usualmente, con un rostro -o bajo una sombra- múltiple: es el bárbaro, la mujer, el deficiente, el de la raza sojuzgada, entre otros, y es también todo aquello al mismo tiempo, es decir, por ejemplo: la mujer bárbara deficiente de una raza sojuzgada.<sup>15</sup>*

Una forma de construcción del otro en la que no hay lugar para las diferencias culturales, históricas, étnicas, lingüísticas, de género, etc. o, más apropiadamente, en la que el lugar de las diferencias es el del repudio, propio de toda pretensión totalitaria que, en sus facetas visibles e invisibles, produce la cadena de violencias sobre el otro.

De ahí la sospecha: el espacio multicultural no comporta *per se* una otra configuración de la espacialidad del otro. Fundamentalmente, porque también aquí tiene resonancias la lógica binaria del discurso colonial, entre cuyas expresiones encontramos la remisión de la pluralidad a una repetición de la mismidad por la cual la plural espacialidad del otro es construida como pluralización de lo mismo, expresada en espacialidades del otro que deben ser hegemónicamente comunitarias, comunidades idénticas a sí mismas, autoreferenciales, en las que las identidades se construyen desde referentes únicos: religiosos, de género, étnicos, laborales, políticos, entre otros. Así, la diferencia se asume como una esencia, una forma esencial, por ejemplo, de ser mujer, negro, deficiente, latino, europeo, musulmán, católico, niño, joven, adulto, al tiempo que se enuncia ocultando la mismidad que la produce, organiza, legitima, define, administra y contiene. Por ello:

*Es posible afirmar que el mito de la consistencia interna de las culturas alimenta el discurso actual multiculturalista. El multiculturalismo parece oponerse a aquellas perspectivas homogeneizantes, reivindicando no sólo la incommensurabilidad de las culturas -siguiendo modelos universalistas- sino también los derechos plurales no previstos o ignorados por tales narrativas. Pero también se torna un discurso conservador cuando la alteridad es vista y producida en medio de una descripción que busca desesperadamente la equivalencia -y no la conflictividad, y no la irreductibilidad- entre las diferentes y no equivalentes espacialidades del otro.<sup>16</sup>*

Esta sospecha nos parece fecunda, pues mantiene abiertas las preguntas sobre “quiénes son los otros del espacio multicultural, o qué es ser multiculturalmente otro”, y, con ellas, la inquietud por las condi-

ciones subyacentes en los modos de entender eso que llamamos diversidad cultural.

Cuando la diferencia es convertida en simple diversidad, aquella es obturada o reconvertida conforme a ciertos cánones de la democracia, pues como afirma Sheldon Wolin: “La diversidad es débilmente democrática: reconoce la mera desemejanza”<sup>17</sup>. En este sentido, las diferencias de índole más bien cultural que encarnan los nuevos movimientos sociales son tolerables para el capitalismo a condición de que ellas sean concebidas y realizadas como meras segmentaciones culturales y no como lugar de constitución de plurales singularidades que impliquen una crítica en acto del presente, en el cual se sigue pretendiendo borrar la irreductible diferencia del otro, o, para decirlo de otra manera, la experiencia viva de la diferencia del otro indefinible e indesignable. Borrarla en la abstracción universalista del nuevo derecho, en la del individuo sin atributos frente al mercado, o en la nostalgia de la comunidad como refugio ante la intemperie del presente que vivimos, sin cuestionar a fondo el orden capitalista que lo produce como espacio-tiempo de una catástrofe civilizatoria. Una catástrofe que pone al desnudo la lógica descarnadamente violenta del mundo en que vivimos, mientras la teoría política oscila predominantemente entre un neocontractualismo ciego frente a las inéditas formas y consecuencias del dominio y del control, y las formulaciones de una renovada *Gemeinschaft* en la cual se acepta la diferencia entre culturas pero se supone que la identidad de cada cultura y de los miembros adscritos a ella constituye una esencia única e inalterable.

Las consecuencias de la construcción del otro en el terreno político han sido y siguen siendo inseparables del papel que ella cumple como dispositivo de poder-saber en la biopolítica moderna<sup>18</sup>, es decir, el poder político fundado, según muestran los análisis de G. Agamben, en la escisión entre *nuda vida* –el hecho puro de vivir sometido a la radical negación de ciudadanía, al derecho de vida y muerte ejercido por el estado soberano y la ley, expuesto siempre a la amenaza de muerte–, y la *vida política*, que se despliega bajo la protección de Estado, sin la exposición a tal amenaza. En esta escisión, el ciudadano (*citizen*) encarna la forma de vida política expresada en el ejercicio de sus derechos y en su partici-

pación e interés por lo público, cuando las condiciones económicas, sociales, culturales y políticas abren espacios de civilidad, es decir, espacios de experiencias de vida política y pública en la ciudad. Mientras la nuda vida hace cuerpo en los no-ciudadanos (*denizens*), aquellos que Fernando Bárcena caracteriza como “imposibilitados de tener una vida privada y una vida pública, quedan como un resto despreciable para nuestra política, abandonados a su suerte en espacios de abandono y reclusión”. Porque los no ciudadanos expresan “la reducción de la vida política a nuda vida, a la mera vida del ser viviente, a la radical negación de la condición de ciudadanía”<sup>19</sup>.

Los no-ciudadanos son lo Otro del ciudadano en la biopolítica, los cuerpos que no cesan de ser fabricados como lugar de la amenaza, como fuerza extraña que corroe el orden sociopolítico e impide su armonía plena, y que, por ello mismo, son estigmatizados, demonizados, silenciados, culpabilizados, criminalizados, excluidos en un tipo de inclusión-exclusión que se resuelve en su abandono. Los no-ciudadanos son aquello que, determinados en y por el orden de la norma normalizadora (el orden del “nosotros”), queda excluido de la ciudadanía; ese resto sin existencia política, sin aparición y sin palabra en el espacio político, ese resto apartado de la política y la democracia concebidas y ejercidas con arreglo al orden de lo Uno, reducidas a la gestión policíaca de las identidades y de las diferencias. Son los otros que no se nombran pero cuyas imágenes negativamente construidas se mantienen al tiempo que se procede a borrar su rostro, su lengua, sus historias; son aquellos cuyos lenguajes nada cuentan en el espacio público políticamente controlado, cuyos cuerpos quedan desprovistos de formas autorizadas de aparición en el espacio público. Aquellos que, para decirlo con palabras de J. Larrosa, no pueden hablar en nombre propio ni “inscribir en la polis su sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”, pues privados de palabra propia, es su inexistencia política la que se representa políticamente: “Por eso los excluidos son siempre ellos, los otros, los que no hablan, aquellos de los que se habla o, suprema arrogancia, aquellos en cuyo nombre se habla”<sup>20</sup>. Y no olvidemos que quien, en los espacios de poder-saber, habla y actúa en nombre del otro, es quien ejerce el poder de controlar las formas de hablar y de actuar del otro.



No parece posible dejar de ver en tales construcciones de lo mismo y lo otro una sistemática operación de inclusión-exclusión, una cadena de actos de violencia inherentes a las diversas modalidades de totalitarismo que tiñeron el siglo XX y las que, con nuevas formas y dispositivos comienzan a poblar el recién estrenado XXI. Una cadena de actos de violencia que no se limita al discurso, a las formas de estigmatización y de exclusión, sino que, en sus formas extremas, se perpetra como exterminio físico y como supresión de la presencia del otro. Escuchemos a Maurice Blanchot, quien en su excepcional texto que lleva por título *Lo indestructible*, toca, a propósito del judío (una de las arquetípicas figuras del “Otro”) y del antisemitismo, el núcleo mismo de lo que políticamente está en juego en este modo de construcción del otro, a saber, la necesidad del otro para el afianzamiento ininterrumpido de la opresión y, a la vez, la irreductible oposición entre el otro y las formas de dominación:

*El judío es malestar y desgracia. Hay que decirlo claramente, a pesar de que esta afirmación, en su indiscreta sobriedad, resulte desafortunada. El judío a través de los tiempos es el oprimido y el acusado. Es, ha sido el oprimido de cualquier sociedad. Cualquier sociedad, y particularmente la sociedad cristiana, tuvo su judío, a fin de afirmarse contra él en una relación de opresión general. Podría decirse —repetiendo la expresión de F. Rosenweig— que hay un movimiento de la historia que hace de cada judío el judío de cada hombre; lo que significa que cada hombre tiene una relación particular de responsabilidad, relación aún no dilucidada, con aquel “Otro” que es el judío.<sup>21</sup>*

Y más adelante, refiriéndose a la denegación absoluta del judaísmo:

*De ahí que el antisemitismo afrontando la infinitud, se condena a un movimiento de rechazo sin límite. Excluir a los judíos, no. Verdaderamente esto no basta. Exterminarlos. Esto no es suficiente. También habrá que quitarlos de la historia, retirarlos de los libros por donde nos hablan, en fin, borrar esa presencia que es —antes y después de todo libro— el habla inscrita y mediante la cual el hombre, desde lo más lejano, allí donde falta todo horizonte, ya se ha vuelto hacia el hombre: en una palabra, suprimir “el otro”.<sup>22</sup>*

Cierto que en nuestros días la palabra judío puede sustituirse por iraquí, libanés, o palestino, gitano, sudamericano o africano, por ejemplo, pero ello no le quita a estos planteamientos de Blanchot la contundente fuerza de penetrar una cuestión de fondo: no se trata de la pura opresión y exclusión del otro, sino de la pretensión, realizada o no, de su aniquilamiento y de su borramiento de la historia mediante la liquidación de todo testimonio de su presencia. Por eso, el uso tan reiterado como moralizante de palabras como “respeto al otro”, “aceptación del otro”, o “reconocimiento del otro” las ha vuelto sospechosas, al punto en que podría afirmarse que la palabra “otro” ha sido resituada en el mismo lugar de enunciación desde el cual se ha demonizado al otro. Me refiero a ese lugar de enunciación que es la *ipsidad* a la que refiere Jacques Derrida, no como “una capacidad abstracta de decir ‘yo’, a la que siempre habrá precedido”, sino como “el poder de un ‘yo puedo’, más originario que el ‘yo’, en una cadena donde el ‘pse’ del *ipse* ya no se deja disociar del poder, el dominio, o la soberanía del *hospes*”<sup>23</sup>. De un “yo”, en consecuencia, que puede designar al otro, hablar en nombre del otro, actuar en nombre del otro. De un lugar de enunciación, por ende, desde el cual el discurso moralizante habla del otro de la manera que habla, convocando a las buenas conciencias para invocar el olvido de las terribles consecuencias políticas que ha tenido y sigue teniendo ese lugar de enunciación anudado a la imposición de lo Uno.

Y mucho de ello hay en los ríos de tinta y de voces que corren a propósito de la cuestión relativa a la compatibilidad entre democracia y sociedad multicultural<sup>24</sup>, convertida en el centro del debate político y sobre la política, justo en momentos en que la democracia triunfante se sustenta en la “hegemonía de lo homogéneo”, es decir, en el afán de consenso. No es para menos, pues no son pocos los problemas que se generan como consecuencia de las transformaciones en las identidades colectivas asociadas a los flujos migratorios de nuevo tipo, propios de la realidad de la globalización (con importantes componentes de homogeneización cultural) que ha hecho del mundo un mundo de migraciones (no sólo de contingentes humanos, sino también de patrones culturales y de imágenes que fluyen desde todas partes hacia todas partes), y de cada sociedad, una sociedad en la que adquiere fuerza el papel de los

inmigrantes en la creciente heterogeneidad de códigos culturales o, para decirlo de otra manera, en la inédita multiplicación del inocultable pluralismo cultural, con indudables repercusiones en la reconfiguración y reordenamiento de las identidades culturales y políticas.

Parece pertinente trazar algunas líneas gruesas de lo que está en juego en él: lo inquietante que resulta el hecho del multiculturalismo aun cuando se lo interpele desde la necesidad de no romper la tradición política asociada a las ideas de derechos universales, de democracia y de tolerancia. En efecto, para unos la respuesta al multiculturalismo es la inclinación a su reconocimiento, otorgando estatuto jurídicopolítico a las diversas identidades, pues siendo el pluralismo una condición para la existencia de la democracia, aquél debe ser asumido como un valor a respetar y garantizar jurídicamente. Para otros, por el contrario, la pervivencia de dicha tradición está en peligro ante la amenaza que representa el multiculturalismo, y ellos arguyen (también en nombre de la democracia) que resulta imposible mantener cierto grado de homogeneidad (requerida por el consenso sin el cual la democracia se ve amenazada) sin reducir los conflictos producidos por éste, lo cual reclama la ejecución de medidas jurídicas y políticas para reforzar la homogeneidad y los límites a la heterogeneidad, dados por las ideas de derechos fundamentales, de libertades individuales y por el principio de la tolerancia. Lo que en pocas palabras significa que ante tal amenaza la respuesta es dominarla mediante la "asimilación selectiva", la exclusión o la supresión material y simbólica.

¿Exceso de particularismo y exceso de universalismo? Mucho de esto se percibe. Desde luego, las repercusiones prácticas de ambas posiciones son distintas, pero lo que quisiera hacer notar es que una y otra modulan el mismo supuesto de la comunidad idéntica a sí misma. En el particularismo, propiciando las comunidades heterogéneas aunque iguales a sí mismas, y en el universalismo, reiterando la comunidad como hegemónicamente una. Y, también, que ambas incurren en la designación del otro como si sus respuestas al multiculturalismo buscaran conjurar, a su manera, el miedo al inevitable enigma de lo extraño, del otro, mediante la puesta en marcha de la lógica de la identidad y de la diferencia en el acto mismo de tal designación:

*Cuando nos preguntamos ¿quién es autri —el otro—?, lo hacemos de tal modo que la pregunta necesariamente falsea lo que pretende atraer en el ámbito de la pregunta. El otro no podría ser una designación de naturaleza, una caracterización de ser o un rasgo de esencia. Y diciéndolo burdamente, el otro no es un tipo determinado de hombre, cuyo deber fuese desempeñar este papel (...) frente al clan de los "Yo".<sup>25</sup>*

Con lo dicho no pretendemos obviar la importancia que tiene la existencia de la multiculturalidad, de la que puede decirse que constituye una incontestable condición de nuestros tiempos. Pero se trata de considerarla como un inquietante punto de partida por lo que ella nos da a decir y a pensar, sustrayéndonos a los términos de un debate que suele quedar atrapado entre su visión idílica y su visión infernal, tanto como a las edificantes y no tan edificantes versiones de la relación con el otro que acompañan sus predominantes tematizaciones y sus efectos en las prácticas políticas, jurídicas y educativas.

Podemos constatar que las llamadas sociedades multiculturales son heterogéneas e, incluso, que pueden aceptar la diversidad y recibir e integrar a los extranjeros (los extraños). Sin embargo, frente a tal constatación y a las candidas, cuando no arrogantes, interpretaciones que de ellas se derivan, las preguntas se desencadenan como para venir a estropearlas, como para venir a provocar cierto desasosiego: ¿lo extraño es bienvenido? ¿Podemos hablar de estas sociedades como pluralistas? ¿Dejan de construir(se) representaciones sobre el otro? ¿Son sus lenguajes, lenguajes de y en la diferencia cultural? ¿Recrean situaciones sin que circulen formas de dominación? ¿La presencia del "otro" trastoca su relación con lo propio? ¿Prefiguran un otro modo de relación con el otro? Creo que se trata de preguntas insoslayables cuando reconocemos que el mestizaje en expansión de la cultura occidental es, en efecto, un punto de partida que se hace problemático al incorporar la sospecha de que la presencia de los extraños no conduce ni conducirá a una nueva versión del mito de "un mundo feliz".

Pero, hay que decirlo, no se pueden soslayar los acontecimientos que desmienten tal creencia, pues muestran que la incorporación de los extra-

ños y la familiarización con ellos no implica la definitiva desaparición de los miedos, que éstos reaparecen y, con ellos, las violentas respuestas a lo extraño como lo amenazante. Por eso, ante la sociedad multicultural no cabe la idílica esperanza conforme a la cual ella representa el nuevo camino a la gran armonía, ni las reaccionarias justificaciones de nuevas formas de exclusión inscriptas en el rechazo al mestizaje cultural basado en la manía de la cultura homogéneamente normativizada no ajena a la disposición de anular a los otros. Cabe su reconocimiento como una realidad desconcertante, tan desconcertante como el mundo que produce nuevas ambigüedades y nuevas opacidades.

Pudiera decirse, en tal sentido, que un rasgo fundamental de esa realidad consiste en la ambigua relación con los extraños (extranjeros, refugiados, inmigrantes, marginados). En efecto, por una parte, su presencia se ha hecho normal y, por otra, se considera anómala y perturbadora; por una parte pueden llegar a ser “tolerados”, por otra, se convierten en la fuente de los males que aquejan a las sociedades y, por ende, despectivamente ignorados, excluidos e, incluso, sometidos a la fuerza brutal del odio. En pocas palabras, aunque su presencia sea aceptada, los extraños están siempre expuestos a su conversión en objeto del miedo, de ahí la opacidad inherente a la relación con “ellos” como amenaza real o potencial. Pero el asunto no queda aquí, pues hemos de tener presentes las consecuencias que ha tenido, tiene y pueden llegar a tener la manipulación política de los miedos para lograr que las formas de violencia ganen en extensión, proliferación e intensidad. Porque estas formas son alimentadas, precisamente, construyendo objetos identificables de un miedo a lo imprevisible, lo incontrolable, lo que irrumpe, lo inidentificable, lo que viene a trastornar lo propio: los otros percibidos como amenaza, en tanto que portadores de lo extraño, es decir, lo que no puede identificarse ni programarse ni controlarse. Y, sin embargo, lo que se pretende es identificar, localizar y controlar, identificando, localizando y construyendo a sus portadores, para imponer la creencia de que su control puede resolver los conflictos. La historia reciente nos enseña que tal pretensión y tal creencia pueden conducir a nuevas catástrofes y barbaries.

Asuntos como los aquí planteados dicen de una realidad en la que cualquier otro es objeto del miedo a lo extraño convertido en violencia, y en

la que la vida de cualquier otro (individuo, grupo, o pueblo), en consecuencia, está virtualmente expuesta a ser eliminada impunemente, porque es, como sostiene G. Agamben, “nuda vida”: “una vida a la que se puede dar muerte absolutamente, que se politiza por medio de su misma posibilidad de que se le dé muerte”. Una vida cuya inclusión-exclusión procede bajo la forma de una relación de excepción (“exclusión incluyente”), en la cual lo excluido, lo que se arroja del orden jurídico entra, al mismo tiempo, en una paradójica zona en la cual hecho y derecho se tornan indistinguibles y todo se vuelve posible.<sup>26</sup>

### EL RETORNO DE LO TRÁGICO Y LA APERTURA A UNA CIUDADANÍA DE LA DIFERENCIA

Repensar lo político, luego la democracia y la ciudadanía, requiere un viraje de perspectiva que nos permita recomenzar asumiendo que no hay una mirada total, pues pertenecemos a límites espaciotemporales de nuestra existencia y de la interpretación que hacemos en ella. Ya lo proponía Nietzsche con su invocación a un nuevo tipo de razón que hoy podríamos llamar razón narrativa, es decir, la forma de razón que busca las zonas de lo irracional constitutivo de los seres humanos. También María Zambrano, quien escribió que los hombres han procedido a “una reforma del entendimiento” cada vez que, en momentos críticos de la historia, la realidad ya no corresponde a las explicaciones dadas y es propio resistirse al entendimiento<sup>27</sup>. O, para decirlo de otra manera, dado que lo real normalmente se resiste al entendimiento hay que acudir a la transformación de éste, lo que implica atreverse a nombrar lo irracional de la única manera en que ello parece posible: descubriendo la razón narrativa que puede ser expresada como metáfora. Aquí radica, en parte, nuestro riesgo y nuestra posibilidad, pues sólo se experimenta en y con la narración, ya que estamos ligados siempre a la interpretación y, por ende, a la metáfora<sup>28</sup>, teniendo presente que si bien todo conocimiento es interpretativo no toda interpretación es metafórica y que toda interpretación es una construcción, de modo que lo que llamamos realidad no puede ser confundida con ella.

Hay, desde luego, metáforas muertas y metáforas vivas. Las primeras pierden su conciencia de simulación y se convierten en creencias que provocan un anquilosamiento del pensamiento; las segundas conservan su movimiento creativo en la medida en que mantienen tal conciencia y permiten una nueva manera de ver y entender el mundo, pues inventar metáforas es crear sentido. Lo que implica, como propone María Zambrano, asumir que toda realidad exige ser descifrada de un modo tan nuevo como nueva es la forma de presentarse en cada momento, lo que permite que la razón narrativa sea creadora, pues en ella y con ella la vida se puede inventar de múltiples formas, sin cargas teleológicas, sin narraciones milagrosas y sin lecciones dogmáticas. La metáfora viva tiene que ver con el planteamiento de Deleuze que busca precisar el concepto nietzscheano del eterno retorno de la siguiente manera:

*La repetición en el eterno retorno aparece bajo todos sus aspectos como la potencia propia de la diferencia; y el desplazamiento y disfraz de lo que se repite no hacen más que reproducir la divergencia y el descentramiento de lo diferente en un solo movimiento que es la diafora como transporte. El eterno retorno afirma la diferencia, afirma la semejanza y lo dispar, el azar, lo múltiple y el devenir... Lo que el eterno retorno elimina son precisamente todas las instancias que yugulan la diferencia, que detienen su transporte sometándolo al cuádruple yugo de la representación.<sup>29</sup>*

En tal sentido, puede sostenerse que la metáfora viva es inherente a un pensamiento afirmativo que dice sí a la multiplicidad, a la heterogeneidad y a la diferencia, que se opone a toda pretensión de homogenización y al mundo de la representación, de la identidad, de lo Mismo.

Esta breve digresión sobre la relación entre metáfora viva y pensamiento afirmativo de la diferencia, me ha parecido pertinente para ensayar un acercamiento a otro modo de pensar la ciudadanía, que pudiésemos llamar una ciudadanía de la diferencia. Tal vez sea oportuno iniciar este acercamiento con dos constataciones. La primera concierne a la paradójica condición en la que se encuentra todo intento de revitalizar

las preguntas fundamentales en el terreno de la política, sorteando el peligro del fundamentalismo. En efecto, la pérdida de estas preguntas es propia del reino generalizado de una instrumentalización de la política, mientras las prácticas del poder siguen imperturbables en su marcha paralela a unos discursos teóricos que han perdido su talante crítico. Así, las palabras y las cosas de la democracia y de la ciudadanía oscilan entre, por una parte, el rechazo a otro relato emancipatorio que, de alguna manera, intente comprender la irreductible pluralidad constitutiva de lo social sin desprestigiar preguntas fundamentales del pensamiento de lo político, y, por otra, la instauración de nuevas formas de contractualismo, de democracia “procedimental” y de representación completamente ajenas al extremo catastrófico que han alcanzado las sociedades en el capitalismo actual. Extremo que abarca desde la creciente destrucción del planeta por las prácticas eco-depredadoras hasta las diversas formas de exclusión a las que son sometidos enormes contingentes humanos, pasando por la disolución de lazos de solidaridad social, la confiscación massmediática del deseo colectivo<sup>30</sup>, y como decía Gilles Deleuze, en una entrevista fechada en octubre de 1985 e incorporada en el libro *Conversaciones*, la desolación de un tiempo, el nuestro, caracterizado por “la inflación de proposiciones sin interés alguno”, entre otras cuestiones.

La segunda constatación refiere a la paradójica circunstancia que puede definirse como sigue. En el así llamado “capitalismo tardío”, por una parte, parece no haber necesidad de enmascarar una realidad cuya barbarie se muestra por doquier, aun como espectáculo; y, por otra, pocos se proponen transformar de verdad los órdenes instituidos que han logrado legitimarse como los únicos posibles. Aunque las mayorías estén en contra de este modelo, tal parece que no se cree en que pueda inventarse un mundo distinto y no pocas alternativas a la lógica del capital terminan subsumidas por ésta, revelándose como impotencia para transformarla. El capitalismo tardío ha hecho que los seres humanos nos acerquemos como nunca al filo catastrófico de la completa in-diferencia, en el que casi no queda lugar para el ejercicio de una alteridad radical que subvierta lo mismo en sus expresiones homogeneizantes.

Ante ello, el discurso teórico-político parece incapaz de dar cuenta de los desgarramientos producidos por las diversas formas de violencia que

atravesan a las sociedades y las prácticas sociales cruzadas por la lógica del capital. En tales condiciones, la crítica del presente viene siendo sustituida por obsesiones que buscan persuadir e imponer la convicción de que las salidas están en el “funcionamiento adecuado” de las instituciones como soporte de la democracia, con lo cual el discurso de la política apoya sus construcciones en el andamiaje de las instituciones, las normas, el contrato y el consenso, al tiempo que proceden a vaciarlos de su historicidad y de las concretas relaciones de poder que allí funcionan, y a suprimir la presencia de los cuerpos vivientes y sufrientes sometidos a las más diversas formas de abandono. Allí, en la repetición de esas metáforas muertas construidas por palabras sin cuerpo, no hay “Otro” ni “Diferencia”, sólo hay repetición incesante de lo Mismo.

Con excepciones, podemos hablar de una situación de intemperie política. No se trata, desde luego, de que esta situación no pueda ser explicada por las condiciones de producción del pensamiento en nuestro presente, pues, si tenemos presente a Auschwitz como metáfora de nuestra condición actual, después de esa experiencia extrema de una violencia consustancial a la dominación política, como advirtió Adorno, se nos ha vuelto imposible pensar sobre el origen mismo de la polis. Lo que hoy se agudiza, pues parece que se ha realizado la sentencia de la metáfora benjaminiana de la sociedad entera como campo de concentración, y más recientemente Giorgio Agamben en su libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*.

Bajo tal imposibilidad, ¿podemos eludir hacernos cargo de volver a pensar la política? Desde luego que no. Pero, a sabiendas de que las experiencias extremas de esa violencia muestran los límites del pensamiento en el marco de las ilusiones heredadas del proyecto de la Ilustración. Y asumiendo que hoy resulta vital retomar esas preguntas que siguen siendo decisivas para el pensamiento de la política; por ejemplo, ¿por qué las sociedades no han podido organizarse sino bajo formas diferentes de dominación, con la violencia constitutiva que ello implica? ¿Por qué la mayor parte de los seres humanos se empeña en buscar amos, en hipotecar su libertad, perdiéndose a sí mismos y renunciando a una historia que sea su propia historia? ¿Por qué lo extraño, lo ajeno, “el otro”, se vuelve forzosamente amenazante y despreciable?

Preguntas como las planteadas son propias de un pensamiento de lo político que no alude a la búsqueda de un origen histórico, mítico o metafísico, sino a la postulación de un estado de perplejidad desde el cual recomponer ciertas respuestas o relatos que nos damos, sabiendo que ellas están en falta respecto de la intemperie que siempre vuelve. Son inherentes a un pensamiento de la política cuya fecundidad ha estado vinculada a las experiencias fundantes que, en su repetición de la diferencia, crean las condiciones de posibilidad para el planteamiento de preguntas y de respuestas inacabadas que permiten otear mejor la paradójica condición de nuestro tiempo. Aludimos a la indisoluble conexión entre la experiencia de lo trágico y la experiencia de lo político, en el sentido del poder y la dominación, así como de las formas de resistencia al poder y la dominación. Y aquí, sin dudas, no podemos dejar de nombrar a algunos de los pensadores que se han hecho cargo de tales experiencias y, por ende, de tales preguntas, entre otros, Marx, Nietzsche, Benjamin, Blanchot, Foucault, Deleuze y, más recientemente, Derrida, Negri, Rancière y Agamben.

Desde las enseñanzas de estos pensadores, desde sus “herencias sin testamento”, utilizando palabras derridianas, y, desde luego, considerando sus diferencias y acentos, tales experiencias pueden ser caracterizadas como desgarramientos en los cuales se sitúan las perspectivas que afrontan el abismo de sentido, ubicándose en él para trazar respuestas, siempre sobre el fondo de esos desgarramientos cruzados por alguna forma de violencia. Estas experiencias-desgarramientos constituyen el espacio de inscripción del pensamiento trágico, especialmente cuando, como en nuestros tiempos, el vaciamiento del valor y sentido de las palabras va de la mano de la trivialidad en la que han devenido la práctica política y las formas de pensarla, en la que las preguntas vitales ya no sólo no tienen respuesta, sino que no son planteadas. Y es precisamente en una trama de condiciones que dicen del abandono de la crítica del presente, de la esterilidad del discurso de la política, cuando hemos de dejarnos interpelar por esas “filosofías malditas”, de hacerlas resonar en la tarea de repensar la política, la democracia y la ciudadanía. Esas filosofías que no se dejan clasificar fácilmente por las etiquetas y que la cultura académica ha convertido en letra muerta bajo la coartada de que no tienen nada que decir-

nos para comprender nuestro presente, borrando lo que ellas siguen teniendo de inquietantes.

Pero precisamente en lo que inquieta es que podemos hablar del carácter vital que cobra el retorno de las experiencias de lo trágico-político, cuyos efectos no tendrían un carácter final ni definitivo, pues lo que tal retorno implica es, fundamentalmente, el tipo de preguntas que buscan inquietar el abismo de sentido, hacerlo presente, lo que es imposible bajo la pretensión de tener certidumbres incuestionables. Así, a contracorriente de las teorías políticas dominantes empeñadas en clausurar el abismo y en lugar de fagocitar las teorías que se nos dan como certezas absolutas o de plegarse a la política que imponen las instituciones y el ejercicio del poder constituido, de lo que se trata es de pensar de otro modo la política. “Pensar –como escribió Deleuze– es crear y crear es resistir”. Desde luego, otro modo de pensar la política, la democracia y la ciudadanía no puede relevar las formas de resistencia a las prácticas históricamente constituidas como ejercicio de la dominación, pero sí abre la posibilidad de volver a interrogarnos sobre las condiciones de nuestra propia sujeción y sobre las condiciones que hacen posible hacer-nos de otro modo. Porque de lo que se trata con este otro modo de pensar es de saber situarse en el abismo, si consideramos que la política es precisamente este abismo en el que siempre están presentes las experiencias indecibles de su violencia constitutiva.

Es esta enseñanza la que nos ha donado un pensador de la talla de Marx, para quien la historia de la humanidad es un permanente conflicto agónico, que ha demandado la violencia de la lucha interminable entre los amos y los esclavos: “Varias generaciones de muertos oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos”, sentenció en el agudo inicio del *XVIII Brumario*. De Nietzsche, quien mostró que la muerte de Dios hizo caer el nacimiento de la responsabilidad trágica en manos de los hombres que, sin embargo, nada quieren saber de ella, mostrando a la vez el anudamiento entre el racionalismo moderno y la democracia pensada y practicada desde el modelo del rebaño y del pastor, como engranaje que facilita el dominio de unos hombres sobre otros en tanto que modo de ser de la política instaurada con la modernidad. De Adorno y Horkheimer, para quienes la racionalidad instrumental se presenta, en

última instancia, como la voluntad de controlar, doblegar e, incluso planificar el desborde de la política, omitiendo el hecho de que es ella misma la que está en el fondo de la razón calculadora. De Benjamin, quien propuso la noción de una violencia fundadora de la juridicidad y la Ley, advirtiendo en la política su doble posibilidad de “barbarie” y de “cultura” como redención en el tiempo-ahora de los vencidos que se opone a la historia de los vencedores. También de Deleuze y Guattari, quienes advierten en las “máquinas deseantes” o la violencia esquizofrénica, el testimonio de lo incontrolable de la Política; de Foucault, quien advirtió que la genealogía del racismo y la verdad de una violencia original en las formas jurídicas muestran la presencia del poder en la interioridad de los saberes construidos para explicarla-neutralizarla. Asimismo, de Negri, quien bajo la impronta de Benjamin y del Marx de *Los Grundrisse* (advirtiendo aquí las huellas de Spinoza y Maquiavelo), plantea que la política abre el abismo infranqueable entre el poder constituyente de las masas y el poder constituido de las instituciones. Y de Rancière, cuyos aportes muestran la política como el terreno en que las masas son al mismo tiempo la condición de posibilidad y de imposibilidad del orden político y de las teorías de ese orden, pues el desacuerdo entre la masa y cualquier modo de organización teóricopráctica de la polis constituye el sustrato de la política.

Estos pensadores se han hecho cargo del retorno de las experiencias de lo trágico-político en el siglo XX, lo que se explica por el carácter de un siglo desgarrado en el que el desarrollo económico y científicotécnico del capitalismo se teje con su máxima devastación social, política, moral y cultural, y con la reaparición de la barbarie. Es precisamente en esta reaparición donde las preguntas políticas fundamentales se hacen imperiosas, implicando tal retorno, lo que parece resultar insoportable para el pensamiento político dominante, pues instalarse en ese abismo significa reencontrarse con la experiencia de lo trágico-político, que pone al descubierto la violencia que establece un desgarramiento en el saber sobre la identidad consigo mismo del sujeto, que instaaura un desgarramiento en el saber relativo a la identidad entre las palabras y las cosas, entre el símbolo y el mundo, entre la narración y lo real, y produce un desgarramiento en el saber sobre la identidad entre los seres humanos, su historia, su sociedad, sus

culturas y su libertad. Es en las respuestas que los pensadores del siglo XX ensayaron sobre el retorno de lo trágico donde encontramos herramientas para repensar la democracia y la ciudadanía en nuestros tiempos.

En efecto, la lectura de las circunstancias del horror durante el siglo XX y de su testimonio en la literatura se ha hecho cargo del enigma del mal entretejiendo de manera compleja los temas de lo maligno como fuerza del destino y el cuestionamiento del orden establecido. Éste es el fondo de un retorno de lo trágico que pone en escena el enigma del mal en un mundo en el cual se constituye un sujeto culpable sin un dios ante el cual pueda confesar su culpabilidad. Por ello, la lectura del horror se alza contra la falsa visión de la bondad en un mundo sensible y agradable, contra la falsa indignación ante de los crímenes cometidos, porque abre las compuertas de la reflexión respecto de un mundo oscuro, para conjurar los miedos más recónditos que el mundo contemporáneo desencadena en nuestro subconsciente. De esta lectura hemos aprendido que nuestra civilización ha llegado a un punto en el que la destrucción y la muerte se han vuelto fascinantes, que el horror inspira miedo y constituye la impotencia a la que quedamos expuestos como seres incapaces de tender nexos hacia el otro, que las diversas formas de totalitarismo nos han impuesto la indiferente obediencia, que la liberación no sólo concierne al bien en cuanto libera las costumbres, sino también al mal, porque libera los crímenes. Y que, ante el horror, el problema fundamental está en saber qué respuestas son posibles, asumiendo que son los mismos hombres quienes producen los horrores.

El retorno de lo trágico es, por ende, el del reconocimiento, no del mal, sino del antagonismo como lugar de la querrela librada entre los seres humanos. Así pues, como la tragedia griega<sup>31</sup>, elabora y muestra los conflictos que están en el hombre y que en nuestra civilización reaparecen y estallan, pero a diferencia de ella, la batalla no se libra, para ensayar sus fuerzas contra el enemigo, recurriendo a un diálogo con los dioses del Olimpo, concebidos como sus semejantes en el dolor, el amor, el odio, el desenfreno y los delirios, sino bajo la más pura intemperie, sin dioses a los que recurrir. De ahí que tal retorno sea, también, el del lugar donde la identidad del “Yo” y del Nosotros se quiebra, y ya no sabe quiénes somos; que implique una politicidad abismal, pues lo que él afronta

es un no-saber sobre qué fundamentos reconstruir la Ciudad amenazada por el horror, sin pretender neutralizar la “violencia recíproca” entre los hombres, ni borrar esa violencia original que lleva al sacrificio.

Como supo advertirlo Nietzsche, y luego de él, otros pensadores del retorno de lo trágico emparentados por su perspectiva de la historia de la humanidad como permanente conflicto agónico; conflicto que ha demandado la violencia de la lucha inacabada entre amos y esclavos. Una perspectiva que descrea del necesario “progreso”, considerándolo como un dispositivo de poder para el sacrificio de los oprimidos, y en la que no hay lugar para los consuelos “liberales” que tachan el sustrato violento de las luchas entre quienes ejercen la dominación y quienes la padecen y pugnan por su supresión.

Para el pensamiento trágico, la experiencia de lo trágico-político, precede a la política; es decir, a todo “contrato social”, de cualquier forma en que se lo entienda. Es, reiterando, la experiencia que se hace cargo de la violencia originaria desplegada en las prácticas de sujeción de la masa múltiple a lo Uno del poder (Estado o instituciones), en la expropiación que el poder constituido hace del poder constituyente de las masas, sacrificadas en los rituales violentos de un Orden que funciona para el poder constituido, en las brutales condiciones de vida a la que son sometidos los no-ciudadanos que ponen en cuestión su vida misma como seres vivientes. Por ello, el “contrato” es la consecuencia de esa violencia-expropiadora, no su abolición. El “contrato” —como lo mostró Marx en *El Manifiesto*— legitima esta violencia en un momento histórico en que el capital destruyó toda forma de legitimación externa para la “coacción extra-económica”, exigiendo una nueva legitimidad basada en la “elección racional” de sujetos supuestamente libres y autónomos. El mismo momento en que surge el ciudadano universal como figura política de una nueva imagen del sujeto requerida por la nueva forma de legitimidad no abiertamente coactiva: el Sujeto soberano dependiente de una creencia firmemente instalada en él: su condición de sujeto fundante de todo orden y de toda ley. Una creencia mediante la cual se instaura la cultura de la culpa privada y la violencia sacrificial es individualizada, de modo que cada sujeto pasa a ser el celebrante de su propio sacrificio y la violencia de la dominación aparece como autodominación.

Los metarrelatos del Contrato, del Sujeto, de la Historia y del Progreso, han experimentado un resquebrajamiento como pilares seguros desde los cuales los hombres modernos se dieron a sí mismos su omnipotente condición. Y es precisamente este resquebrajamiento el que abre de nuevo el razonar trágico que se hace cargo de “la caída desde un mundo ilusorio de seguridad y felicidad a las profundidades de la miseria ineludible”, como bien lo hace notar Fernando Bárcena en su comentario del ensayo *La tragedia griega*, de Albin Lesky. En esa caída,

*la experiencia de lo trágico se encuentra en el acontecimiento de vernos afectados en las más profundas capas de nuestro ser, es decir, en la relación que lo trágico tiene con nuestro propio mundo. La experiencia de la decepción profunda –el resquebrajamiento de un mundo de seguridad– y el sentirnos afectados en lo más hondo de nuestra relación con el mundo son, así, los elementos que parecen definir la experiencia de lo trágico.<sup>32</sup>*

De ahí las preguntas que Bárcena hace en los siguientes términos:

*quizá podemos formularnos dos cuestiones: ¿hasta qué punto nuestra conciencia moderna es capaz de percibir lo trágico en relación con la experiencia de la vida de aquellos en cuya política se pone en cuestión su vida misma de ser vivientes? ¿Hemos formado nuestra conciencia abriéndola al impacto de lo brutal, a lo horrendo que ya ocurrió con los modernos totalitarismos y que sigue aconteciendo en nuestras democracias, cuando adoptan múltiples “soluciones totalitarias” para resolver los problemas que ellas mismas han generado?<sup>33</sup>*

Se trata de preguntas que conciernen a riesgos y retos fundamentales de nuestro presente, en el cual, sin embargo, solo aparecen voces sueltas de quienes, como Foucault, Deleuze, Guattari, Rancière, Negri, Agamben, Slojterdik, han recompuesto el diálogo con los clásicos para hacerlos resonar en medio del peligro, como diría Benjamín, e intentar comprender, abriendo paso al pensamiento trágico, los acontecimientos que

estremecen las viejas maneras de pensar, decir y hacer eso que llamamos política, democracia y ciudadanía.

Respecto de esas viejas maneras, Sheldin Wolin nos recuerda que el Estado liberal reconoció la diversidad cultural, pero limitándola a la sociedad como un ámbito donde los individuos podían disputar unos con otros, de modo tal que sus conflictos ofrecieran las justificaciones para la intervención del Estado<sup>34</sup>. Aunque tal reconocimiento implicaba atribuirle a la sociedad el carácter de unanimidad, de comunidad sin fisuras, idéntica a sí misma, que excluye las diferencias y los conflictos, no pocas veces transformadas en formas de violencia, respondiendo así al principio de lo Uno como fundamento de la vida en común. Este principio se enlaza aquí con la idea de *communitas communitantis*, que borra las relaciones de poder constitutivas de la vida social y sus plurales espacios, que suspende la multiplicidad y las diferencias, que supone el ideal de una comunidad paradisíaca en la que reine una especie de santa comunión entre humanos poco humanos. Ese ideal que acompañó hasta hace poco tiempo los grandes proyectos modernos en los que el hombre occidental se imaginó la construcción de un mundo a la medida de su omnipotente pretensión de determinar racionalmente el destino humano, pues ha sido propio del racionalismo moderno la certeza de que podemos controlar y dominar el destino de manera absoluta y plena.

Si hemos de liberarnos de este racionalismo cargado de la convicción conforme a la cual los seres humanos podemos llegar a ser perfectos, como los dioses, es preciso un giro radical de perspectiva que nos permita recrear el pensamiento político y sus consecuencias en la construcción de otras subjetividades democráticas. Es aquí donde el retorno de lo trágico recobra su sentido. En primer lugar, porque se trata de hacernos cargo de los conflictos en cuya trama nos hacemos, deshacemos y rehacemos, pues ellos constituyen la dimensión más humana de nuestra existencia individual y social, toda vez que la tachadura de esos conflictos es lo que forja la falsa pero eficaz creencia de que somos seres omnipotentes capaces de controlar el destino y de lograr la pretensión de realización plena de una comunidad homogénea, que ha provocado nefastas consecuencias socioculturales y políticas, expresadas en los totalitarismos de cualquier tipo. En segundo lugar, porque se trata de reconocer que los



conflictos no pueden ser superados en términos de la ascendente marcha hacia una sociedad plenamente armónica, pues devenimos humanos en los conflictos, de modo tal que no somos dueños de nuestro destino ni tenemos sobre él un poder de control, como observa Edgar Morin cuando escribe que es necesario reconocer con Dostoievski “el hecho de que somos llevados por la historia sin saber mucho cómo sucede”<sup>35</sup>. En tercer lugar, porque la imperfección propia de lo humano y la ausencia de armonía instalan el desgarramiento insuperable en todos y cada uno de los seres humanos. Algo que supo ver Nietzsche cuando planteó, en *Humano demasiado humano*, que el dolor nutre a la vida, a la experiencia de lo trágico, actuando como fuerza para la creación.

Por estas y otras razones, el pensamiento trágico tiene valor y sentido para el pensamiento de lo político. Especialmente si tenemos presente, con Nietzsche, que la vida en común, por no ser armónica, requiere de una melodía articulada de modo trágico cuyos movimientos permitan hacer de la vida democrática un artificio creador de un nuevo arte de vivir en y con la diferencia, la afirmación de la vida y no su destrucción. Es la invitación de Nietzsche, quien nos ubica en las tensiones de las que se hace cargo el pensamiento trágico cuando analiza la relación de conflicto entre Dionisio y Apolo, señalando que “el mundo griego nunca había corrido mayor peligro que cuando produjo la tempestuosa irrupción del nuevo dios” y, a la vez, que “nunca la sabiduría del Apolo délfico se mostró a una luz más bella”. Así, “el mito dice que Apolo recompuso al desgarrado Dioniso. Ésta es la imagen de Dioniso recreado por Apolo, salvado por éste de su desgarramiento asiático”<sup>36</sup>. Es esta tensión la que viene a caracterizar al pensamiento trágico, en el que se reconoce “el principio ético de Apolo entreverado en la visión dionisiaca del mundo”<sup>37</sup>, de modo que en este pensamiento se articulan el mundo apolíneo y el mundo dionisiaco sin pretensión de superación del conflicto entre ambos.

Esta articulación muestra las limitaciones, imperfecciones y conflictos de ambos mundos, lo que distancia radicalmente el pensamiento trágico del racionalismo, pues aquél reconoce una situación de conflicto abierto y perenne de carácter insuperable que constituye tanto a la dimensión colectiva y pública como a la privada e interna de los sujetos. Y, por ende, al articular complejamente estos dos mundos, redefine la relación entre

el espacio interno y privado y el espacio externo y público. Relación en la que, precisamente, se construye un modo otro de pensar y ejercer la ciudadanía. Veamos en qué sentido.

En la modernidad lo que se convierte en mito es la misma idea de hombre, como individuo o como comunidad. Una mitificación que conlleva la deificación del hombre, el argumento, como observa Donna Haraway, “de que el hombre lo hace todo, incluido a sí mismo, a partir del mundo, que sólo puede ser su recurso y potencia para este proyecto y agencia activa”<sup>38</sup>. Y que, siguiendo a Javier Roiz, se vincula con el hecho de que “el poder omnipotente perderá su *locus* tradicional y pasará a estar en manos del Estado moderno o en el propio individuo que llega a tener en algunos sistemas de pensamiento una entidad más valiosa que cualquier institución, incluido el Estado”. Lo que, sin duda, tiene consecuencias prácticas en la vida política, pues “caer en la omnipotencia extrae al ser humano de su entorno y le separa de sus congéneres”<sup>39</sup>.

La democracia en la tragedia estuvo vinculada a las relaciones conflictivas entre lo individual y lo colectivo, así como entre grupos pequeños, cercanos y locales, y grupos grandes, lejanos y globales, pensada en términos agonísticos. Es lo que recupera el pensamiento trágico del siglo XX, remarcando las tensiones trágicas –irresolubles– que atraviesan estas relaciones, pues las mismas están hechas de diferencias, asimetrías y conflictos que nos constituyen, lo que implica reconocer que las relaciones no se resuelven en *communitas communitantis*, sino en tensiones que precisan de cierta artificialidad para construir inacabadamente la vida en común. Es aquí donde interviene la recuperación de la *techné* y de las *aretés* como dimensiones constitutivas de las formas de vida democrática. En esta conjugación de *techné* y *aretés*, siguiendo al respecto el planteamiento de Fernando Fernández-Llebrez<sup>40</sup>, la vida en común –sin la cual la ciudadanía resulta impensable– se entiende como una práctica que contiene una capacidad de invención (*poiesis*). O, para decirlo de otra manera, implica cultivar formas de vida relacionadas con las experiencias concretas que el hecho mismo de vivir nos deja. En la perspectiva trágica, esto significa articular diferencias manteniéndolas como diferencias, pues vivir desde la experiencia trágica cruzada por tensiones insuperables y abierta a un *self* múltiple, plural, inacabado, nos salva del peligro totalitario siem-

pre acchante, asociado a la mirada unívoca del *self*. Quizá, por aquí vayan los surcos para pensar la ciudadanía de un modo otro, es decir, diferente a la pensada desde el principio de identidad, desde lo Mismo; es decir, diferente a la ciudadanía concebida como un todo único, unánime, armonioso y completo, sin fisuras.

Desde el *self* trágico, la ciudadanía se abre como un campo plural, heterogéneo, múltiple e incompleto, como un espacio múltiple de articulación de posiciones que se construyen siempre de manera precaria y temporal, involucrando la capacidad de habitar y ser habitado por las diferencias. Una ciudadanía que, reconociendo el abismo trágico en el que vivimos, sea capaz de transitar entre los conflictos y de resistir a las formas de dominio y control instituidas por las actuales democracias, o más adecuadamente, como las llama Rancière, posdemocracias. Una ciudadanía que disuelva la idea y práctica de omnipotencia de los sujetos capaces de lograr la armonía interna y externa, su completa perfección y de dominar plenamente su destino. Una ciudadanía que haga suyo el dolor y la alegría de vivir, que atienda a la fragilidad de sí misma y de la vida democrática, que se hace y rehace en su devenir siempre otra; que, asumiendo los límites de la vida, construya singularidades democráticas tanto individuales como colectivas. Y, sobre todo, una ciudadanía que, sabiéndose contingente, aprende a vivir en la tensión trágica inmanente a la vida en común, en y con los otros, a vivir libres en el ser-en-común de la libertad.

Este saber vivir no es el simple reconocimiento del Otro, ni el moralista respeto al Otro, ni la comunicación dialógica con el Otro, que a fin de cuentas terminan subsumidos en la reducción del Otro a lo Mismo, o en el acorazamiento de lo Mismo frente el Otro. De lo que se trata es del Otro de la diferencia, de la irreductible diferencia del Otro, sin lo cual no hay reconocimiento del Otro, ni respeto al Otro, ni diálogo con el Otro, pues nada de ello hay sin la existencia del Otro. Por ello, el Otro sólo adviene como irrupción cuando “la diferencia política remite a otro tiempo y otro lugar, donde los otros no son únicamente otros en relación a lo mismo, sino que invaden la mismidad hasta cambiarle su pulso, invaden la historia hasta cambiarte su curso, invaden el tiempo hasta hacerlo porvenir”; es decir, cuando

“hay otro de la diferencia política que, simplemente, desea la diferencia, se instala en la diferencia. Y reconstruye la idea de que toda diferencia política es solamente reactiva, contestataria”<sup>41</sup>.

De ahí que afirmar la diferencia sea afirmar la irrupción del otro como acontecimiento por el cual nuestra mismidad experimenta la fractura de su homogeneidad y se vuelve alteridad, un devenir siempre otro. En tal sentido, a contracorriente de las creencias más asentadas, es la relación con el Otro, la irrupción del otro, lo que hace posible la relación con nosotros mismos, pues ella está precedida por tal irrupción, lo que Derrida resume en su sentencia de que somos rehenes del otro. Pero, es preciso comprender entonces, que “la irrupción del otro es un diferencia que difiere, que nos difiere y que se difiere a sí misma”, pues el otro es siempre inalcanzable, indeterminable, incontrolable, inclasificable.

Hacer elogio de la diferencia en el terreno del pensamiento político y de las prácticas políticas significa aceptar la existencia de una pluralidad de singulares modos de estar en el mundo, de una pluralidad de sentido que se construye en la pluralidad de lenguajes y culturas. De manera que lo que permite a una comunidad narrarse a sí misma como arraigo en su plural modo de ser y, a la vez, en el conjunto plural de la humanidad, es precisamente la percepción específica que esa comunidad tiene de ella misma y del mundo del cual forma parte. Pues cada pueblo, cada cultura y cada lengua habitan el mundo de una manera que le es propia y que da testimonio de su propia capacidad creadora de sentidos que ineludiblemente entran en conflicto. No hay, entonces, posibilidad de ejercer una ciudadanía de la diferencia sin que ella habite y sea habitada por la condición babélica de la cultura y del lenguaje, por la diferencia. Anular esta condición es negar la existencia del Otro. Afirmarla, es aceptar al Otro en la soberanía de su irreductible diferencia.

Estos trazos relativos al nexo entre ciudadanía y diferencia nos devuelven a lectura nietzscheana de la experiencia trágica concebida como estremecimiento en el límite, considerándola como el tono de la condición posmoderna en que vivimos y nos relacionamos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. El tono que, —a diferencia de lo trágico griego como entramado de intensidades atravesado por lo terrible en

una batalla sofisticada de argumentaciones en un ágora dramática, y de lo trágico moderno como drama de la libertad contra el destino divino, del que emerge triunfante el héroe con toda su fuerza racional y moral opuesta a los poderes eclesiásticos— se define por la caída de la Razón y del héroe racional y moral, colocando la agonística en lo corporal, lo emocional y lo sensible y desplazando el optimismo trágico moderno por la ironía trágica que socava todas las formas establecidas. De ahí que el retorno de lo trágico consista en su fortaleza ante el desencanto, expresada en la desacralización de la razón, de la verdad, de la ciencia, de la democracia, de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad, de la comunidad, con las que el exceso de la razón moderna pretendió el control y dominio total sobre todo y sobre todos. Y, por ende, como sostiene Patxi Lanceros, en “la palabra que habita el abismo trágico”, que surge de la “herida trágica” y tiende a ella como “palabra que soporta-y-funda (*poiesis*) la realidad en su devenir y retornar”, que “acoge la escisión como tal (sin abarcarla ni redimirla nunca por completo)”.<sup>42</sup>

En esta desacralización ha consistido la crítica posnietzscheana, entre cuyos signos fundamentales pueden destacarse: la desteleologización de la historia y la celebración del devenir, la desmitificación del pasado y del futuro, la sospecha ante la razón omnipotente, la deconstrucción del Sujeto, el reconocimiento de las relaciones de poder que cruzan todos los espacios de lo social, el énfasis en el carácter agonístico de las relaciones sociales, las posibilidades metamórficas de las condiciones que nos constituyen en aquello que somos, el reconocimiento de la violencia constitutiva que se expresa en la malevolencia inherente a toda forma de socialidad, la aceptación de la fragilidad de lo humano, el reconocimiento de politicidad de todo saber en un nivel más profundo que la falsedad ideológica o el adoctrinamiento, el rechazo a todo absoluto y a toda pretensión de homogeneización, la estetización de la existencia humana en sus variadas formas, la recuperación del instante y del acontecimiento, el reconocimiento de fuerzas no controlables racionalmente que nos constituyen y que actúan en el espacio público, tales como los deseos, las pasiones, el dolor, la humillación, el cuidado, la compasión, la locura, los sentimientos. Desacralización, pues, como nuevo escenario político en el que toda ética-estética configurada en la tensión entre lo apolíneo y lo

dionisiaco es una herramienta para una práctica de la convivencia liberada de lo Uno y para una ética como ejercicio de la libertad, de una libertad liberada de toda moral absoluta.

Luego del recorrido mediante el cual hemos intentado mostrar parte de las cuestiones que se ponen en juego en el retorno de lo trágico y su importancia para repensar la democracia y la ciudadanía, parece pertinente colocar el punto final remarcando que las condiciones espaciotemporales de nuestro presente ponen al descubierto los límites infranqueables del modo moderno de pensar para acometer la comprensión de lo que acontece y nos acontece. Pues se trata de entender que el desvanecimiento de los núcleos de la racionalidad política moderna responde a la emergencia de otras temporalidades y especialidades en lo cultural y en lo político que reclaman el tono *proemio* del pensamiento de lo político en nuestros tiempos, ese tono inherente al modo de pensar y de decir de quien se encuentra en marcha sin saber con seguridad absoluta hacia dónde se dirige, aunque sabe que ha de caminar, de hallarse en ruta siempre comenzando. Precisamente, el tono propio de un cambio epocal que reclama la tarea de recomponer los vínculos entre tragedia y política, pues como escribió Massimo Cassari:

*Trágico es aquel instante en que el viejo logos llega al punto extremo de su ocaso y se anuncia de lejos la aurora del nuevo, que será doble o enigmático, inquieto e insondable como el precedente. O, más bien, trágica es la situación en la que la vieja Ley ya nada puede efectivamente, pero el nuevo dios aparece todavía débil, atetos, no fundado (así es llamado Zeus por el Prometeo de Esquilo).*<sup>43</sup>

Aquellos momentos en que un derecho declina y el nuevo no se manifiesta sino por signos, indicios, débiles amagos, tienen por eso, seriedad trágica. Estos momentos tienden siempre a asumir la violencia lacerante, el deínon, lo “tremendo” del tiempo de los dioses. Y frente a ellos el hombre es arrancado de su tranquilidad doméstica; incluso reluctante, “hamletiano”, es llamado a decidir, a hacer —en el sentido eminentemente trágico—. (...) Tragedia es, por excelencia, el instante del máximo ries-

go, suspendido entre dos mundos, entre los cuales el hombre debe decidirse y, decidiéndose, sufrir, lacerarse.<sup>44</sup>

Trágico ha de ser, entonces, el tono de las preguntas que tienen que ver con lo político y, por ende, con la ciudadanía, porque ellas involucran el riesgo de decidir entre un orden sancionado por la fuerza de la ley y nuevas formas de vida política; de preguntas que ponen en tensión derecho y justicia, que se liberan del modelo contractual de la justicia y de la igualdad, del cálculo utilitario llamado libertad en el que el acto de decidir suprime al Otro. Porque las respuestas a dichas preguntas han de trazarse sabiendo que lo trágico del vínculo social nos remite, haciendo más palabras de Barcellona, a las irresolubles tensiones vitales que nos hacen necesario al Otro y, a la vez, y nos distancian de él.

Algo que no deberíamos olvidar quienes ocupamos y nos ocupamos del espacio educativo y sus prácticas, porque la experiencia trágica cruzando la vida política no deja intactos los lugares desde los cuales pensar la relación entre educación y ciudadanía. Sobretudo, porque nos confronta con el hecho de que nos hemos quedados huérfanos de pensamiento y de palabras para hablar de educación y de política, y a la vez con la posibilidad de revitalizar el lenguaje de una política otra y de una educación otra, que nos sitúen del lado de prácticas constituyentes y liberadoras. Ello, en momentos en los que, frente a las predominantes formas de prescribir la educación ciudadana –en las que cobra cuerpo el creciente consentimiento fabricado ante a esa gran coartada en que se ha convertido la triunfante democracia sin *demos* y, en consecuencia, el secuestro de una experiencia ciudadana otra– tendríamos que hacer resonar con toda su contundencia la crítica de Heráclito, retomada por Peter Sloterdijk, al “sonambulismo civil que se hace pasar por vida ciudadana”.

#### NOTAS

1. Cfr. Marx, Karl, “Sobre la cuestión judía”, en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1958, p. 36.
2. Esposito, Roberto, *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, p. 21.
3. Barcellona, P., *Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1996, p. 60.
4. Larrosa, J., “Inventar un pueblo que falta”, en Martínez, X. y Téllez, M., *Pliegues de la democracia*, CIPOST-UCV, Caracas, 2004, p. 29. “Como también es resultado del delirio malo –prosigue Larrosa– ese pueblo quizá minúsculo pero ya inofensivo, bien contado y determinado por la ciencia y los media y producido como población calculada y calculable”.
5. Como advierte Joseph Ramoneda, con la ley ha ocurrido algo similar a lo ocurrido con “las verdades ideológicas que escondían sistemas de intereses (y las atrocidades cometidas en nombre suyo)” y con la idea de bien: “La ley no es el bien. Cumplir la ley no es cumplir con la obligación moral. Puede que, a veces, el bien, en tanto que criterio de conducta conforme al que cada cual construye su estilo y su estar en el mundo, entre en contradicción con la ley... Y puede que la ley no esté conforme con criterios morales socialmente aceptados lo cual plantearía la cuestión de la resistencia, el rechazo y la desobediencia”. *Después de la pasión política*, Madrid, Taurus, p. 107-108.
6. Parece pertinente indicar que estas fuerzas –activas y reactivas–, según Nietzsche, configuran la voluntad y los actos volitivos, adquiriendo especificidad como una pluralidad de sentimientos, de afectos y de ideas, que dan expresión los instintos que mueven la vida y a las vidas allí donde se ponen en juego. En la perspectiva nietzscheana, los instintos constituyen efectos de juicios y apreciaciones de valor históricamente construidos, que hacen cuerpo en los hombres, adquiriendo la modalidad de un sentimiento o de un afecto con los que se responde o se actúa de manera inmediata. Pero es su conversión en sentimiento o en afecto lo que los vuelve morales, pues los instintos en sí mismos no tienen carácter moral, son sólo fuerzas, y por ello requieren que sean interpretados, lo que viene a decir lo mismo, que sean orientados hacia alguna dirección. Es ésta, precisamente, la tarea de los sentimientos y de los afectos que otorgan a los instintos una segunda naturaleza. Véase sobre este asunto Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, donde analiza con detenimiento el contraste entre las fuerzas activas y las reactivas, identificándolas respectivamente con las figuras del hombre noble y del hombre de rebaño.
7. Nietzsche, F., *Ciencia jovial*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1996, p. 116.
8. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 198-202.
9. “Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: Yo, el Estado, soy el pueblo... El Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente y posea lo que posea, lo ha robado.” Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 82-83.

10. Véase "Preludio a una filosofía del futuro", en *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*
11. Kymlicka, W. y Norman, W., "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *Ágora*, N° 7, invierno de 1997.
12. Lo que hace decir a Jean Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon: "Hoy, luego de quince años de transición hacia la economía de mercado que la globalización hace irreversible (...) el mercado impone las transformaciones sociales que la política se aplica a llevar a cabo: la intendencia política acata". *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 119.
13. Negri, T., *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 21.
14. Thiebaut., C., *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 31.
15. Skliar, C., *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía improbable de la diferencia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, p. 89-90.
16. *Ibid.*, p. 103.
17. Wolin, S., "Democracia, diferencia y re-conocimiento", en *La política*, N° 1, primer semestre de 1996, p. 154.
18. Al respecto, sugerimos la lectura de Téllez, M., "La inscripción política de la vida. Razones para pensar la ciudadanía más allá de la soberanía", en *Relea*, N° 19, enero-junio, 2004, Caracas.
19. Bárcena, F., "La difícil civilidad. La ciudadanía como forma de vida política", *Relea*, N° 19, enero-junio, 2004, Caracas, p. 26, ensayo que no vacilo en recomendar por su agudeza y belleza. Bárcena advierte al respecto que G. Agamben nos recuerda que *denizens* es la palabra propuesta por T. Hammar al aludir a la estable masa de no-ciudadanos, para mostrar que *citizen* es un concepto que ha perdido potencia para explicar la realidad político-social de los Estados modernos.
20. Larrosa, J., *op. cit.*, p. 27.
21. Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996, p. 211-212.
22. *Ibid.*, p. 220.
23. Derrida, J., *El monolingüismo del otro. O la prótesis del origen*, *op. cit.*, p. 27.
24. Creemos oportuno observar que con el uso de la expresión sociedad multicultural se ha impuesto su percepción como algo inédito que viene a representar la alternativa de la sociedad monocultural. Como si la primera no fuese ya vieja y la segunda una ficción producida por la totalitaria pretensión de lo Uno.
25. Blanchot, M., *op. cit.*, p. 126.
26. Agamben, G., *op. cit.*, p. 115. Parece de interés observar que Agamben muestra que no es el vínculo social bajo su forma de contrato lo que funda al Estado, sino *aquel* que tiene la forma de la excepción, en la que la vida humana incluida es al mismo tiempo excluida, en la que la vida humana resulta politizada mediante su sujeción a la ley que tiene con aquella, no una relación de aplicación sino de abandono, exponiéndola a la violencia de un poder de darle muerte. Asimismo, que el sustrato de la violencia soberana no es el pacto social que otorga al Estado el monopolio de la violencia, sino la relación de excepción que incluye la nuda vida en la ley bajo la suspensión de la ley, en virtud de lo cual la nuda vida, así politizada, queda expuesta y en peligro en el estado de excepción como espacio de indiferenciación entre vida y política.
27. Zambrano, M., citada en Chantal Maillard, *La creación por la metáfora*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 155.
28. Es oportuno recordar que la palabra griega metáfora proviene de *meta* (más allá) y *fero* (llevar), es decir: *meta-fero*: transportar. Etimológicamente, metáfora significa transporte, de modo que se presenta como una herramienta adecuada para traspasar los límites impuestos por la forma literal del lenguaje. La metáfora rompe la simple adecuación lenguaje-cosa y construye saberes, aunque también es importante tener presente que ciertas metáforas se iniciaron como lenguajes subversivos pero terminaron convirtiéndose en discursos del orden, como, por ejemplo, la metáfora del contrato social.
29. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Júcar Universidad, Madrid, 1988, p. 470.
30. Sobre este tema, recomendamos ampliamente el reciente libro de Juan Barreto, *Crítica de la razón mediática*, CIPOST, Universidad Central de Venezuela, 2006. Particularmente, la cuarta y quinta partes de esa obra.
31. Apolo y Dionisos son las dos divinidades del arte que, según Nietzsche, despiertan la idea de antagonismo: dos instintos que marchan juntos en una guerra declarada. El primero, titánico; el otro, bárbaro y desmesurado, pero ambos constituyendo el alma humana y organizando la tragedia.
32. Bárcena, F., *op. cit.*, p. 24.
33. Bárcena, F., *op. cit.*, p. 24.
34. Wolin, Sh., "Democracia, diferencia y re-conocimiento", *Política*, 1, 1996, p. 161 y ss.
35. Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 88.
36. Nietzsche, F., "La visión dionisiaca del mundo", en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1990, p. 233; 237.
37. *Ibid.*, p. 247.
38. Haraway, D., "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora de otros inapropiados/bles", *Política y Sociedad*, 30 (1999), p. 124.
39. Roiz, J., "Los poderes de la letargia", *Relea* 8, 1999, p. 170-171.
40. Fernández Llebrecz, F., "Pensamiento trágico y ciudadanía: crítica a la razón omnipotente". Parece pertinente recordar que la palabra *techné* se usaba en la Grecia clásica para hablar del arte y de la obra de arte, lo que permite referirla a las capacidades de creación y de arteificio de la vida en común como una obra de arte; capacidades que, a su vez, involucran a determinadas *aretés*. También es pertinente señalar que la palabra *areté*, traducida como virtud, se distancia aquí del sentido dado por cánones moralistas, y la usamos en el sentido nietzscheano como potencia de los seres humanos para dar sentido a su existencia, precisamente en momentos en que la experiencia de lo trágico cobra su más alta intensidad.
41. Skliar, C., *op. cit.*, p. 109-110.
42. Lanceros, P., *La herida trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 207.
43. Citado en Barcellona, P., *op. cit.*
44. Citado en Barcellona, P., *op. cit.*

## Capítulo 8

### FRAGMENTOS DE AMOROSIDAD Y DE ALTERIDAD EN EDUCACIÓN (PARA NO CONCLUIR)

En el discurrir de las páginas que dan cuerpo a este libro no hemos hecho otra cosa que de, alguna manera, tratar de llamar la atención sobre los tipos de relación con ciertas maneras de pensar(nos), decir(nos), hacer(nos), encontrar(nos, sentir(nos). Lo que a fin de cuentas es lo que da cierto espesor al acto de escribir sin pretensión de lograr ni ofrecer verdades ni recomendaciones a quienes se inquietan de diversas maneras por las palabras y las cosas de ese paradójico y enigmático territorio al que llamamos educación. Aunque sus enigmas y paradojas sean precisamente aquello que solemos eludir para tratar de imponer nuestro saber y nuestro poder, duro o blando, pero siempre poder.

Como si las múltiples máscaras de Herodes, incluso sonrientes, marcaran los personajes que de una manera u otra tienen que ver con el acto educativo: desde definidores de políticas educativas hasta la relación directivista que establecen los profesores con sus estudiantes; desde los currículums hasta los libros de texto, pasando por el dispositivo de las

evaluaciones con las que se determina si alguien es capaz o incapaz, inteligente o ignorante, obediente o desobediente, adaptado o inadaptado. Lo que, sin duda, también funciona fuera de escuela tejiendo la serialidad que asigna lugares y funciones a sujetos y saberes.

Por ello, hacemos preguntas que siguen abiertas como preguntas y queremos colocar el punto final con la invitación a la amorosidad, al ven de la amorosidad que sugiere Jacques Derrida, quien ha escrito que la amorosidad tiene que ver con un gesto, con la posibilidad de “agarrárselas” con algo y con alguien. “Agarrárselas”, porque eso algo (lo otro), ese alguien (el otro) provoca a la vez pasión, ira, temor, atención, desolación, ignorancia, pesadillas, consternación, inclinación hacia su cuerpo, memoria de su rostro, ética y justicia.

La “amorosidad”, aquí, se revela contra toda la indiferencia, contra todo el descuido, contra toda la pasividad, contra todo el olvido y todo el abandono en relación al otro. Porque la amorosidad en las prácticas educativas en y más allá de lo escolar tiene mucho más que ver con la diferencia, la alteridad, el cuidado, la responsabilidad por el otro y ante el otro, la bienvenida, la hospitalidad, el salirse del yo y la memoria del otro.

Es cierto: sería más fácil, mucho más cómodo y más “adecuado” (pero sin amorosidad) pensar al otro en términos de exterioridad (el otro está fuera de mí, el otro siempre está fuera de mí). Pero hay algo de exterioridad en el otro, sí, algo que entonces altera y, así, provoca alteridad.

La amorosidad hacia el otro no puede ser una definición acerca de la identidad del otro, no es su ropaje, no es su contorno, no es el lápiz con que lo dibujamos, no es la firma con que lo diagnosticamos, no es el nombre que le damos, no es la capacidad o la incapacidad que le asignamos, no es el silencio que le atribuimos, no es la desdicha en que lo suponemos, no es el heroísmo con que lo ensalzamos, no es su “otra” lengua, “su” “otra” cultura, su “otro” cuerpo, su “otro” aprendizaje, su “otra” religión.

Se pasan muchísimos años, demasiados años, escuchando, hablando, informándonos, opinando, leyendo y escribiendo acerca de los otros “específicos” de la educación (los discapacitados, los pobres, la infancia, los que parece que no aprenden, los extranjeros, los gitanos, los bolivianos, las niñas, los jóvenes, y tantos y tantas otras) como si de eso se tra-

tara toda amorosidad educativa. Sin embargo, tal vez el único recuerdo que nos parece que vale la pena consiste en pensar y sentir cada momento en que fuimos (y en que somos) incapaces de relacionarnos con ellos.

¿Acaso hace falta un discurso sobre la locura para una relación de amorosidad, pedagógica o no, con los “locos”? ¿Es imprescindible saber sobre la sordera para una relación de amorosidad pedagógica con los “sordos”? ¿Se vuelve un prerrequisito *sine qua non* un cierto tipo de dispositivo técnico sobre la deficiencia mental para una relación de amorosidad pedagógica con los “deficientes mentales”? ¿No se podría tener, acaso, una relación de amorosidad pedagógica con la infancia si no sabemos, primero, “absolutamente todo” lo que hay “saber” sobre ella? ¡He aquí la cuestión!

También es cierto que sería más fácil, más cómodo (pero sin amorosidad) pensar la alteridad en términos de negatividad (el otro es lo que yo no soy; siempre el otro es aquello que nosotros no somos). Pero: ¿sabemos por acaso qué somos “nosotros”? ¿Tenemos alguna idea, por más pequeña que sea, acerca de qué quiere decir “nosotros”? ¿Qué exorcismo, qué olvidos, qué sortilegios, qué masacres, qué amorosidad, qué brujerías realizamos cada vez que pronunciamos ese “nosotros”?

“Nosotros”: el arma de la lengua y del cuerpo que esgrimimos para, sin amorosidad alguna, defendernos de los otros. ¿En defensa propia? De algún modo somos impunes al hablar del otro e inmunes cuando el otro nos habla. ¡Y aquí hablar significa tantas cosas! Tal vez allí resida toda la posibilidad y toda la intensidad del cambio de amorosidad en las relaciones pedagógicas: nunca ser impunes cuando hablamos del otro; nunca ser inmunes cuando el otro nos habla.

Desde luego que sería mucho más fácil, mucho más cómodo y mucho más “profesional” (pero sin nada de amorosidad) si comprendiésemos al otro sólo como una temática (el otro se convierte en un tema, siempre es un tema: así, por ejemplo, no hay niños ni niñas sino “infancia”; no hay sordos sino “sordera”; no hay pobres sino “pobreza”; “indigencia”; “clases populares”; “clases bajas”; etcétera. Y, de este modo, podremos, siempre, sin obstáculos, sin remordimientos (pero también sin amorosidad) “festejar” el día del indio, el día de la mujer, el día del niño, la sema-

na de la deficiencia: tal vez para ratificar el abandono del otro y la inmunidad al otro.

De lo que se trata es de la educación como un acto de amorosidad ligado a la herencia: ser herederos sin condiciones, para hacer de la herencia algo en movimiento, vivo, vital. Pero ¿por qué parece que todas las relaciones de amorosidad con los otros deben someterse o bien a la lógica del racismo (producir, fabricar y matar al otro), o bien a la lógica de la tolerancia (producir, fabricar y soportar al otro hasta poder matarlo, entonces, un poco después)?

¿Qué se habrá hecho de aquellos niños y niñas sobre los cuales alguna vez se ha dicho que habría que duplicar sí o sí el tiempo de su escolarización? ¿Dónde estarán aquellos otros sobre los cuales se diagnosticó/prognosticó/determinó que no llegarían nunca a alcanzar el pensamiento abstracto? ¿En dónde vivirán aquellos otros a los cuales se sugirió enviar, casi por la fuerza, a un taller laboral? ¿Qué nos dirían si nos vieran en este momento? O mejor: ¿nos dirigirían su mirada? Y más aún: ¿nos preguntarían algo? E inclusive, ¿acaso nos reconocerían con amorosidad?

Habría que evitar por todos los medios esa confusión tan actual entre el lenguaje de la ética y el lenguaje jurídico. Pues hoy parece que todo pensamiento acerca del otro está atravesado por un infinito entramado de leyes, decretos y reglamentaciones. La ética, entonces, está subordinada a los dictámenes. Como si antes de decir “me preocupo amorosamente por ti”, hubiera que pensar “si tengo el derecho o bien la obligación de preocuparme amorosamente por alguien”.

Cuando lo que prevalece es nuestra pregunta acerca del otro, cuando lo único que hay es nuestra pregunta acerca de los otros, cuando de lo que se trata es de imponer nuestras preguntas sobre el otro, entonces decimos que en verdad hay una obsesión y no amorosidad por el otro.

Sería mucho más fácil y mucho más cómodo (pero sin amorosidad) si entendiésemos la experiencia del otro, como una experiencia fútil, banal, superflua y describible sin más ni más. Así, la experiencia del otro puede ser rápidamente comprada a “nuestra” experiencia y, así, reducida y simplificada, siempre reducida y simplificada a “nuestra” experiencia.

Tal vez la preocupación, la responsabilidad por el otro esa amorosidad, se refleje certeramente en una imagen de hospitalidad, una hospitalidad

sin condición, una hospitalidad que no pide nada a cambio. Una hospitalidad que no haga del otro un deudor eterno de una deuda que, siempre, será impagable. Por eso, tal vez acoger al otro en la educación sea más bien recibirlo sin importar su nombre, su lengua, su aprendizaje, su comportamiento, su nacionalidad. Y tal vez la obsesión por el otro encuentre en la hostilidad la imagen más transparente. Una suerte de condición a la relación: “a partir de ahora, a partir de aquí, deberás ser como yo soy, como nosotros somos”. Por eso, la hostilidad hacia el otro en la educación es una condición de la homogeneidad más despótica.

Sería más fácil, mucho más cómodo y más “funcional” (pero sin amorosidad) pensar y sentir al otro como aquello que no tiene, como aquello que le falta (el otro es lo que no tiene y le falta, los otros siempre son lo que no tienen y les falta).

¿Pensar “amorosamente” al otro es hacernos, siempre, preguntas acerca del otro, en ausencia del otro?

¿Y qué hacer con las preguntas que son del otro?

Como escribió Sartre: “Más allá de breves y terroríficas iluminaciones, los hombres mueren sin haber siquiera sospechado lo que era el Otro”.<sup>1</sup>

Por ejemplo, nuestras preguntas acerca del extranjero son: ¿será que esa lengua que habla es realmente una lengua? ¿Será que esa ropa que viste es efectivamente ropa? ¿Será que esa religión que profesa es de verdad una religión? ¿Será que esa música que escucha es en efecto música? Ese “realmente”, ese “efectivamente”, ese “de verdad”, ese “en efecto” ¿no son marcas de la lengua que consisten en poner en tela de juicio la humanidad del otro? ¿No son marcas que denotan dudas acerca de si el otro es tan humano como creemos ser nosotros mismos?

El extranjero podría preguntarnos (si él quisiera, o aunque no nos dirija siquiera la palabra) ¿por qué piensan que la única lengua posible es la de ustedes; por qué afirman que la única ropa posible es la de ustedes; por qué creen que la única religión es la suya. Y por qué quieren hacernos creer que la única música es la que escuchan ustedes?

El “deficiente” podría preguntarnos (si él quisiera, o aunque no nos dirija la mirada), ¿por qué piensan que el único cuerpo posible es el de



ustedes? ¿Por qué creen que ese modo de aprender es el único aprendizaje? ¿Por qué suponen que su pronunciación es la única correcta?

Sería más fácil, mucho más cómodo y aun mucho más “especializado” (y muchísimo más violento) pensar y sentir al otro siempre como un individuo o como un grupo específico y bien determinado (el otro es otro con un nombre determinado y siempre el mismo nombre: “no podrías ser sino lo que hemos hecho contigo”).

Y tal vez toda posibilidad y toda intensidad de cambio en las relaciones pedagógicas de amorosidad pueda depender, también, de ese acto sincero y honesto que consiste en comenzar a acallar nuestras preguntas sobre el otro y comenzar a percibir las preguntas (que son) del otro.

Nos hemos formado siendo altamente capaces de conversar acerca de los otros y altamente incapaces de conversar con los otros. Y, sobre todo, nos hemos formado ¡siendo altamente incapaces de dejar a los otros conversar entre sí!

Entonces ¿era eso? ¿Sólo eso? Entonces ¿es que el otro está fuera de mí? ¿Es que el otro es pura negatividad? ¿Es que el otro es aquello que pensamos y decimos que a él le falta? ¿Es que el otro es una temática? ¿Es que el otro es un discurso anterior a una relación? ¿Es que la experiencia del otro es banal si comparada con la nuestra, si asimilada a la nuestra? ¿Ésta es toda la amorosidad que nos queda?

¿Y si la alteridad fuera entonces interioridad? ¿Los otros que nos habitan? ¿Una positividad, en tanto que (nos) produce algo? ¿La imposibilidad absoluta de transformarla en una temática, de tematizar al otro? ¿Una experiencia inasimilable, que no es nuestra sino del otro? ¿Una relación sin un dispositivo de racionalidad que le anteceda?

Una idea algo altisonante, pero inquietante a la vez: la alteridad no es tanto lo que no somos, sino tal vez todo aquello que aún no hemos sido capaces de ser. Y una idea menos rimbombante, pero tal vez algo más audaz: la alteridad no es tanto aquello que no somos, sino más bien todo aquello que no sabemos.

Sin embargo, pensar la alteridad como aquello que no sabemos no significa que algún día lo sabremos. Supone, en cierta medida, seguir no sabiéndolo todo el tiempo.

Por lo tanto, la alteridad es aquello que, amorosamente, no sabremos.

Y tal vez este breve texto de Blanchot sea capaz de revelar la inmensidad y la conciencia de esa ignorancia: “Tenemos que renunciar a conocer a aquellos a quienes nos liga algo esencial; quiero decir que tenemos que acogerlos en la relación con lo desconocido en donde ellos a su vez nos acogen también, en nuestra lejanía”.<sup>2</sup>

Lo que para nosotros tanto “falta” en el otro ¿le hace tanta “falta” al otro?

La desigualdad de términos entre el Yo y el Otro nada tiene que ver con el discurso, cada vez más frecuente, cada vez más persistente, de emparentar toda idea de alteridad con la exclusión, la pobreza, la miseria, el analfabetismo, la desolación, el olvido. No hay equivalencia de términos entre el Yo y el Otro. Desigualdad de términos, entonces: ¡y no desigualdad de condiciones!

Y también este fragmento de Lévinas pueda tener el mismo efecto:

*La relación con el Otro no anula la separación. No surge en el seno de una totalidad y no la instauro al integrar en ella al Yo y al Otro. La situación del cara-a-cara no presupone además la existencia de verdades universales en las que la subjetividad pueda absorberse y que sería suficiente contemplar para que el Yo y el Otro entren en una relación de comunión. Es necesario, sobre este último punto, sostener la tesis inversa: la relación entre el Yo y el Otro comienza en la desigualdad de términos.<sup>3</sup>*

Una relación de comunión, de empatía, de armonía, idílica, sólo es posible entre términos equivalentes. Entre el Yo y el Otro, por lo tanto, habrá una relación que siempre desborda, que siempre excede, que siempre se aleja: una relación que difiere cada vez de sí misma, una relación, justamente de diferencia. Porque el amor “establece la cadena, la ley de la necesidad. Y el amor también da la noción primera de libertad. Necesidad-libertad son categorías supremas del vivir humano. El amor será mediador entre ellas. En la libertad hará sentir el peso de la necesidad y en la necesidad introducirá la libertad. El amor es siempre trascendente”.<sup>4</sup>

Y para terminar, un párrafo de Nietzsche que reúne, a la vez, amorosidad, alteridad y verdad:

*Nuestro amor por la verdad se conoce más que nada en la manera que tenemos de recibir las “verdades” que “otros” nos ofrecen; entonces dejamos traslucir si realmente amamos la verdad o nos amamos a nosotros mismos.<sup>5</sup>*

#### NOTAS

1. Sartre, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Ediciones Losada, 1962, p. 75.
2. Blanchot, M., *L'Amitié*, París, Gallimard, 1971, p. 328-329.
3. Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Edición citada, p. 262.
4. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económico, 1993, p. 27.
5. Nietzsche, F., *Todos los aforismos*, Buenos Aires, Leviatán, 2001.