

Curso 2004/05  
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES/16  
I.S.B.N.: 84-7756-670-4

**JUAN MANUEL DÍAZ TORRES**

**Análisis y perspectivas filosóficas,  
epistemológicas e históricas de la contemporaneidad  
desde un discurso crítico-pedagógico**

**Directora**  
**MARÍA LOURDES C. GONZÁLEZ LUIS**



**SOPORTES AUDIOVISUALES E INFORMÁTICOS**  
**Serie Tesis Doctorales**

A Chiqui.

## **AGRADECIMIENTOS**

No resulta sencillo discernir de qué forma una investigación como la presente ha discurrido por los meandros de la realidad. Autores, libros, páginas, líneas y palabras escritas que han marcado avances, detenciones y retrocesos se entremezclan y funden en la interioridad con encuentros y debates, con preguntas pertinentes y respuestas iluminadoras, con creencias y con gestos, con silencios y complicidades de quienes mantienen con uno ese tipo especial de convivencia que podría llamarse intelectual si no fuera porque se halla surcada por latidos emocionales.

He encontrado en el Dr. Enrique Belenguer Calpe tanta razón escrutadora como pasión por la realidad. Con él he saboreado exquisitos momentos de

diálogo interpretativo acerca de los diversos períodos de nuestro devenir cultural. Su verbo, tan lúcido como clarificador e incisivo invita a la escucha atenta tanto como sus libros exigen una alta concentración intelectual. Gracias por todo ello.

Durante todo el tiempo de elaboración de la tesis doctoral he contado con el acompañamiento de la Dra. María Lourdes C. González Luis. Tener como Directora a Kory ha supuesto desde el primer instante no sólo un orgullo para mí sino también un aval de excelencia. He tenido en ella todos los nutrientes necesarios para llevar a buen puerto esta investigación. Sé que los méritos aquí contenidos los comparto con ella, pero no así los defectos y las carencias, que únicamente son atribuibles a mi proceder.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	19
--------------	----

### PRIMERA PARTE

#### CAPÍTULO I

##### UN PASADO INCESANTE. CRONOLATRÍA Y PORVENIR

1.1. Expresar nuestro tiempo	25
1.1.1. Agonía y ostentación	26
1.1.2. Esperanza defraudada	28
1.1.3. Infecundidad de un desvanecimiento	30
1.1.4. Vejez de las nuevas retóricas	34
1.2. Análisis y perspectivas	36
1.2.1. Pretensiones y renunciaciones	37

1.2.2. Tensión pedagógica y debates intelectuales	39
1.2.3. Distancia crítica entre lo mismo y lo otro	44
1.2.4. Dignidad del proceder investigador	47

## CAPÍTULO II

### ESPACIO PÚBLICO Y VINCULACIÓN INTERPERSONAL

2.1. Sobre la descripción de lo dado	55
2.1.1. Naufragio y desconfianza pasiva	56
2.1.2. Objetivos para la clarificación	60
2.1.3. El espacio público y su diagnóstico	65
2.2. La manipulabilidad del todo	68
2.2.1. Vinculación interindividual indiferenciada y vinculación social	70
2.2.2. Insuficiencia e inconveniencia de la aspiración al mínimo ético y al refuerzo neutro del entramado social	82
2.2.3. Pensar la restauración de la vinculación interpersonal y la estructuración orgánica	85

### CAPÍTULO III

#### EL PROGRESO Y LO IMPREVISIBLE. CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS Y PEDAGÓGICAS

3.1. Progreso, humanidad, moralidad	91
3.1.1. Sobre desteologización y desteleologización	93
3.1.2. Modernidad y progreso	96
3.1.3. Desvanecimiento y operatividad del ideal de progreso	99
3.1.4. El vivir como crisis	106
3.2. Historia, racionalidad y sentido	108
3.2.1. Futuro y contingencia	109
3.2.2. Azar, control y error. El fin y el tiempo	112
3.2.3. La naturalidad de lo intempestivo	119
3.2.4. Concreciones sobre el giro hermenéutico	123
3.2.5. Dramática constatación	128

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV

EL SENTIDO DEL DISCURSO  
DEL SINSENTIDO ESENCIAL

4.1. Inmanentización y Logos	131
4.1.1. Desvelar, revelar, aniquilar	131
4.1.2. La disolución del sentido. Atomización y minimalismo	137
4.1.3. El sentido y la finalidad	150
4.2. La Unidad y el Sistema	157
4.2.1. Humanismo y sentido	158
4.2.2. Acto educativo y transmisión del sentido	161
4.2.3. Pedagogía del alma	173

CAPÍTULO V

MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

5.1. Búsquedas y rechazos	177
5.1.1. Subyaciendo	178
5.1.2. Precisiones, inquietudes e interrogantes	180
5.2. La cuestión de la valoración	209
5.2.1. Modernos y contrailustrados	209



5.2.2. Una posterioridad previa	219
5.2.3. Insuficiencia de referentes	238

## CAPÍTULO VI

### EL DESENSAMBLAJE EXPERIENCIAL DE LA CONSTRUCCIÓN RACIONALISTA. CONCRECIÓN, VULNERABILIDAD Y CUIDADO

6.1. Fragmentación y fragilidad del mundo	243
6.1.1. El nuevo tipo humano y la experiencia moral	244
6.1.2. La finitud como anacronismo	252
6.1.3. El otro lévinasiano	257
6.1.4. La lengua y el pensamiento heterológico	263
6.2. Antropología experiencialista y autonomía del mal	271
6.2.1. Conciencia histórica de la sentencia trágica	272
6.2.2. Lo concreto y la desactivación de lo universalizado	275
6.2.3. De la experiencia concreta a la experiencia de capitalización	284
6.3. Mundo, contrariedad e intención hospitalaria	292
6.3.1. Disposición para la acogida	292
6.3.2. Las coordenadas del acontecimiento	295
6.3.3. El valor de la naturaleza de lo extraño	299
6.3.4. La tendencia hacia la sostenibilidad	309

CAPÍTULO VII

EL MUNDO Y LOS MUNDOS.  
LAS POSIBILIDADES DE UNA  
TEORÍA POSTNIHILISTA

7.1. Unidad y multiplicidad	319
7.1.1. Sobre enemigos, adversarios y competidores	320
7.1.2. La cuestión del arraigo cultural	327
7.1.3. Preconstitución o postconstitución del sujeto	337
7.2. Relativismo y referentes sustanciales	347
7.2.1. Blindaje, inconmensurabilidad y posibilidad de intervención	348
7.2.2. Predicción autocumplida y distancia insalvable	358
7.2.3. Acerca de la dificultad de educar en el postnihilismo	370

TERCERA PARTE

CAPÍTULO VIII

EXTRAVÍO Y MALESTAR.  
CONSIDERACIONES CULTURALES  
Y METAPOLÍTICAS

8.1. Todo hoy. Un presente de concentración	377
8.1.1. La posibilidad de la anticipación teórico-práctica	376
8.1.2. La degradación de la utopía y la gerencia del desacuerdo	379
8.1.3. Privilegios silenciados y homogeneizaciones totalitarias	383
8.1.4. Verticalidad e identidad	390
8.1.5. Sentimiento nacionalista y patriotismo de compasión	395
8.2. El abstraccionismo de la ingeniería sociopolítica	401
8.2.1. La deslocalización occidentalista	402
8.2.2. Las retóricas del desprecio, de la diferencia y de la deferencia	410
8.2.3. El discurso de la tolerancia y el estatuto de la ciudadanía	413
8.2.4. Hacia una pedagogía de la concreción	420

## CAPÍTULO IX

### LA PASIVIDAD EN EL ÁGORA

9.1. La custodia de la eventualidad	423
9.1.1. Tedio y desazón. La desafección civil	424
9.1.2. Exención sobrevenida y rebelión del espectador	432
9.2. Cosmopolitismo absolutista	444
9.2.1. Anexionarse la realidad, inscribirse en la realidad	444
9.2.2. No poder ser de otra manera	452
9.2.3. Perspectivas de las singularidades cualsea y de los no-sitios	457

## CAPÍTULO X

### TIEMPO Y FINITUD PERSONAL

10.1. Personas en el tiempo	461
10.1.1. Tántalo como tormento	462
10.1.2. Consideraciones irritantes sobre el filosofar	466
10.1.3. Vivir y vivir-para. La búsqueda y el hallazgo	477
10.1.4. La reducción de la historia	490
10.1.5. Contingencia e irracionalismo	494

10.2. La intención de sentido. Teodicea y Modernidad	505
10.2.1. Huir del ensimismamiento	506
10.2.2. Escasez, expectación, excitación	511
10.2.3. Mundo y mal	518
10.2.4. La evasión compensatoria	528
10.2.5. Aprehensión, nihilismo y religiosidad	535
10.2.6. Metafísica, o saber de qué se habla	545

## CAPÍTULO XI

### LA EDUCACIÓN Y LA CRÍTICA

11.1. El aula fracturada	551
11.1.1. La deconstrucción del saber educativo	551
11.1.2. La escuela, reino dividido	556
11.1.3. <i>Paideia</i> , ocultación y astenia	561
11.2. Contra la Pedagogía. Los ideales de formación como metarrelato	564
11.2.1. Pensamiento pedagógico y performatividad	565
11.2.2. Transgredir el yo sin mí	570
11.2.3. La contranarratividad como contramemoria	574
11.3. El final de los vestigios	585
11.3.1. Entre el paroxismo y la impavidez	586
11.3.2. El otro como alguien <i>apriorizado</i>	589
11.3.3. Asbtraccionismo y abstractocracia	591

CONCLUSIONES	599
BIBLIOGRAFÍA	613

## INTRODUCCIÓN

Nuestro tiempo debe ser expresado en las palabras de siempre. Limitarse a rasguear la contemporaneidad induce a creer que los nuevos tiempos no se nutren más que de sí mismos y que, por ello, devienen a través de concatenaciones originales. Pero no es así. No siempre resulta tan sugerente. Cuando el pasado histórico deja de ser percibido como lastre para pasar a ser contemplado como irrenunciable posibilidad de radicación, entonces puede decirse que se ha tomado conciencia de la primera grada que podría llevar tanto a un esfuerzo por desentrañar e identificar lo medular de determinado período histórico como a la valentía de expresarlo al margen de pueriles afectos.

Como no podía ser de otro modo, la presente investigación contiene un diagnóstico del momento cultural presente. Ahora bien, para que la investigación pudiese plasmarse en un formato de tesis doctoral debía poner

fin a su existencia. Ciertamente, toda investigación encierra problemas iniciales en cuanto al señalamiento preciso de hipótesis de trabajo y de objetivos; también por lo que se refiere al análisis de las características esenciales del objeto de estudio así como a la determinación de las motivaciones y de los orígenes causales de lo acontecido y de los efectos y perspectivas generados. Pero tales problemas, al carecer del estatuto de lo misterioso, deben ser radiografiados, esto es, limitados en el espacio y en el tiempo. Por ello, yo debía *asesinar* la investigación para que viviera la tesis.

La tesis es, pues, siempre un trabajo limitado. Constitutivamente modesta, sin embargo, ha de hacer gala de un altruismo sin límites. Cierra para abrir, delimita para indicar que hay mucho más allá de su propio horizonte. Por ello, cobra toda su riqueza cuando, terminando en sí misma, facilita posteriores investigaciones ilustrando probables itinerarios tanto descriptivos como valorativos. No estoy hablando de otra cosa que de la sugerencia que prohíbe detenerse y abandonar.

No basta con pesar, contar y medir. Porque las promesas suelen habitar en los mismos lugares que las amenazas, una pedagogía inhóspita caracterizada por ser una pura técnica de aplicación externa e incentivo sin alma –aunque, por ello, nada desideologizada- deja inermes tanto al teórico como al educando que, decepcionado, termina obrando como mero instrumento. Es difícil aceptar que sólo puede realizarse la necropsia de lo valioso en sí, que sólo queda el infierno. Por tanto, es un deber buscar razones para la resistencia y razones para educar en la beligerancia.



Las herencias disimuladas, las herencias rechazadas, las herencias soportadas y las herencias pretendidas nos hablan de la semilla más que del despojo. Ciertamente, todas ellas permiten divisar la subjetiva búsqueda de lo mejor; con todo, hay que decir que ninguna puede escamotear la fabricación de lo objetivamente conveniente. De todas formas, falsear la Historia puede implicar que lo potencialmente recuperable o restaurable, por valioso, tenga posibilidades de salir indemne; podrá sobrevivir al quedar sepultado transitoriamente tras los escombros de lo otro de sí. La repatriación es la esperanza del forzado a la expatriación.

La presente investigación tuvo su origen en la preocupación por dar una respuesta al problema del porvenir de la educación y de la Pedagogía, es decir, al tema de la reconfiguración de éstas en un futuro no muy lejano. Ello llevó, de inmediato, a la exigencia de analizar críticamente el presente tanto desde el punto de vista de los posicionamientos discursivos dominantes más relacionados con la filosofía de la educación como desde la perspectiva de su propio devenir histórico.

La constante aparición del nexo entre los problemas antropológicos más relevantes y la crítica de la metafísica exigió que la postmodernidad fuese reubicada en un contexto que superara su inserción en un escenario que tuviese por trasfondo únicamente a la modernidad. En otras palabras, fue apareciendo la necesidad de trascender el binarismo modernidad-postmodernidad. De esta manera, se consideró que la tradición realista –o, vagamente, premodernidad- debía aparecer en escena en abierto diálogo crítico con los posicionamientos cronológicamente posteriores.

Dado que no se trataba de realizar un trabajo de simple exposición de teorías, los textos de los autores citados y la bibliografía utilizada –siempre actual en la medida de lo posible- debían ser elementos especulativos y críticos que fuesen empleados diestramente en su propio dinamismo. Ello exigió una metodología de trabajo en la que las diversas tesis fuesen confrontadas en lo dispar y armonizadas en lo afín. Para expresarlo no se ha dudado en acudir a la siempre rica y directa cita textual.

Por lo que se refiere a la estructura de la Tesis doctoral, hay que decir que sus once capítulos se distribuyen en tres partes. La primera de ellas intenta desentrañar y ordenar los elementos que generan el estado de cierta postración en el que se halla el pensamiento crítico-especulativo. En la segunda parte se procede a recorrer cada una de las ramificaciones más relevantes de la desconfianza de la razón hacia sí misma. Por último, la tercera parte intenta poner de manifiesto qué posibilidades quedan al pensamiento de la constitución de lo nuevo tanto en el ámbito filosófico como en el pedagógico.

Expresar nuestro tiempo en las palabras de siempre supone la intención de apresar las constantes históricas sin perder de vista el dinamismo propio del presente. *Análisis y perspectivas filosóficas, epistemológicas e históricas de la contemporaneidad desde un discurso crítico-pedagógico* indica una dirección y una ubicación. Si unos pocos capítulos como los que siguen atrapan algo de la compleja realidad me daré por satisfecho. Dejemos, pues, que viva la tesis. Me propongo evitar reiteraciones argumentales desde este preciso instante. Cuando el final depende del principio, una introducción supone anticipación y resulta, por ello, desveladora. Pero cuando el

principio depende del final, introducir consiste en ir generando un clima de expectación.

## PRIMERA PARTE

### CAPÍTULO I

#### UN PASADO INCESANTE. CRONOLATRÍA Y PORVENIR

Yo creeré que alguien ve más que yo cuando  
esa visión superior, invisible para mí, le  
proporciona superioridades visibles para mí.  
ORTEGA Y GASSET. *¿Qué es Filosofía?*

##### 1.1. Expresar nuestro tiempo

Nuestra época agoniza con ostentación. El inmanentismo se ha vuelto contra sí mismo en lucha fratricida. Dos fuerzas se baten por el mismo territorio, pero un solo corazón necrótico las anima. Perece el mundo de las certidumbres modernas; se extingue el mundo de los vagabundeos postmodernos. Las ruinas del pseudo-ser racionalista que no pudo dar – porque no podía hacerlo- cumplimiento al deber-pseudoser han quedado pulverizadas. Y tras la devastación ningún contendiente ha quedado en pie,

ningún contencioso se ha mantenido. Nuestra época agoniza con ostentación, porque se sigue coreando su insepulto fulgor.

### **1.1.1. Agonía y ostentación**

La complejidad de lo real no puede fundamentar la renuncia a discernir. La irrisación complicada de tal complejidad no debe servir de excusa para dejar de iluminar. Y aunque sea cierto que la esperanza se desvanece cuando su objeto se hace inalcanzable, también lo es el hecho de que en la propia inalcanzabilidad se halla el magnetismo que alimenta la expectación. Si bien, en el fondo, la profundidad de los problemas nos hace entrever el misterio que albergan y ello nos insta a continuar ahondando en la ignorancia.

¿Cuáles son los problemas más acuciantes del hombre? ¿Hay problemas que le apremian? ¿Tiene sentido, auténtico sentido, preguntar por ello? ¿Qué confiere sentido a tal pregunta, o mejor, a tal preocupación? Urgencia y serenidad. Sí, pero en el fondo sólo la serenidad basta pues los problemas verdaderamente acuciantes son los que afectan al hombre en su condición humana y éstos son desde siempre, siempre los mismos, aunque insertos en distintas tramas ocultadoras. Luego, urgencia ¿para qué?

Atención a lo inmediato. De acuerdo, siempre y cuando no nos quedemos en afirmar lo que se dice cuando no se sabe qué decir y uno desea limpiarse de reaccionarismo a fin de no resultar discrepante además de culpabilizado: que la crisis es una oportunidad óptima para mejorar. Porque el hombre vive lo inmediato y, en ocasiones, vive de lo inmediato. Pero la inmediatez es

autolimitadora y alienante. La atención a lo inmediato ha de ser escrutadora y, por ello, no inmanentista. En otras palabras, asistir al nacimiento del presente no nos excusa de estar <<lo suficientemente distraídos como para permitir que la atención se centre en lo que va a pasar>><sup>1</sup>.

Pensamiento profundo y riguroso. ¿Qué menos que profundidad? Y ¿qué menos que el rigor en el decir? Aunque no debe olvidarse que el rigor entraña estudio atento y sistematización, esto es, orden en las premisas, vocabulario preciso y nexos secuenciales ciertamente lógicos. No se trata de solicitar una *racionalidad* pura al estilo hegeliano (ser-pensar); pero lo cierto es que el valor de la fragmentariedad puede también acabar justificando casi todo tipo de irracionalismo sociopolítico antipersonalista. La prueba la tenemos en que la desaparición de modos diversos de vida que se inscribe en el simulacro, en el textualismo (discursivismo) o en la fábula que ha seguido al *mundo verdadero*<sup>2</sup> ha generado una homogeneización que ansía -narcisista y sobreestimuladamente- diferenciarse sólo por el capital, pugnando violentamente –en sentido real y no metafórico- por tal diferenciación.

---

<sup>1</sup> RUBERT DE VENTÓS, X. (1998): “Del destino al diseño. De vuelta a Kakania”, en en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, pág. 40.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F. (1982): *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, págs. 51-52.

### 1.1.2. Esperanza defraudada

Cuando se leen las primeras páginas de *La sabiduría del amor* de Alain Finkielkraut<sup>1</sup> puede llegar a experimentarse una sensación gratificante derivada de la imaginada experiencia de escape y huida de la prisión especulativa construida con los pesados fardos de un pensamiento filosófico autorreplicado sin cesar, espeso e inoperante.

Tal fenómeno subjetivo se produce cuando el propio Finkielkraut se refiere a la fundación del Colegio Filosófico por parte de Jean Wahl en el París de la postguerra. Al referirse a tal institución como el lugar del pensamiento vivo en Francia -en el que se podían escuchar los otros discursos fruto de nuevas, atrevidas y expuestas investigaciones-, se siente que lo otro - caracterizado por ser siempre lo mismo-, esto es, el pensamiento y el proselitismo oficiales, institucionales e intachables políticamente, estaban afectados de insano y medroso conformismo especulativo.

En tal contexto, la precaución pusilánime de *lo viejo* se esfumaba permitiendo entrever la figura de cierto revisionismo del todo que es cognoscible. Nada considerado hasta ese momento como insustancial, frívolo, secundario, subordinado o subalterno quedaba situado en su mismo estante anterior.

Arrojado todo ello al centro de la sala de lo revisable y discutible, lo antaño privilegiado como filosóficamente sustancial o fundamental se

---

<sup>1</sup> FINKIELKRAUT, A. (1999): *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa, págs. 14-16.

entremezclaba con sus congéneres filosóficos o parafilosóficos menos agraciados –más plebeyos, más cotidianos, más indignos y despreciables en el catálogo de preferencias- por el devenir del pensamiento sesudo, extraordinario, aristocratizante, serio y relevante de los filósofos; filósofos todavía empeñados en ser más pastores que resistentes, esto es, en limitarse a ser abastecedores de interpretaciones omnicomprensivas de la vida humana o de paradigmas interpretativos globales con vocación mesiánica en lo ético y totalitaria en lo político.

La eliminación del privilegio de algunos objetos de pensamiento parecía permitir la expansión de lo posible hasta lo ilimitado. Impugnada conscientemente la herencia criteriológica, convertidas en insuficientes las redes habituales de comprensión del mundo, el nuevo filosofar se gasificaba con ansias insaciables de penetración en todas las direcciones y dimensiones de lo contemporáneo, en su evanescente e incierta agitación. Así, tanto lo inexplorado como lo considerado filosóficamente indigno hasta ese momento aparecían como probables espacios de reconciliación entre la filosofía y el mundo, entre la especulación y la vida.

Destronada la razón cartesiana, la realidad humana quedaba subsumida en un ovillo formado por los enredados hilos del encuentro con los demás y la relación con el ser, cabos cuyos decursos sí podían ser ahora seguidos a través de fenómenos humanos pre o post-reflexivos, no puramente racionales, tales como la inmediatez de la experiencia –de una experiencia que ha dejado de creer en la moderna programación del futuro- y el inasible malestar ante la intensidad y densidad de lo efímero.



Lo que siempre había preocupado a los hombres comenzaba a tener el rango suficiente como para preocupar a los filósofos, justo en el período histórico en el que empieza a debilitarse la transmisión de valores –valores en los que ya creen pocos- que han dejado de poseer la fuerza suficiente como para ser realizados sobre la base de una racionalidad única y con desprecio de la multiplicidad de racionalidades particulares.

### **1.1.3. Infecundidad de un desvanecimiento**

Ahora bien, la sensación agradable a la que me he referido suele ir perdiendo intensidad a medida que se va constatando que la pérdida de la rigidez de la filosofía en cuanto a sus objetos formales podía suponer no una ampliación de dichos objetos formales, sino una liquidación potencial de la filosofía misma.

Quizá la superación del racionalismo y del relativismo de la que nos hablara Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*<sup>2</sup> no ha podido gestarse con fecundidad. Posiblemente porque el absolutismo racionalista que salva la razón a costa de anular la vida, y el relativismo que salva la vida evaporando la razón se han desplazado en una dimensión única que imposibilitaba la insumisión a ese dilema vertebrado por una concepción absolutista de la verdad y que nos constriñe a instalarnos en alguno de sus términos.

Ciertamente, los nuevos aires que se adentraban en los cenáculos filosóficos a finales de la primera mitad del siglo XX iban consiguiendo que hasta la

---

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J. (1987): *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, págs. 96-97.

misma angustia dejara de ser una anomalía irracional para considerarse un indicio de posibilidad de acceso a la nada. Y a la vez que el freudismo conseguía psicologizar la práctica totalidad de lo humano, los fenomenólogos indagaban el drama metafísico que habita dinámicamente en cada recoveco del tiempo vital ordinario de cada ser humano. La lévinasiana responsabilidad respecto del otro comenzaba también a recibirse como reverberación de altura filosófica.

Pero, a la par, la filosofía había iniciado un camino literario que conseguiría *reblandecerla* hasta el extremo de convertirla en una actividad que podía suicidarse por el lado de su etimología. Incluso la Pedagogía actual estaría afectada de tal debilidad, pues no son pocos los que propugnan hacerla no desde la Filosofía, ni tampoco desde la Psicología, sino desde la Literatura. Dicha constatación, que ha sido puesta de relieve en algunos foros públicos por Vilanou, ha sido ensalzada por algunos autores. Así, Mèlich sostiene que una educación desde la finitud –en el fondo, la única educación concebible para él- sólo puede ser *literaria*<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> MÈLICH, J. C. (2003): “Finitud y contingencia”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 135. Su posición la basa explícitamente en una afirmación de Magris: la educación sólo puede ser literaria porque la literatura hace una defensa de lo individual, de lo concreto, de las cosas, de los sentidos y de todo lo sensible <<contra lo falsamente universal que agarrota y nivela a los hombres y contra la abstracción que los esteriliza>>. Según Magris, frente a la pretensión por realizar lo universal, la literatura opone <<lo que se queda en los márgenes del devenir histórico, dando voz y memoria a lo que ha sido rechazado, reprimido, destruido y borrado por la marcha del progreso>>; en otras palabras, frente a lo normativo y a la reglamentación, la literatura realiza una defensa de <<la excepción y el desecho>>, e intenta hacernos comprender que <<la totalidad del mundo se ha resquebrajado y que ninguna restauración puede fingir la reconstrucción de una imagen armoniosa y unitaria de la realidad, que sería falsa>>. MAGRIS, C. (2001): *Utopía y desencanto. Historias, utopías y esperanzas de la modernidad*. Barcelona: Anagrama, pág 28.

Pues bien, se presente a la postmodernidad<sup>4</sup> como antimodernidad –como afirmó Jürgen Habermas en la conferencia que bajo el título *La modernidad un proyecto incompleto* impartió en septiembre de 1980 al ser galardonado por la ciudad de Frankfurt con el premio *Theodor W. Adorno*- o como tardomodernidad<sup>5</sup> -como episodio crítico del desenvolvimiento de la modernidad-, lo cierto es que la postmodernidad debe su existencia cultural presuntamente desmitologizadora y, por tanto, *desorientadora*, al alma de la modernidad, por más que suponga un weberiano desencantamiento del mundo o un nietzscheano crepúsculo de los ídolos; lo cual hace pensar que fuera de la modernidad no hay más que la tradicionalidad ya aplicada en la premodernidad<sup>6</sup>.

---

4 Tras este término acuñado por Jean-François Lyotard en *Au Juste* y afirmado en su libro *La condición postmoderna* (1979) no hay ningún tipo de uniformidad o vertebración que permita hablar en sentido estricto de una teoría, doctrina o sistema más allá de su perspectivismo, convencionalismo, descentramiento, alteridad y heterologicidad. Lyotard someterá a un severo examen a las condiciones del pensamiento moderno: a la <<apelación a metarrelatos para legitimar exigencias fundacionalistas>>, a la consecuencia de ello - <<legitimación, deslegitimación y exclusión.>> y, en tercer lugar, al <<deseo de prescripciones epistemológicas y morales homogéneas>>. QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*. Pamplona: Eunsa, págs. 152-153.

<sup>5</sup> Zigmunt. Bauman ha preferido hablar de "modernidad líquida" para referirse a lo que en el presente otros han denominado postmodernidad; la modernidad líquida expresa mucho mejor -según Bauman- la tesis de que desde sus inicios la modernidad –*modernidad sólida*- no fue sino un proyecto de licuefacción de los viejos sólidos estáticos a fin de reemplazarlos por otros>>. La modernidad, de esta manera, <<no sólo no habría terminado sino que, dado su dinamismo intrínseco, solamente habría cambiado de *estado* respecto a la consideración de la emancipación, la individualidad, la relación tiempo y espacio, el trabajo y la comunidad, inaugurándose así un tiempo individual de sentimiento personal de desprotección dada la incertidumbre reinante. Vid. BAUMAN, Z. (2003): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, págs. 8-9.

<sup>6</sup> Enrique Belenguer afirma que la postmodernidad que pretendiese ser otra cosa que un *desprendimiento crítico* de la modernidad carecería de valor como alternativa. BELENGUER, E. (2002): *Hacia una pedagogía del personalismo comunitario*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, pág. 30.

Todo lo que se ha especulado y escrito sobre la necesidad del rescate de lo inconcluso por la modernidad no ha podido eclipsar la ingente cantidad de reflexiones sobre su revisión, su superación o su dislocación. Sin embargo, es más bien escaso y menos prominente el trabajo realizado por desvelar y matizar lo que ha sido omitido tanto por parte de pensamiento ilustrado como por parte de la deconstrucción postmoderna; deconstrucción de la *neutralidad natural* con que las perspectivas hegemónicas operan y que, por sí misma, no está en condiciones de garantizar la alternativa.

De ahí que la disolución de los vínculos estables entre los individuos haya convertido a éstos en una especie de contraciudadanos cuyo presente, por otra parte, es vivido más como una huída y olvido del pasado que como una creencia en el porvenir<sup>7</sup>.

Tanto la epistemología moderna de la totalidad y, por ende, ontocrática, como las epistemologías postmodernas de los fragmentos, las grietas y las simas de los arrabales -lugares y tiempos en los que borbotea la insurrección foucaultiana de los discursos descalificados o saberes sometidos- parecen pendular en un espacio unidimensional de vaivén mutuamente causado que se sustenta en el empeño nutricional de una idea de autoconformación plena por parte de los seres humanos.

---

<sup>7</sup> Vid. BAUMAN, Z. (2003): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, págs. 37, 57 y 137-138.

#### 1.1.4. Vejez de las nuevas retóricas

Constructores, deconstructores y hasta cuidadores presentan, así, perfiles omnímodos de profunda raigambre esencialista, esto es, inmanentista. Y es que acaso sea cierto que las nuevas retóricas no hayan pasado de ser otros modos de re-nombrar, una ineludible y perversa reafirmación de lo que se pretende desenmascarar, socavar, derogar o reordenar; y que, lejos de desmitificar lo normal y la verdad, se hayan limitado a la operación de inversión que nada deshace, esto es, al ejercicio de recalificación de contenidos –en un tumulto de significantes a la caza y captura de resignificación y de significados abatidos o en desbandada- que reproducen monologías binaristas estructuradas sobre epistemologías que, lastradas por elementos tomados de sistemas metafísicos de *entonces*, *ahora* estigmatizan y fetichizan a su antojo.

Al respecto, ha podido señalarse que la tendencia de los pensadores postmetafísicos por profesar una metafísica de tipo negativo, en la que unas hipostatizaciones se intercambian o sustituyen a otras; así, lo múltiple sigue a lo único, lo particular ocupa el puesto de lo universal, la identidad se ve desalojada por la diferencia, la razón cede su puesto a lo otro de la razón, las intraestructuras del pensamiento suplen a las estructuras de éste, y la esencia heterológica del lenguaje se constituye en sustituta de la esencia de la desahuciada lógica del lenguaje<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> <<Una característica común de estas metafísicas negativas es la de una negación abstracta del aparato conceptual del racionalismo individualista: el individuo es representado como si estuviera completamente sumergido en una especie de todo, y el movimiento histórico del todo es visto como gobernado por fuerzas subpersonales o suprapersonales más allá del alcance de la razón>>. McCARTY, T. (1992): *Ideales e ilusiones*. Madrid: Tecnos, pág. 15.

Quizá haya que tomarse en serio la afirmación de Agamben acerca de que cuando se intente hablar debe recordarse que ya no es posible recurrir a ninguna tradición, que ya no es posible servirse de algunas palabras gratas al oído tales como libertad, progreso, Estado de derecho, democracia y derechos del hombre. Que tampoco es posible hacer valer las credenciales de delegado o gestor del espíritu europeo. Que ya sólo es posible intentar describir lo intolerable sin tener nada para salir de ello. Que hay que permanecer fiel a ese impenetrable e insoportable silencio, a cuyo núcleo sólo será dado responder con medios inmanentes a él mismo<sup>9</sup>.

El *uno* único del viejo censor de *entonces* –de universo único encerrado en un discurso único elaborado desde el punto de vista supremo, comprensivo y unificador- ha cedido *ahora* frente a un sí mismo multiplicado. En este momento su lugar lo ocupan unos *unos* –universos plurales con discursos pluriheteromorfos (Lyotard) e irreductibles *ad extra*- multiplicados hasta el infinito, incomprendibles entre sí –y, por tanto, inasimilables entre sí- pero absolutos –verticalistas, jerarquizados y no nómadas (Deleuze)- hacia dentro, que se sostienen sobre las tranquilas aguas del pensamiento débil (Vattimo), de la deconstrucción del logocentrismo (Derrida), del pensamiento cansado (Bataille) de los juegos del lenguaje y del rechazo de las metanarrativas (Lyotard).

---

<sup>9</sup> Vid. AGAMBEN, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, pág. 103.

Tales universos sobreviven afectados por el imperativo de la imposibilidad del recurso a la racionalidad discursiva, de la misma forma que el censor de antaño se debilitaba aquejado de idéntico imperativo. La fortaleza de la vejez moderna sólo podría quebrarse, pues, cuando su enfermedad se hiciera omnipresente; y cuando ésta terminara de aniquilar la salud, entonces, y sólo entonces, podría mostrar si sus efectos son algo más que carencias derivadas de su privación constitutiva.

## **1.2. Análisis y perspectivas**

*Análisis y perspectivas filosóficas, epistemológicas e históricas de la contemporaneidad desde un discurso crítico-pedagógico* pretende atender a la *tensión pedagógica*, esto es, a la *inquietud por ser*, tanto como a la *canalización* fáctica de la tensión por ser –o tensión por la tensión- que es la Pedagogía.

Retrospectiva, diagnóstico, perspectiva, prospectiva y propedéutica van a irse entrelazando; a la manera de enredada madeja unas veces, en forma de ordenada red otras. El orden expositivo deberá evitar la confusión, pero nunca podrá ordenar la confusión.

Para ello, va a sustentarse en el convencimiento de que, a diferencia de la Filosofía -que sólo puede beber de sus propias fuentes-, la Pedagogía –y, en concreto, la Teoría de la Educación- tiene necesidad de enraizarse en la filosofía pero sin evitar que a ella arriben otras dimensiones del saber humano tal y como son abordadas por la Sociología, la Historia o la Ciencia política.

### 1.2.1. Pretensiones y renunciaciones

Quiérase o no, resulta posible educar con sólo conocimientos científicos y métodos tecnológicos eficaces, pues tanto lo ideológico como lo utópico se encuentran entretejidos en los procesos educativos. Por ello mismo, no cabe negar que siempre se educa para algo inmediato o diferido, como tampoco que la reflexión pedagógica implica creencias sobre la totalidad de las cosas –aun en el caso de que se parta de la creencia sobre la totalidad de las cosas que recibe el nombre de escepticismo-. Por ello, el filósofo de la educación no puede dejar de reflejar una cosmovisión que siempre es trasfondo de su concepción antropológica. Educación, hombre y cosmovisión son, pues, discernibles pero no desgajables<sup>10</sup>.

Esta es, por ello mismo, una investigación que lejos de intentar obviar los basamentos antropológicos que están inspirando las concreciones pedagógicas y educativas actuales, se propone esclarecerlos a través más de la problematización de supuestos que de su descripción. Pues mientras que ésta supone abandonarse al lugar común, al análisis hueco y al consenso frívolo, el planteamiento de problemas allí donde se consideraba que no existían supone una exigencia expositiva mucho mayor y, lo que es más importante, anuncia un fértil diálogo sobre la cuestión de la posibilidad del ser humano para *desasirse* de determinados parámetros que deshumanizarían cualquier paradigma.

---

<sup>10</sup> Vid. FULLAT, O. (2000): *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis, pág. 67.



Tales soportes suelen pasar no sólo inadvertidos sino también desatendidos - en el seno del inmenso excedente discursivo- ante la premura por ofrecer soluciones prácticas, a menudo simplistas, a problemas con frecuencia autogenerados. Entonces es cuando lo pragmático se erige en activismo empeñado en suministrar la clave positiva para el remiendo, clave que extrae del recetario autocorrector.

Sin pretender realizar un examen pormenorizado de cada una de las corrientes más relevantes del pensamiento contemporáneo preocupadas por determinar la naturaleza de la crisis de la modernidad y por realizar propuestas alternativas para el abordaje especulativo de los nuevos tiempos –teóricos críticos, postmodernos, neoconservadores o tradicionalistas<sup>11</sup>, entre otros-, y desde la serenidad y el distanciamiento necesarios así como desde la transparencia reflexiva y expositiva –no exenta, en razón de la propia materia, de altura interpretativa-, en las siguientes páginas que configuran cada uno de los capítulos de esta investigación late no sólo un

---

<sup>11</sup> A. Pagden sitúa el origen de la crítica tradicionalista –y, en la actualidad, comunitarista- a la modernidad en J. G. von Herder y en J. G. Hamann, corriente que hace extensiva hasta H. G. Gadamer, Ch. Taylor, A. MacIntyre y J. Gray; además, señala que el tradicionalismo afirma los conceptos de humanidad y de naturaleza humana no son más que una ilusión: <<En el mejor de los casos se trataría de una proyección de lo simple en lo complejo, de lo pequeño en lo grande, de lo poco en lo mucho y, en el peor de los casos, sería una abstracción vacía de todo contenido>>. Para tal tradicionalismo, los seres humanos existen no de forma individualista sino como miembros de un grupo, de donde se sigue que su naturaleza no cabe buscarla al margen de lo colectivo e histórico-contingente: <<la vida humana, si aspira a tener algún sentido como tal, necesita de un mundo moral permanente y preexistente>>, por lo que la razón no puede desasirse de la creencia en la tradición y en la costumbre, <<no puede aislarse de las personas que razonan, de las tradiciones, de los límites y de las creencias que forman parte del mundo en el que todo razonar acontece>>. Recordemos que los prejuicios generales –necesarias preestructuras de la comprensión en Gadamer- son destacados por E. Burke como única base firme <<desde la cual desarrollar la certeza que precisamos para vivir nuestras vidas>>, idea muy alejada de la consideración de ellos como meros embalajes prescindibles. PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 35.

diagnóstico espiritual -pedagógico, filosófico e histórico- de la contemporaneidad sino, además, una profunda y esperanzada confianza en el buen acto educativo, acto en el que se entremezclan al menos dos seres únicos con la capacidad de interesarse por el mundo y de ser conscientes de ello.

### **1.2.2. Tensión pedagógica y debates intelectuales**

Nos hallamos inscritos en un período histórico en el que se entrecruzan el confortable relativismo escéptico<sup>12</sup>, el autorreferencialismo y la creencia en una única narrativa del progreso. En este período, desde diversas perspectivas e instancias abundan los llamamientos a hacer de la educación el eje vertebrador de las reformas de toda índole –sociopolíticas, culturales y morales- a la vez que, paradójicamente, se incrementa la sensación relativa a la impotencia de lo educativo para afrontar los desafíos presentes -<<en las formas de producción y difusión de conocimientos, en las redes de sentido y

---

<sup>12</sup> Entre los argumentos que Pagden opone al poder de convencimiento o prueba de tradicionalistas y de postmodernos, están la alta exigencia no-racional de los primeros y la melifluidad de los segundos; así, mientras que <<una de las condiciones necesarias para formar parte de una tradición, especialmente cuando las tradiciones están vinculadas a la religión, es sin duda la creencia>>, la cual <<no es algo que podamos adquirir a través de esos procedimientos paradójicamente racionales a los que nos invitan los tradicionalistas>>, los postmodernos nos instan a <<inclinarnos ante el escepticismo>>, pleitesía que aunque ofrece <<una rica diversidad>> que nos libera <<de la obligación de tener que decir siempre lo que pensamos>>, no nos permite llegar mucho más allá en la apropiación de <<una mejor comprensión del mundo>>. Claro está que <<ni Lyotard ni Derrida han prometido jamás tal cosa>>. PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 123.

las maneras de relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos>><sup>13</sup>.

Por otra parte, hay que decir que la relación intencionalmente educativa es profundamente personal, porque quien se muestra y expone como docente se expone todo él como persona. En tal relación, lo explícito no es más que la antesala de un conocimiento interpersonal en el que se entremezclan gestos, palabras, silencios, preocupaciones, pasiones, talentos, aprecio y, también, desprecios e intimidaciones; en definitiva, concepciones del hombre, de las relaciones interpersonales, de la sociedad, de la cultura y –si se me permite decirlo- de la totalidad de lo real<sup>14</sup>.

Si bien es cierto que quien más se *ex-pone en la relación educativa* es el docente, sin embargo, éste pone al alumno en situación de *ex-ponerse*, de donde se sigue la extrema importancia que tiene el desenfoco en los ámbitos antropológico y ético; las consecuencias negativas personales y sociopolíticas son, por generaciones, casi irreparables. Por fortuna, la dignidad del hombre no puede ser violada o lesionada por otro porque, en el

---

<sup>13</sup> TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 57. M. L. C. González Luis expresa la misma idea al afirmar que <<ante la multidimensional confusión resurge ‘la educación’, ‘la escuela’, ‘la academia’, ‘el magisterio’ como el lugar de concentración de las miradas y de las exigencias para la siempre deseada y nunca conseguida ‘regeneración social’, ‘redención nacional’. Es el ya viejo hábito de señalar a la escuela como la correctora de todos los vicios y carencias>>, si bien <<el papel del educador y del que piensa sobre la educación permanece minusvalorado en todos los órdenes>>. GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2003): *El otro y yo... Notas para una pedagogía del encuentro*. S.e.

<sup>14</sup> A propósito de la interacción entre maestro y discípulo, concretamente a través de la obra de María Zambrano, *vid.* SÁNCHEZ-GEY, J. (2004): “El pensamiento educativo en filósofos españoles contemporáneos”. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, n° 73, febrero, págs. 45-47.

fondo, no puede ser arrebatada desde fuera. La falta de respeto hacia la dignidad de otro no supone su apropiación sino la pérdida de la propia dignidad<sup>15</sup>.

El proceso educativo, pues, tiene por finalidad última permitir complementar y completar el crecimiento personal –el del *ser-* al que la naturaleza predispone a la persona –en perenne *inquietud-*.

Y dado que el itinerario a seguir en tal desarrollo y crecimiento no es evidente, esto es, no se muestra con la inmediatez del hecho que sencillamente se constata, es inevitable el surgimiento de propuestas pedagógicas y educativas que ofrezcan perspectivas desde las que volver a pensar cuestiones educativas precisamente en su concreción o instalación temporal y cultural.

El debate intelectual contemporáneo está atravesado por unas problematizaciones nada desdeñables –tales como la deconstrucción de la lógica binaria y de los procesos de homogeneización de la modernidad, la diversificación de la construcción identitaria, el lugar y la importancia de los otros sobre el telón de fondo de la multiplicidad de sentidos, la configuración de la subjetividad, el deterioro del concepto de verdad, el

---

<sup>15</sup> SPAEMANN, R. (1989): *Lo natural y lo racional*. Pamplona: Eunsa. Pamplona, págs. 96-97. Sobre la pedagogía como tecnología de inferiorización o empequeñecimiento del discente, vid. LARROSA, J. (2003): *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Laertes, págs. 281-310.

replanteamiento de lo público y el desentrañamiento de las nuevas formas de poder y control, entre otras<sup>16</sup>-.

Por todo ello, la reflexión sobre el presente y el porvenir de la educación – que, como fruto cultural, concierta e integra costumbres, valores, lengua y técnicas- exige el esclarecimiento teórico y ético de tales temáticas o, cuanto menos, el inicio de la andadura hacia dicho fin.

De ahí la *tensión pedagógica*, la constante serie de actos de estilización personal, anhelantes de plenitud y de perdurabilidad, alejados de simples esbozos y de complacientes y agudas ocurrencias circunstanciales entretenidas en lo subalterno<sup>17</sup>, lo novedoso<sup>18</sup> o lo pretencioso, o en el

---

<sup>16</sup> Vid. TÉLLEZ, M. (Comp.) (2000): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, *Presentación*, pág. 8. Es interesante hacer notar que Magaldy Téllez entiende el ejercicio de la crítica <<no como búsqueda de una conciencia más lúcida y fundada en principios por los cuales asegurar de antemano la verdad de lo que se piensa y dice>> sino, al contrario, como <<actitud que fuerza a pensar lo no pensado, a poner en duda lo sabido>>, como <<inagotable ejercicio de liberar la vida allí donde está primordialmente atrapada, a saber, en aquello que suponemos que somos, no sometido a ningún tipo de interrogación>>. *Ibid.*, págs. 8-9.

<sup>17</sup> Ligo aquí lo subalterno no sólo a lo secundario sino, también, a la superficialidad de los nuevos hábitos que se han impuesto en nuestro tiempo. La figura de gregario contemporáneo representa muy bien la nota de futilidad connatural al modo de estar del presente, y está muy bien ilustrada por Ángel L. Prieto de Paula. En palabras suyas, el hombre actual es <<un viajero hacia otra parte, cuyo término es el punto de partida>>, pues <<la grey en que vive no es un rebaño de merinas, que parece haber hallado la felicidad en su vocación de grupo escultórico, como extraído de un belén de piedra.>>, sino que es <<una grey de churras, cuyos individuos se mueven mientras ramonean, como si fueran en verdad a alguna parte>>, saliendo momentáneamente de sus cubículos para retornar, <<luego de un tiempo prefijado y una aventura controlada, de nuevo (de viejo, mejor) a sus casillas, como el funcionario que se reincorpora a su mesa tras haberse purificado en el Ganges durante las vacaciones de agosto>>. Los gregarios actuales están lejos de parecerse a los *topófobos*, <<personajes que andan de un sitio para otro, no porque amen el lugar al que van sino porque detestan el lugar del que parten>> y que vienen a encarnar <<la búsqueda ingenua de una patria que siempre está en otro sitio>>. Lejos de ello, el individuo gregario <<viaja para haber estado allí; de ello dan fe las fotografías, actas notariales más

provecho y el rendimiento<sup>19</sup>, cuando no en la fatalidad, la confusión y la imperfección de lo real-dado, de la realidad prosaica y totalitaria del instante; pues unas concepciones, teorías o propuestas son más integradoras con respecto al educando y a la sociedad; otras, por el contrario, más disgregadoras; algunas, complementarias entre sí, aunque la mayoría de las veces resulten más excluyentes y contradictorias entre ellas mismas -y las hay que lo son hasta en sí mismas-.

---

que instantáneas de la plenitud. Se apacienta de aficiones “imprescindibles” que cambian de tanto en tanto. Paladea las bellezas del mundo y las agosta al explicarlas mientras las está disfrutando, porque no sabe sufrir la belleza en silencio. No se conforma con que no le diga nada lo que no le dice nada. No admite que no le subyugue el Partenón, porque las emociones están previstas y porque el viajero sale a confirmar lo que ya sabe. Cuando contempla un lienzo ante su autor no se pierde en la pintura, sino en lo que tendrá que decir de ella. Si se le ofrece con mucho misterio un vino especial, dedica el tiempo en que lo bebe a la ardua tarea de dar con el adjetivo que lo habrá de caracterizar: el vino también exige su retórica. Persigue las mismas quimeras que los otros rebañegos>>. Si bien <<el movimiento de los topófobos era una huida>>, el de los gregarios actuales es, fundamentalmente, una persecución. PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, págs. 19-20.

<sup>18</sup> Un joven que alberga algún propósito constructivo serio sabe soportar <<una gran cantidad de aburrimiento si lo cree imprescindible>>. Pero –como escribe Prieto de Paula - <<los propósitos constructivos pocas veces existen en los muchachos que llevan una vida de distracciones y disipaciones, porque en este caso su pensamiento se dirigirá siempre hacia el placer próximo y no hacia una realización lejana>>. Ello explicaría el motivo por el que una generación incapaz de soportar el tedio es <<una generación de hombres pequeños, de hombres indebidamente divorciados del proceso lento de la naturaleza, de hombres en los que todo impulso vital se marchita lentamente, como si fueran flores cortadas en un vaso>>. PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, págs. 39-40.

<sup>19</sup> Los hombres siempre andan tras algo. Los anhelos que hoy se presentan como objetos predominantes de nuestras persecuciones suelen obligarnos <<a correr para llegar inexorablemente tarde: detrás de la informática, detrás del inglés, detrás de abandonar el tabaco, detrás de... Todo con tal de no quedar descolgados>>. La gran voracidad del hombre actual <<se manifiesta tan intensamente porque su gran capacidad de conseguir no ha atenuado sus deseos, sino que los ha multiplicado>> Nuevas incitaciones y nuevas persecuciones incesantes parecen llevarnos a esa enfermedad que jamás se sosiega. PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, pág. 103.

Ya no resulta extravagante el hecho de que los pensadores o teóricos nos guíen mostrándonos el *sector financiero* y la parte más monumental de sus ciudades mentales; tampoco el que pretendan comprender la finitud y la contingencia humanas a través de la mostración de tal finitud y contingencia, apuntalando nuestra ruina al obviar la perspectiva de la trascendencia; ni siquiera resulta llamativo el hecho de que acostumbren a sortear los considerados bajos fondos, los arrabales habitados por lo que debería existir pero está en calidad de silenciado; zonas éstas que, como desagravio, afloran en la conversación tras unas copas de embriagador y relajante brebaje de complicidad enajenadora –seductora y no tanto enloquecedora-.

### **1.2.3. Distancia crítica entre lo mismo y lo otro**

Nunca debería olvidarse que la distancia crítica frente a la moralidad efectiva y frente a la ideología es un elemento primordial de un pensamiento disruptivo. <<Al cobrar conciencia de la falsía del pensamiento reiterativo, nos percatamos de su separación de la realidad>><sup>20</sup>. Sucede que las fórmulas repetidas de aquél expresan una mera apariencia que sólo pretende encubrir aquello que verdaderamente es. Ello nos ha de llevar a pensar hoy que la verdad se encuentra en lo que está reprimido, en lo que se quiere ignorar y marginar, que está en aquello que debe callarse, esto es, en *lo otro* del discurso habitual.

---

<sup>20</sup> VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, págs. 202-203.

El descubrimiento de la realidad auténtica requiere reformar el entendimiento y transformar el discurso a fin de evitar ver lo mismo, creer lo mismo y pensar lo mismo. Y es que la realidad, que siempre supera nuestros limitados y mezquinos sistemas de creencias y discursos, jamás podrá ser desvelada si no se desbaratan éstos.

Convencido de que en épocas de transformaciones, de decadencias y de renacimientos <<hay que movilizar todas las capacidades que están en poder del intelecto humano, incluidas las de la sensibilidad>><sup>21</sup>, las líneas que siguen son todas ellas fruto de la búsqueda racional y sensible, del estudio, la reflexión, la meditación y la experiencia.

Se centran fundamentalmente en el análisis de la categoría de progreso –y las anexas a ella, tales como la de naturaleza humana, la de compensación pendular, la de libertad, la de superación, la de evolución, la de seguridad y control, la de cientificismo, la de cronolatría y la de relativismo-, categoría en la que se inscribe la confianza en el poder de la terapéutica para aniquilar la tragedia y a la que se asocian las retóricas encomiásticas del orden establecido.

Desconozco si existe algún tratamiento de la información que permita eludir elecciones difíciles y dar la clave para seleccionar soluciones perfectas, más allá del hecho de proponer una forma más de acometer un problema. Pero no ignoro el mecanismo por el cual la verdad aparenta hoy ser más frágil

---

<sup>21</sup> MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, pág. 32.



que la adulación, incomodándose menos con aquélla que lo que se consigue complacer con ésta.

Sin embargo, albergo la esperanza de que las palabras que siguen – argumentos, tesis, persuasiones, intuiciones, expresiones, marcos referenciales y perspectivas, aunque también silentes ausencias- puedan servir al atento lector como proyecciones perfiladoras, como incitaciones a volver a mirar, como profundizaciones desveladoras y desenmascaradoras – no siempre sistemáticas y nunca definitivas- y, además, como andamiaje para la imaginación y la conjetura en la línea del esclarecimiento de horizontes que se debaten entre lo correcto y lo adecuado, más que como resueltas vías deslumbrantes para la aproximación al borde de un abismo incomprensible -y que, por ello mismo, soslayan la necesidad de ofrecer algunas respuestas-, no me queda más que dejar que la presente investigación doctoral cobre vida propia.

El canto a la crítica desfondada de toda verdad sobre la naturaleza humana, de todo dogma sobre la razón, de toda ley sobre nuestro universo y de toda promesa sobre nuestro destino no puede siquiera llevarnos a una crítica basada en la provisional, concreta y local práctica contingente. Tal neutralidad axiológica o asepsia en la ubicación y en los principios –en el fondo, remedo deshilvanado de la denostada objetividad científica- no suele ser, generalmente, inmaculada ni estar libre de verdades, dogmas, leyes y promesas. Las dudas suelen revestirse de escepticismo pero también es frecuente que dejen entrever su alma de duda metódica<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Vid. LARROSA, J. (Ed.) (1995): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, pág. 13.

#### 1.2.4. Dignidad del proceder investigador

Pues bien, la vida de la presente investigación será original en la medida en que, apartada de toda lucidez retrospectiva y propugnadora de la no-resignación ante lo que hay y de la no-reproducción de la realidad vigente, sea una antítesis de la novedad<sup>23</sup>; y vida que será digna sólo en cuanto, sin ser circunstancial ni efímera, consiga ofrecerse como pensamiento insatisfecho de sí mismo<sup>24</sup> y estimular el diálogo fructífero y la especulación lúcida, liberada de modas<sup>25</sup>, de tópicos y de prejuicios al uso, de *entonces* y de *ahora*<sup>26</sup>-que afirman categóricamente que la preocupación no debería ser

---

<sup>23</sup> Vid. STEINER, G. (1992): *Presencias reales*. Barcelona: Destino. Como escribe K. González Luis, <<quizás no quede lejos el tiempo en que convengamos (...) que aversión y veneración de la novedad son cara y reverso de la misma esclerosis de pensamiento>>. GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (Comp.) (2003): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 13.

<sup>24</sup> Vid. TÉLLEZ, M. y MARTÍNEZ, X. (2001): “El lenguaje político: la importancia de nombrar la falta. A manera de prólogo”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, pág. 8.

<sup>25</sup> Porque <<ni la teoría ni la práctica avanzan mediante modas y epigonismos>>. RÓDENAS, P. (2002): “El ciudadano como sujeto de la política (en diálogo con Aranguren y Muguerza)”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, pág. 229.

<sup>26</sup> Contra la pedagogía crítica, que trata *también* de dar con la clave de la *buena doctrina* pedagógica ha escrito Jorge Larrosa las siguientes palabras: <<Quizá se ha prestado menos atención al cómo de la pedagogía, es decir, al análisis de la estructura y el funcionamiento de los dispositivos pedagógicos mismos. Cuando esto se ha hecho, se ha mantenido una oposición, quizá demasiado convencional, entre, por un lado, una pedagogía tradicional, autoritaria, bancaria, etc., y, por otro lado, una pedagogía progresista, emancipadora o crítica. Y se ha mantenido también la presuposición, enormemente arraigada, de que basta con cambiar la pedagogía para que la “humanidad esencial” o la “humanidad finalmente emancipada” se realice, al menos como posibilidad inscrita en las conciencias liberadas de los individuos>>. Larrosa denuncia que <<con estos ingredientes, el juego radical en educación es un juego quizá excesivamente fácil>>, dado que <<las fronteras entre los contendientes están muy bien marcadas. Los colores de las banderas, asignados. Las reglas de juego en cada uno de los lados son bastante nítidas e igualmente convencionales. El uso

*lo que debería ser*<sup>27</sup>. Alejarse, pues, tanto de trascendentalización de obviedades, de detallismos e insignificancias estafalarios, de metaforizaciones y de literaturizaciones de lo nimio como de asuntos llamativos pero poco perdurables, del vacío de lo ficticio, de lo ficticio del vacío, de ingenuos sincretismos y de condensaciones excesivamente imprecisas será también un objetivo.

Juan Luis Moraza nos recuerda que lo necesario es lo que no nos abandona nunca, aquello que perdura porque no puede dejar de pensarse, de escribirse. Sin ligar la necesidad a carácter esencial o fundamento alguno, sostiene que su legitimación y necesidad son obtenidas a través del poder de la insistencia. Así, la necesidad vencería, paradójicamente, no por su cualidad intrínseca sino por la insistencia que de ella se hace: <<vence por insistir, y sólo existe por vencer>>. Moraza reconoce hablar de la necesidad <<en su sentido más perverso, en tanto mecánica de su propia legitimación, y

---

de ciertas palabras emblemáticas y la apelación a ciertos autores clave permiten situarse, sin demasiados problemas, en el lado “progresista” y “crítico” de la barricada>>. A juicio de este autor, <<jugar al progreso, a la innovación, a la transformación de la educación “en un sentido progresista” no es otra cosa, a veces, que una apuesta en un terreno de juego previamente acotado y marcado por convenciones bastante rígidas>>. Frente a todo ello, Larrosa destaca en la labor de Foucault el que enseñe <<a confundir el juego, a mezclar los terrenos, a hacer borrosos los colores>>. Y es que <<la buena conciencia progresista – escribe- quizá ignore sus servidumbres>>. LARROSA, J. (Ed.) (1995): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 13-14.

<sup>27</sup> M. Téllez y X. Martínez destacan el *peligro* inherente a la pretensión de construir el futuro a partir del conocimiento del presente, y a ello contraponen la percepción de un presente como excusa para pensar <<sin nostalgia por lo que éramos, sin el delirio por lo que podemos llegar a ser, y sin la tranquila satisfacción con lo que somos>>. Ahora bien, dado que la nostalgia, el delirio y la satisfacción son estados emocionales del alma, bastaría con atenuar su intensidad sin necesidad de afectar la *cognoscitividad* de aquélla. TÉLLEZ, M. y MARTÍNEZ, X. (2001): “El lenguaje político: la importancia de nombrar la falta. A manera de prólogo”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, pág., 9.

diferente de la conveniencia, de la urgencia, de la naturalidad, de lo imprescindible>>. Y cuando aplica esto a la postmodernidad sostiene que su repetición convierte en necesaria la modernidad, y que en ésta se hace patente la clasicidad, la cual <<vuelve necesaria la civilización, que repite la barbarie en la que, a pesar de todos los síntomas, no quiere reconocerse... Extraña sucesión de modernidades sobre modernidades superpuestas como estratos arqueológicos de un presente actual y persistente de la necesidad, de la sed de destino>><sup>28</sup>.

Además, no en vano ha escrito Vilanou que frente al pesimismo de unos modernos *achacosos* en sus planteamientos no han faltado quienes se limitan a servirse de la ironía a modo de una *paideia* postmoderna, ironía que se singulariza un *reflexionar riendo* que halla deleite en un juego de comicidades que no esconde una interpretación sarcástica y corrosiva<sup>29</sup>.

Pues bien, la vida de la presente investigación será digna, además, en la medida en que presente motivos para el éxodo interior de un sí mismo anclado en la postpalabra postmoderna como estadio último del devenir histórico, para la resistencia ante la uniformización anestesiante en lo frívolo o para la disidencia *políticamente incorrecta*<sup>30</sup>; todo ello con respecto al

---

<sup>28</sup> MORAZA, J. L. (1998): “La barbarie, el arte, necesario”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 157.

<sup>29</sup> VILANOU, C. (2004): “Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 123. Vid. TRILLA, J. (1998): *Aprender, lo que se dice aprender... Una teoría alfabética de la educación*. Barcelona: Octaedro.

<sup>30</sup> Al respecto, es interesante recordar que en su artículo *Sobre la fortaleza de los débiles* (1976), Lyotard intentó sentar las bases de una política postmoderna en la que se aboga por intervenir en los juegos de lenguaje existentes, a fin de <<subvertir reglas, principios y posiciones en el interior de los discursos hegemónicos>>, conforme al modelo de los

nihilismo pretendidamente aristocratizado aunque positivamente masificador que no alcanza a apreciar las ventajas del orden intelectual tradicional<sup>31</sup> aun habiéndose sufrido las calamidades inherentes a la modernidad, y que preserva como incuestionables –por más revisiones cáusticas, relecturas mordaces y reescrituras aceradas a que los someta- los valores supremos del tiempo actual<sup>32</sup>.

Frente al bucle que es la modernidad –sueño constructor de la razón-, que va de lo universal a lo universal a través de la autorrevelación de una razón absolutizada; frente a las discontinuidades amorfas de la reacción postmoderna –sueño destructor de la razón- que intenta desvanecer la fantasmagórica figura del bucle moderno a través de la desactivación de toda esperanza de reconstitución de lazos humanos y sociales permanentes;

---

sofistas, <<que atacaban los discursos dominantes, discursos de verdad, y que fabricaban falacias, engaños>> en el interior de tales discursos. Lyotard piensa que <<es imposible imaginar una exterioridad al discurso hegemónico>>, por lo que sólo cabría <<ocupar y desestabilizar los discursos hegemónicos usando sus propias reglas, planteando paradojas y paralogismos, o apuntando a aporías en el campo de que se trate en cada caso (filosofía, economía, literatura, crítica, etc.), con el fin de socavarlos, perturbarlos, problematizarlos>>. QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*. Pamplona: Eunsa, págs. 151-152.

<sup>31</sup> Según Villoro, <<quien construye con la materia una nueva realidad no repite su forma, tampoco aniquila el material que utiliza, lo conserva, potencia sus cualidades, para transfigurar su estructura conforme a un nuevo proyecto. El buen arquitecto no es el que, prendado de pureza, para edificar su ciudad tiene que arrasar un mundo, sino el que, a semejanza del humilde artesano, recoge la impura tierra para darle una forma nueva>>. VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, pág 248.

<sup>32</sup> Recuerdo aquí las palabras de Foucault acerca de quienes resisten o se rebelan contra una forma de poder. Afirma que es insuficiente denunciar la razón en general, y que lo que hace falta es <<volver a poner en tela de juicio>> la concreta <<forma de racionalidad existente>>. Pues plantear la cuestión del mecanismo de racionalización de las relaciones de poder es <<la única manera de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar>>. FOUCAULT, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Madrid: Paidós, págs. 139-140. Vid. DEL BÚFALO, E. (2001): “El problema del poder en Foucault”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 57-79.

frente a los entendimientos y a las sensibilidades malogrados en sus promesas utópicas y que hoy oponen el enaltecimiento de la nada deconstructiva y del engañoso sedevacantismo<sup>33</sup> antropológico, epistemológico, ético y político –expresión última de su vacuidad constitutiva- a los engendros de una razón deificada asesinada tiempo atrás por el pragmatismo y resucitada como pretexto para la diatriba vivificadora de un falso dilema; frente a ello está la revolución de la tradición que va - con la razón sustantiva y no con la razón instrumental- de lo particular a lo universal sin sacrificar la inteligencia a través de instrumentalizaciones y oscurecimientos-, sin degradar lo particular y sin amplificar lo universal, en una tensión que toma lo universal como destino temporal y trascendente pero que se sustenta en raíces históricas de razonable diversidad, arraigo y concreción y sustenta el poder profundamente subversivo de la verdad<sup>34</sup>.

Maffesoli pone de relieve la importancia que ha tenido en el descrédito de la tradición la creación moderna de una suplantadora pseudotradición monstruosa a fin de legitimar sus luces. En sus propios términos, el racionalismo, la modernidad, <<para afirmarse primero, para confirmarse después, y finalmente para reivindicar su hegemonía>> habría inventado <<un valedor, un doble oscuro: el irracionalismo, que bajo distintos nombres -oscurantismo, reacción, tradición, pensamiento orgánico-,

---

<sup>33</sup> Vid. MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, pág.12. RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1998): “Transmodernidad, neotribalismo y postpolítica”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 54-56. RÓDENAS, P. (2002): “El ciudadano como sujeto de la política (en diálogo con Aranguren y Muguerza)”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, pág. 258.

<sup>34</sup> Una reflexión sobre el destino –como acontecimiento-adveniente- y la comunidad se halla en MAFFESOLI, M. (2001): *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Barcelona: Paidós, págs. 21-28.

permitirá al primero mostrarse como el discurso de referencia alrededor del cual se organizará la vida en sociedad>>. Y es que <<todos los grandes sistemas de pensamiento, desde la Ilustración hasta el funcionalismo pasando por el marxismo, están formados de hecho con la misma materia, y se presentan todos como variaciones musicales sobre un tema determinado>><sup>35</sup>.

Frente a los monstruos que engendra el sueño de la razón y que se traducen en grandes crímenes y en graves desequilibrios personales, quizá sea preciso adoptar una valiente defensa del sentido común<sup>36</sup> y de la memoria ejemplar al margen de posturas intelectuales de salón que desabrigan a cada ser humano cuando universalizan -ingeniería constructiva masificadora o acción de fabricación del mundo humano- tanto como cuando sigularizan –

---

35 MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, pág. 33. Sobre esta forma de proceder por parte de los postmodernos en su lucha contra la modernidad, *vid.* MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu crítico en filosofía y política”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, págs. 45-46 y 48-49, *cit. ut infra*.

<sup>36</sup> Michel Maffesoli afirma que <<es natural que nuestras disciplinas desconfíen del sentido común popular (“la peor metafísica”, como diría Engels)>>, lo cual fundamenta en dos razones: por una parte, <<a que el pueblo se preocupa sin sentir vergüenza, es decir, sin hipocresía ni prurito de legitimación, de lo que es la materialidad de su vida -de todo lo cercano, podríamos decir, contrariamente al ideal o al aplazamiento del goce>>; por la otra, a que <<se escapa del gran fantasma de la cifra, de la medida, del concepto, que desde siempre ha caracterizado al procedimiento teórico>>. MAFFESOLI, M. (2000): *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI, pág. 121. Casi idénticas expresiones pueden hallarse en MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, págs., 217-218. Ciertamente, cuando me refiero al sentido común estoy pensando en sujetos cultivados, racionales y razonables que, sin desestimar lo concreto en su territorialidad espacio-temporal, consiguen subsumirlo en una explicación teórica que sirve de integración entre lo dado y el deber. Todo ello, lejos de paroxismos irracionistas, de mascaradas intelectualmente fatuas y de posicionamientos ideológicos encubridores.

ingeniería deconstructiva angelizadora o interpretación del mundo humano como interpretación-.

Es cierto: <<Hace falta valentía para negarse a profesar las supersticiones que con frecuencia están de moda, o que, por otra parte, varían con ella>><sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, pág. 14.



## CAPÍTULO II

### ESPACIO PÚBLICO Y VINCULACIÓN INTERPERSONAL

El sentimiento trágico de la vida, siempre agónico y posibilitador, siempre hiriente en las entrañas de la sensibilidad humana, es el resultante de las ansias constantes de transformar la realidad y la constatación aplastante de que ésta, en última instancia, se nos impone.

BELENGUER. *El naturalismo pedagógico*

#### 2.1. Sobre la descripción de lo dado

La confianza en el dominio de la razón tan característica de los últimos siglos, esto es, del postiluminismo, parece haber cedido ante la experiencia del mal. Puede decirse que tal experiencia ha sido provocada por el mal encarnado en los proyectos de espíritu racionalista.

El dominio de la razón no sólo no ha podido contener y erradicar la barbarie, sino que la ha complejizado hasta hacerla estructural y, por ende, omnipresente. Lejos de una lógica de sentido de superación, el conocimiento de la Historia ha coadyuvado a su afinamiento y sofisticación.

### **2.1.1. Naufragio y desconfianza pasiva**

Habría que admitir como probable –con Mansilla y Bauman- el hecho de que la modernidad no pueda vivir sin una gran dosis de violencia. No haría falta extenderse demasiado para probar que determinados fenómenos políticos como el totalitarismo acontecen en la modernidad porque ésta no puede responder satisfactoriamente a la cuestión del sentido de la vida y la historia, ni tampoco a la pregunta por la identidad sociocultural de cada ser humano. Por tanto, la sociedad contemporánea corre permanentemente el riesgo de una progresiva y segura disgregación anómica, sencillamente porque no puede dar respuestas convincentes a los interrogantes que se hacen grupos cada vez más extendidos de personas; interrogantes tales como los formulados por Martín Hopenhayn: <<¿Existe proyecto personal de sujeto sin un horizonte estable de sentido? ¿Hasta dónde extremar la voluntad emancipatoria contenida en el proyecto moderno de secularización de valores, si a partir de cierto punto sus efectos de desintegración constituyen una amenaza a nuestra integridad individual y colectiva?>><sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 17. HOPENHAYN, M. (1997): *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Andrés Bello, pág. 18.

Cabría pensar que la transformación racional del mundo humano, tanto real como simbólico, se ha visto salpicada por brotes de una irracionalidad que es resto del pasado y, como tal, refrenable. Pero tanto mal parece remitir a una irracionalidad y a una violencia totalitaria consustancial al proyecto-discurso racional.

Luis Villoro nos recuerda que no ha habido ninguna época en la historia de Occidente que haya mostrado mayor confianza en el dominio de la razón que la manifestada en las dos últimas centurias. Nuestras estructuras cívicas pasaron a sustentarse, desde el siglo XVIII, sobre el ideal de las revoluciones democratistas que pretendieron difundir universalmente el consabido proyecto del gobierno del pueblo y la consecuente liberación del absolutismo. Fue el objetivo que el socialismo sostenía defender, el de la aparición de un nuevo tipo humano u hombre nuevo que inauguraría la verdadera historia. No podemos olvidar que también ha sido el asidero de un liberalismo renovado que proclamaba la vigencia universal de los derechos del hombre. Sin embargo, a pesar de tanto anuncio mesiánico, ninguna época ha conocido con tanta amplitud el mal: <<Guerras mundiales, exterminación de pueblos, campos de esclavitud, opresión totalitaria, hambre y humillación del Tercer Mundo, depredación de la naturaleza, imperio de la irracionalidad y la violencia>>. Tras tanta tragedia, tras el Gulag, Auschwitz e Hiroshima –por citar solamente ejemplos *canónicos*–, no son muchos los que siguen confiando en el dominio salvífico de la razón sobre la historia. En definitiva, puede decirse que los intentos por transformar racionalistamente la sociedad han fracasado<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE - El Colegio Nacional, pág. 7 (Prólogo). De todas formas, hay que señalar que pervive

El desencanto ante tal situación habría dado muerte a las utopías. En unos casos, por escepticismo ante nuevas versiones de utopías maltrechas y muertas; en otros, por desconfianza ante nuevas utopías, sospechosas siempre de albergar una intencionalidad totalitaria. Ni siquiera el socialismo –pretendido <<portador de la última utopía>>- supo dar respuesta. Su faz totalitaria desembocó <<en una atroz barbarie>>, mientras que su envés socialdemócrata debió limitarse servir de administrador del capitalismo que tanto denostó. Tras su aparente fracaso solamente parece quedar la dramática estela del escepticismo en lugar de la razón, de la aceptación del mundo tal cual es y de la abdicación ante la posibilidad de cambiarlo. Parece quedar sólo la aquiescencia y el desaliento<sup>3</sup>.

Por tanto, la definitiva aceptación del mundo tal como se nos presenta ahora y la consiguiente renuncia a transformarlo real o cosmovisionariamente – estado de *quietud sistémica*<sup>4</sup>- marcarían definitivamente el momento presente, que ahora denomino de *unicidad de análisis simbólico y fáctico*; presente en el que aún cabe preguntarse –con Villoro- <<qué falló? ¿Por qué el fracaso de ideologías y utopías? ¿Por qué la derrota de la razón? ¿De cuál razón?>>, si queda alguna posibilidad para un <<comportamiento político

---

la identificación entre sólo-Auschwitz y el Mal: <<Auschwitz acabó con los colores, acabó con el vigor de lo humano, con su energía>>. BÁRCENA, F. (2001): “La civilidad y la vida abandonada, o sobre los derechos de los hombres y la humanidad superflua”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropicós, pág. 88. *Vid.* MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE, pág. 221.

<sup>3</sup> VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, pág. 7 (Prólogo).

<sup>4</sup> Tomo esta expresión de Enrique Belenguer.

que proponga contravenir el mal, o si <<frente al desencanto hay una alternativa>>, esto es, una <<una reflexión renovada>><sup>5</sup>.

En respuesta a esta última cuestión, resulta relevante destacar la forma en que Larrosa ha reflexionado sobre la noción degradada de pueblo y ha expresado su coincidencia con Deleuze en que tal degradación está ligada a la identificación unificante y teleológica. Así, el “pueblo que falta” no estaría aún escrito ni descrito y sería imposible de escribir o describir: <<la invención de un pueblo que falta –escribe Larrosa– no es nunca la afirmación de una identidad real o ideal, sino la contestación de cualquier identidad>>. Tras indicar que <<es la lógica policial-estatal la que quiere nombres propios, exactos, que determinen la asignación de las personas a su lugar ya su función>>, Larrosa señala que la invención de un pueblo que falta también está lejos de ser una mera reivindicación de una parte: <<de nuevo es la lógica policial-estatal la que exige que las personas se constituyan en partidos>>. La invención de un pueblo que falta resulta ser <<la posibilidad de una subjetivación política que no pase por la identidad ni por la participación>>, porque el pueblo que falta no es más que <<una palabra vacía que se llena de una forma cada vez singular y contingente con una voluntad de vivir en común resistiendo al presente, es decir, con ese movimiento imprevisible que no nace de nada sino de la fabulación colectiva e imposible de la libertad>>; en definitiva, algo <<para lo que no nos sirve de mucho ni la pequeñez democrática ni la buena conciencia humanitaria>><sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, págs. 7-8 (Prólogo).

<sup>6</sup> LARROSA, J. (2003): *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Laertes, pág. 280.

Así, por lo que a los objetivos se refiere, la presente investigación tiene por finalidad no sólo la descripción y el análisis de los elementos configuradores del proceder cultural en general y pedagógico en particular sino que, además, se propone sentar ciertas bases que posibiliten nuevas perspectivas de análisis así como nuevas propuestas y modos de proceder.

### **2.1.2. Objetivos para la clarificación**

Dado lo anterior, cabe establecer una serie de objetivos generales que permitan definir e ir perfilando la presente investigación y propuesta. Entre los muchos que podrían indicarse hay que realizar una criba y seleccionar aquellos que, por su relevancia, merecen especial atención.

Los objetivos, pues, quedan establecidos de la siguiente manera:

1. Se hace necesaria una indagación acerca de la fortaleza y la debilidad del totalitarismo inmanentista contemporáneo.
2. No es posible eludir el estudio de las claves viables de su desestructuración y anulación en el ámbito pedagógico.
3. Es pertinente posibilitar un andamiaje superador del minimalismo ético a través de la reelaboración del concepto de virtud al que se opone la política de intereses<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Helena Béjar hace un breve pero sugerente repaso a las relaciones entre comunitarismo, republicanismo y liberalismo. *Vid.* BÉJAR, H. (1999): "La actualidad de la virtud". *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 51-59. Asimismo, *vid.* NAVAL, C. (1995): *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: Eunsa.

4. Resulta conveniente mostrar la acuciante necesidad del rescate de lo otro y del otro –alteridad<sup>8</sup>- como rescate de sí mismo –y no como negativista y perversa alteración de la mismidad<sup>9</sup>-, pivotando para ello sobre la noción de alteridad como núcleo dimensional originario, configurador y, en la actualidad, alternativo.
5. Deben proponerse los elementos mínimos para una posible reconstrucción de la pedagogía centrada en la persona a través del reencuentro con lo más posibilitador de la tradición filosófica.

Por lo que a la metodología se refiere, se procederá a realizar un estudio pormenorizado de las características del período cultural postmoderno, entre las que destacan el pensamiento débil, el esteticismo, la hiperfragmentariedad, el pensamiento único, el nihilismo, el derrumbe de las ideologías, el individualismo conformista, la carencia de metarrelatos, la disolución de la pregunta por el sentido y de los fundamentos universales y, por último, la difuminación de las metaprescripciones<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> La *alteridad* fue un neologismo adoptado por Boecio en *De Trinitate* y posteriormente usado por Santo Tomás de Aquino en su tratado sobre la anterior obra (q. IV a. 1). Sobre la exterminación occidentalista de la alteridad mediante procesos de producción y reproducción del otro llevados a cabo por *lo mismo*, vid. GONZÁLEZ PLACER, F. (2001): “El Otro hoy. Una ausencia permanentemente presente”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 129-143. Sobre el occidentalista monolingüismo negador de los otros, vid. MÈLICH, J. C. (1998): *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos, págs. 23-37.

<sup>9</sup> Sobre la reducción de la alteridad a inquietante alteración de la mismidad, vid. GÓMEZ-MULLER, A. (1997): *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal. DUSCHATZKY, S. y SKLIAR, C. (2001): “Los nombres de los otros. Narrando a los otros en la cultura y en la educación”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 185-212.

<sup>10</sup> Si bien hay diversas y hasta discrepantes estrategias discursivas que conforman la postmodernidad, puede decirse que el pensamiento postmoderno se autopresenta como <<otro modo de pensar en el sentido de *otro* tipo de racionalidad, de otra actitud intelectual, desde el cual y con la cual acometer la difícil tarea de conocer(nos)>>. TÉLLEZ, M.

En este preciso instante, debo hacer ciertas precisiones sobre el pensamiento débil y sobre el derrumbre de las ideologías.

En primer lugar, hay que poner de manifiesto que a principios de los años ochenta –concretamente en 1983- Gianni Vattimo ya proponía deshacer la mitología de lo fuerte oponiendo a la lógica férrea y unívoca la necesidad de dar libre curso a la interpretación; a la política monolítica y vertical del partido político, la necesidad de apoyar a los movimientos sociales transversales; a la soberbia de la vanguardia artística, la recuperación de un arte popular y plural; y, por último, a la Europa etnocéntrica, una visión mundial de las culturas. Pues bien, la reivindicación de las culturas frente al europeísmo etnocéntrico me permite recordar tanto la afirmación de Valdecantos como su recomendación: <<Los relativistas –escribe- poseen una afición proverbial a decir de casi todo que es una mera construcción o que está culturalmente construido (o sea, que no es algo sin más encontrado, ni natural)>>. Dicho ello, <<conviene obligarlos a que extiendan la metáfora de la construcción a su concepto favorito: las culturas mismas son también -y ellas más claramente que otras muchas cosas- el resultado de construcciones>>, pues <<no existían antes de que hubiera alguien que se ocupara de describirlas, y nadie se ocupa de describir nada echando mano de esa palabra como no sea que se haya percatado de que las creencias de ciertos conjuntos de animales humanos son lo bastante distintas de las de otros para que los intentos de cambio de creencias tropiecen con obstáculos notables>>. Este autor insiste en que “cultura” es, simplemente, <<el

---

(1999): “Universidad y pensamiento posmoderno: ¿hay chance para la razón estética? *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, págs. 29-30.



conjunto de los obstáculos que un grupo humano opone al cambio de creencias por obra de otro grupo humano>><sup>11</sup>.

En segundo lugar, y por lo que se refiere al fin de las ideologías, hay que destacar que Villoro sostiene que la tesis de dicho fin expresa una actitud más pragmática que teórica: <<La tesis anuncia el término de las ideologías doctrinarias, pero no atañe a esas otras ideologías que se manifiestan en el comportamiento práctico, sin acudir a grandes disquisiciones teóricas>>. De hecho –escribe- <<la propuesta del “fin de las ideologías” funge como una ideología pragmática ella misma, puesto que sirve para desprestigiar las ideologías “disruptivas” y para reiterar la validez de un orden político y social, inmune a la acción subversiva de las doctrinas que proponen un cambio>><sup>12</sup>.

Hechas estas puntualizaciones, debo indicar que la presente investigación intentará poner de manifiesto el hecho de que tanto la Pedagogía como la educación resultan re canalizadas por la hegemonía de la tecnología y la necesidad de la innovación permanente<sup>13</sup>. La educación -y hasta la misma Pedagogía- se ven reducidas a ideologizaciones científicistas, esto es, a la investigación y aplicación de técnicas de acompañamiento con respecto al sistema vigente.

---

<sup>11</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, pág. 139.

<sup>12</sup> VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, pág. 190.

<sup>13</sup> Vid. PÉREZ, J. C. (1999): “El fin de siglo justifica los medios”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 21-47.

Tal tecnocratismo educacional, acomodaticio, acomodador, acrítico y burocratizante jamás se cuestiona la razón de ser del sistema engendrado por la ideología de mercado ni el único absoluto que pervive: la directriz económica; y, por ello, rara vez problematiza el presente. Su horizonte –que separa la calidad de la educación de la calidad de los objetivos de la educación y la liga a la *sus* propios objetivos y a la calidad de la escuela, de una narcisista e hiperdesarrollada escuela o escolaridad cifrada en acumulaciones cuantitativas que intentan proceder por sí mismas a cubrir objetivos cualitativos<sup>14</sup>- no va más allá del acompasamiento, la aplicación ajustadora y el afinamiento reproductivo.

Por último, no podría no procederse a la indagación del sentido de las pedagogías postmodernas para una cultura postmoderna. En otras palabras, a investigar si las pedagogías que se dan en un período histórico y cultural determinado -el nuestro en concreto- son fruto de tal período y, como tal, elementos culturales que cumplen la función de reafirmación de sus valores –los valores epocales- a través de la intervención educativa; o si, por el contrario, intentan paliar las consecuencias más negativas del período cultural, manteniendo cierta disidencia crítica respecto de éste; o, en tercer lugar, si tanto la teoría pedagógica como la práctica educativa en la postmodernidad reaccionan de forma integral contra la integral postmodernidad.

---

<sup>14</sup> Vid. GARCÍA GARRIDO, J. L. (1992): *Problemas mundiales de la educación. Nuevas perspectivas*. Madrid: Dykinson, págs. 78 y 84-104.

Ahora bien, dado lo inadecuado de una propuesta crítica al margen de la previa descripción y análisis del estado de la cuestión que afecta directamente a los objetivos propuestos, se sigue que la primera fase de desarrollo de la investigación ha de consistir en la *descripción* de lo dado, esto es, en la realidad o realidades, circunstancias, situaciones y acontecimientos del momento actual de reestructuración del estatuto epistemológico de la Pedagogía, con especial atención a la Teoría de la Educación y a la Filosofía de la Educación.

Tras esta primera fase de constatación descriptiva y de análisis escrutador ha de abrirse paso la etapa que corresponde al *análisis y evaluación* de los fundamentos filosóficos, metapolíticos, éticos y pedagógicos de tal estado de cosas, con la finalidad de proceder al hallazgo del discurso implícito y fuertemente ocultado que hace referencia a pretensiones y finalidades intencionalmente perseguidas.

Por último, debe procederse a la difícilísima *propuesta* de reconstitución pedagógica -en sentido amplio-, evitando todo intento sistematizador que conlleve tanto un cierre categorial tanto como un cierre experiencial. De este modo, la tarea de relectura y de regeneración de la relación pedagógica pasa por la superación de estructuras ideológicas y por la revitalización de la alteridad inauguradora de la relación amorosa.

### **2.1.3. El espacio público y su diagnóstico**

En ocasiones se realizan grandes esfuerzos intelectuales o teóricos por mostrar o *probar* lo que es evidente para todos, aun sabiendo que tal tarea

carece de interés. Cuando esto ocurre, en realidad lo que se está pretendiendo -aun de forma inconsciente- es realizar una interpretación, más que aducir pruebas, de aquello que aparece y se experimenta de forma vital y que, como es obvio, no necesita ser probado como hecho o dato.

Es lo que pasa con el tema de la sociabilidad o, mejor aún, con el problema de la crisis de la sociabilidad. Sabiendo de tal crisis, estando inmersa en ella y hasta viviendo de ella, sin embargo, surge en el teórico la necesidad de probar su sentido -o su sinsentido-. Y es que éste ya no es tan evidente como la constatación del simple hecho problemático.

Hablar de crisis de la sociabilidad supone haber realizado un diagnóstico, esto es, haber detectado unos síntomas no *naturales* sino inducidos que ponen en peligro toda una estructura que debiera estar orgánicamente constituida y que, sin embargo, no lo está tras largo tiempo de desestructuración, desensamblaje o deconstrucción civil.

No está de más recordar que *deconstruir* es más el intento por desensamblar para comprender que el intento por destruir. Pues si el intento fuera destruir el pensamiento estructural de Occidente, nada habría que pensar, postular o edificar con posterioridad. Así, la secularización es más un proceso de desensamblaje, por cuanto las infraestructuras y microestructuras se mantienen intactas -al menos en su forma- sin dirección a un *telos* estructural. Desensamblar permite reutilizar. Destruir no. Además, la inversión del orden teológico no puede ser una subversión del orden, sino otro orden que se erige como absoluto.

Pero volvamos al tema que nos ocupa tras esta precisión terminológica. Por lo que se refiere a las características de nuestro presente, Enrique Belenguer realiza la siguiente descripción de sus rasgos constitutivos: <<Mercaderes, seres instalados en lo concreto, especialistas analfabetos, mediocres indoctos, hombres y mujeres desvertebrados moralmente en una sociedad también desvertebrada, pensamiento uniformado (único) hegemónico que convive con un relativismo y subjetivismo axiológicos, capitalismo agresivo, afán de lucro y de ganancia, quietud sistémica aplastante>> serían copartícipes de la sustitución de <<los componentes utópicos, proféticos y poéticos>> por <<la superficialidad totalizante de la relatividad y por el aniquilamiento de cualquier saber vertebrador, rector y cuestionador de la realidad [Pedagogía]>>. De esta forma, lo metafísico, aquello que <<implica asentamiento en las raíces de la realidad>> pasa a ocupar un lugar periférico, superfluo y hasta prescindible; por desgracia, <<ya no interesa preguntarse en torno a qué tipo de persona y de sociedad vamos a formar>> pues lo que está instituido, por el hecho de estarlo, se convierte automáticamente en bueno, incuestionado e incuestionable<sup>15</sup>.

En un contexto tal, el diagnóstico de crisis actual de la sociabilidad pone en alerta al teórico desde el momento en que los síntomas negativos afectan no ya a partes o parcelas más o menos significativas del orden sociopolítico, sino a la totalidad del tejido social; y no sólo en cuanto a su dinamismo y desenvolvimiento sino, además, en la medida en que se reproduce una concepción artificiosa de la vida que se autogenera porque se asume con toda naturalidad.

---

<sup>15</sup> BELENGUER, E. (2003): *Tendencias pedagógicas contemporáneas. Tesis, fundamentos, contradicciones y retos*. S. e.

Si es cierto que la modernización se caracteriza por decantarse hacia la artificialidad como única posibilidad hasta el punto de aniquilar todo resquicio de naturaleza<sup>16</sup>, entonces ha de concluirse que dicha artificialidad - ahora autosuficiente en cuanto que exclusiva y excluyente posición de sí como único mundo habitable posible- desproblematiza lo relativo a la existencia personal tanto íntima como social.

Puestas así las cosas, ha de concluirse que este mundo que es producto de la técnica desintegra el tejido social<sup>17</sup> y su función de dotar de sentido, conduciendo a la disociedad de individuos aislados, de individuos cuyas *relaciones* -si es que pueden llamarse relaciones al conjunto de simples y despreocupados roces sin interioridad ni autenticidad- vienen definidas por la coyunturalidad de la eficiencia -de la conveniencia narcicista o destinada a la autosupervivencia pseudorelacional- el seno de un espacio social vacío.

## **2.2. La manipulabilidad del todo**

Eliminado el fundamento originario de los vínculos comunitarios prefiguradores, esto es, el problema de la tradición, parece desvalorizarse la noción misma de autonomía. Y es que -como ha escrito H. C. F. Mansilla- si bien la supresión de instituciones, de normas y de concepciones premodernas fue considerada tanto por marxistas como por liberales, tecnócratas y empresarios como jalón positivo e imprescindible para

---

<sup>16</sup> BARCELLONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta.

<sup>17</sup> Vid. SENNET, R. (1978): *La crisis del hombre público*. Barcelona: Península.

acelerar la evolución histórica de todas las sociedades y precipitar el anhelado progreso material, cabe afirmar que dicho proceso contiene factores destructivos cuya magnitud e intensidad ya empiezan a percibirse con dolorosa nitidez<sup>18</sup>.

Al respecto, Mansilla añade: <<Los progresos de las ciencias modernas, los triunfos de la tecnología y hasta los adelantos de la filosofía, las artes y la literatura han producido un mundo donde el Hombre experimenta un desamparo existencial, profundo e inescapable que no sintió en las comunidades premodernas que le brindaban, a pesar de todos sus innumerables inconvenientes, la solidaridad inmediata de la familia extendida y del círculo de allegados, un sentimiento generalizado de pertenencia a un hogar y una experiencia de consuelo y comprensión -es decir, algo que daba sentido a su vida>>. Añade que esta situación se agrava durante la segunda mitad del siglo pasado <<a causa de un sistema civilizatorio centrado en el crecimiento y el desarrollo materiales a ultranza, sistema que, por un lado, fomenta la soledad del individuo en medio de una actividad frenética, y, por otro, tiende a diluir las diferencias entre lo privado y lo público, entre el saber objetivo y la convicción pasajera, entre el arte genuino y la impostura de moda, entre el amor verdadero y el libertinaje hedonista>>. De esta forma –prosigue Mansilla- <<no es de extrañar que dilatados fenómenos de anomia desintegradora surjan cada vez más frecuentemente en estas sociedades de impecable desenvolvimiento tecnológico: se incrementa notoriamente el número de personas y grupos

---

<sup>18</sup> Vid. MANSILLA, H. C. F. (1999): *Tradición, modernidad y posmodernidad*. Caracas: Ediciones CIPOST, pág. 13.

autistas, que ya no pueden distinguir entre agresión a otros y autodestrucción (y que no poseen justificativo alguno para cometerlas)>><sup>19</sup>.

### 2.2.1. Vinculación interindividual indiferenciada y vinculación social

La autonomía, fundada no sobre la vinculación interpersonal social y concreta sino sobre el artificio del desarraigado *roce* interindividual en el seno de un activismo hiperconsumista y ultratransformativo, aparece desvirtuada –en cuanto que idea y realidad de facto- en tanto que pasa a significar y a vivirse sólo como pretendida autosuficiencia individual con respecto al otro, a un otro indiferenciado y a menudo hostil en el seno de un funcionamiento social atomizado<sup>20</sup> y masificado y, por ello, nada autónomo<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> MANSILLA, H. C. F. (1999): *Tradición, modernidad y posmodernidad*. Caracas: Ediciones CIPOST, págs. 14-15.

<sup>20</sup> Sobre la irrealidad del *espacio público liberal* como espacio compartido de sentido y significado, *vid.* FERNÁNDEZ-LLEBREZ, F. (1999): “El triunfo de Mefistófeles. Poder e ideología en la democracia contemporánea”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 131-154. Sobre la disolución y reconstrucción de vínculos, Alain Touraine escribe: <<después de un periodo de modernidad que era el triunfo de la *definición por lo que uno hace*, volvemos a una *definición por lo que uno es*. Yo puedo escoger, transformarme en empresario o en profesor de matemáticas, pero salvo en contadas excepciones, si soy mujer no puedo tan fácilmente transformarme en hombre, si soy viejo resulta difícil transformarme en joven..., y en cierta manera, si pertenezco al mundo musulmán es difícil pasar al mundo budista, etc. Nuestra experiencia de vida es una experiencia dividida, disociada entre un mundo instrumentalizado, un mundo de técnicas y mercado por un lado, y un mundo reprivatizado de identificación cultural o personal -yo puedo identificarme no con una religión o con un territorio, sino con la sexualidad, con mi imaginario, etc., pero que sea individual o colectivo a este nivel de análisis no importa, lo que importa es la desvinculación>>. TOURAINE, A. (1998): “¿Después del posmodernismo?... La modernidad”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 20-21.

<sup>21</sup> Álvaro d’Ors ha recordado que un error fundamental del liberalismo es creer que <<la libertad personal sólo es posible cuando no existen otros lazos sociales que los del Estado>>. Contra tal planteamiento, la experiencia pone de manifiesto que <<la libertad personal se asegura precisamente por esa otras formas sociales que solemos llamar “grupos



Sobre la incompatibilidad entre lo que supone estar *expuesto* a tener experiencias –ser sujeto que *se expone* o sujeto de experiencia- y ser el sujeto patológicamente activo *dispuesto* a controlarlo todo y a transformarlo todo -sujeto clausurado, que *se opone, se propone y se impone*-, omnipresente hoy, Larrosa sostiene que el sujeto moderno, no sólo es un sujeto informado que opina sino que, además, está <<permanentemente agitado y en movimiento>>, pretendiendo <<conformar el mundo, tanto el mundo “natural” como el mundo “social” y “humano”, tanto la “naturaleza externa” como la “naturaleza interna”, según su saber, su poder y su voluntad>>. Puestas así las cosas, lo que anima al sujeto moderno sería <<una portentosa mezcla de optimismo, de progresismo y de agresividad>>, pues está convencido de que nada puede escapar indefinidamente a sus propósitos. Para hacer valer su voluntar, <<no duda en destruir todo lo que percibe como un obstáculo a su omnipotencia>>. Y es que el sujeto moderno no se relaciona con el acontecimiento de otro modo que no sea desde la perspectiva de la acción, desde su afán por cambiar las cosas. Es algo en lo que coinciden <<los ingenieros, los políticos, los fabricantes, los médicos, los arquitectos, los sindicalistas, los periodistas, los científicos, los

---

intermedios”, empezando por la familia, luego el municipio, el gremio, y las otras formas de sociabilidad natural>>. D’ORS, A. (1998): *La violencia y el orden*. Madrid: Criterio-Libros, pág. 180. Sobre el conformismo masificador contemporáneo ha escrito Octavio Paz: <<[la gente] vive más años pero sus vidas son más vacías, sus pasiones más débiles y sus vicios más fuertes. La marca del conformismo es la sonrisa impersonal que sella todos los rostros>>, rostros que se inscribe, en la <<ovejuna igualdad de gustos, aficiones, antipatías, ideas y prejuicios de las masas contemporáneas>>. PAZ, O. (1992): “La democracia: lo absoluto y lo relativo”. *Vuelta* (México), 184, pág. 13. *Cit.* por MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu crítico en filosofía y política”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 17.

pedagogos y todos aquellos que se plantean su existencia en términos de hacer cosas>>. Y es precisamente por ello que a ese tipo de hombre nada le pasa, porque <<la experiencia, la posibilidad de que algo nos pase, o nos acontezca, o nos llegue, requiere un gesto de interrupción, un gesto que es casi imposible en los tiempos que corren: requiere pararse a pensar, pararse a mirar, pararse a escuchar, pensar más despacio, mirar más despacio y escuchar más despacio, pararse a sentir, sentir más despacio, demorarse en los detalles, suspender la opinión, suspender el juicio, suspender la voluntad, suspender el automatismo de la acción, cultivar la atención y la delicadeza, abrir los ojos y los oídos, charlar sobre lo que nos pasa, aprender la lentitud, escuchar a los demás, cultivar el arte del encuentro, callar mucho, tener paciencia, darse tiempo y espacio>><sup>22</sup>.

En este sentido puede admitirse que el eje vertebrador que atraviesa la modernidad es, precisamente el *ser hijos de sí mismos*, pensamiento cuya tendencia se orienta a realizar la plena disponibilidad o manipulabilidad de todo y de la totalidad. Puesto que nada puede escapar a ello, no hay nada que pueda *ser diverso* pues cualquier barrera a la plena disponibilidad instituiría una diferencia absolutamente insoportable. De ahí que *ser hijos de sí mismos* y *disponer de todo* signifique *fatalmente* <<entregar el poder de disposición a un único señor, a un soberano único>>, de donde se sigue que <<la fijeza, la identidad, el Uno son la imagen del desarraigo de la multiplicidad de las relaciones entre los individuos concretos y la naturaleza, de la destrucción de todo vínculo social y de toda dependencia

---

<sup>22</sup> LARROSA, J. (2003): *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Laertes, págs. 173-174.

del otro>><sup>23</sup>; y es que, desvanecida la base existencial y convivencial concreta, no queda más que la suspensión en el vacío en absoluta dependencia de la directriz única-universalista, rostro que delata el ser del mundialismo autopresentado como manumisor.

En explícita referencia a Hannah Arendt, Finkielkraut ha escrito que la *persona desplazada* es la categoría más representativa del siglo XX. De ella dice lo siguiente: <<la lección que esta persona a su pesar se ve obligada a extraer de su experiencia es que el hombre no conquista su humanidad mediante la liquidación del pasado que le precede, el repudio de sus orígenes o el desasimiento de la conciencia sensible en beneficio de una razón omnipotente y que domina la situación desde arriba. Si se hace abstracción de su pertenencia y de su arraigo en un medio particular, el hombre ya sólo es un hombre. Y, al ser sólo un hombre -una pura conciencia sin ataduras y sin domicilio-, ya no es un hombre. No es la extraterritorialidad lo que lo humaniza, sino, por el contrario, el lugar al que se le adscribe y la inherencia a un mundo ya dotado de significación>><sup>24</sup>.

Es posible considerar capital el hecho de que en el presente las cosas han resultado desvanecidas o aniquiladas por las relaciones, más fácilmente estructurables en relaciones lógico-científicas, y de ahí que naturaleza y artificio se hayan aproximado de tal modo que resulten casi indiscernibles entre sí. Esta transformación estaría latente en el corazón de la técnica.

---

<sup>23</sup> BARCELONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 18.

<sup>24</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, págs. 140-141.

Ello ha hecho posible pensar que el sujeto moderno que había nacido con el afán de dominar el mundo a fin de reordenar los acontecimientos ha terminado por convertirse en <<horizonte de todo lo que deviene>>. Una prueba de ello es que hasta la teoría, que antaño podía ser entendida como posibilidad de separación, de opción, de decisiones sobre la base de distinciones y diferencias, como criterio de juicio y como distancia del objeto, ha terminado por transformarse en <<apología de lo existente en cuanto producto de la propia “representación científica” que instituye el orden de las relaciones>>, o lo que es igual, en <<autolegitimación de la técnica según el criterio de la eficacia del resultado>><sup>25</sup>.

Mèlich se refiere al *espectro del totalitarismo de la información* como el nuevo tipo de totalitarismo, ligado a la globalización y a las redes telemáticas. Incapaz de soportar la crisis en la tardomodernidad –sostiene Mèlich-, la nueva sociedad de la información no sería más que un intento de reencantamiento o de resacralización del mundo a través del totalitarismo de la organización burocrática y la lógica de la racionalidad instrumental. Todo ello no habría hecho más que engendrar un suprapoder económico, político

---

<sup>25</sup> BARCELONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 16. La preocupación por los efectos dramáticamente deshumanizadores provocados por el avance e instalación social del fenómeno de la tecnología como elemento sustantivo y no meramente instrumental puede comenzarse a rastrear literaria, sociológica y filosóficamente en Aldous Huxley (*Un mundo feliz*), Bernard Wolfe (*Limbo*), Ernst Jünger (*Abejas de cristal*), Friedrich Dessauer (*Filosofía de la técnica*), Gabriel Marcel (*Decadencia de la sabiduría*), George Orwell (*1984*), Herbert Marcuse (*El hombre unidimensional*), José Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas y Meditación sobre la técnica*), Jürgen Habermas (*Ciencia y técnica como ideología*), Lewis Mumford (*Técnica y civilización y El mito de la máquina*), Marshall McLuhan (*La galaxia Gutenberg*), Martín Heidegger (*La pregunta por la técnica*), Max Horkheimer (*Critica de la razón instrumental*), Max Horkheimer y Th. W. Adorno (*Dialéctica del Iluminismo*), Oswald Spengler (*El hombre y la técnica*), R. H. Benson (*Señor del mundo*), Ray Bradbury (*Fahrenheit 451*) y en Romano Guardini (*Cartas desde el Lago Como*).

y tecnológico que opera sobre una sociedad de la vigilancia o de la panóptica que idolatra el progreso y la velocidad<sup>26</sup>.

El mismo Juan Ramón Capella se hace eco de las advertencias artísticas de negatividad profunda que habitan en el espíritu del siglo pasado, en el que parece que <<la novedad es la aparición de la cacotopía, de la antiutopía, del mal lugar no-del-todo existente>>, lo que hace que la imaginación del presente, lejos de ser transición, llegue a su detención en el tiempo<sup>27</sup>.

En tal situación, puede decirse que la modernización es tanto la definitiva erradicación del problema de lo “natural” como <<la resolución de toda polaridad entre artificio y naturaleza en la autosuficiencia y la circularidad de la *artificialidad*>>. Así, la reducción del mundo de la naturaleza, de la vida, del acontecimiento, de la experiencia de la interioridad y de la sociabilidad al mundo-uno de los procesos y resultados de la técnica supone dar muerte a la modernidad; y ello, a manos de la modernización<sup>28</sup>.

Frente a la necesidad, experimentada como inapelable por los premodernos, lo moderno resulta impelido por la voluntad de liberarse de todo vínculo y

---

<sup>26</sup> MÈLICH, J. C. (2003): “Finitud y contingencia”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 129-130. Al respecto, Mèlich bebe de las siguientes fuentes: FOUCAULT, M. (1994): *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.. LYON, D. (1995): *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*. Madrid: Alianza. WITHAKER, R. (1999): *El fin de la privacidad*. Barcelona: Paidós.

<sup>27</sup> CAPELLA, J. R. (2002): “La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, pág. 205.

<sup>28</sup> BARCELLONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 16. Debe advertirse que Barcellona piensa que entre modernidad y modernización no hay una relación lineal o de continuidad; entre ambas, según el mismo autor, se ha dado una relación de discontinuidad y ruptura.

de reorganizar el mundo según el *nuevo principio de la plena disponibilidad del origen*<sup>29</sup>. De ahí el intento de la modernidad por eliminar toda alianza entre hombres y naturaleza, alianza que significaría la previa diferenciación. Y de ahí también que sólo la ideología consumista pueda *enlazar* –si es que se permite esta expresión- a los individuos de una sociedad atomizada y masificada.

En un contexto así, la totalidad de las actividades y necesidades –«desde el cuidado de los niños hasta la ayuda a los ancianos y enfermos»- han de poder ser cuantificables y cuantificadas mercantilmente, por lo que asumen la forma de trabajo contabilizable y computable en forma de costes, precios y retribuciones; de ello se sigue que en un mercado planetario tal todo pasa a des-localizarse y a des-temporalizarse<sup>30</sup>.

El sostenimiento de la personalidad en estructuras sociales, políticas y éticas estables ha cedido frente al empuje del aparente afán por lo novedoso y efímero; de ahí que la vida concreta intente desenvolverse –esto es, vivirse- en el seno de un espectáculo transformista de previsibles consecuencias inmediatas -vividas y padecidas por todos- aunque de incierto porvenir, dado que se fundamenta y se genera a sí mismo como anónima y única posibilidad.

---

<sup>29</sup> Así, no es por azar que presenciemos «el intento extremo de controlar el propio proceso evolutivo biológico» en el que trabaja la ciencia moderna: «trabaja para sustituir el nacimiento natural por el “nacimiento artificial”, para instituir la plena equivalencia funcional entre la filiación natural por obra de una pareja de individuos concretos y la filiación artificial». BARCELLONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 18.

<sup>30</sup> BARCELLONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 24.

El individuo moderno es, pues, un producto previamente descompuesto y posteriormente reconstruido sobre cimientos abstractos que nada dicen de él mismo, de su concreción. El individuo moderno es, de esta manera, un escapado de los ámbitos éticos de pertenencia y de sentido como son la familia, el entorno comunitario más inmediato, el trabajo, la política e incluso la tradición.

El individuo moderno es alguien individualizado, homologado y funcionalmente heterodirigido que deambula mostrando su concreta desnudez histórico-identitaria sin dirigirse hacia ningún lugar; pues, para tal individuo, los lugares o ámbitos de acogida y de desenvolvimiento han quedado atrás, sin ninguna operatividad en el presente.

Dependiente de una racionalidad que no es ni natural ni propia, sino supraestatal y macroeconomicista, el individuo moderno abandona el planteamiento de la búsqueda de la razonabilidad. Es un alguien reducido que deviene pactando simples contratos existenciales efímeros con la confianza puesta tanto en la libertad que le da la posibilidad de contratar como en el vigor que estima le insufla la precariedad y limitación temporal de lo acordado.

Sarcástico, ajustado a la realidad, Finkielkraud expresa la transformación del siguiente modo: <<Destitución de Michelet por Michelin; sustitución del modelo sacrificador por el paradigma estético o gastronómico; anulación, en beneficio de la disponibilidad del pasado, de la deuda con los muertos; inversión de la obligación patriótica en goce patrimonial; metamorfosis de la implicación en degustación; transformación del ciudadano en observador;

disolución del tiempo en el espacio, de lo normativo en lo recreativo y de lo político en lo cultural; sustitución por un gran circuito suntuosamente balizado de las afiliaciones de antaño y de todas las viejas discordias: el consumo pone el belicismo nacionalista fuera de combate, la propia nación entra en la era del autoservicio. Resumiendo, el hombre moderno puede estar orgulloso del progreso realizado: turista de sí mismo y turista del otro, deambula, a modo de mundo, por un inmenso parque de atracciones, por un museo interminable donde la identidad y la diferencia se ofrecen por un igual a su mirada discrecional>><sup>31</sup>.

Como asume Barcellona, para el individuo postmoderno no importa tanto el resultado como el movimiento constante al que se apresta movido por novedosas solicitaciones por muy contradictorias que sean entre sí. El consumo se convierte en el diseñador de los trazados vitales de su existencia, vaciándola de historia, de referentes, de centros vertebradores, de diferencias y de lugares seguros. Cuando el consumo es la medida del tanto del éxito como de la felicidad y de la decencia humana, entonces se ha abierto el desfondamiento de los deseos humanos. Porque no habiendo <<estándares a los que ajustarse>>, el final del camino <<avanza al mismo tiempo que el corredor>><sup>32</sup>.

Aquellos lugares seguros o lugares habituales se agrietan hasta desvanecerse frente a los *nuevos lugares*; mientras que los habituales podían concebirse como espacios creados comunitariamente, los nuevos no pasan de ser

---

<sup>31</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, pág. 150.

<sup>32</sup> BAUMAN, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, pág. 55.



<<itinerarios individuales, imprevisibles, aleatorios, trazados por el hiperconsumo, que son propiedad del individuo y no de la sociedad>>; no son otra cosa que itinerarios inestables que duran acaso un instante o un entretenido y feliz fin de semana. Son, en definitiva, los itinerarios que vienen a representar las *vías de huida* del individuo de la metrópoli, individuo que <<ha emprendido viaje, libre de equipaje (la historia, la tradición, la memoria, la identidad), moviéndose *ligero*, dúctil, desencantado; resbalando por la superficie del mundo, presto a modificar, según las oportunidades, itinerarios y recorridos, dejando que su identidad juegue el juego de las mutaciones y de las metamorfosis de la moda, de las opiniones, del consumo>>. En tal este viaje no hay previsión ni de éxtasis ni de paradas porque el individuo moderno ya no anhela un *lugar* distinto de aquél al que va; y ello, por la sencilla razón de que ya no quedan *lugares* pues, con la destrucción del espacio de la *polis* se ha perdido para siempre un orden político, ético y social<sup>33</sup>.

Hay búsqueda, sí, pero búsqueda sin término; hay hallazgos, pero siempre provisionales, siendo el cambio incesante lo único *definitivo*. Ello ha llevado a Ruiz de Samaniego a reflexionar sobre el instantaneísmo presente y a afirmar que la fe en el progreso -que la posmodernidad ha cuestionado y de la cual, siguiendo a Foucault, debería emanciparse el ser humano- ha llevado al hombre moderno a proyectarse incesantemente en el futuro. Ahora bien, desaparecido el futuro en tanto que potencia simbólica, se vive en una especie de presente continuo y perpetuo, <<en un *ahora es sólo ahora* que la práctica de interactividad generalizada del capitalismo parece

---

<sup>33</sup> BARCELONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 32.

intensificar de manera salvaje, exprimiendo ese estratificado concepto de tiempo en función del corto plazo, de la coyuntura inmediata>><sup>34</sup>. Tal unidimensionalización de la vida fruto de la deshistorización de la experiencia no deja resquicio alguno en el presente para la relevancia o significatividad de otra temporalidad.

Borradas las huellas, perdidos los *lugares especiales*, un universalismo hipoertrofiado lo devora todo. El individuo así afincado, automatizado y repetido, individual pero no individualizado, uniformizado u controlado, <<se jacta de un simulacro de independencia porque se ha liberado de los lazos de los contextos particulares>>, sin tener conciencia de que está colonizado <<por lazos sociales impersonales>>, de que es más que nunca <<una refracción abigarrada de poderosos *lugares comunes*>>. Y es que la indeterminación del no-lugar-habitual, de la carencia-de-anclajes-tradicionales, abre paso al sistema dominante, a estrategias sistémicas que son modelos homogéneos y universales de conducta. La estrategia sistémica cierra así el paso a otras posibilidades no-sistémicas o anti-sistémicas; pues sólo las posibilidades que aquélla establece pueden tener éxito al representar por sí mismas la adecuación de la estrategia a la solución del problema<sup>35</sup>.

La condición postmoderna escondería así una doble complicidad: la complicidad entre homologación y diferenciación funcional y la

---

<sup>34</sup> RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág. 18. J. Larrosa y C. Skliar nos recuerdan que en el presente se hacen pequeños relatos de convivencia, abandonándose la construcción de grandes relatos de emancipación. LARROSA, J. y SKLIAR, E. (2001): “Babilonios somos. A modo de presentación”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, pág. 17.

<sup>35</sup> BARCELONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 33.

complicidad entre institucionalización y particularismo aparente. Ni las diferencias contradicen el gran código de la encumbrada equivalencia ni tampoco los simulacros de autorrealización individual replegados en lo privado se contraponen a la forma dominante de la neutralización -la de juridificación de lo social y la de la administrativización del sistema político-; en el extremo opuesto, las diferencias sirven para articular y racionalizar el código del poder mientras que la exaltación de lo privado aniquila la privacidad. Tal individualismo no es, pues, sino un producto del sistema mismo<sup>36</sup>.

Desintegrado de modo dualístico en *esferas* -lo público y lo privado- e impelido por el flujo de la lógica del mercado, dicho individuo deja de proceder conforme al sentido común en ambos polos de la escisión desgarradora.

En la vida pública no puede porque además de no verse reconocido en ella -dado que ésta sí es autónoma con respecto a él-, tampoco se ve en los demás pues con ellos sólo puede entablar una *relación* de colaboración eficiente en el marco de una indiferencia compartida.

En la esfera de lo privado -único reducto que queda al individuo ya desequilibrado antes de llegar a la desesperación autoaniquiladora- éste, ya sin individualidad y minúscula mónada de idéntico reflejo que todos los semejantes ahora alejados y homogeneizados, queda inerme al quedarse solo ante un sí mismo parcial -un yo o un otro heteroconfigurado idéntico al

---

<sup>36</sup> BARCELLONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, págs. 36-37.

yo y, por tanto, indiferenciado- que de forma paulatina se convierte en oquedad y desolación. G. Vattimo se refiere a la situación histórica y cultural presente como a un momento en el cual el diálogo <<no resulta difícil a causa de la excesiva distancia de los interlocutores>>, sino <<por darse una homogeneidad que lo hace insignificante y superfluo>><sup>37</sup>.

### **2.2.2. Insuficiencia e inconveniencia de la aspiración al mínimo ético y al refuerzo neutro del entramado social**

Una configuración social -más bien habría que decir *asocial*- basada en la intencionalidad atomizadora y manipuladora no puede sino proponer legitimarse a través de los valores de autonomía e igualdad desgajados de una vida moral completa.

Al soslayar la integralidad de la persona, la desintegración dualística a la que se aludió más arriba se sustenta sobre la base de la regulación de la mera *relación convivencial* interindividual.

Así se comprende la razón por la que la consecuencia se convierte en fundamento de sí: un pseudopluralismo se agiganta ética y políticamente como afirmación fundante y finalidad de la coexistencia pacífica -vigilada-, reconvertida también en un valor en sí mismo frente al ideal de la vida buena como meta de la convivencia.

---

<sup>37</sup> VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pág. 138.

Dicha procedimiento argumentativo-estructurante circular, excluyente -al menos en teoría- de toda propuesta de intervención ética en el desenvolvimiento privado e íntimo de la existencia personal-, no puede menos de justificar la optatividad en este ámbito.

Optatividad subjetivista interior y mínimo ético convivencial son, pues, el máximo teórico resultante de la escisión de la persona y de la desaparición del ámbito civil posibilitador.

En la realidad, sin embargo, no se manifiesta sino la condición contingente y, por ello, desvirtuada, de toda elección personal de la vida buena así como la gestión dirigista de los Estados políticos, convertidos ahora en suministradores de legitimación jurídica del diseño económico mundialista, único y aplastante dirigismo configurador de conciencias, de conductas y de estructuras.

La modernidad tardía<sup>38</sup> es, pues, un modo de vida, de pensar, de hablar, en la que lo otro no existe. La consecuencia ha resultado ser tan lógica como tremendamente dramática: homogeneización planetaria, transformaciones del poder que culminan en la muerte del otro y, con ella, la tradición también perece, abandonándose el lenguaje que posibilitaba el decir del otro. Y con ello irrumpe la barbarie, esto es, el intento de comprender el otro desde lo-mismo.

---

<sup>38</sup> Esta denominación es la que Josetxo Beriain prefiere para calificar el período actual. *Vid.* BERIAIN, J. (2003): “Modernidad y sistemas de creencias”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 131.

Así, pues, el triunfo del lenguaje común esconde la operación domesticadora de las diferencias, diferencias que se consigue hacer equivalentes tanto como las mercancías intercambiables. De esta forma, <<el universo discursivo de la ciudad postmoderna de los *mass-media* tiende a ser en realidad un *universo cibernético* unidireccional que define los límites de tolerancia de “toda palabra nueva”, de todo significado nuevo>>. Dicho universo discursivo tiende, pues, <<a destruir el discurso trágico, antinómico y conflictivo, en el cual, a partir de la recíproca opacidad de los hablantes, es posible que surja el espacio y el lugar de un diálogo>><sup>39</sup>.

Aquí, la transparencia del hablante es desnudez del alma des-compuesta y re-construida artificialmente, imposibilitada para el diálogo en cuanto que no hay otras almas diversas, sino la misma, idéntica, implantada en todos los hablantes.

En todo caso, sólo cabría un monólogo que ya no merece la pena establecer porque ya ni siquiera hay misterio que decir ni desvelar. En este sentido, puede decirse que no hay más que códigos estereotipados que se expresan en una única lengua mundial. La consecuencia de todo ello es que el lenguaje innovador resulta bloqueado; además, todo se uniformiza porque la totalidad de las diversidades se han vuelto *aparentemente* conmensurables en una única *forma* que se establece como definitiva<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> BARCELONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 37.

<sup>40</sup> *Vid.* BARCELONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, págs. 37-38.

Ahora bien, si la ética de mínimos no se propone sino cierta moralización de la vida pública y, por otra parte, la educación cívica no pasa de ser una educación dentro de un particular y concreto orden político y que actúa en nombre de él<sup>41</sup>, entonces ni la primera ni la segunda -mera posibilitadora y fortalecedora, en todo tiempo y lugar, del espacio civil- pueden proponer rupturas estructurales.

Limitadas al ámbito relacional de lo civil en un momento, como el actual, en el que éste prácticamente es inexistente, han de limitarse a realizar ciertos análisis con la finalidad de hacer propuestas adaptativas -hoy, reciclaje alienante y uniformizador- al artificio del *interés general* que avala la fantasmagoría de la *opinión pública*.

### **2.2.3. Pensar la restauración de la vinculación interpersonal y la estructuración orgánica**

La agonía de la sociabilidad no hace sino constatar lo que por sus principios era entrevisto de forma teórica, esto es, que el triunfo del liberalismo -en todas sus dimensiones- está resultando demoledor de estructuras constitutivas, de vigorosos pensamientos críticos y de interioridades personales<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> NAVAL, C. (1995): *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: Eunsa, pág. 146.

<sup>42</sup> Concerniente al apelativo de totalitario que pende sobre el liberalismo y el esfuerzo de la izquierda ideológica -realizado durante la década de los noventa- por homologar dicho adjetivo en un intento calificado de narcisista por su autojustificación retrospectiva, *vid.* REVEL, J. F. (2000): *La gran mascarada. Ensayo sobre la supervivencia de la utopía socialista*. Madrid: Taurus.

Puestas así las cosas, es obligado no creer que la eficazmente promovida -y, por tanto, intencional- crisis de certezas, de certidumbres, de apoyaturas en valores metahistóricos y sobresalientes, ha certificado la defunción del pensamiento libre y de su operatividad.

Por todo ello, es preciso afirmar hoy, en este presente de incertidumbre, de desprotección y de degradación, que la increencia política y, aún más, la sana sospecha, han de ser fieles compañeras de viaje en toda empresa teórica y práctica.

Y como una de las formas de tan saludable increencia es la propuesta crítica concreta -al menos en sus grandes líneas de reflexión y de actuación-, es por lo que estimo conveniente resaltar los ejes de la restauración de la persona, de la sociedad civil y la sociedad política. Son los siguientes:

En primer lugar, parece necesario rescatar la alteridad, la relación con el tú, con toda la riqueza interior que ello entraña, todo ello muy lejos de la desoladora mirada hostil dirigida a un otro objetivado y considerado competidor o enemigo<sup>43</sup>, de la mirada al tú como un ser incomprensible por incomprensible y, en tercer lugar, de la mirada oscura, instrumentalizadora y circunstancial que brota tras la consideración del otro como simple medio.

---

<sup>43</sup> Sobre el otro como enemigo -externo y lejano, interno o cercano- *vid.* TÉLLEZ, M. (2001): "Reinventar la comunidad, interrumpir su mito", en Martínez, X. y Téllez, M.(Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, págs. 44-49. ESPOSITO, R (1999): "Enemigo, extranjero, comunidad", en Cruz, M. (Comp.): *Los filósofos y la política*. Madrid: FCE.



Dado que la alternativa no parece darse entre comunidad e individualismo sino entre los vínculos establecidos en una estructura societaria mercantilizada -y, por tanto, fundamentada en el dominio de la única directriz económica- el reconocimiento de la sociabilidad natural de la persona, la comunicación yo-tú ha de operar como necesaria sustentación para la ratificación de la propia identidad, trascendiendo la abstracción cercenadora tanto del universalismo jurídico como de la economía dineraria.

Acerca de universalismo jurídico y de la economía dineraria, Barcellona afirma que <<al entregarnos a cada uno de nosotros a la indiferencia del dinero y del derecho abstracto, a la confusión y a la indeterminación de las formas de vida>>, aniquilan <<toda articulación posible de la identidad y de la diferencia>>, eliminándose no sólo la comunidad sino que también se acaba por negar <<la promesa de una vida individual más rica>>; de donde cabe afirmar que el individuo contemporáneo llega desnudo a la meta de la prometida emancipación<sup>44</sup>.

En segundo lugar, resulta insoslayable recuperar la unidad orgánica de la vida –intelectual, moral y emocional- en la que las virtudes, interiormente vividas, sirvan de entramado sustentador de la convivencia civil y política, además de desarrollar hábitos sociales que, sin dejar de suponer la justicia, sepan trascenderla a través de la noción de vida buena objetiva y de auténtica fraternidad. Quizá –escribe E. Belenguer-, tras el <<aventurero y bello viaje a ninguna parte>> de los postmodernos, sólo nos quede <<ahondar en

---

<sup>44</sup> BARCELLONA, P. (1996): *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 114.

emociones, sentimientos y pasiones, sin renunciar a la racionalidad moduladora de aquéllas>> o, lo que es lo mismo, <<proseguir con el punto final ofrecido por los existencialistas no al modo postmoderno sino ofreciendo un nivel de conciencia y de racionalidad despedazadora de un huero individualismo>><sup>45</sup>.

En tercer lugar, se hace imprescindible reelaborar la idea del bien común y la de afán cooperador frente al individualismo contractualista y deshumanizador<sup>46</sup>.

En cuarto lugar, hay que afirmar que lo anterior pasa por hacer ver la inadecuación personalizadora y socializadora, así como el desprestigio, de los sistemas sociopolíticos dominantes.

En quinto lugar, debe reconstruirse una praxis pedagógica en la que prevalezca el aprendizaje de lo que tiene valor en sí mismo -la persona, los fines-, frente a todo voluntarismo pragmatista absolutizador de lo instrumental, del medio, del *cómo*.

Todo ello exige –y es el sexto enunciado- denunciar y agrietar el pensamiento único en tanto que uniformización universalista que aniquila tradiciones identitarias posibilitadoras y, con ellas, la libertad.

---

<sup>45</sup> BELENGUER, E. (2003): *Tendencias pedagógicas contemporáneas. Tesis, fundamentos, contradicciones y retos*. S. e.

<sup>46</sup> BELENGUER, E. y GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (1998): *Humanismo y educación. Una Historia de la Pedagogía*. Barcelona: P.P.U.

En séptimo lugar, debe resaltarse la velada incoherencia entre la absolutización liberal del relativismo ético privado y el inmovible y totalitario estado liberal, convertido en supremo mediador de imágenes y de modelos ideales de diseño homogéneo.

En octavo lugar, no puede por menos que ponerse de manifiesto la falta de inocuidad de la falsa neutralidad de los Estados de derecho entre las concepciones de la vida buena. Ni su neutralidad es tal -el Estado, de hecho, promociona, reconoce o encarna determinadas concepciones del *bien*, del deber ser y del vivir<sup>47</sup>-, ni su consolidación es imprescindible -porque hay formas de vida valiosa que perecen no sólo por falta de *asistencia* estatal sino, además, por exceso de inyección estatalista-.

En noveno lugar, es preciso revitalizar las comunidades orgánicas y activar la participación ciudadana a través de ellas, rescatando así el principio de subsidiariedad y haciendo ver que la ideología liberal se equivoca cuando contempla la comunidad como un fenómeno residual destinado a ser disuelto y definitivamente erradicado por <<las burocracias institucionales y los mercados globales>>, interpretando todo énfasis en su valor como <<supervivencia conservadora, o como nostalgia romántica y utópica, o como llamada a una forma u otra de colectivismo>><sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> DÍAZ TORRES, J. M. (1993): "Conciencia moral y positivación jurídica: de la subjetivización al totalitarismo", en AA.VV.: *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, V. I, págs. 301-303. Barcelona: Editorial Balmes.

<sup>48</sup> NAVAL, C. (1995): *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Madrid: Eunsa, pág. 60.

Por último, resta insistir en que todo lo anterior ha de hacerse desde una esperanzada disidencia que sea combativa y constructiva<sup>49</sup>, lejos de toda integración optimista y alienante en la perversa trama del mundialismo<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Vid. BELENGUER, E. (1998): *Naturaleza y Pedagogía. De Quintiliano a la Escuela Nueva*. Santa Cruz de Tenerife: Dirección General de Universidades e Investigación, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias.

<sup>50</sup> La estructura decisoria mundial –escribe Noam Chomsky- <<responde básicamente a las necesidades de los consorcios transnacionales>> y se vale más de los poderes ejecutivos que de los parlamentos. Además de ello, <<la población no sabe qué sucede, y ni siquiera se percata de que no sabe>>. Lógicamente, la gente desconoce <<qué sucede en ese remoto y secreto nivel de toma de decisiones>>. Y es precisamente en ello donde Chomsky ve el peligro: <<Esto es un verdadero éxito en la tarea a largo plazo de despojar a las estructuras democráticas formales de cualquier sustancia>>. CHOMSKY, N. (1997): *Pocos prósperos, muchos descontentos*. México: Siglo XXI, págs. 13-14. Claro que está por ver si dicha *sustancia* no es más que una ilusión jamás poseída; si nunca ha habido donación real, no puede haber despojo alguno. Tal cosa no se la plantea Chomsky, aunque sí la inexistencia de un “mercado libre”, al que considera una ficción que distrae de la auténtica realidad: las transacciones internacionales que se dan en el interior de una misma macrocorporación. *Ibid.*, págs. 16-18.

## CAPÍTULO III

### EL PROGRESO Y LO IMPREVISIBLE. CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS Y PEDAGÓGICAS

Se construyeron y se inventaron ciertos hechos; se despreciaron o se silenciaron hechos adversos; se ocultaron aspectos simples, se tomaron las palabras por actos, la ilustración por felicidad, ideas numerosas y sutiles por virtud, y de esa manera se hicieron *novelas sobre el mejoramiento universalmente progresivo del mundo*.

HERDER. *Filosofía de la historia para la formación de la humanidad*

#### 3.1. Progreso, humanidad, moralidad

No pocos de aquellos que se han ocupado en descubrir el progreso de los siglos suelen presentar una tendencia muy característica. Tal tendencia consiste en tener que desarrollar la idea del incremento de la virtud colectiva

y de la felicidad individual. De ello fue consciente Herder cuando escribió su *Filosofía de la historia para la formación de la humanidad*.

A tal tesis añadió que a fin de sustentar tal idea predilecta, dichos estudiosos construyeron e inventaron ciertos hechos, a la vez que otros, los adversos, fueron despreciados o silenciados; que, de igual forma, también supieron ocultar aspectos simples, siendo capaces de tomar las palabras por actos, la ilustración por felicidad y numerosas ideas sutiles por virtud, y que con tal material escribieron y proclamaron *novelas sobre el mejoramiento universalmente progresivo del mundo, novelas que nadie creyó, o por lo menos no así los auténticos discípulos de la historia y del corazón humano*.

Por su parte, Gilson escribió en *El espíritu de la filosofía medieval* que la Edad Media concibió la historia como un progreso orientado hacia cierto término, hacia su perfección como hacia un fin, como un transcurrir ordenado, inteligible y enteramente penetrado por una finalidad interna, por una intención única.

Inmediatamente hay que decir que esta protofilosofía de la historia, cristiana, dista mucho de una concepción de la historia marcada por una intrínseca decadencia continua como de aquella otra tan familiar que consiste en contemplar el devenir histórico como un progreso indefinido desteleologizado.

Tal desteleologización no implicó desteologización alguna, pues los modernos ilustrados no hicieron sino sustituir el fin trascendente por el fin

inmanente, es decir, a Dios por sustitutos divinizados de Dios; en tal caso, no hay, pues, desteologización sino sólo vaciamiento o descristianización.

### **3.1.1. Sobre desteologización y desteleologización**

Si el progreso indefinido no es más que una creencia conveniente en cuanto que la fe en él actúa como creencia autopredictiva o como profecía autorrealizada –y de ahí la importancia de ser optimista cuando se habla de progreso- y si, además, en la idea de progreso indefinido subyace una *concepción teológica sin Dios*, entonces tal idea deja de presentarse como esencialmente neutra y asumible universalmente.

Se atisba, pues, que la pregunta por el supuesto progreso moral de la humanidad –expresión esta marcada por su contexto ilustrado- encierra no pocas complicaciones.

La primera de ellas se halla, precisamente, en qué sea eso que se entiende por humanidad; no vaya a ser que confundamos la humanidad con Occidente y a éste con el mundo anglosajón o el con mundo germánico. En otras palabras, lo que subyace es si cabe tal unificación abstractiva o si hay que distinguir diversas realidades humanas y, por tanto, múltiples "humanidades".

La segunda dificultad estriba en la noción misma de progreso, pues tal idea significa avance perfectivo hacia *un* fin o ideal, avance en el que los estados cronológicamente anteriores son superados de modo definitivo, lo cual lleva

al convencimiento de que nada de lo ya dado, experimentado o probado debe volver a repetirse, pues tal repetición, rescate o restauración quedarían al instante convertidos en una regresión intolerable o, para decirlo en otros términos, en una involución reaccionaria. Claro que tal afirmación se parece mucho más a una creencia que a una constatación.

Desde una postura crítica respecto de la posibilidad de la restauración concreta de la modernidad –refugio de remozados ideales *viejos* -, y por lo que se refiere al limitado ámbito pedagógico, Magaldy Téllez sostiene que aquellos discursos que claman por la rehabilitación de los ideales de los que se nutrió aquella utopía educacional carecen de la suficiente perspectiva histórica y epistemológica.

Frente a la preponderancia actual de la lógica tecnocientífica e instrumental, frente al poder real de las innumerables instancias y maneras de normalización de conductas y, en tercer lugar, frente a la hegemonía mediática y la claudicación de las instituciones educativas respecto de sus propias funciones, Téllez sostiene que la construcción utópica nunca fue algo connatural a la educación sino <<un acontecimiento que tuvo lugar históricamente, en y con el orden moderno del saber>>. Desde su perspectiva, la configuración tecnoinstrumental de la educación no debe ser considerada ni como <<inevitable reconstrucción de su sentido desde la reivindicación de los ideales humanísticos>>, ni tampoco puede ocultar el hecho de que el valor y el sentido de la educación puede escapar a toda



prescripción objetivista científica o moral, e incluso <<a todo modelo ideal de sociedad y de hombre, a todo camino predeterminado>><sup>1</sup>.

Por lo que se refiere a la tercera dificultad que encierra el pretendido progreso moral de la humanidad hay que decir que estriba, precisamente, en la referencia a la moralidad, dimensión ésta que por no pertenecer al ámbito científico-técnico carecería de una metodología adecuada para discernir qué es avance, qué es estancamiento y qué es retroceso.

Sucede que los elementos que en el ámbito científico-técnico hacen la labor de indicadores de lo progresivo -como pueden ser un mayor ámbito explicativo, una más eficaz resolución de los problemas prácticos y teóricos, una reducción de costes en mano de obra y en producción e, incluso, un ahorro de tiempo en la ejecución final de los proyectos así como en cada una de sus fases intermedias- no se dan en el campo de la moralidad.

Así, pues, *progreso, moral y humanidad* son términos –y realidades, aunque no del mismo orden- que carecen de las interconexiones *científicas* necesarias como para que pueda hablarse de una mutua integración que dé lugar a una unidad que exprese algo real en el sentido de lo actual o potencialmente experimentable. Puestas así las cosas, queda claro que hablar de "progreso moral de la humanidad" no es algo tan sencillo como pudiera parecer a simple vista. Y afirmar que tal progreso se está verificando lo es menos.

---

<sup>1</sup> TÉLLEZ, M. (2003): "Educación: La trama rota del sentido", en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 58.

De todos modos, procede realizar un tratamiento separado de la idea de progreso con la finalidad de constatar su importancia en el debate actual acerca de lo que más incumbe al ser humano: sus posibilidades de realización y su felicidad.

### **3.1.2. Modernidad y progreso**

La idea de desarrollo progresivo o de evolución perfectiva, tal como hoy la concebimos –optimista y linealmente-, es una idea netamente occidental que comienza a gestarse lentamente durante el siglo XVI para abrirse paso en el siglo XVII y acabar de consolidarse en los sucesivos; por tanto, tal idea está ligada a la consideración de una sola humanidad y también a la idea de historia universal.

Sin embargo, hay quienes niegan objetividad a la idea de que la noción de progreso quede limitada temporalmente en unos estrechos márgenes. Por ejemplo, J. J. Sebreli confiere la titularidad de la noción de *progreso superado* a los relativistas culturales. El siguiente fragmento es esclarecedor: <<Del mismo modo que el universalismo, la noción de progreso estaría reducida, según los relativistas, a un determinado período que parte del siglo XVIII y a una determinada sociedad, la occidental. Esta concepción habría colapsado con la Primera Guerra Mundial; algunos consideran que la catástrofe del Titanic en 1912 fue un símbolo del hundimiento de la creencia en el progreso indefinido. El progreso parece

hoy un concepto tan decadente como su opuesto, la decadencia. Tiene el aire anticuado de un objeto *kitsch* de la *Belle Époque*>><sup>2</sup>.

Por otra parte, y por lo que se refiere a la relación que existe entre las ideas de progreso y de futuro, es relevante señalar que éste último es concebido en el proyecto ilustrado como tiempo de redención. Así, desde la perspectiva ilustrada del futuro, el presente pasa a ser descrito como tiempo deficitario – de <<escasa libertad, escasa igualdad, escasa educación, etc.>>-. El futuro se entroniza, así, como el tiempo siempre mejor que aún no es pero que será con total seguridad tras un presente transitorio y llamado a ser mejorado desde su mismo ir-desapareciendo. De esta forma –escribe Téllez-, la figura del futuro se erige en <<la figura del hombre nuevo>>, esto es, del hombre <<autoconsciente, ilustrado y capaz de construir racionalmente su historia, de predecir con certeza y, en consecuencia, controlar su propio destino>>. En definitiva, puede afirmarse que <<con el futuro como *topos* de realización de las promesas de síntesis final entre razón, emancipación y felicidad>> y, además, <<con la marcha de la historia constituida como movimiento ascendente hacia el logro del reino de los grandes fines>><sup>3</sup>, la idea de progreso quedó constituida como ideal para la movilización histórica de un mundo humano que se proyecta como efecto de su acción racional-constructiva.

---

<sup>2</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 78.

<sup>3</sup> TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 64.

Cabe decir, pues, que la noción de progreso no es comprensible sin las dos universalidades citadas: la de la humanidad y la de la historia; y tampoco lo es al margen de su caldo de cultivo como fue la Europa en la que gestaba el capitalismo. Así, cabe hablar de progreso si se habla de humanidad y de historia universal. Por el contrario, si se disuelve tal concepción de la historia-una y de la humanidad-una entonces se trastoca no sólo la idea de progreso-uno, sino también la idea de progreso múltiple o en diversas direcciones e, incluso, la de superación intracultural o intracivilizatoria y la de comparatividad entre estados de desarrollo culturales y civilizatorios<sup>4</sup>.

Es precisamente desde el relativismo cultural en sus distintas facetas desde donde se cuestionan hoy la totalidad de las unidades universales o universalidades citadas, esto es, la unidad del género humano –y, por tanto, de unos ideales éticos universales-, la unidad de la historia y, en tercer lugar, la unidad del progreso, con lo que la idea-ideal de progreso deja de tener sentido en tanto que avance perfectivo hacia una meta prefigurada -aunque

---

<sup>4</sup> P. McLaren ha puesto el énfasis en la burla de la que somos objeto por parte de la razón ilustrada cuando ésta logra persistir en el pensamiento y en los planteamientos educativos actuales; en concreto, ha señalado cómo la visión totalizante y teleológica del progreso científico se opone a la liberación. Vid. McLAREN, P. (1997): *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós. Por su parte, M. Téllez ha señalado que <<el ideal de Progreso como marcha hacia un futuro redentor (...) 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>>. TÉLLEZ, M. (2003): "Educación: La trama rota del sentido", en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 64-65. Vid. epígrafe "Sobre el progreso" de LANCEROS, P. (1994): "Apuntes sobre el pensamiento destructivo", en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 147-157. Sobre Pedagogía Crítica en general, vid. QUINTANA, J. M. (1995): *Teoría de la Educación. Concepción antinómica de la educación*. Madrid: Dykinson, págs. 318-325.

indefinida en el presente- inalcanzable y, por tanto, inconclusa por definición.

Ya el mismo Nietzsche creía que la humanidad no avanza porque ni siquiera existe, y que la idea de progreso es tan moderna como falsa porque un desarrollo sucesivo en la historia no es necesariamente ni elevación, ni incremento ni esfuerzo. Incluso sostuvo que el hombre del Renacimiento europeo estaba cualitativamente por encima del europeo de finales de su propia época esto es, del siglo XIX.

No cabe dudar que la aspiración por mejorar ha sido una constante de las sociedades por ser consustancial al ser humano su afán de supervivencia, de indagación y de innovación y que, concretamente en el mundo occidental, ha sido un elemento determinante desde el surgimiento de la explicación racional frente a la explicación mítica.

### **3.1.3. Desvanecimiento y operatividad del ideal de progreso**

Fue Turgot quien desarrolló la idea optimista y lineal del progreso indefinido del género humano, el cual siempre habría avanzado conquistando nuevas plataformas de desarrollo que implican un abandono de las anteriores, que siempre resultan no ya antiguas, sino viejas e irre recuperables; en definitiva, la humanidad se perfeccionaría indefectible y paulatinamente. Por su parte, Condorcet estimaba la ilimitada capacidad perfectiva del hombre y, por supuesto, de las sociedades; capacidad infinita -con base en la razón- para realizar un porvenir que, teniendo como meta una *Edad de Oro*, prometida, proyecta al hombre y a la sociedad hacia ella,

hacia un futuro siempre mejor, prometedor; hacia un futuro en el que desaparecería el azar y se irían progresivamente aumentando las cotas de bienestar, de conocimiento, de virtud individual y de felicidad colectiva hasta alcanzarlas plenamente.

Pero el rechazo de la idea moderna de progreso que afloraba contundentemente en Herder, en Shopenhauer y en Nietzsche –por citar sólo a los más representativos- tuvo su continuación en el siglo XX. Así, desde el primer tercio del pasado siglo el progreso es puesto en tela de juicio desde las corrientes de pensamiento diversas y aun opuestas entre sí; desde el neokantiano Rickert a Sorel y las filosofías de la historia de Spengler y Toynbee, pasando por el existencialismo de Heidegger, Berdiaeff, Marcel y

Unamuno, la antropología de Lévy-Strauss<sup>5</sup> y el postestructuralismo de Foucault<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Al respecto de Lévy-Strauss escribe Sebreli lo siguiente: será Lévi-Strauss <<quien sistematizará los ataques al progreso, dándoles un carácter supuestamente científico. (...) Para él no tiene ningún sentido que cada generación de hombres prepare con su acción, su trabajo y su lucha las condiciones en que deberán moverse las generaciones posteriores. Por el contrario, cada nueva generación debe partir de cero. (...) Contra la evolución, Lévi-Strauss opone el cambio por saltos discontinuos (...). Las críticas de Lévi-Strauss se dirigen al evolucionismo lineal, armónico, sin saltos ni rupturas, típico del evolucionismo más esquemático del siglo XIX, pero desconoce la concepción dialéctica que combina continuidad y discontinuidad, cambios cuantitativos y cualitativos, evolución y revolución. La idea de progreso es para Lévi-Strauss algo raro, como en Spengler, deja de ser una categoría universal del desarrollo humano para reducirse a un restringido ámbito espacial y temporal, la Europa de los siglos XVIII y XIX, y resulta, por lo tanto, improcedente querer aplicarlo a otras sociedades y otras épocas. (...) Puesto que no existen valores universales que establezcan jerarquías entre los distintos grados de desarrollo, y como por otra parte no hay ni puede haber influencia profunda entre los pueblos atrasados y los avanzados, se trata de una cuestión de elección y de vocación. (...) Para Lévi-Strauss, el pensamiento de los pueblos primitivos, que él califica de pensamiento salvaje, y el pensamiento científico de las sociedades civilizadas, al que caracteriza despectivamente como “pensamiento domesticado”, no representan estadios desiguales del desarrollo humano, y no serían sino “dos niveles estratégicos” de los que el pensamiento salvaje tendría, además, la ventaja de captar el mundo en su totalidad>>. SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, págs. 87-89.

<sup>6</sup> En *Las palabras y las cosas* –escribe Sebreli– <<Foucault transforma la historia en una serie de capas sucesivas que componen el suelo de la cultura, cada una de las cuales constituye un sistema de pensamiento, el *episteme* (...), que existe durante un tiempo y desaparece sin saber por qué ni cómo para dejar paso a otro. El pasaje de una etapa a otra constituye una discontinuidad enigmática; y tampoco se sabe cómo se ha constituido cada una. Los *epistemes* permanecen cerrados en sí mismos, constituyéndose en una “verdad solitaria” sin causas ni fines, sin saber nada de su predecesor y desinteresándose del que será su sucesor. No existe un progreso, ni siquiera una continuidad del saber, la ciencia actual no hereda nada del pasado, cada cultura parte de cero. Uno de esos cortes, de esas bruscas rupturas culturales, se produce a mediados del siglo XVIII cuando se inaugura la época clásica, otro a principios del siglo XIX, cuando comienza nuestra modernidad, sin que haya entre ambos periodos ninguna continuidad, ninguna transición, ninguna influencia. (...) No es difícil descubrir en el *episteme* de Foucault la filiación con la *estructura* de Lévi-Strauss, con el *paradigma* de Kuhn, y hasta, remontándose más atrás, con la *cultura* de Spengler>>. SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 90.

Lo cierto es que el progreso puede ser negado, cuanto menos, como patrón unificado de medida de las culturas y de los pueblos, o cuestionado en cuanto que elemento imprescindible y valioso en sí mismo.

A la vez puede distinguirse entre un progreso técnico o material y un progreso moral o espiritual. Lo cierto es que, se mire como se mire, es difícil negar –por no decir que es imposible- la existencia del primer tipo de progreso, esto es, del progreso material o técnico. Lo que ya no es tan evidente es que tal clase de progreso haya resultado liberadora en lo laboral y positiva en lo comunicacional, dado que al no ser suficiente, el progreso genera nuevas formas de explotación y de incomunicación.

Entra en juego, pues, una vez más, el problema de la valoración del progreso, que cuando es negativa suele sortearse argumentando que el progreso es posibilitador y que, en tal sentido, siempre es positivo, con lo que lo negativo no es él mismo, la misma posibilidad, sino la utilización de ella.

Dadas las condiciones, parece que el peso de la prueba recaería más bien del lado de las decisiones políticas, sociales y económicas, con lo que un incremento o una ralentización –incluso una disminución- del progreso técnico no solucionaría el problema que está en la base del asunto que nos ocupa, y que es un problema de criterios, de decisiones y de perspectiva.

Llegados a este punto, difícilmente se sostiene que no cabe –o que no puede haber- la oposición entre el progreso material y el progreso espiritual o moral. Las posturas al respecto son diversas, y van desde el convencimiento



de que el progreso material no es causa indefectible del progreso espiritual hasta el convencimiento de que ambos progresos se encuentran en relación inversamente proporcional: el desarrollo técnico y material estaría resultando demoledor con respecto al desarrollo moral y espiritual de las interioridades personales y de la convivencia social.

La oposición entre ambos tipos de progreso viene dada, precisamente, por la posibilidad de su distinción. De hecho, es comúnmente admitido que el progreso técnico no es condición suficiente para el desarrollo de las personas y de los pueblos, por más que se afirme que tal progreso no pertenece al campo exclusivamente material al surgir aquél de la evolución simbólica del hombre y que la mejora de la vida material, el aumento del promedio de vida, la mejora de la salud y la reducción del esfuerzo físico en el trabajo son condiciones necesarias para el avance moral<sup>7</sup>.

Sin entrar ahora en la cuestión de la indispensabilidad del progreso técnico – por resultar éste un tema periférico en la presente investigación-, hay que decir que su intrínseca insuficiencia permite la posibilidad de la oposición entre ambos tipos de progreso. Entonces, es claro que sostener <<que la oposición o tan sólo separación entre progreso material y progreso espiritual implica una actitud reaccionaria, un retorno al dualismo de las religiones entre cuerpo y alma, o a la oposición spengleriana entre “civilización” y “cultura”>><sup>8</sup> es sólo una opinión que carece de cualquier tipo de fundamento que no sea meramente ideológico.

---

<sup>7</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, págs. 92-93.

<sup>8</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 92.

Los defensores a ultranza del progreso sin más matizaciones –tecnócratas y otros optimistas- suelen esgrimir en favor de sus tesis el hecho de la imposibilidad de la negación de las dimensiones del tiempo. La argumentación suele seguir este esquema: la humanidad avanza y mejora lenta y progresivamente; toda crítica al sentido *natural* de tal avance es un atentado contra la humanidad; luego, los sospechosos y abanderados del contra-sentido deben ser amalgamados y extraditados del tiempo.

Veamos un ejemplo de lo anterior. Lo encontramos en Sebrelí, quien afirma lo siguiente: <<Tanto el sacrificio del presente al pasado de los conservadores y tradicionalistas, como el sacrificio del presente al futuro de los milenaristas utópicos, como el sacrificio del pasado y el futuro al presente de los nihilistas, están destinados al fracaso. La realidad humana tiene tres dimensiones indisolublemente unidas, el pasado, el presente y el futuro, y es imposible anular cualquiera de los tres términos para absolutizar uno solo>><sup>9</sup>.

De nuevo habría que requerir nuevas demostraciones; por mi parte me limitaré a solicitar tres: lo primero que habría que probar es que la cautela frente a la incertidumbre y al progreso es moralmente inferior a la ingenuidad y a la candidez simplistas; en segundo lugar, habría que probar que el progreso técnico es neutral en cuanto a su origen, dirección, aplicación y disfrute; por último, se debería probar que progreso y mejora

---

<sup>9</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 102.

coinciden en el espacio y en el tiempo manteniendo una relación causal; algo excesivamente complicado.

De todos modos no quiero dejar pasar por alto la cuestión de la confusión entre mejora y progreso -esto es, la cuestión del progreso moral de la humanidad, de la marcha no del todo consciente de ésta hacia un ideal moral universal que no por lejano y difícilmente alcanzable atrae menos- sin decir que tal confusión ha generado una creencia, y que esta creencia es la que justifica que el *progreso* haya cobrado una dimensión pseudo-religiosa; y ello es tan cierto que nadie se alarma cuando escucha la expresión -tan frecuente, por otra parte- “fe en el progreso”, como si fuese lo más natural tal laicización de Dios o sacralización del ideal ilustrado.

De ahí que la idea de progreso sea clave de la propedéutica pedagógica, pues de su análisis depende en gran medida la toma de conciencia del grado de madurez que se posee y de las posibilidades que pueden abrirse a la persona.

Una concepción inadecuada del progreso humano y de la idea del progreso que desde la modernidad se sustenta puede clausurar definitivamente toda autoconciencia y toda posibilidad de mejora personal y social; también toda valiosa recuperación de la tradición. De hecho, así viene aconteciendo; es el problema del malestar de la cultura, es el problema de la degradación cultural.

#### 3.1.4. El vivir como crisis

Sin abandonar la sana perplejidad ante un presente obligado a elaborar cortinas de humo para difuminar sus claros contornos, creo conveniente repasar un sencillo, y no por ello menos profundo, escrito de María Zambrano: *La crisis de la cultura de Occidente*<sup>10</sup>.

En este breve artículo se hace intervenir a un curioso interlocutor, a un *habitante de otro planeta*, cuyo deseo es saber el significado que tiene eso de “estar pasando una crisis”. María Zambrano estima que para hacerle comprender la crisis que atravesamos deberíamos empezar diciéndole que la crisis es una padecimiento propio de los seres que tienen historia.

El problema radica ahora en que tal afirmación no está exenta de una excesiva complejidad; de ahí que se deba simplificar la respuesta: dado que los seres humanos somos naturalmente inconformistas con respecto a lo que son en un momento dado, <<podemos decir que una cultura es un sistema de ideas y de creencias, que juntas dibujan la figura de la que se quiere ser: el hombre ideal a que aspira>>, y que una cultura es –por ello mismo- <<el conjunto de una Religión, unos saberes y una técnica>>.

Resulta ahora que teniendo necesidad de todo eso para vivir, sin embargo, ello no nos satisface plenamente, y por eso lo deshacemos sin parar: <<Por eso llegan las crisis>>. El hombre es, pues, -explica (escribe) María Zambrano- <<el ser que esencialmente tiene necesidad y esperanza>>. Por

---

<sup>10</sup> ZAMBRANO, M. (1965): “La crisis de la cultura de Occidente”. *Educación* (San Juan, Puerto Rico), 18, págs. 45-47.

su inadaptación a su medio físico, tiene necesidad, y porque se cree consistir en lo que no es todavía, tiene esperanza: <<o más bien, al contrario; porque su substancia es la esperanza, se cree consistir en lo que todavía no es>>, y por ello <<tenemos que crear, no solamente hacer sino crear>>, pues <<algo de nuestra creación se volatiliza, pero algo queda, y es como un capullo en el que vivimos envueltos>>. La cultura es, pues ese <<capullo hilado por nosotros mismos, en vista de algo trascendente>>.

¿Trascendente? El contenido de esta expresión es desconocido por el personaje interplanetario. << Sí; ya sé, quizás no comprenda bien qué es eso de trascendente –[se le responderá]- y, sin embargo, le debe ser fácil, pues trascender es lo que ha hecho usted viniendo aquí. Trascender es salir de sí mismo sin abandonarse, apuntar hacia otro plano situado más allá de la realidad inmediata. Lo que usted ha realizado al llegar a la Tierra desde su planeta, es un astro trascendente logrado. Pero nosotros, los hombres, no hemos llegado aún a realizar ninguno y entonces no somos logradamente trascendentes, sino que estamos en vía, en tránsito; algo así como un fuego que arde sin acabarse nunca. Sí, eso somos>>.

En este preciso instante nuestro curioso interlocutor <<se quedaría sin duda un tanto ensimismado>>, estado que jamás antes había experimentado y que se inició cuando <<empezó a darse cuenta, él, tan encajado en su estrella, de que tenían un interior>>; y tras sentir por primera vez algo así como <<un abismo que se le abría>>, la <<sensación del que está a punto de naufragar en un mar que de pronto surge allí donde estaba más seguro>>, llegaría a exclamar: <<”Entonces vivir humanamente es sentirse perdido, a punto de naufragar”>>.

Ahora podemos decir que habría comenzado a entender; a entender que el vivir humano es como sentirse al borde del naufragio y que es precisamente en dicho borde donde se descubre más desesperadamente la esperanza, <<la esperanza congénita>>.

Tal cosa es la crisis que supone vivir. Se trata del momento histórico <<en que todos los que viven envueltos en una misma cultura sienten que está dejando de corresponder a sus esperanzas>>, generándose entonces <<el delirio y la confusión>>.

Tras esta extensa pero ilustrativa referencia a Zambrano, pude decirse que la idea de progreso indefinido -idea de espíritu ilustrado- ha supuesto la pérdida de la realidad de la tradición. De ésta nada se salva, pues lo que se *conserva* se hace en calidad de “viejo” y no de antiguo. La tradición reducida a *tradiciones folklóricas y museísticas* ya no es tradición sino una triste sombra sin vigor alguno. Con ello pierde, como siempre, la persona humana misma.

### **3.2. Historia, racionalidad y sentido**

Tras este breve paréntesis sobre la relación entre anhelo, esperanza, trascendencia y crisis, procederé ahora a realizar un análisis de la relación entre historia, racionalidad y sentido.

### 3.2.1. Futuro y contingencia

Resulta problemático sostener que el futuro es contingente, que es incierto, y a la vez seguir manteniendo la fe en el progreso y en el mayor acercamiento a un ideal moral universal.

Claro que tal dificultad resulta aparentemente salvada mediante el recurso a la distinción entre inmediatez más o menos azarosa y generadora de temor y, por otra parte, devenir histórico profundo y esperanzador.

En tal esquema de pensamiento latiría la distinción entre una historia profunda y una historia superficial. La historia profunda sería clara, estable, armoniosa, segura en su devenir, limitada en sus posibilidades y sustentadora de la fe en el progreso, mientras que la historia superficial estaría constituida por tímidos y más o menos misteriosos avances una vez, por saltos cualitativos otras y por retrocesos más bien esporádicos, con el concurso de la libertad humana –y por tanto de la *modificabilidad*-, del azar y de la incertidumbre generadora de temor. Sólo así se entiende la afirmación de que lo azaroso en un mundo racional también tiene sus leyes<sup>11</sup>, siendo un ejemplo típico el dado, cuyo resultado no es totalmente azaroso al ser previsible de modo estadístico.

Esta perspectiva histórica, pseudodualista, niega que el futuro no sea contingente y también niega, sobre la base de la existencia de la libertad humana y del azar, la posibilidad de todo tipo de predicciones absolutas.

---

<sup>11</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 371.

Pero estimo que ello debe ser interpretado del siguiente modo: que el futuro es siempre contingente significa -en esta concepción neoilustrada o promoderna- que los acontecimientos históricos particulares y colectivos del pasado podrían no haber acontecido y que, por lo tanto, los venideros están aún sin prefigurar a causa de su superficialidad e inconsistencia; por otra parte, afirmar que las predicciones absolutas son imposibles vendría a ser lo mismo que decir que la pseudofinalidad última –perteneciente a la historia profunda- nos es desconocida en el presente a pesar de su potente atracción desde el futuro –aunque opera misteriosamente en el mismo presente histórico-; por tanto, no podría haber predicciones absolutas en la historia profunda, lo cual no excluye, sino que presupone, una única tendencia absoluta del tiempo histórico.

En otras palabras, estimo que los argumentos proclives a la defensa del progreso en cuanto que idea ilustrada suponen una violación de los mismos principios en los que pretenden sustentarse. Es un caso más de una concepción que sale de una revelación y que la razón cree haber inventado contra aquélla<sup>12</sup>.

Puede admitirse sin lugar a dudas que la influencia que ha tenido el pensamiento y la fe cristianos sobre la concepción de la historia –como afirma Gilson- ha sido tan profunda y duradera que aún se deja ver tras el

---

<sup>12</sup> Vid. GILSON, E. (1981): *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, págs. 352-368.



siglo XVII en pensadores que excluyen tal influencia y en otros que dicen combatirla<sup>13</sup>.

Un claro aunque implícito ejemplo de tal negación o falta de reconocimiento de tal paternidad lo hallamos en la siguiente afirmación: <<Si el sentido de la historia estuviera inscripto en alguna parte, en el cielo platónico de las Ideas, en Dios, la Providencia, el Espíritu, la Naturaleza, la Sociedad o la propia Historia, y sólo hiciera falta explicitarlo, debería hablarse de una sabiduría definitiva, eterna e inmutable de la historia, pero no de una filosofía de la historia, ya que filosofía, por definición, no significa saber sino tendencia al mismo. La historia sería entonces clara y sin misterio, no se plantearían problemas ni habría enigmas para resolver, pero entonces, tanto la actividad como el pensamiento humanos estarían de más. (...) Si desde el fondo del tiempo el mundo estuviera predeterminado, ajustado desde el principio a un plan previo que debiera cumplirse, a leyes inmutables que habría que obedecer, no tendría ningún sentido para el hombre, que sentiría ese mundo como ajeno y aun opresivo. Pero al no haber nada exterior a los hombres que garantice el sentido del mundo, son los hombres mismos los encargados de dárselo. (...) El sentido de la historia reside precisamente en no tenerlo desde el principio; sólo así el conocimiento, la acción, el trabajo, la lucha de los hombres adquiere un significado>><sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Vid. GILSON, E. (1981): *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, pág. 360.

<sup>14</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, págs. 371-372.

Si fuera posible descontextualizar lo anterior poco habría que objetar; acaso que la citada inscripción no supondría erradicar misterios y problemas. De todas formas, lo problemático surge cuando tales afirmaciones brotan de una concepción filosófica de la historia que intenta probar por todos los medios posibles que el antiprogresismo es anacrónico y, por tanto, un sueño terrible... e *imposible*. El antiprogresismo sería algo así como el gran pecado secular.

### **3.2.2. Azar, control y error. El fin y el tiempo**

Más allá –o más acá- de todo sistema de pensamiento, de toda ontología y hasta de todo antisistema antiteológico –y, por ello mismo, metafísico en sí-, late el anhelo de seguridad, de control, de esperanza en un final feliz. Cada cosa ha de estar en su sitio, y si no lo está parece obligado creer que deberá estarlo en el futuro.

Esperanza intramundana o trascendente, fe intramundana o trascendente, la situación es la de la innegabilidad de tal anhelo. Pero lo que ahora me interesa es destacar ciertas críticas vertidas sobre tal anhelo, que reconvierten a éste en fantasma que condiciona la vida racional.

Sostiene Bello que la adaptación de la imagen teológico-filosófica – cristiana- de la historia a las nuevas cosmovisiones es la finalidad implícita que permanece constante. Y como tal objetivo necesita ser fundamentado, se recurre al método que consiste en integrar cada teoría de la realidad -de carácter ontológico- <<en la vieja autopista, de dirección teológico/teleológica única, que conocemos como filosofía de la historia>>.

A todo ello se suma la inevitabilidad del resultado esperado, siempre igual, siempre el mismo: <<conjurar la azarosidad y la incertidumbre cósmicas, que alimentan la insoportable imaginación de la muerte y la falta de sentido>> a fin de <<salvar la certeza y seguridad metafísico-moral que proporciona el determinismo histórico que, inmune e indiferente a cualquier historización de la ontología, garantiza un *happy end*>><sup>15</sup>, un final que autoriza en el presente a juzgar no sólo el pasado sino también y a enjuiciar y determinar el presente.

Protegerse de la incertidumbre, atar todos los cabos, fijar rumbo predeterminado hacia puerto seguro con la esperanza de anclarse definitivamente en él, adquirir el máximo de certezas y minimizar las incertidumbres; tal habría sido y sigue siendo el trasfondo revitalizador de las nuevas ontologías, <<la garantía de nuestra salvación teológico-política y del *confort* existencial que viene operando de matriz cultural de nuestra identidad europea, una especie de viejo armario donde se guarda, entre bolas de naftalina cristiano-ilustrada, la minoría de edad moral que no puede vivir sin depositar su confianza moral en un poder exterior y anterior a nuestra propia aparición en la existencia>>. Y si hasta ahora, hasta el presente, <<la trama legaliforme -que, preexistiendo desde el pasado, explica el presente y prefigura el futuro- ha podido ser interpretada como estructura de la mente divina, como legalidad natural física o biológica y como legalidad histórico-dialéctica del concepto o de la mercancía>>, entonces ¿por qué razón iba a dejar de seguir siéndolo en el futuro? ¿Es que tan incómoda resulta la posición privilegiada de los <<inquilinos modernos y contemporáneos del

---

<sup>15</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Nobel, pág. 66.

arcaico lugar de Dios, desde donde se teledirigía la totalidad del proceso cósmico-histórico>><sup>16</sup>?

A juzgar por lo que ha venido aconteciendo y que no es otra cosa que un teologismo secularizante –degradación de la Teología y de lo secular- que ha articulado la explicación filosófico-histórica ilustrada, parece que el tiempo sigue cerrado, continúa siendo unidireccional y, por tanto, excluyente de toda azarosidad y contingencia profundas. Parece que es así, pero ¿lo es de verdad? ¿Qué significa excluir la azarosidad y la contingencia? ¿Sigue el occidentalismo empeñado en cerrar el tiempo al pensarlo como tiempo unidireccional? ¿Lo ha hecho desde el surgimiento de la filosofía y de la ciencia? ¿Ha sido agudizado por el Cristianismo y por sus renegados y desacralizadores *herederos*?

Lejos de mí la pretensión de proceder ahora al discernimiento de tales cuestiones. Ahí quedan para ser indagadas y profundamente reflexionadas en otra ocasión. Por mi parte, me propongo analizar el significado y la importancia de algunos aspectos relevantes derivados de la contingencia de los acontecimientos humanos.

Pues bien, por ser el hombre más que tiempo, por ser en el tiempo, es libre con respecto a éste. Y si el hombre es libre con respecto al tiempo, entonces debe afirmarse no que contiene una dimensión intemporal sino que no se limita, en su vivir, a durar en el tiempo<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Nobel, pág. 67.

<sup>17</sup> Vid. POLO, L. (1996): *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa, pág. 123.

Dicho esto, cabe volver a preguntarse por la posibilidad de cerrar el tiempo, de cerrar el presente, de inmovilizarlo ¿Es posible? Metafóricamente hablando debo decir que sí es posible intentar cerrar el presente: cabe concebir sistemas filosóficos de la historia –algunos ya se habrían dado- que desvaloricen el presente al mostrarlo como absolutamente prefigurado en el pasado y como nexos necesarios de un porvenir necesariamente configurado en el mismo presente.

También es posible cerrar realmente el presente. Así, toda opción antropológica que niegue a la persona humana su libertad y su necesidad de no durar sólo en el tiempo –y esto es negar a la persona humana en su integridad- supone una cancelación del presente, un cierre de la esperanza y, en definitiva, una desintegración del tiempo mismo, que entonces pasa a ser tiempo-sin-sentido para la persona. En otras palabras, que si bien la destemporalización universalista des-dibuja a la persona concreta, la absoluta temporalización supone su paralización y des-composición.

En el tiempo, la persona arregla, progresa y crece en su orden. Arregla cuando aplica parte de sus energías en reponer, en restaurar, en remediar desgastes, en recomponer lo que considera vital, lo que es para ella de algún modo punto de partida y cuyo deterioro supondría una grave pérdida para sí. Progresa cuando dedica otra parte de sus energías a ir hacia delante, a ir al alcance de metas propuestas de antemano y que difieren del punto de partida. Por último, la persona también dedica parte de sus energías al crecimiento, al enriquecimiento estético, moral, intelectual o religioso; se

trata del tiempo del autocultivo, de la profundización, de la intención de plenitud<sup>18</sup>.

Ahora bien, como ya he advertido, arriesga la verdad quien piense que el progreso específicamente material es *conditio sine qua non* del crecimiento de la persona, y viceversa: que el crecimiento personal va frecuentemente asociado al desprendimiento paulatino de lo exterior-material.

La primera de las dimensiones del tiempo apuntadas, el arreglo, cobra especial importancia en el momento cultural que vivimos en el presente, momento traspasado por los conflictos que genera el crecimiento cuantitativo acelerado. En dicho presente, cabe experimentar la fragilidad y la lasitud de esa totalidad que llamamos mundo.

De ahí que estemos en disposición de asistir comprensivamente al nacimiento de una nueva sensibilidad contraria al dinamismo de la negligente y destructiva ultramodernización. En efecto, dicha fragilidad e inconsistencia comienza en uno mismo, al pre-sentirse como sujeto menos protegido y <<más expuesto a la perplejidad y al desarraigo en sus múltiples formas>>. Así, puede decirse con Daniel Innerarity que <<el miedo a convertirse en un desheredado parece haber sustituido al entusiasmo por una ruptura con el pasado que caracterizaba a otras épocas>>. Este sentimiento habría llevado a los sujetos a abandonar <<el furor de la transgresión a cualquier precio>> y a permanecer fieles a una herencia que <<se presenta como condición del desarrollo personal, del mismo modo que la

---

<sup>18</sup> Vid. POLO, L. (1996): *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa, págs. 95-103.

conservación del medio ambiente posibilita el progreso económico o la memoria sirve de soporte a la identidad de los individuos y los grupos sociales>><sup>19</sup>.

En un contexto de conciencia creciente de la fragilidad del mundo y de cada persona en concreto, de defensa de la sociedad y no de defensa frente a la sociedad, parecen tomar el relevo -por encima de las energías destinadas a progresar- aquellas otras destinadas al cuidado y al arreglo; por ello es que puede decirse que asistimos al nacimiento de una época que parece necesitar más de cuidadores que de revolucionarios y constructores.

A propósito del humanitarismo de urgencia o de ambulancia, Finkelkraut afirma que tras el siglo XX ya no es posible ni explicar el mal ni aplacarlo. Su incorporación a un plan general parece un camino clausurado. El siglo pasado habría sido la centuria del *sufrimiento inútil*, de un sufrimiento que ser aliviado en la medida de lo posible <<a través de una intervención inmediata y libre de cualquiera *a priori*>>. Si, a pesar de todo, esta filantropía desprejuiciada resulta insegura es porque <<escaldada, se niega a dejarse arrastrar fuera del espacio humanitario de la catástrofe>>, significando ello que <<necesita sangre, y más bien en abundancia, para abandonar su reserva y ponerse en marcha>>. A tal forma de altruismo falsificado parece conmoverle únicamente <<las grandes calamidades, las matanzas incontrovertibles y los sufrimientos pasivos>>. Y ello porque hay

---

<sup>19</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 17.

<<tanta crueldad en esta alienación sentimental>> como en el <<recurso a la astucia de la Razón para desactivar la miseria del mundo>><sup>20</sup>.

Se ha señalado, no sin acierto, que la eventualidad inquietante no procede tanto de un enemigo externo de una presunta guerra que estaría por venir, sino que proviene de algo constitutivo de la propia sociedad actual: la debilidad, que la hace estar en permanente riesgo. La debilidad o fragilidad de la sociedad es, así, otra forma de nombrar lo que se conoce como reinado de la incertidumbre o la instalación de la desprotección asumida por o impuesta a las vidas individuales concretas. Es una constatación generalizada que <<las trayectorias vitales son cada vez más caóticas y discontinuas>>, pues se ven sacudidas y cercenadas por acontecimientos perturbadores tales como <<la emigración, la ruptura familiar, la degradación profesional, la pérdida del empleo, la experiencia de la precariedad, la soledad>><sup>21</sup>, a lo que se añade la creciente competitividad económica, la desaparición de sectores industriales, los particularismos que socavan la solidaridad, la desvinculación social, la marginación y la pobreza.

Pues bien, dicho está que el hombre, siendo más que tiempo, y no limitándose a durar en el tiempo, sin embargo, dura en el tiempo. Vive en el tiempo sin agotarse en él. Por eso es libre, a pesar de que la precariedad general introduzca modificaciones en el modo de hacer valer la libertad y la identidad. El hombre débil albergado por estructuras societarias frágiles que

---

<sup>20</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, pág. 128.

<sup>21</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 18.



penden de un mundo extenuado llega a experimentar con más intensidad la necesidad del cuidado que la intensidad de la opresión. De ahí que Innerarity haya podido afirmar que las víctimas han pasado a ser protectores. Y es que <<el deber de la desalienación sólo tenía sentido en un medio de instituciones poderosas>>; pero, debilitados estos, todo lo relacionado con el cuidado reemplaza a los proyectos y acciones de desalienación: <<Ya no se trata de sustraerse de la influencia de las cosas instituidas cuanto de proteger a éstas frente a la decadencia. Frente a lo prometeico de las sólidas ingenierías intelectuales y las edificaciones sociales propiciadas por la razón inmanentista –razón absolutizada-, ahora saltan tímidamente a la palestra tenues actitudes de sensibilización tales como la receptividad, la responsabilidad, la atención, la disponibilidad y la indecisión. Así, en adelante, <<habrá que preguntar a cada uno sobre su responsabilidad individual en la lucha contra la degradación del mundo>><sup>22</sup>.

### **3.2.3. La naturalidad de lo intempestivo**

Ha llegado el momento de centrar la atención en determinadas características de esa dimensión temporal de la vida humana. Y lo primero que salta a la vista es que tal vida está repleta de irregularidades, de avances y de retrocesos, de ilusiones y de decepciones, de subidas y de bajadas, de encuentros y desencuentros, de ratificaciones y rectificaciones, de transparencias y de ocultaciones, de ocasiones aprovechadas y de otras desaprovechadas.

---

<sup>22</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 18-19.

También resulta evidente que tal vida –las vuestras, la mía, las de todos- no está sujeta a un control exhaustivo; a veces incluso sentimos que no está sujeta a ningún control, que somos llevados por los acontecimientos y las situaciones determinadas; así, solemos ver nuestra vida como si estuviéramos fuera de ella, como simples espectadores que no pueden intervenir; en este sentido, la vida es experimentada como cúmulo de acontecimientos, como cosas que pasan y que nos pasan –venidas de la mano de otros sujetos o de otros accidentes inertes- y que nos hacen modificar una y otra vez nuestras acciones y nuestras expectativas; entonces caemos en la cuenta de que nuestras decisiones más o menos racionales y más o menos razonables llegarán a cuajar o no, resultarán de una manera o de otra, en función de los acontecimientos.

En una situación de fragilización de la vida y del mundo tendemos a considerar que nuestra vida se encuentra muy alejada de poseer la seguridad de un programa prediseñada. El relativismo acaba por introducirse en estos casos. Si son las circunstancias las que determinan la propia vida y la vida colectiva, entonces <<las relevancias que hemos ido configurando pueden modificarse con el tiempo>>, con lo que <<la idea de un orden óptimo de objetivos vitales, fijado para siempre>><sup>23</sup> parece hacerse insostenible. Pero si la descripción de un fenómeno no es la valoración del mismo, concluir que las cosas son como deben ser es algo bastante arriesgado por lo que comporta de insuficiencia probatoria.

Puede decirse que <<la suerte es un agente travieso que impide que la vida se reduzca a una actividad de administración racional>>, y que tanto ella

---

<sup>23</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 91.

como el destino <<hacen imposible gobernar la vida por medio de la planificación>> pues <<en cualquier momento pueden las cosas tomar una dirección inesperada, hasta el punto de que podría definirse la vida como lo que acontece cuando se malogra el plan que habíamos proyectado>><sup>24</sup>.

No hay que hacer un gran esfuerzo para darse cuenta de que cada uno de nosotros dista mucho de ser un producto de diseño –propio o ajeno–: en unas ocasiones porque hemos ido alejándonos paulatinamente del diseño previsto; en otras porque no lo hemos siquiera rozado, y por último, las más de las veces, porque ha habido tantos diseños de nuestra vida como fases hemos vivido.

Vivir supone, pues, diseñar tanto como reordenar o dejar de ordenar –abandonarse–; vivir es correr el riesgo de anticiparse y de anticipar, de lo que hacemos y de lo que nos pasa; vivir no es sólo ser sino que también es padecer: se es padeciendo, aunque también es cierto que no asumimos demasiado bien el padecimiento, y ello se debe a que preferimos hacer, diseñar, controlar, administrar; por eso, pocas cosas nos desconciertan tanto como aquello que no es esperado, aquello en lo que nunca se pensó para darle acogida y que, cuando se hace presente lo hace perturbadora e ingratamente.

Valdecantos ha señalado que la aceptación indiscriminada de creencias tiene un límite. No es sencillo pretender ser camaleón en una tela escocesa. Y es que, si bien ningún hombre <<carece por completo de la virtud epistémica de la hospitalidad>>, aun los más hábiles en su puesta en práctica suelen

---

<sup>24</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 80.

abstenerse de albergar lo novedoso por lo novedoso. Así, puede afirmarse que <<no es bueno que la casa del hospitalario termine convirtiéndose en un hacinado hospicio>><sup>25</sup>.

¿Quién –acaso- no ve truncados sus planes a lo largo de una jornada de estudio o de trabajo, a lo largo de un determinado período de tiempo, incluso a lo largo del tiempo que hemos vivido y del que tenemos memoria? El espectro de lo no convocado, el fantasma de lo inoportuno, lo inesperado, aquello que rompe la lógica y las más finas deducciones sobre la base del análisis de datos <<irrumpe en nuestro tiempo con una lógica distinta, inoportuna>>. Entonces, ¿qué hacer? ¿Qué consecuencias tiene lo imprevisible en mi vida, en nuestras vidas? Es cuestión de ir haciéndose cargo de lo imprevisible, será cuestión de ir aprendiendo a convivir con dicha intempestividad que nos asalta permanentemente. Es posible que no se tenga otra posibilidad que tener que alojar lo inesperado, hasta conseguir desear padecer, porque sólo así tal padecimiento llega a formar parte del crecimiento personal –lejos de la obstinada y empobrecedora obsesión previsora-: <<la justicia frente al curso de la historia consiste en dar una oportunidad al azar, a lo que acontece. Se trata de cultivar aquellos gestos que se abren a lo extraño, que acogen al otro>><sup>26</sup>.

¿Significa todo esto que no es posible hablar de sentido al referirse uno a la vida humana? ¿Significa, acaso, todo ello, que tal vida no tiene sentido? En absoluto. Desde el momento en que el ser humano es constitutivamente libre y moral, su vida no solamente es una vida con sentido, sino que, además, es

---

<sup>25</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, pág. 36.

<sup>26</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 63.

una vida que busca sentido y, en tercer lugar, una vida que da sentido. Claro que al ser una vida contingente y transida de acontecimientos inesperados, múltiples sentidos se agolpan a cada paso o en determinados períodos. Pero de ahí a afirmar que tal cúmulo de sentidos llegan al extremo de aturdir necesariamente el entendimiento y la voluntad va un abismo<sup>27</sup>.

#### **3.2.4. Concreciones sobre el giro hermenéutico**

Mucho se ha insistido en el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea; la insistencia en la experiencia del sujeto finito y contingente que es el hombre ha hecho pensar que no es más que un ser en la vida, inscrito en un mundo simbólico determinado, en una concreta cultura o red interpretativa de la realidad, en un tiempo-espacio-tradición concretos y, por ello, incapaz de pensar desde la nada de la ubicación.

Conforme a esta tesis, nuestro pensamiento es siempre un pensamiento situado, al no poseer experiencia alguna descontextualizada; así, nosotros, los occidentales, pensaríamos y experimentaríamos el mundo desde Occidente, desde sus valores, esto es, con dichos valores como trasfondo<sup>28</sup>. Desde esta perspectiva, se pondría en cuestión que lo nuclear del ser humano sea evadirse de lo insuficiente a fin de lograr suficiencia. Frente al fantasma culturalista de la irremediable inserción en lo concreto-histórico, Fullat afirma que <<nunca logramos que el ser humano se nos plantara

---

<sup>28</sup> Vid. TOULMIN, S. (2001): *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 249. MÈLICH, J. C. (2003): “Finitud y contingencia”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 116 y sigs.

delante como posesión alcanzada>>, por lo que <<siempre le pillamos *in statu viatoris*, a modo de sempiterno mendicante>>. Así, <<el *aún no* de la peripecia antropológica confiesa la pobreza óptica y a su vez la protesta contra dicha indigencia, protesta que se concreta en encaminamiento hacia la hartura>><sup>29</sup>.

Pero no es esta consideración antropológica la que mueve a Vilanou en sus tesis. En la línea hermenéutica, aunque desde el ámbito pedagógico, aboga por una Pedagogía hermenéutica en la que la tradición se perfile como alternativa entre la exceso deconstructivista que consiste en afirmar la imposibilidad de acceder al sentido del texto y la ilusión historicista que mantiene la posibilidad de la reconstrucción ideal las condiciones que posibilitan el acceso al texto tal como sucedieron en realidad.

Desde su posición culturalista, Vilanou afirma que si bien la modernidad defendió la posibilidad de una escrupulosa objetividad histórica, hoy se pone el énfasis en la subjetividad a la hora de realizar interpretaciones históricas, <<más todavía si tenemos en cuenta que el historiador trabaja siempre desde el seno de una comunidad que nos otorga un sentido transmitido por la tradición>>; y ello porque los conceptos no sobrevivirían <<sin la protección de una tradición que, como conjunto de prácticas discursivas, los acogen y fecundan>><sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> FULLAT, O. (2000): *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis, pág. 77.

<sup>30</sup> VILANOU, C. (2003): “La Historia de la Educación después del debate postmoderno: hacia un modelo hermenéutico-culturalista”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, pág. 1061. Según Vilanou, en nuestro caso cultural particular, el judaísmo nos habría enseñado a escuchar, Grecia a ver y Roma a hacer; tales serían los parámetros de nuestra tradición, de la tradición

Ello habría supuesto según este autor rechazar el rechazo de la tradición europea como el referente característico para juzgar la verdad histórica, cultural o política, incluso como referente único para los habitantes de tal parte del mundo. Giroux afirma que, a falta de una tradición o relato que pueda expresarse y expresar con autoridad y certeza por toda la humanidad, habría que adoptar una posición *postmodernista crítica*, sosteniendo que las tradiciones deben valorarse por sus intentos de identificar lo parcial, lo particular y lo específico.

Desde esta perspectiva, las diversas tradiciones vendrían a poner de manifiesto la importancia que tiene la constitución de la historia como un diálogo <<entre diversas voces enzarzadas en una lucha dentro de relaciones asimétricas de poder>>, diálogo en el que cada una no se valore por sus pretensiones de verdad sino por la manera en que se ponen al servicio de la liberación y acrecentamiento de las posibilidades humanas. En otros términos, Giroux señala que la tradición, lejos de representar <<la voz de una visión universal de la vida>>, vale para <<ubicar a la gente lúcidamente en sus historias haciéndoles conscientes de las memorias constituidas desde la diferencia, la lucha y la esperanza>>. En tal sentido, la tradición vista desde la perspectiva crítico-postmoderna no es más que <<una forma de contramemoria que recobra las identidades complejas pero sumergidas que determinan la construcción social y política de la vida pública>><sup>31</sup>.

---

de la que no podemos no partir pero desde la que tampoco podemos –según Vilanou-  
cerrarnos *tradicionalistamente* para no atender otras voces, a otras tradiciones.

<sup>31</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*.  
Barcelona: Paidós, pág. 147.

Por otro lado, Bárcena y Mèlich claman porque quienes confeccionan el discurso pedagógico oficial comiencen a asumir el hecho de que el ser humano es un ser histórico y, por tanto, inconcebible fuera del aquí y del ahora. Ambos sostienen que la historia –y en ella, la historia del pensamiento- no tiene nunca un nacimiento espontáneo, deshistorizado, destemporalizado, al margen de tensiones concretas, de necesidades y de tendencias. <<La historia de la filosofía y de la razón –afirman- no es una historia que se pueda pretender “pura”>><sup>32</sup>.

Pues bien, como puede apreciarse lo común de tales tesis -tomado en sentido restrictivo- está suponiendo, en primer lugar, que el ser humano procede intelectualmente desde lo limitado o contingente hacia lo limitado o contingente, con lo que jamás alcanzaría lo universalmente verdadero; en segundo lugar, el nexo común obviaría el anhelo universalmente manifestado de trascendencia.

Contra lo primero puede argumentarse con los inconvenientes que supone la creación de identidades inexpugnables por parte del relativismo cultural. La tesis de la inserción contextual de la verdad y, por tanto, de su relatividad por culturalidad supone afirmar que los cambios de creencias no deben propiciarse y, que en caso de violación de tal imperativo, fracasarán irremediabilmente. Ahora bien, como ha indicado Valdecantos, la idea del fracaso en el cambio de creencias depende no tanto del concepto de cultura como de la propia sensación de fracaso: <<No fracasamos porque haya

---

<sup>32</sup> BÁRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, pág. 13.



culturas diferentes; decimos que hay culturas diferentes cuando fracasamos, o cuando predecimos el fracaso verosímil antes de dar tiempo a que se produzca. Se determina la identidad de una cultura delimitando la comunidad de aquéllos con los cuáles han fracasado o fracasarán verosímilmente nuestros intentos de llevar a cabo ciertos cambios de creencias. El juicio de que una cultura es extraña ha de entenderse entonces como un intento de explicación de por qué nuestros intentos de inducir racionalmente cambios de ciertas creencias fracasan o fracasarán>>. En otros términos, Valdecantos sostiene que las culturas carecen de existencia hasta que se delinean con posterioridad y como consecuencia de la formulación de predicciones pesimistas sobre cambios de creencias. Si ello se acepta, habría que afirmar que existen <<tantas culturas cuantos modos puede haber de catalogar las clases de individuos y de prácticas tenaces a la persuasión racional o a los modos conocidos de ella>>. Ello es lo que hace afirmar a Valdecantos que los relativistas no descubren cultura alguna sino que se limitan a inventarlas<sup>33</sup>.

Para ir finalizando estas consideraciones, no debo dejar de señalar que del hecho de que la vida sea contingente no significa que la vida se nos presente como caótica. Si admitimos tener la capacidad para aceptar y encajar lo inesperado es que poseemos la capacidad de reordenar y ajustar. Y tal reorientación la hacemos siempre sobre la base de determinados criterios que estimamos como más valiosos o útiles que otros.

---

<sup>33</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 93-94 y 121-122.

Luego la contingencia vital no supone caos vital, ni tampoco que el error debido a una mala previsión deba ser asumido como acontecimiento inductor de la desesperanza. Todo lo contrario, si algo nos muestra la contingencia vital es la existencia de algún sentido capaz de asegurarnos la reorientación permanente.

### **3.2.5. Dramática constatación**

Para finalizar la presente grada reflexiva estimo oportuno acudir a las ilustrativas palabras que Sloterdijk<sup>34</sup> dedica a la labor de los filósofos en tiempos de escasez y que creo extensibles a la labor de cuantos dedican su tiempo a la reflexión en los ámbitos pedagógicos.

Tales palabras encierran una constatación, una denuncia y una esperanza: la constatación de que lo que hoy hace el pensador es una labor desgraciadamente secundaria; la denuncia consiste en señalar la hipocresía que destila la pretensión de querer aparentar más de lo que se hace; y, por último, la esperanza en la supervivencia del pensamiento.

Sloterdijk afirma que estamos viviendo un momento histórico en el que nada concuerda, en el que nada acierta y en el que nada remedia. Tal tiempo es, precisamente, el de los que tienen por oficio el arte de hacer algo cuando no hay nada que hacer. Los pensadores diplomáticos, en su condición de técnicos del amaño, cuentan entre sus herramientas con un instrumento eficaz: un concepto de verdad y de rectitud con minúscula, secundario,

---

<sup>34</sup> SLOTERDIJK, P. (2001): *Eurotaoísmo*. Barcelona: Seix Barral.

liberado de ataduras metafísicas, que no es disruptivo con respecto a la realidad dada. La ventaja de tal instrumento es que puede flexibilizarse conforme al acuerdo sin, por ello, malearse.

La armonización de la disonancia, la yuxtaposición de lo incompatible y la gestión de la incertidumbre y tanto de lo que sería rechazable pero no se rechaza como de lo que debería admitirse pero jamás se admite forman parte del trabajo de dichos técnicos de lo secundario. De ahí que en su caja de herramientas también existan selladores tales como la claridad expositiva, la concreción del problema, y cualidades mediáticas tales como la corrección ético-política de sus procedimientos, la cortesía, la capacidad de conciliación, la ironía, la falta de convicciones sustantivas –únicamente las tiene procedimentales- y el pragmatismo.

La constatación de Sloterdijk parece ajustarse bastante a la realidad. Resulta, por ello, particularmente poco tranquilizadora una visión que contempla los instantes finales de la moribunda reflexión como un acto de heroica supervivencia. Muy descorazonadora, sí, porque quien quiera resistir al naufragio de la cultura no ha de carecer de anclajes.

Estimo conveniente estimular la búsqueda de una pedagogía y una educación despiertas, atentas, vigilantes; una pedagogía y una educación que hagan saber que lo dado no es el todo y que hay un aún-no-dado; que no se ubiquen -ni siquiera metafóricamente- en el vacío de la desubicación, del vértigo que seduce, sino que se enraícen en lo mejor de la tradición occidental –que es muchísimo más que modernidad- y sepan sentar las bases de un aspiración educativa que, liberada de prejuicios

pseudohistoriográficos, atienda más al qué que al quién, más a los contenidos y a los ideales auténticos –mediante la lectura directa de las fuentes, si fuera preciso- que a las mezcolanzas de exageraciones, ocultaciones, parcialidades, usurpaciones, intereses inconfesables e ignorancias ignoradas y orgullosamente detentadas.

## SEGUNDA PARTE

### CAPÍTULO IV

#### EL SENTIDO DEL DISCURSO DEL SINSENTIDO ESENCIAL

No debe admitirse que aquellos que han consagrado su vida al estudio y a la adquisición de conocimiento, hayan perdido de vista el bien y la prosperidad del género humano.  
CICERÓN. *Tratado de los deberes*

#### 4.1. Inmanentización y Logos

La generalización de antiprincipios acaecida durante los siglos XIX y XX parece haber sido determinante. Universal, absoluto, sujeto, verdad, necesidad, naturaleza humana, leyes de la historia y, cómo no, sentido, han sido destronados, de alguna manera, de su posición antaño privilegiada.

##### 4.1.1. Desvelar, revelar, aniquilar

En el ocaso del ochocientos tal hecatombe de los principios ya había sido anunciada claramente. No podemos no recordar aquellas palabras inquietantes puestas por Nietzsche en boca de un loco. En efecto, en *El gay saber* podemos leer el anuncio a gritos del asesinato de Dios perpetrado por todos los hombres. El pasaje es el siguiente:

<<¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: “busco a Dios”? Y ¿qué precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. “¿Adónde se ha ido?”, exclamó, voy a decíroslo. Le hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia adónde se mueve ahora? ¿Hacia adónde nos movemos nosotros apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?, ¿no nos absorbe el espacio vacío? ¿no hace más frío? No hubo nunca hecho más grande –y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda la historia precedente, a causa de este hecho. Este suceso enorme está todavía en camino y va

avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aun después de haberse realizado, para ser vistos y oídos>><sup>35</sup>.

Pues bien, el problema planteado no es solamente el de la posibilidad de la aniquilación de toda trascendencia. Además de éste –que sería lo suficientemente importante como para preocuparse seriamente-, se plantea el de la disolución de la inmanencia como totalidad autosuficiente –lo cual introduce un nuevo giro con respecto al problema anterior-.

En efecto, el rechazo de la posibilidad de toda tutela por parte de lo trascendente no sólo ha servido de sustentación a la negación del orden sobrenatural sino que, además, ha propiciado también el paulatino desorden del supuesto orden natural –ahora único y, en parte por ello mismo, totalitario orden existente-.

Pero no abandonemos aún a Nietzsche. Como no volver a recordar la apretada historia de la filosofía expuesta en el *Crepúsculo de los ídolos* y que lleva por título *Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula*. He aquí esta *historia de un error*:

<<1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad”.)

---

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F. (1973): *El gay saber*. Madrid: Narcea, págs. 241-243.

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)

4. El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El “mundo verdadero” -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos



eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; *Incipit Zarathustra* [comienza Zarathustra].)>><sup>36</sup>.

Aquí se revela cómo la Razón ha ido perdiendo no sólo su poder relativamente desvelador –tesis realista de la premodernidad-, sino también su poder constitutivo y revelador al margen del *Logos* divino –tesis inmanentista netamente moderna-.

En efecto, el proyecto de la modernidad mantuvo una espesa filosofía de la subjetividad, que se concibió a sí misma como razón universal capaz de generar, gestionar y liderar un proceso sistemático orientado hacia la emancipación humana. En otros términos, <<reconciliación, al modo hegeliano, en la unidad de autoconciencia de la certeza subjetiva y de la verdad objetiva>><sup>37</sup>.

Pero su sustantivación autodivinizadora ilustrada hizo entrar a la Razón en una espiral de autodestrucción hasta quedar reducida prácticamente a nada, a una nada que se aplica a un desorden real, a un sinsentido, a un caos en el que intentan sobrevivir islotes de sentido restringido, autárquicamente, para el propio consumo; lo cual no entra en contradicción con realidades trascendentes sustitutivas profanizadas<sup>38</sup> tales como el partido político, el sistema democrático liberal, las ideologías escatológico-salvíficas de la

---

<sup>36</sup> NIETZSCHE, F. (1982): *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, págs. 51-52.

<sup>37</sup> RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág. 40.

<sup>38</sup> Tomo esta expresión de BERIAIN, J. (2003): “Modernidad y sistemas de creencias”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 134.

secularización –tales como el comunismo y la ideología del progreso- o la adscripción étnica, biológica o psicológica.

Como ejemplo de la confusión sincretista generada por el derrumbe de la razón inmanentista, pueden citarse las siguientes palabras de Fullat, que se posiciona huidizamente entre el temor a una Razón que se autofunda y una que se disuelve.

Así, este autor sostiene que lo real es cognoscible en la medida en que no es un puro desorden porque, de serlo, no se organizaría y <<permanecería ignoto del todo>>. Sin embargo, no llega a afirmar que lo real es orden total pues, de serlo, <<nada nuevo aparecería en él>>. Su tesis es que lo real está a medio ordenar, mostrándose como un acaecer <<a medio camino entre el orden y el desorden>>. De donde concluye que no es posible afirmar en ningún momento que conocemos la realidad más allá de su estado actual y <<de una vez por todas>>. Así –concluye- <<el diálogo, la aproximación plurifrontal y la re-creación inacabada del discurso nos acercarán a la verdad del mundo>><sup>39</sup> (*Sic*).

Realizadas estas aclaraciones, lo que me propongo ahora es abordar el tema de la pedagogía del sentido conforme al siguiente itinerario.

Partiendo de una breve referencia a la negación postmoderna del sentido esencial o absoluto –en términos generales y no estrictamente pedagógicos-, pasaré a estudiar la preocupación por el mantenimiento del sentido desde los

---

<sup>39</sup> FULLAT, O. (2000): *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis, pág. 63.

argumentos esgrimidos por sus propios defensores, haciendo hincapié en las repercusiones pedagógicas de tal postura teórico-práctica.

#### **4.1.2. La disolución del sentido. Atomización y minimalismo**

Debemos a Finkielkraut una de las muchas caracterizaciones de la caída de la Razón moderna -razón inmanentista autosuficiente por absolutizada- y de su vástago, el Progreso de la Humanidad. No en vano puede decirse que lo que hemos dejado de ser es vivientes con un programa que organizaba nuestra existencia <<desde una perspectiva abstracta y *a priori* que se quería omnicomprensiva y universal>><sup>40</sup>.

Nos recuerda Finkielkraut que la idea de progreso, si bien <<en el amanecer de los tiempos modernos con el tema de la perfectibilidad del hombre, basada en las conquistas y en los avances de la ciencia>>, sin embargo, florece en el siglo XX con la filosofía de la Historia por medio de la cual <<el desafío inmemorial al logos que representa la violencia cambia de signo y se convierte en agente de lo negativo, es decir, en factor positivo de desarrollo>><sup>41</sup>. La astucia hegeliana de la Razón, la lucha marxista de clases y la ley darwiniana de la evolución hacen del mal un bien y de la violencia el útil que servirá para propiciar los fines superiores y llevar a la humanidad a su destino.

---

<sup>40</sup> RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág. 15.

<sup>41</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, pág. 87.

Finkelkraut afirma concebir el siglo XX como el escenario de una lucha entre dos de los componentes de la idea moderna de humanidad: entre la dignidad y la Historia. En dicho enfrentamiento habría salido derrotada la dignidad. Frente a la Historia –que <<sólo otorga a los seres humanos un valor relativo>>, la dignidad– que supone la atribución <<a cada persona, en virtud misma de su humanidad>> de <<un valor intrínseco y absoluto>><sup>42</sup>– habría cedido herida de muerte. Extenuada o aniquilada la singularización de la importancia del hombre en cada hombre, sólo habría quedado la triunfante idea de progreso con su proclama sobre la preeminencia ontológica de la humanidad más allá y por encima de las vidas de cada uno de los hombres.

Tras la Primera Guerra Mundial, después de poner todos los recursos de la Razón al servicio del horror, se manifiesta claramente que la Razón inmanentista, autoabsolutizada, se realiza cuando se desfonda; en otras palabras, que lo irracional era necesario para la realización de dicha Razón; por ello se hace prácticamente imposible –por no decir ilícito– seguir pensando que lo real es racional. Según Finkelkraut, las trincheras de la Gran Guerra pudrieron tanto la idea de progreso de la humanidad como la idea de Razón, Razón que encontró en la conflagración su letal encuentro con su propia <<apoteosis grotesca>><sup>43</sup>.

Dicho esto, cabe abordar lo que subyace tras la frecuencia con que el discurso postmoderno parte de la idea de la aceptación generalizada de la

---

<sup>42</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, pág. 83.

<sup>43</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, pág. 95.

siguiente tesis: los sentidos esenciales o absolutos, así como los referentes inmutables, han cedido ante el empuje de la misma realidad, consistiendo ésta en una multiplicidad de elementos de estatuto diverso y cambiante, vinculados de manera contingente<sup>44</sup>.

Conforme a tal macroplanteamiento o cosmovisión, lo universal se desintegra porque, en el fondo, lo universal nunca estuvo integrado; lo esencial se despedaza en existentes y en existencias inesenciales porque nunca lo esencial habría tenido una existencia autónoma de la razón pretendidamente omniabarcante.

En definitiva, lo que habría ocurrido es que, en el fondo, la propia razón se auto-irracionaliza como consecuencia de su propia inconsistencia. Nada habría sucedido, pues, que no estuviera ya prefigurado en la propia construcción de los moldes occidentales de pensamiento. Sin embargo, la postmodernidad ha sobrevenido <<de modo no premeditado, ni profusamente preparado, incluso ni tan siquiera deseado>><sup>45</sup>.

En este contexto de pensamiento y desde posiciones más bien moderadas, Innerarity<sup>46</sup> sostiene que si fuésemos capaces de abandonar definitivamente la ilusión de una certeza absoluta -o lo que es lo mismo, la de <<un control

---

<sup>44</sup> Para un tratamiento del tema, *vid.* MÉLICH, J. C. (2001): “La palabra múltiple. Por una educación (po)ética”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 393-409.

<sup>45</sup> <<Uno casi diría que eso que pasó –continúa Alberto Ruiz de Samaniego- ha ocurrido como se declaran las pequeñas enfermedades del alma que nos vuelven, de la noche a la mañana, inactivos, tristes o, simplemente indiferentes, paroxísticamente indiferentes>>. RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, págs. 8-9.

<sup>46</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 118.

estricto sobre todos los factores que intervienen en nuestras acciones>>- y, además, la de <<un acuerdo intersubjetivo perfecto>>, podría llegarse a determinadas conclusiones sobre el conocimiento, la ética y la política.

Desde dicha perspectiva, y en primer lugar, llegaríamos a concluir que el conocimiento no pasa de ser un medio útil para regular lo desconocido, que la ética no es más que un saber práctico que intenta mostrarnos cómo comportarnos <<cuando no podemos hacer nada>> y, en tercer lugar, que la política no va más allá de ser la organización y gestión del desacuerdo.

Con ello se quiere poner de relieve el hecho de que en el supuesto caso de aceptar la desvinculación del Logos -Logofonocentrismo- como hecho consumado no se consigue que sea necesariamente verdadero que se destruya todo logos particular -logofonoperiferismo-. Por tanto -y desde la perspectiva de Innerarity-, habría que afirmar, pues, que tanto el desconocimiento como la impotencia y hasta el mismo disenso muestran su pertenencia <<a la naturaleza del logos, de la praxis y de la polis>> tanto como <<la evidencia, la eficacia y el acuerdo>>.

Sólo así podría afirmarse que el sentido no es más que el sinsentido tolerado. Y si es cierto que cualquier sentido conlleva <<la aceptación de un determinado umbral o margen, más allá del cual se amontonan infinitas dimensiones de la realidad cuyo sentido desconocemos o no es pertinente para la determinación del sentido en el espacio acotado por nuestro interés>>, entonces es claro e incontrovertible el hecho de que la vida no posee o tiene -o es- un único sentido; por el contrario, tendría una pluralidad de sentidos acorde a la <<multiplicidad de los intereses

humanos>><sup>47</sup>. Así, tales sentidos, lejos de ser un consuelo vano -<<unas prótesis que se añaden a unos mecanismos deficientes>>- o unos ideales inalcanzables -<<realidades brumosas que planean sobre actividades informes descendiendo fortuitamente sobre alguna de ellas>>- , concurrirían más bien a la manera de <<tensión específica de los quehaceres humanos>>.

Pues bien, aun en esta posición de Innerarity que me he atrevido a calificar de filosóficamente moderada se admite como saludable -en el sentido moral- además de cómo lógico -tanto en su devenir histórico como en su sentido estrictamente epistemológico- el proceso de disolución del sentido como materia de indagación u objeto de estudio; mucho más queda excluido como regla de comportamiento moral.

De hecho, ha podido sostenerse que los motivos profundos de las perspectivas postmodernas son más bien morales o éticos, y no tanto teóricos o conceptuales; pues de lo que se trataría es de deconstruir o desmontar el binarismo de exclusión moral del otro<sup>48</sup>.

Deteniéndonos por un instante en el análisis de tal binarismo, se ha sostenido que tras la explicitación contemporánea del discurso de oposiciones binaria -evidencia frente a desconocimiento, eficacia frente a

---

<sup>47</sup> Sobre la noción de interés y su papel en la legitimación del orden capitalista, resulta relevante el estudio de la conversión previa de las pasiones destructivas en virtudes sociales (A. Smith, Hegel) así como la solución compensatoria que supuso la utilización de pasiones inocuas como el interés -predecible y constante- para neutralizar el poder social y políticamente destructivo de otras pasiones (Spinoza, Hume, d'Holbach). HIRSCHMANN, A. O. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona: Península.

<sup>48</sup> Vid. BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 142. QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*. Pamplona: Eunsa, págs. 22-23

impotencia o consenso frente a disenso- late el empeño deconstructivo derridiano, pretendidamente desteologizador o secularizador de la propia razón ilustrada –en cuyo seno latiría aún el extinto Dios- <<en un movimiento análogo al que la propia Ilustración histórica hubo de protagonizar en su momento respecto de la teología católica>><sup>49</sup>.

Pues bien, en tal contexto de pensamiento dicho sistema binario no sería más que un derivado de un binarismo esencial que habría vertebrado toda la filosofía occidental y que se habría constituido en estructura profunda de ésta<sup>50</sup>.

Desde esta perspectiva, la casi totalidad del pensamiento clásico occidental habría estado <<estructurada por una serie de oposiciones binarias de orden diverso>><sup>51</sup>, oposiciones que cumplen la función de incluir y excluir simultáneamente, eligiendo lo incluido como lo valioso y haciendo de ello un sistema categorialmente cerrado.

Tales oposiciones binarias son de órdenes diversos: las habría de orden ontológico -<<como ser / no-ser o realidad / apariencia>>; de orden lógico - que excluye y prohíbe imaginar una posibilidad entre el ser y el no ser y distinta de uno y de otro, <<lo cual se expresa, de otro modo, en la disyunción excluyente “x o y pero no ambos”>>; de orden semántico - <<significado propio / significado metafórico>>; de orden epistemológico -

---

<sup>49</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 143. Vid. VATTIMO, G. (1992): *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.

<sup>50</sup> Valga como ejemplo el fragmento de Nietzsche citado más arriba, fragmento que no es más que una pequeña muestra del espíritu histórico-filosófico de este pensador.

<sup>51</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, 137.



<<ciencia / pseudociencia, verdad / falsedad, teoría / experiencia>>; de orden axiológico -<<positivo / negativo, bueno / malo>>- y, por último, de orden político -<<el pre-dominio o dominio previo, estructural, del primer término de cada par sobre el segundo>>, preponderancia que constituiría <<una repetición alegórica de la violencia estructural>><sup>52</sup> subyacente en toda relación intersubjetivo ordinaria o habitual.

La legitimación de tal relación de dominio se habría conseguido a través de la apelación o recurso a una *presencia privilegiada*, instancia ésta que se habría caracterizado por tener los siguientes rasgos: en primer lugar, <<ser accesible de forma directa e inmediata a una mente liberada de los sentidos>>; en segundo lugar, <<poder y deber ser expresada en un lenguaje original y verdadero, propio e intransferible>>, y, por último, establecerse como <<el centro de referencia de toda pretensión de significado>>. Tal sería el conjunto sistemático de inclusión-exclusión -<<de inclusión de ciertas entidades, representaciones o posibilidades en el ámbito del ser, lo verdadero, lo bueno, lo pre-dominante, etc., y de exclusión de otras>>-. Una vez realizados la determinación y el establecimiento de tal *presencia privilegiada*, el siguiente paso habría sido la instauración de una representatividad con pretensiones de incuestionabilidad: <<la mente o conjunto de mentes -individuo genial, iglesia, secta, partido, comunidad, escuela, etc.- que han sido capaces de purificarse o han tenido el privilegio de ser elegidas podrán ser tocadas por la gracia de la presencia, entrar en relación de propiedad privada del sistema de exclusión / inclusión y, por

---

<sup>52</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 137-138.

tanto, del dominio o ejercicio de la violencia legítima, así sea únicamente simbólico-alegórica>><sup>53</sup>.

Recordando la tesis gadameriana de que el ser es lenguaje o se identifica con éste, Larrosa intenta remarcar la relevancia, oportunidad y necesidad del *lenguaje inseguro* y, dentro de él, de la ontología hermenéutica; el núcleo fundamental de dicha *ontología* consistiría en pensar que es en el lenguaje y por el lenguaje como se nos revelan todas las modalidades del ser. Pues bien, si el lenguaje pasa a ser considerado como el modo de aparición del ser, entonces el lenguaje no es únicamente sólo un medio para la comunicación o para la expresión. Así las cosas, la verdad deja de entenderse como adecuación ontológica o como correspondencia científica entre proposiciones y hechos, perdiendo tanto la realidad como la verdad el carácter imperativo que habrían tenido hasta ahora. En tal contexto es en el que <<pueden situarse las afirmaciones nietzscheanas sobre la verdad como la ficción que se impone como verdadera o sobre la realidad como la interpretación dominante>>, siendo a partir de tales posiciones desde las que puede hablarse de un noble y elevado vagabundear, siempre vacilante entre alternativas, <<de juegos de verdad, de poética de la verdad, de política de la verdad, de historia de la verdad, de retórica del realismo, de historia de la realidad, etcétera>><sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 138. Al respecto, conviene repasar las reflexiones de Villoro sobre la culpabilidad objetiva y la culpabilidad trágica en VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE - El Colegio Nacional, págs. 140-143.

<sup>54</sup> LARROSA J. (2000): <<Agamenón y su porquero: Notas sobre la verdad, la realidad y los aparatos pedagógicos en la época del nihilismo>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, pág. 21. Vid. GADAMER, H. G. (1998): *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme. Al respecto de la verdad en el ámbito educativo y contra las

Desmontar y analizar tal ficción de la verdad que se impone como verdadera, su constitución y estatuto, es en opinión de Bello, este es el motivo fundamental que determinó que Derrida emprendiera la deconstrucción de la estructura filosófica estructurante por considerarla, entre otras cosas, intimidatoria, mediatizadora de las relaciones intersubjetivas y violenta. Pues el discurso binarista estaría sustentado por un andamiaje ontológico que se muestra distinciones jerarquizadas tales como <<alma / cuerpo, cultura / naturaleza, contenido / forma, habla / escritura, serio / no serio, etc.>>, a la vez que en otras tales como <<masculino / femenino, civilizado / salvaje, europeo / no europeo, occidental / oriental, racional / irracional o moderno / posmoderno>>. Como queda dicho, desde este contexto analítico se piensa que puede llegar a comprenderse la significación ético-política <<de la deconstrucción

---

pretensiones de una noción científicista de correspondencia entre pensamiento-acción y realidad, Fullat sostiene que no es posible concebir el acto educante sin valoraciones: <<éstas no son posibles sin algún modelo de lo humano>>, y <<dichos modelos se inscriben a la postre en una cosmovisión o manera global de entenderlo todo>>. FULLAT, O. (2000): *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis, pág. 120. Por ejemplo, la didáctica – continúa Fullat- sólo puede proporcionar pautas o normas sobre el *cómo* enseñar a leer, pero nunca podría, legítimamente, prescribir la necesidad moral de enseñar a leer. Y es que dicha enseñanza bebe de otras fuentes, de <<los valores antropológicos a los cuales se está de hecho adherido, habiendo podido estar adherido a otros, de los cuales se prescinde o a los que incluso se vitupera>> (*Ibid.*, pág. 121). Puestas así las cosas, <<ninguna ciencia que sea realmente tal puede dictarnos modelos educativos, pues las ciencias entienden acerca de la *necesidad*, y elegir un modelo entre varios incumbe a la libertad>>. La pregunta acerca del para qué educar tiene un estatuto filosófico, lo que la convierte en una pregunta que ninguna ciencia puede responder. Así, <<cuando alguien sostiene que puede probar científicamente qué modelo educativo hay que seguir, acontece que nos hallamos delante de un dictador que impone un modelo entre varios so capa de ciencia; en tal circunstancia, la presunta “ciencia” juega el papel de ideología que pretende justificar el avasallamiento político que ejerce, o pretende ejercer, el susodicho pedagogo “científico”>> (*Ibid.*; pág. 115). La tesis de Fullat es clara: las denominadas ciencias de la educación deben ceñirse al terreno de los medios pues el de los fines resulta inaccesible para ellas.

derridiana de la metafísica de la presencia y del logocentrismo como ámbito del lenguaje verdadero o propio frente al lenguaje falso, metafórico o impropio>><sup>55</sup>.

No está de más recordar que en *Mil mesetas* Deleuze y Guattari se refieren a la distinción entre lo rizomático y el modelo arborescente de pensamiento. Según estos pensadores, la epistemología que informa la totalidad del pensamiento occidental viene representada por la metáfora del árbol, que viene a representar la organización del conocimiento de la realidad que realiza la mente -espejo de la realidad- según principios de jerarquía y sistematización que son como las ramas de un árbol asentado sobre sólidas raíces-fundamentos. De este modo, la cultura arborescente edifica sistemas conceptuales unificados, jerarquizados y fundamentados en un sujeto <<representador auto-idéntico y auto-transparente>>. Así, mientras que <<Forma, Esencia, Ley, Verdad, Justicia, Derecho y Cogito>> son las hojas de dichos árboles, Platón, Descartes y Kant representan lo más granado del pensamiento arborescente que intenta <<erradicar la temporalidad y la multiplicidad en esquemas esencializantes y universalizantes>>. Por el contrario, el intento nomádico y desterritorializador de la rizomática consiste en intentar <<arrancar de raíz los árboles filosóficos y sus primeros principios, para deconstruir la lógica binaria>><sup>56</sup>, extirpando raíces-fundamentos, rompiendo unidades y dicotomías o binarismos, esparciendo raíces y ramas, pluralizando y dinamizando, produciendo ilimitadamente

---

<sup>55</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 138-139.

<sup>56</sup> QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*. Pamplona: Eunsa, págs. 132-133. Vid. FOLLARI, R. (2001): "La deriva de Jacques Derrida (¿Hacia un neofundacionalismo?)". *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 129-161.

tanto diferencias como multiplicidades, y generando nuevas interconexiones. La rizomática pretende afirmar de este modo los principios que han sido excluidos por el pensamiento occidental a la vez que reinterpretar la realidad como dinamismo, como heterogeneidad, sin docotomía alguna, descentrando la información –poniéndola en sistemas divergentes des-centrados- así como el lenguaje –disponiéndolo en una multiplicidad de dimensiones semióticas-.

Puede admitirse, pues, que la deconstrucción pretendida por Derrida halla su justificación en el postulado de la existencia y operatividad de tales relaciones binarias estructurales de dominio y violencia que, por serlo, habrían dotado de un determinado sentido al pensamiento y de existencia al mismo sentido, ontologizándolo de modo separado y absoluto, y situándolo así más allá de lo-de-ahora.

Sólo así se explicaría, en el contexto de este pensamiento, que se haya propiciado el que algunos o muchos no puedan hallar otra salida que la de renunciar a la finitud para alcanzar lo infinito; que haya vidas sin sentido, vidas con sentido y vidas en busca de sentido.

En definitiva, que el sentido se convierta en un problema real, por el que uno pueda des-vivirse o, en caso contrario, perder el sentido –no realizarse por causa de la des-orientación- por sólo vivir.

En un marco de referencia ético y metafísico –aunque con pretensiones supuestamente antimetafísicas- marcado por tales pretensiones encaja la

propuesta de un nominalismo del sentido asociado a la supuesta esterilidad de una intención directa del fin, esto es, de la felicidad.

El sentido, la felicidad, jamás podrían ser pretendidos o intentados con fecundidad de un modo directo. Tras quien sólo quiere sentido por encima del trabajo, la familia, el ocio, la ciencia o la economía –por citar sólo algunos ejemplos- se hallaría una subjetividad que habría <<emprendido el camino más seguro para no encontrar lo que quiere>>; pues el sentido, según Innerarity, parece algo que sólo se alcanza <<a través del camino de la profesión, el descanso, la familia, el arte, la ciencia, la economía>><sup>57</sup>.

Este autor sostiene que es razonable <<mantener un cierto escepticismo ante la declaración de sinsentido total de la vida>>. A ello añade que <<los monopolios de sentido son tan ingobernables como altaneros los apologetas de la amargura. Cínicos y catastrofistas conjugan la palabra *sentido* en singular>>. Contra éstos podría afirmarse que el mundo es como es. Por ello, para algunos, el mundo nunca es como-debería-ser. Éstos satanizan lo concreto por trivial y descontrolado, por aparente e irrisorio. Por ello se desesperan y hacen apología del perfeccionismo, convirtiéndose así en insatisfechos voceros de la destrucción del todo. Su absoluto anhelo los llama a la absoluta desesperación. Lo que hay sólo les provoca lamento. Debido a esto, ellos sólo podrían producir el lamento de los demás, pues solamente eso pueden ofrecer. Se trataría de los románticos y racionalistas, cínicos y catastrofistas.

---

<sup>57</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs 119-120.

Innerarity piensa que únicamente se lamenta por no encontrar un sentido a la vida quien con anterioridad <<se ha creído en la potestad de crear un sentido absoluto y unívoco>>. El pesimismo no-razonable se convierte, así, <<en un implacable tribunal que se dedica a extender arbitrariamente la contingencia del mundo, a no reconocer los testimonios en favor de un sentido -incoado, modesto- en lo que se nos ofrece y en lo que hacemos con ello>>. Así, <<las frustraciones pueden deberse a que la oferta de sentido es muy escasa, pero también a que la demanda es excesiva>>. Siguiendo a Odo Marquard, Innerarity sostiene que <<una dieta en materia de sentido es lo más saludable para evitar el incremento de la decepción>><sup>58</sup>.

Desde esta perspectiva, sin disposición genérica humana hacia el sentido, éste se iría construyendo a medida que se vive: <<el sentido se construye pacientemente, no se identifica con una verdad totalmente hecha de la que habría que apropiarse e imponerla a otros>>. Si la el significado del mundo no está dado de antemano, si no hay instalaciones previas en el sentido, entonces sólo quedan <<significaciones que se desvelan de una manera plural, con dificultad y a veces lentamente>>, por lo que cabría concluir que la vida de cada uno de nosotros tiene sentido en la medida en que tiene múltiples sentidos; o lo que es lo mismo, que nuestra vida, la de cada uno de nosotros, vale la pena no porque tenga un sentido sino, por el contrario, porque no manifiesta carencia absoluta de sentido. De donde se seguiría que tanto el fanatismo como el cinismo serían ilegítimos desde el momento en que sí hay sentidos y son difíciles<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 119-120

<sup>59</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 121-122.

#### 4.1.3. El sentido y la finalidad

Tras esta incursión en el discurso de la inmanentización y posterior atomización del *Logos* y, por otra parte, del fundamento del minimalismo ético, se está ya en disposición de cambiar de rumbo para dirigir el análisis hacia algunos de los elementos vertebradores de los corpus teóricos que mantienen la vigencia teórica y práctica de la pregunta por el sentido último de la existencia humana.

Lo primero que hay que decir es que late cierta confusión en un discurso en el que, por una parte se afirma que el sentido no puede ser intentado directamente, mientras que, por otra, se sostiene que las vidas humanas son valiosas precisamente porque no carecen de sentido.

Si el sentido no puede ser intentado directamente es porque o no existe tal sentido único o porque, existiendo, es inalcanzable de modo directo –lo que no excluye que pueda ser intentado indirectamente-.

Por otra parte, siendo cierto el hecho de que los sentidos -autorrealización, emancipación, liberación- de cada vida se van construyendo a medida que se va viviendo, no lo es tanto –ni en sí ni como efecto de la anterior constatación- el hecho de que la vida sea puro presentismo<sup>60</sup> y contingencia.

---

<sup>60</sup> Sobre el presentismo o instantaneísmo en la vida postmoderna, *vid.* “El tiempo inmóvil” en MAFFESOLI, M. (2001): *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Barcelona: Paidós, págs. 47-78.



Además, si esto se aceptase, entonces podría fácilmente caerse en la tentación de hacer de la vida humana un proyecto siempre inconcluso, en permanente construcción de sentido inmediato, nunca logrado plenamente y nunca logable por definición; vivir sería así sólo vivir, siendo cuestionable que tal vivir del hombre fuese un vivir humano. No habría ninguna necesidad de hablar de sentido de la propia vida.

Además de ello, qué podría decirse de la existencia de vidas humanas en las que no se persigue siquiera su sentido propio, concreto. Pues nada, a no ser que, complicando en exceso los significados hasta llegar a la contradicción, se admita que una vida vivida voluntariamente sin sentido propio y peculiar es una vida con sentido propio y peculiar, esto es, que su carencia voluntaria es justamente su valiosa plenitud.

Por otra parte, todavía estaría por demostrar que tal sentido o fin último no existe –o que no debe existir- y, además -contradiendo los anhelos más profundos de los seres humanos- que en la naturaleza humana no hay una *intentio finis* perseguida más o menos confusamente, bien a través de lo contingente -vía indirecta- bien a través del desprendimiento de todo lo contingente en la medida en que ello sea posible -pues no debe olvidarse que cada persona humana es contingente y que vive en el tiempo de la historia-.

Al respecto de la inevitabilidad de elementos universales o generales en el individual ser humano, es oportuno recordar las palabras de Sebrelí al respecto de Sartre: <<El concepto de universalidad es tan inevitable – escribe- que el joven Sartre edificó su filosofía existencialista negando la

naturaleza o esencia humana, a la que contraponía la existencia contingente, sin poder dejar de retornar a la naturaleza humana llamándola condición humana [en *El existencialismo es un humanismo*]]>>. Sartre afirmaba que si bien las situaciones históricas se modifican, lo que permanece invariable es, precisamente, la necesidad que tiene el hombre de estar en el mundo, de convivir, de trabajar, de ser mortal. Por tanto, dado que <<los proyectos pueden ser diversos pero ninguno puede permanecer extraño, porque todos presentan en común una tentativa para franquear los límites de esa condición o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos>>, todo proyecto individual, por muy individual que sea, no carece de un valor universal: <<todo proyecto es comprensible para todo hombre y en ese sentido, afirmaba Sartre, puede decirse que hay una universalidad en el hombre>><sup>61</sup>.

Acerca de la experiencia de sí o, lo que es lo mismo, de las ideas que tenemos de nosotros mismos, Larrosa -en su empeño por desontologizar la noción de naturaleza humana- afirma la historicidad y contingencia cultural de dicha experiencia o ideas.

Larrosa niega que en la naturaleza humana se encuentren implicadas formas de experiencia de sí que se expresan o manifiestan históricamente mediante ideas diversas y a través de conductas distintas. Según este autor, la misma experiencia de sí no es más que el resultado de un complejo y paulatino proceso histórico de elaboración en el que convergen <<los discursos que definen la verdad del sujeto, las prácticas que regulan su comportamiento y

---

<sup>61</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 361.

las formas de subjetividad en las que se constituye su propia interioridad>>. Expresado en otros términos, que es la experiencia de sí -<<aquello respecto a lo que el sujeto se da su ser propio cuando se observa, se descifra, se interpreta, se describe, se juzga, se narra, se domina, cuando hace determinadas cosas consigo mismo, etc.>>- lo que se fabrica o constituye históricamente<sup>62</sup>.

Si ello se admite como “verdadero”, lo que precisaría probarse a continuación es la posibilidad y la necesidad de cuestionar la transmisión y la adquisición de la experiencia de sí del presente; pues si cada época ha tenido su propio canon, es que ello respondía a sus condiciones reales; de donde se seguiría la incongruencia de una crítica conforme a criterios “ideales”, no reales –esto es, no dados o establecidos de hecho-. Sólo así podría evitarse afirmar que lo históricamente determinado es un error o una inadecuación histórica, lo que invitaría a pensar que se está apelando a criterios o a modelos ahistóricos o suprahistóricos -llamados foucaultianamente “nuevas formas de subjetividad”-, siendo ello lo que se pretende criticar desde el inicio.

Como ya se indicó, el rechazo de la teleología ha venido motivado más por sus repercusiones para la filosofía práctica que por razones estrictamente teóricas. Subyace en tal planteamiento la fractura heredada entre el ser y el deber ser.

---

<sup>62</sup> LARROSA, J. (1995): “Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, pág. 270.

Al respecto resulta relevante recordar que Agamben sostiene –con el trasfondo ético- que el hombre no es sino pura capacidad, proyecto, potencia o tensión por hacerse, lo que le lleva a afirmar que no es algo determinado, que no posee ninguna naturaleza o esencia que le plantee objetivos o fines cerrados antes de él mismo. Así, que el hombre <<no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico>> ha de ser, según este autor, el punto de partida del discurso ético: <<pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar>>. Sin embargo, Agamben afirma que tal planteamiento no asume el presupuesto de que el hombre esté entregado a la nada; pues admite que hay algo que el hombre es: ni una esencia, ni tampoco una cosa, sino <<el *simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia*>>, que es lo que hace que la ética llegue a ser efectiva y, además, lo que provoca en el hombre la conciencia de deuda y de culpa <<antes haber cometido un solo acto culpable>><sup>63</sup>.

No quiero, sin embargo, que pase desapercibida una de las cuestiones clave que marca la diferencia entre la modernidad –o cierta interpretación de ésta- y algunos sectores del pensamiento adscritos a la postmodernidad. Es la que se refiere, precisamente, a la inmanentización del *Logos* operada por el Iluminismo aunque gestada siglos antes en el devenir del pensamiento filosófico.

---

<sup>63</sup> AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, pág. 31.

Esta inmanentización del *Logos* es, en el fondo, coincidente con la divinización ilustrada de la Razón, de una razón que lo *llena* todo, que es el todo y a la que, cual agujero negro, nada escapa; una razón no sólo absoluta sino, además, constitutiva de lo real.

Así contemplado, el pensamiento moderno nunca habría dejado de ser un pensamiento teologista, fruto de una sustitución: la de un *Logos* trascendente y divino por uno inmanente e intrahistórico. De ahí el afán desteologizador postmoderno, que actuaría ahora no sobre la Teología sino sobre la pseudoteología idealista o teologismo con centro en un espíritu autorreplegado sobre sí mismo.

De ahí que tal pseudoteología –sin Revelación- haya sido contemplada en la postmodernidad como un metarrelato secularizado de legitimación, como una cosmovisión sin-Dios-cristiano pero no como una cosmovisión sin-dios o desdeificada; en el fondo como una construcción teórica, simbólica y práctica de matriz cristiana.

Este nuevo ídolo prometeico constitutivo de la modernidad habría convertido en víctimas a sus súbditos: los seres humanos. Éstos, pretendidamente salvados de un Ser subsistente por Sí mismo, de un Dios trascendente, se disuelven en cuanto seres concretos. El sujeto empírico cede ante el sujeto trascendental y la persona concreta se convierte en un mero momento de algo que le trasciende y le domina, pero que, a diferencia del Dios de la Revelación cristiana, ya no le redime sino que le devora.

Así, tanto la desteologización como la desteleologización postmodernas se habrían logrado a base de desmembrar la unidad que provenía de la razón ilustrada. El ídolo inicialmente prometeico es ahora sustituido por una multiplicidad infinita de minúsculos demiurgos pasivos que, a la manera de pequeños Narcisos, creen no necesitar sino de sí mismos.

Al menos -se dirá- tales entidades en las que queda fracturada la realidad tienen la ventaja práctica de no pretender imponerse totalitariamente unas a otras; ninguna podría hacerlo, teóricamente, sobre las demás.

De todas formas, no ha dejado de afirmarse que, aun siendo cierto que una cultura como la postmoderna -simultáneamente heteróclita, creativa, descentrada, retro, renovadora, materialista, psicologizante, espectacular, ecologista, consumista, sofisticada y espontánea- aparece como el fruto de una multiplicación de urdimbres y tramas de significación culturales que no conllevan la necesidad de la elección univocista de sentidos únicos y referentes superiores, la estrategia de control global sigue produciendo sus efectos.

Así, aunque lo antinómico se encaja y, sin tener la necesidad de armonizarse ni excluirse, se sobrelleva o gestiona mediante lógicas duales de apropiación, puede decirse que las heterogeneidades y las particularidades singularistas no han conseguido desprenderse de un implacable control, que aunque no es de carácter coactivo sobre mentes y conciencias – foucaultianamente dicho-, sí lo es blanda y seductoramente de exterioridades personales y prácticas sociales. La subjetividad, tornada

ahora en feliz consumista, resultaría, así, más controlable que la subjetividad moderna, reivindicativa, emancipadora o revolucionaria.

#### **4.2. La Unidad y el Sistema**

Depuesto el absoluto moderno y persistiéndose en el intento de desactivar radicalmente cualquier sombra de reunificación que se asemejara a la Unidad –ya divina y cristiana, ya racionalista y moderna-, la preocupación latente continúa siendo la tendencia humana –que la historiografía parece no desmentir- a construirse nuevos ídolos que exigen nuevas víctimas.

El ser humano aparecería hoy no como un ser emancipado ni liberado de viejas ataduras –reales o ficticias-, sino como alguien que, anhelando sentido, le estaría vedado hacerlo. Entonces ¿debe proceder contra sí mismo? ¿Será esta nueva actitud un nuevo ascetismo, una nueva renuncia de sí mismo pero ahora en aras de una nada anunciada? <<Es muy pesado el fardo de las obligaciones con que cargamos para no desentonar>>, escribe Prieto de Paula. Podría estar ocurriendo que la carga que penosamente acarreamos es la que nos impide levantar la mirada: <<Si lo hiciéramos, si los esclavos nos atreviéramos, un venturoso día, a alzar la frente, comprobaríamos que el dios desconocido ante el que nos humillamos es sólo, como algunas esculturas del *pop art*, un amasijo de chatarra>><sup>64</sup>, chatarra cuyo nombre es tendencia, vanguardia o novedad.

---

<sup>64</sup> PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, pág. 157.

#### 4.2.1. Humanismo y sentido

El hombre condenado a ser nómada sin querer serlo es el hombre al que se le ha aniquilado el-sentido-en-él. Devorada su *intentio finis*, su elección de medios se degrada llegando a ser sólo consumo dirigido de ofertas novedosas. De este modo, habitando en un mundo cerrado sobre sí que no admite sentido extramundano alguno –ni siquiera su posibilidad-, el hombre acaba creándose una pseudoconciencia concentracionaria.

El mundo, pues, queda reducido a un inmenso campo de concentración en el que el tiempo es pautado y medido por otros, en el que el sentido de cada acción –que no *acto*- a realizar vale en la medida de su inmediatez y en el que cada pregunta por el sentido último carece de sentido, pudiendo llegar a ser considerada como indicio de enfermedad mental –reconducible- o, lo que es peor, de intolerable deformidad del alma.

Es precisamente este un discurso que necesita volver a plantear el tema del sentido como tema nuclear, tanto en la dimensión íntima como en la dimensión relacional, tanto en lo estático de la estructura social como en su dinamismo.

Conviene no perder de vista cuáles son las repercusiones pedagógicas que tiene todo lo anterior. Y es que la preocupación por las personas pasa por ser también una preocupación pedagógica.

En efecto, de forma sucinta podría afirmarse que estamos en un contexto primermundista de reforzamiento y promoción del pragmatismo dinerario en



el que la dominante ideología de mercado funciona al margen de la transformación de las personas, esto es, de forma autónoma.

Ello pone de manifiesto que el hombre no ocupa la centralidad del dinamismo productivo: no lo ocupa en cuanto que hombre; sí en cuanto que productor, mano de obra, consumidor o usuario, con lo que si no se es algo de todo ello – teniendo poder de adquisición de bienes de uso y consumo- no se es nada. Ser hombre, ser mujer, ser niño ha acabado por ser una nada.

Además, puede afirmarse con Vattimo que en la sociedad de consumo que nos ha tocado en suerte, la renovación incesante de todas las cosas está <<fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema>>, y de ahí que pueda afirmarse que la novedad carece de modo absoluto de todo matiz revolucionario y perturbador, limitándose a ser lo que posibilita que las cosas funcionen de la misma manera. Es por ello que se aprecia <<una especie de "inmovilidad" de fondo en el mundo técnico>><sup>65</sup>.

Resulta así trastocado no sólo lo que hace referencia a la dimensión trascendente y hasta ésta en sí misma; también aparecen desvirtuados los fines inmanentes de la propia acción humana que están al margen de la ganancia material y de la seguridad.

Pues bien, sobre el sugestivo fenómeno de la seguridad se pone de manifiesto de qué forma aparece ésta sigue siendo, también en la actualidad, una forma de

---

<sup>65</sup> VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pág. 14.

autoprotección frente al otro-hostil –frecuentemente tomado como culpable hontanar de todo mal social- o frente a una vida-hostil.

Hoy, el individuo se repliega fuertemente sobre sí mismo, poniéndose de manifiesto que tal repliegue no es más que uno de los rostros de la angustia<sup>66</sup>. Ante la insatisfacción que genera la colectividad, el individuo se reconcentra en sí mismo tratando de preservar su seguridad tanto psicossomática como identitaria. Así, las creencias, la organización profesional, la familia o la organización de la colectividad pública se convierten en fortificados refugios referenciales de dotación de sentido y de suministro de la propia identidad. En otras palabras, La desolación que causa la endeblez de los sistemas colectivos genera, pues, la necesidad de la autoprotección; y de ahí la inusitada necesidad, casi reverencial, por asegurarse la seguridad, esto es, por inscribirse en una estructura de seguridad social, sanitaria, etc.

Pues bien, dicho esto cabe constatar el hecho de que viviendo en una época histórica de máxima seguridad, previsión, regulación y ajuste, de control en definitiva, la política educativa actúa instrumentalmente al servicio de la misma máquina pragmatista y que hasta la misma educación se convierte en automatismo funcional.

Es posible, pues, sostener que nada exista nada más allá del mantenimiento de engranajes y del funcionamiento en el seno de una sociedad que únicamente opera como un artificio; con lo que tal sociedad termina por reducirse al propio funcionamiento. Así, la sociedad pragmática e inmanente de nuestros días, una

---

<sup>66</sup> Vid. ANTÚNEZ, J. (2001): *Crónica de las ideas. En busca del rumbo perdido*. Madrid: Encuentro, pág. 95.

sociedad asfixiada en la que la pregunta por el sentido de la vida carece de sentido, resulta inoperante cuando se trata de desvelar los vínculos entre el dolor, la muerte y la verdad de la vida; y es la máquina ejecuta procesos sin pensar en la finalidad de su propio funcionamiento<sup>67</sup>.

Pues bien, la educación en un contexto antihumanista e individualista se caracteriza por venir profundamente marcada por la hegemonía de la tecnología y la necesidad de la innovación permanente<sup>68</sup>, con lo que el acto educativo y hasta la misma Pedagogía se ven reducidas a ideologizaciones tecnocrático-pragmatistas, esto es, a la investigación y aplicación de técnicas de acompañamiento con respecto al funcionamiento del sistema vigente.

Este tecnocratismo, pretendidamente educativo, complaciente, acomodador, acríptico, burocratizado y burocratizador, jamás se cuestiona ni la razón de ser del sistema engendrado por la ideología de mercado ni tampoco el único absoluto imperante que pervive: la directriz económica; y, por ello, rara vez problematiza el presente. Su horizonte no va más allá del funcionamiento de la máquina que juega con la idea -sólo idea- antihumanista del hombre que se basta a sí mismo incluso en las cuestiones últimas.

#### **4.2.2. Acto educativo y transmisión del sentido**

Desde la perspectiva de la antropología y de la pedagogía del sentido se postula, pues, la necesidad de tener el valor de no suprimir ninguna

---

<sup>67</sup> Vid. ANTÚNEZ, J. (2001): *Crónica de las ideas. En busca del rumbo perdido*. Madrid: Encuentro, pág. 68.

<sup>68</sup> Vid. COLOM, A. J. (Coord.) (1997): *Teoría e instituciones contemporáneas de la educación*. Barcelona: Ariel, pág. 129

pregunta, esto es, de no imposibilitar el surgimiento de la pregunta en el educando, esto es, su inquietud por el sentido.

El educando, que es quien entre otras cosas está en proceso de ubicación referencial, ha de poder tener a la vista todos los referentes necesarios para el logro de su autointegración como persona, y ha de tener la posibilidad de acceder a ellos, incluyendo, claro está, el problema del sentido. Pero a ello hay que añadir que la aproximación al sentido debería ser no sólo posibilitada sino que, además, debería ser provocada e incentivada dado su carácter integrador y su poder tanto personalizador y como singularizador.

Puestas así las cosas, una pedagogía que quiera ser fecunda ha de poder dar respuesta a las necesidades y a los anhelos del ser humano, evitando esquivar tal respuesta mediante prejuicios insertos en esquemas discursivos ideologizados y empobrecedores tanto del propio sujeto como de la vida colectiva.

Hay que decir que la demanda de información y de análisis suele emanar de las propias convicciones; de ahí que no deba obviarse el hecho de que solemos tomar nuestras decisiones más importantes insertos en contextos de aproximación, de prevención y de pasión. Así, lo habitual –como afirma Sebrelí- es que se calcule menos la exactitud de un hecho <<que su capacidad para acomodarse o no a un sistema de interpretación, a un sentimiento de comodidad moral o a una red de alianzas>>. Se constata, pues, que dependiendo <<de las leyes que gobiernan a la mezcla de palabras, de apegos, de odios y de temores que llamamos opinión>>, un hecho deja de ser real o irreal para pasar a ser deseable o indeseable, con lo

que el hecho mismo puede acabar convirtiéndose para nosotros en un cómplice o en un conspirador, en un aliado o en un adversario; en definitiva, en algo de todo ello menos en <<un objeto digno de conocer>><sup>69</sup>.

A ello hay que añadir que si bien esto siempre ha ocurrido así – invariablemente se ha distinguido entre *doxa* y *episteme*, opinión y ciencia, conocimiento conjetural y conocimiento cierto-, sin embargo, hoy resulta más penoso que antaño seguir constatando la distancia tan enorme que separa la honradez o buena fe de la lógica o racionalidad en quienes tienen el deber público de alumbrar con sus informaciones, investigaciones y reflexiones.

Si el educando es todo-el-educando, completo, la pedagogía no puede no atender dicha totalidad heterogénea en cuanto que tal –totalidad y heterogénea- situándose por debajo de la altura de la persona.

Dicho esto, ahora conviene indagar cuáles son las dimensiones principales del ser humano que exigen de la pedagogía una adecuada atención y un esmerado cuidado.

Pues bien, entre las dimensiones del ser humano más destacadas por su centralidad en relación con el problema que nos ocupa están su vulnerabilidad, su inquietud, su carácter misterioso así como su apertura a la trascendencia<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, pág. 28.

<sup>70</sup> Vid. TORRALBA, F. (1998): *Pedagogía del sentido*. Madrid: PPC.

Por lo que se refiere a la primera, esto es, la condición vulnerable de la persona humana, cabe decir que ésta se sabe a sí misma no sólo finita y contingente sino que, además, tiene conciencia de su fragilidad o indigencia. La vida transcurrida nos permite ir comprobando que la vida de cada uno es proyecto, y que tal proyecto no es más que la ocasión privilegiada para reconocernos en nuestro ser auténtico. Y es que nuestro devenir vital parece no poder cumplirse fuera del punto y del instante en que hemos conseguido acomodar la realidad que somos a esos proyectos.

Lejos del lamento por el tiempo personal que fue y ya no es, hay quienes se consideran con satisfacción en su presente de limitaciones. Lo que hay, ahora, es lo que se es. Esta idea la expresa Prieto de Paula del siguiente modo: <<palpo mis límites, me alargo hasta mis muñones, acaricio mis pequeños logros. Y en esto que soy, apoyo el pie para lanzarme como proyecto>>. Y es que, por lo que se refiere a la activa aprehensión y aceptación de los límites constitutivos individuales, no son pocos los que fundan su pasividad en que nada va a acontecerles que se deba a ellos mismos: <<hundidos en su pasividad, dejan que el mundo gire, tal vez porque intuyen que el día de mañana no nos va a deparar nada que no haya sido dispuesto por el azar>><sup>71</sup>; pero también son muchos los que, adoptando una posición activa, aceptan sus propios límites hasta donde ello sea posible.

---

<sup>71</sup> PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, págs. 119-120 y 126.

Además de ello, la persona es y se sabe vulnerable, débil, quebradiza en todos los órdenes, tanto en el corporal como en el mental y hasta en el espiritual. Sufrimiento, duda, enfermedad, contratiempo, incoherencia, rectificación, descontrol, limitación, carencia y muerte son, entre otros, los rostros sensibles de tal vulnerabilidad.

Al mismo tiempo de su condición vulnerable, la persona humana se muestra como un ser que es y se sabe inquieto, curioso, expectante, anhelante, nunca unívoco por fatalidad, siempre dinámico, volcado en ser lo que aún no es y, precisamente por ello, descentrado por heterocéntrico –que no es lo mismo que desequilibrado por naturaleza-.

Estas notas son, pues, inherentes al ser humano, un ser con vocación de realizarse, impelido a ello a pesar de desconocer el origen de tal ímpetu y, también, a pesar de no conocer siempre ni inmediatamente su sentido y finalidad.

Al respecto, me parece muy interesante la apreciación de Innerarity sobre el alma romántica. Sostiene que tal tipo de alma tiene una pasión por lo infinito que no halla realizada jamás en lo concreto. Así, lo real-inmediato siempre le resulta mediocre. Tal conciencia huye de lo ordinario –tomado para ella como ordinario- para buscar lo sublime, lo extraordinario, lo completamente-otro. Innerarity lo expresa del siguiente modo: <<Y qué pasa entonces con la aspiración infinita que confiere al hombre su peculiar dignidad?>> A pesar de la <<hermosa retórica de la infinitud que el hombre persigue>>, hay algo que <<no está bien pensado cuando lo infinito se consigue a base de destruir la finitud, cuando el ser no tiene nada que ver

con el deber>>. Innerarity hace referencia así a esa deficiente infinitud, a ese <<purismo immaculado que guarda intactas todas las posibilidades para no quedar enganchado en alguna de las mediocres realidades>>. Por ello indica que <<la caricatura del romanticismo es un alma bella para la que todo lo real es tropiezo, molestia, vulgar finitud que rebaja su anhelo desmesurado>><sup>72</sup>. La infinitud por cuya aspiración muere el romántico llevaría, así, un ímpetu de muerte insalvable para la vida.

Coincido, pues, con citado autor en la caracterización del alma romántica que realiza, aunque discrepo si con ello se pretende establecer una analogía ente el alma romántica y el *alma metafísica*, pues mientras que la primera es metafóricamente sentiente, la segunda es escrutadora con conciencia de su limitación.

Además de todo ello, el ser humano es un misterio, un microcosmos misterioso y, por ello, un ser no clausurado e imposible de pautar artificialmente. Lo expresa certeramente Prieto de Paula en su referencia bíblica: <<Igual que un río forma con su violencia juvenil pilancones y gargantas, y encuentra luego el sosiego en su curso medio, en que llanea diseñando leves meandros divagantes, también la vida precisa de la pujanza y de la declamación sucesivas, de la luz y de la sombra. Lo decía el *Eclesiastés* (3,1-8), en unos versículos taxativos, sentenciosos, de un ritmo en la disposición verbal que se adecua a la idea del vaivén vital que encierran sus palabras: “Hay tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de matar y tiempo de curar; tiempo de destruir y tiempo de edificar; tiempo de llorar y tiempo de reír”

---

<sup>72</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 120-121



(...). Si eliminamos finalmente este vaivén, quizás dejaremos de desear el verano porque ya no existirá el invierno (...) Y, entonces, volviendo al *in medio virtus*, ya no será la virtud lo que esté en el centro; sino el hastío>><sup>73</sup>.

El hombre es un ser abierto y dispuesto para la trascendencia, sin dejar por ello de poder alimentar su valor con el exceso de dolor que su contingencia transforma en indiferencia. En tal sentido, Caturelli ha puesto de relieve la imposibilidad y la inadecuación de la educación atea. Parte del hecho de que la conciencia de sí descubre en el hombre su misma limitación y contingencia; así, sabiéndose por ello donado o inscrito en el ser, descubre la exigencia de una Causa o Absoluto personal. De donde concluye que, porque el hombre es constitutivamente apertura al Tú, a Dios, una educación atea resulta desintegradora de sujeto limitado que religioso por naturaleza<sup>74</sup>.

El fenómeno religioso –como a sostenido Mansilla- trasciende su pretendida reducción tanto a una mera obcecación o pasmo como a una ideología legitimadora o a un mero instrumento de manipulación de conciencias. Según este autor, el fenómeno de lo religioso representa la necesidad anhelante y el anhelo necesario de los seres humano de comunicarse con lo infinito, de acortar la distancia que le separa de lo absoluto, siendo por ello mismo un anhelo constitutivo de la naturaleza humana, que brota de la propia interioridad y que está al margen de la pretensión simple del mejoramiento instrumental de su vida temporal. <<Al contrario de la casi totalidad de los actos adscritos a la razón instrumental –

---

<sup>73</sup> PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, pág. 136.

<sup>74</sup> CATURELLI, A. (1982): *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba (Argentina): Universidad de Córdoba, págs. 13-25.

escribe Mansilla-, en la religión como en el arte nuestros esfuerzos se dirigen a una meta y no a un medio para alcanzar otro objetivo: la contemplación y meditación teológicas, la admiración por la belleza de una obra de arte, el entusiasmo por una acción social desinteresada, la satisfacción por haber ayudado a una persona (...), dejan vislumbrar tenues pero inextinguibles hilos con la esfera de lo numinoso, y es por ello que estas prácticas, plenas de sentido suficiente, están compenetradas de un sentimiento inefable de silenciosa dicha>>><sup>75</sup>.

Por ello, estimo que la defensa de lo contingente y relativo en el ser humano debería hacer una apología no de lo precario y empobrecedor sino de aquello que permite sobrellevar dicha limitación o imperfección ontológica y, por ende, existencial

Misterio y apertura son, pues, caracteres constitutivos de ese ser complejo y complicado que es el hombre; un existente que necesita tanto de la curación como del alivio y del consuelo; un existente que suele necesitar más de los demás que de sí mismo; que crea y destruye hasta el extremo de crearse y destruirse, de ayudar a crear a otros y de destruirlos; que ama sin medida y que hasta puede perder su vida por amor. Tal es el hombre.

Pues bien, dada la importancia de estas dimensiones del ser humano – vulnerabilidad, inquietud, misterio y apertura a la trascendencia-, es lógico pensar que no deberían ser nunca desatendidas, con lo que tampoco podría desestimarlas una pedagogía que desease ser fecunda.

---

<sup>75</sup> MANSILLA, H. C. F. (1999): *Tradición, modernidad y posmodernidad*. Caracas: Ediciones CIPOST, págs. 24-26.

María Zambrano no pudo no ser sensible ante este asunto. No desconocía que justamente porque el hombre padece su propia trascendencia, padece su propia realidad, <<la suya y la realidad en tanto que le es dada, que le concierne>>. Zambrano ha sabido poner de manifiesto cómo la realidad se resiste al hombre, y ha sabido discernir que ello acontece porque <<con ella se enfrenta ya desde el principio como sujeto>>, no como simple objeto – no simplemente como <<un soporte, un punto fijo, una cosa o un ser acabado y fijo, ya completo>>; tal realidad se le enfrenta a él como a un *alguien*, <<como un núcleo viviente que va más allá de donde está, que tiende a ser más allá de lo que es, que se sobrepasa>>; como a un alguien que siempre es sin ser del todo, que trasciende y se trasciende, manifestándose por ello a sí mismo como esperanza. La persona humana es un ser esperanzado que busca excederse para alcanzarse. Parece, pues, que la primera manifestación del hombre es la esperanza; <<la esperanza y no el instinto, y no la inteligencia, que puede ser interpretada, si se la desgaja de la sustancial esperanza, como un instinto privilegiado>>, como un instrumento de adaptación y supervivencia, pero *instinto* al fin y al cabo. Pues bien, padecimiento y esperanza, tenencia de sí y autoexceso – movimiento, agitación, avidez, anhelo...-, muestran, según Zambrano, la estructura metafísica de la persona humana<sup>76</sup>.

Si el acto educativo des-atendiera dichas dimensiones, entonces cabría sospechar que sus pretensiones no serían otras que la domesticación o la fabricación de un determinado tipo humano; es decir, que el acto educativo no sería tal, sino sólo un conjunto de estrategias y de contenidos

---

<sup>76</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, págs. 17 y 21-22.

desconocedores de las determinaciones del hombre y cercenadores de las posibilidades de éste.

En este sentido hay que recordar que Kory González Luis ha puesto de manifiesto que <<la convicción larvada del credo humanista es la de la concepción del hombre como ‘animal sometido a influencia’>>, estando latente la cuestión de la domesticación del hombre. González Luis no desconoce el hecho de que lo problemático está en dar respuesta a la siguiente cuestión: ¿qué puede hacerse para convertir a cada ser humano en ser humano verdadero y real? A propósito de ello, esta autora nos recuerda las palabras de Sloterdijk al respecto de la actualidad del humanismo, al cual –ya en su versión antigua, cristiana o ilustrada- <<se le certifica como el agente de un no-pensar bimilenario>>, reprochándosele el <<haber obstruido, con sus rápidas interpretaciones, aparentemente obvias e irrefutables de la esencia humana, la salida a la luz de la auténtica pregunta por la esencia del hombre>>. Puestas así las cosas –sostiene Sloterdijk- <<Heidegger explica que a partir de ‘Ser y tiempo’ su obra está pensada en contra del humanismo, y no porque haya sobrevalorado la naturaleza humana, sino porque no la ha situado a la altura suficiente>>. Admitido ello, queda abierta la cuestión de la *altura suficiente* requerida para evitar el desenfoque antropológico; porque, ante la barbarie contemporánea, <<emerge el interrogante por el fundamento de la domesticación del hombre>>, articulándose << la pregunta epocal>>, que parece continuar sin respuesta: <<¿qué amansará al ser humano si fracasa el humanismo como escuela de domesticación? ¿Qué amansará al ser humano si hasta ahora los experimentos realizados aún no han resuelto la incertidumbre de qué, para qué y a lo único que le han llevado en lo real es a la depredación y

ostentación bárbara del poder sobre todo lo existente, a la fabricación de políticas de enemistad como única construcción humana de convivencia fértil?>><sup>77</sup>.

En esta misma línea cabe recordar que puede establecerse una distinción cualitativa entre la relación educativa condimentada con el ejemplo del educador y aquella otra sazorada con el testimonio personal de éste; tras la intención ejemplarizante podría atisbarse la anticipación de la totalitaria y homogeneizadora confección futura, la fijeza de sentido, el modelo, el disciplinamiento, la normalización, el proyecto de fabricación del otro, mientras que tras el testimonio cabría advertir nada más que la autoexigencia que se ofrece en el marco del reconocimiento de la alteridad<sup>78</sup>.

Pues bien, con las debidas precauciones, cabe afirmar que desde la perspectiva de una pedagogía plena, multidimensional y, por ello mismo, liberadora, ha de tener presente la importancia que adquiere el equilibrio autoconceptual, pues no se desconoce que una autopercepción personal centrada y ajustada a la realidad de uno mismo consigue evitar tanto las dramáticas y hasta trágicas hipertrofias del yo como las depresiones

---

<sup>77</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (Comp.) (2003): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 14-16. SLOTERDIJK P. (2000): *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela, págs. 41-42.

<sup>78</sup> Vid. TÉLLEZ, M. (2003): "Educación: La trama rota del sentido", en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 78-80. LARROSA, J. (2000): *La liberación de la libertad (y otros textos)*. Caracas: CIPOST, págs. 82-83. BÀRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, págs. 72-75.

emocionales asociadas al peso de una realidad no tomada en su justa medida.

Además de ello, tal pedagogía debería sentar las bases de una acción educativa que, en lugar de cerrar expectativas a través de cierres categoriales o de cierres experienciales, cultivara la posibilidad del relanzamiento de la inherente inquietud del educando, inquietud que es tanto activa como contemplativa, y tanto horizontal o científico-tecnológica como vertical o metafísico-religiosa –trascendentista e interiorista-.

Así, desde una pedagogía del sentido, la atención pura y exclusiva a tal horizontalidad, activista y utilitaria, no sería más que un acto de des-centramiento y de des-integración del educando; acto que, además, degrada el esfuerzo convirtiéndolo en un sinsentido y que, además, transforma la constatación de los propios defectos y limitaciones en un fracaso irremediable para el propio sujeto que los padece –que, en el fondo, es cada uno de nosotros-.

La solución a los graves problemas educativos del presente quizá deba comenzar, pues, por no desatender al ser humano. Es, pues, necesario partir del sujeto mismo con la finalidad de que pueda alcanzarse a sí mismo. Quizá esto sea más difícil de pensar que todo el enjambre de estrategias y de contenidos de todo tipo. Pero que sea difícil no implica su abandono; a no ser que se quiera mantener la vigencia del sistema binario de exclusión ya tratado.

### 4.2.3. Pedagogía del alma

Como se ha ido trasluciendo, los sentimientos no son materia que pueda ser desatendida en la labor educativa. Sin tener el ímpetu invasor e intenso de las pasiones, sin la conmoción corpóreo-espiritual que sólo éstas generan y que supone el cese temporal de un estado interior apacible, los sentimientos son esos estados afectivos que agotan más tiempo que las breves emociones pero que nos constituyen radicalmente.

Esperanza y desesperación, remordimiento y sentimiento de deber, ira y admiración, temor y aversión, deseo y orgullo, miedo y odio, gozo y amor, vanidad y tristeza, audacia y avaricia, prepotencia y vergüenza, frustración y pudor, amor e impaciencia no pueden ser, en tanto que sentimientos, estoica ni kantianamente enfrentados hostilmente a la razón –y, por ello mismo, autonomizados de ésta-, pero tampoco pueden ser epicúreamente puestos por encima de aquélla, ni mucho menos llegar a situarlos como fundamento del ámbito moral.

Si bien es cierto que la naturaleza íntima del sentimiento sólo puede ser objeto de experiencia -dado que, a diferencia del apetecer y del conocer, el sentimiento indica sólo un estado subjetivo sin relación directa y necesaria con un objeto- no lo es menos el hecho de la necesidad y bondad de establecer un andamiaje para la educación de los sentimientos.

Tal andamiaje ha de lograr hacer sentir en la interioridad el atractivo de la virtud y el deleite que acompaña al cumplimiento del bien; además, ha de procurar hacer saber al educando –si es que aún no lo ha sentido o

experimentado- las perturbaciones y atrofas intelectuales y relacionales que causan en la persona los desórdenes en su sensibilidad.

Como se ha ido poniendo de manifiesto, tal educación no puede prescindir de la naturaleza personal del educando ni tampoco de la ordenación racional de los sentimientos que evite un estado de insensatez, desequilibrio o enajenación mental.

Por otra parte, dada la naturaleza puramente subjetiva de los sentimientos difícilmente podrá hablarse de una educación de tales estados al margen de la pregunta interior, de la indagación racional de la interioridad sobre sí misma.

Por consiguiente, nada obsta a que sigue siendo válida la afirmación balmesiana de que quien desee dirigir el entendimiento y arreglar la conducta debe acostumbrarse a estar mucho tiempo sobre sí, habituándose a la autoconcentración y a la práctica frecuente de un autoexamen racional. Él propuso el siguiente:

<<¿Tienes el ánimo bastante tranquilo? ¿No estás agitado por alguna pasión que te presenta las cosas diferentes de lo que son en sí? ¿Estás poseído de algún afecto secreto que sin sacudir con violencia tu corazón le domina suavemente, por medio de una fascinación que no adviertes? En lo que ahora piensas, juzgas, prevés, conjeturas, ¿obras quizá bajo el imperio de alguna impresión reciente que, trastornando tus ideas, te muestra trastornados los objetos? Pocos días o pocos momentos antes, ¿pensabas de esta manera? ¿Desde cuándo has



modificado tus opiniones? ¿No es desde que un suceso agradable o desagradable, favorable o adverso, ha cambiado tu situación? ¿Te has ilustrado más sobre la materia, has adquirido nuevos datos o tienes tan sólo nuevos intereses? ¿Qué es lo que ha sobrevenido, razones o deseos? Ahora, que estás agitado por una pasión, señoreado por tus afectos, juzgas de esta manera, y tu juicio te parece acertado; pero si con la imaginación te trasladas a una situación diferente, si supones que ha transcurrido algún tiempo, ¿conjeturas si las cosas se te presentarán bajo el mismo aspecto, con el mismo color?>>><sup>79</sup>.

Dado que las *fuerzas del corazón* deben ser pasadas por el tamiz político – no despótico- de la razón a través del análisis frecuente de la conciencia, estimo que ha de procurarse una educación de los sentimientos en la que, como primer paso, se enseñe a practicar tal exploración interior.

Sin esta *pedagogía del alma*, al margen del autoconocimiento practicado serenamente, no sólo es fácil incurrir en el sentimentalismo –con sus *razones* de corazón veleidoso y, por ello mismo, esclavizante- o en el racionalismo –con razones de una razón inhumana y pretendidamente absoluta-; además, difícilmente podrían sentarse las bases de una educación humana auténtica y plena que esté en disposición de suministrar los elementos necesarios para autoeducarse como persona completa, esto es, como alguien liberado de la cosificación operada tanto por el tipo de hombre exteriorista y abstracto de la modernidad como por la provocada por el individuo disuelto y descentrado de la postmodernidad.

---

<sup>79</sup> BALMES, J. (1974): *El Criterio*, Madrid: BAC, pág. 187.

## CAPÍTULO V

### MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

En sí misma, toda idea es neutra o debería serlo, pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta figura de suceso: el paso de la lógica a la epilepsia se ha consumado... Así nacen las ideologías, las doctrinas y las farsas sangrientas.

CIORAN. *Breviario de podredumbre*

#### 5.1. Búsquedas y rechazos

Se ha convertido en un *lugar común* el hecho de decir no querer hablar de la postmodernidad. O, mejor aún, de no cesar de hablar de postmodernidad con la única intención de concluir que no cabe hablar de ella. Paradójico, pero no por ello menos cierto.

Con frecuencia se pierde de vista que habiendo numerosas divisiones de orden ideológico en la contemporaneidad, sin embargo, una de las más constantes y firmes polémicas -y hasta más decisivas- es aquella división

entre quienes prestan su adhesión a los valores de la Ilustración y quienes muestran su rechazo a esos mismos valores<sup>1</sup>.

### 5.1.1. Subyaciendo

Como ha escrito José María Hernández, dicho debate nos lleva al mundo del Romanticismo: <<De un lado, la esperanza ilustrada de alcanzar una mayor felicidad para el género humano, una esperanza que se manifiesta en la confianza depositada en el comercio como vehículo de una civilización más pluralista; de otro lado, la asunción herderiana de que la humanidad sólo podrá alcanzar su destino si mantiene la armonía primigenia del lenguaje, la cultura y la sociedad con su propio medio físico>><sup>2</sup>. Y es que tales actitudes prosiguen pugnando en el presente.

De todos modos, cabe admitir que padecemos cierta indefinición del término *postmodernidad* que, por extendido en su aplicación a fenómenos diversos y hasta contradictorios, ha ido diluyéndose en sus líneas más características y definitorias<sup>3</sup>.

Claro que esto mismo ha ocurrido también con el término *modernidad*, como con otros muchos. Sus usos llevan aparejado su desgaste, la

---

<sup>1</sup> Vid. PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, págs. 23.

<sup>2</sup> Introducción a PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, págs. 23.

<sup>3</sup> Vid. COLOM, A. y MÈLICH, J. C. (1994): *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós.

progresiva pérdida de la nitidez de sus contornos y límites; aunque también es cierto que no por ello dejan de tener contenido.

Problemas distintos al del deterioro semántico son otros de mayor calado como, por ejemplo, los genealógicos, esto es, los de la denominación de origen o *pedigree*. Así, mientras que los términos tienen un origen preciso en la mayoría de los casos, los contenidos, tendencias, intuiciones y realidades que constituyen sus referentes se refieren se originan en una multiplicidad de entrecruzamientos.

Tal complejidad oscurece en numerosas ocasiones la búsqueda del elemento, acontecimiento o sujeto precursor, resultando así casi imposible hallar la pura y simple *línea dinástica*. Resulta así que un finísimo entramado de hilos epistemológicos, ontológicos y ético-políticos llega a nosotros como un laberinto en el que no resulta fácil orientarse y en el que toda pretensión de discernimiento parece estar abocada al fracaso.

Señalada esta dificultad es, pues, el momento de regresar al hilo vertebrador de la presente indagación. Para ello partiré de los elementos más característicos y definitorios –aunque, ciertamente, vagos- de lo que suele entenderse por modernidad y por postmodernidad.

De momento, cabe afirmar que ha habría existido una lógica moderna caracterizada por un pensamiento, por una ética o hacer y por una estética o sentir: un pensamiento fundado sobre la identidad del *logos* como razón; una ética asentada en la identidad del *ethos* como proyecto; y, en tercer lugar, una estética establecida en la identidad del *pathos* como expresión.

Por su parte, también cabe decir que ha existido una lógica postmoderna caracterizada por un pensamiento o verdad, por una ética o bondad y por una estética o belleza: un pensamiento *fundamentado* en la indeterminación del *logos* y en el relativismo; una ética *cimentada* en la imposibilidad de la determinación del *ethos*, en el pragmatismo y en el individualismo; y, en tercer lugar, una estética apoyada en la imposibilidad de determinación del *pathos* y en la simulación., y la inexpressión. Y consiguientemente, considerar *un después* del postmodernismo<sup>4</sup>.

### **5.1.2. Precisiones, inquietudes e interrogantes**

De forma breve y no exhaustiva, puede decirse que se admite que la denominada *modernidad* es la época que sigue a la Edad Media y que nace con Descartes -aunque ya estaba prefigurada en Occam-, y se extiende en el tiempo hasta Habermas.

Habiendo sido la Ilustración uno de sus grandes hitos, a la modernidad se asocian los caracteres de innovación, novedad y dinamismo. En la modernidad, la razón es concebida como fuente del progreso epistemológico y social, como lugar de la verdad y como fundamento de los sistemas científico y político-jurídico. De ahí derivan las pretensiones universales y totalizantes, las macroteorías, el orden y el significado, con la consiguiente erradicación de toda posibilidad de relativismo, irracionalismo y nihilismo.

---

<sup>4</sup> Vid. MORAZA, J. L. (1998): “La barbarie, el arte, necesario”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, pág. 158.

La modernidad no se habría constituido con pretensiones relativistas, sino *contra* ellas –aunque éstas no existiesen y fueran posteriormente suscitadas por la propia modernidad. Me refiero a ese relativismo cuyas proposiciones –y en ello sigo a Valdecantos<sup>5</sup>– podrían formularse del siguiente modo: que la nuestra <<no es la única manera plausible ni legítima de dar sentido al mundo>>; que la vida humana es capaz de admitir <<una inmensa variedad de sistemas organizados de creencia y valor>>; que no es razonable que en ninguna sociedad pueda encontrarse <<la encarnación de una forma de humanidad superior a las otras>>; que suelen malentenderse aquellas formas de vida, creencias y valores <<de sociedades muy lejanas en el espacio y en el tiempo cuando se miden con las formas de vida, creencias y valores acostumbrados>>; que la que consideramos como visión propia del mundo suele estar trastornada <<por supersticiones tan injustificables como las que se atribuyen a gentes llamadas primitivas>>; que cada ser humano está limitado <<para entender la vida humana cuando sólo toma en serio el modo de vida propio>>; que la crítica de las formas de ser y de actuar de los otros extraños <<suele estar viciada por la ignorancia y el prejuicio>> y pervertida por la <<conveniencia de no alterar el sistema vigente de dominación, de explotación y aun de aniquilamiento físico y moral>>; por último, que el sostenimiento de nociones tan habituales como las de superioridad o inferioridad de unas culturas respecto a otras se encuentran excesivamente <<contaminadas de barbarie y de humillación para que sea decente mantenerlas>>. Pues bien, la modernidad habría rubricado justamente lo contrario

---

<sup>5</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 31-32

Por otra parte, los pensadores que pueden ser inscritos en la Teoría Crítica tales como Habermas, Apel, Horkheimer, Marcuse, Adorno y Offe pretenden dar continuidad al programa ilustrado, esto es, a la pretensión de organizar una sociedad justa sobre la base de la fundamentación última de carácter estrictamente racional, en la que la búsqueda de la emancipación y de la transformación social aleja toda forma de injerencia tradicionalista-trascendente.

La recuperación de la razón ilustrada –de una razón que es límite superior de todo discurso- se convierte para tales pensadores en la única posibilidad de reactivar los considerados como necesarios proyectos emancipadores oscurecidos hoy por la asfixiante voluntad de poder emanada de una racionalidad técnica manipuladora y dominadora, lastre pernicioso con respecto a la propia razón emancipadora o crítica.

Como indica Paz Gimeno, uno de los puntos más débiles o inconsistentes que presenta la postmoderna crítica radical a la razón es, precisamente, su carácter nivelador. Elude, de esa forma, una perspectiva de la modernidad que permita apreciar adecuadamente lo que hay de aprovechable en ella. En el pensamiento habermasiano late la idea de que aunque hoy resulta fácil alabar la multiplicidad, <<la declaración sobre el carácter narrativo del saber, así como de la necesidad de incluir momentos expresivos en el conocimiento, no invalida la argumentación como proceso racional de pensamiento>>. De hecho, son muchas las voces que acusan a los postmodernos detractores de hacer uso de dicha argumentación para derribarla. Y es que frente al concepto fuerte –idealista, hegeliano- de razón

identificante, Paz Gimeno no desconoce que Habermas propone una razón no-idéntica cuyo carácter es procedimental, lo cual excluiría –desde la óptica habermasiana- incurrir tanto en el relativismo escéptico como en un descontextualismo de carácter absoluto.

De este modo, Habermas desarrolla un concepto de razón –escribe Gimeno- que <<responde a unos criterios de validez de carácter universal que trascienden los contextos particulares en que éstos han sido formulados>>, y cuyas pretensiones de validez son las de verdad proposicional, rectitud normativa y, en tercer lugar, veracidad subjetiva. <<Tal concepto de razón comunicativa –prosigue- posee un componente esencialmente crítico, al servir como criterio a la hora de enjuiciar las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y las deformaciones de formas de vida que vienen marcadas por un uso selectivo del potencial de la razón de carácter instrumental, tal como quedó definido en la modernidad>>. Y es que sin todo ello, al margen del tal criterio de razón, el pensamiento habermasiano advierte de la imposibilidad de distinguir -mediante un juicio de valor- lo que es válido y lo que no lo es, o lo que es una teoría y lo que es solamente ideología. Por tal motivo –indica Gimeno- <<la fuerza subversiva de una crítica como la de Heidegger se volvió contra si misma al servir como fundamentación a los planteamientos fascistas>>. Porque <<la defensa no racional del individualismo deja inerme al individuo ante cualquier situación de conflicto de intereses, ya que el referente universal de la racionalidad ha desaparecido>>; y, desaparecido éste, <<sólo queda un individualismo feroz que antepone el propio interés al de la colectividad>><sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> GIMENO LORENTE, P. (1995): *Teoría crítica de la educación. Una alternativa educativa para una sociedad en crisis*. Madrid: UNED, págs. 820-823. Vid. HABERMAS,



Por lo que se refiere a la *postmodernidad* y a sus características más generales, puede decirse que, tras unos determinados precedentes –como son el estructuralismo de Levi-Strauss y de Lacan, el redescubrimiento de Nietzsche, de la destructividad de Benjamin, de Wittgenstein, de Adorno y de Heidegger, el neomarxismo, el existencialismo, la fenomenología, la reconceptualización del lenguaje, la sociedad, la subjetividad y la teoría y, por último, la cultura de la imagen y el consumismo-, cobra cuerpo en los años sesenta, concretamente en Francia, en conexión con la revolución estudiantil del 68 y con pensadores postestructuralistas como Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, Lyotard, Baudrillard, con el contextualismo de Rorty y con el pensamiento débil propugnado por Vattimo, entre otros muchos.

La característica común de las propuestas que se insertan en la postmodernidad como líneas de expectación, observación y experimentación propiamente postmodernas, es el rechazo de la Ilustración y de los conceptos ilustrados principales tales como razón, objetividad, sujeto, Historia, unidad del género humano –Humanidad- y progreso.

La postilustración de los postmodernos consiste, en esencia, en hacer comprender que el proyecto pretendidamente emancipador propuesto por la Ilustración se torna aniquilador a causa de la racionalidad que le sirve de fundamento; racionalidad caracterizada por ser identificante, sistematizante

---

J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, págs.61-62). RORTY, R. (1990): *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.

y unificante, es decir, totalizante y, por ello, garante de los metadiscursos legitimadores.

En tal sentido puede afirmarse que lo postmoderno es la denominación de un profundo malestar caracterizado por un rechazo y por una búsqueda: por el rechazo de la razón totalizante –nostálgica de la totalidad como unidad, del todo que se concilia en lo uno propio de los grandes relatos de la redención cristiana, de la emancipación ilustrada o de la liberación marxista-; en segundo lugar, por la búsqueda de una reconfiguración no violenta –no totalizadora-, descentrada y reterritorializada de lo misceláneo, lo diverso, lo local, lo contingente, lo específico, lo inestable y lo fragmentado. La impugnación del narrador omnisciente tendría que posibilitar, así, la proliferación de significados y la pluralidad de narrativas.

No son pocas las críticas que ha recibido este planteamiento postmoderno del lado su rechazo a la racionalidad occidentalista. Desde una postura crítica con respecto a las posiciones antirracionalistas y relativistas culturales, Revel nos recuerda que <<cuando un país siniestrado necesita medicamentos y víveres apela a la racionalidad occidental y no a su propia identidad cultural>>, con lo que *lo racional* se convierte en tales casos en una referencia <<cada vez que se firma en alguna parte una petición contra una opresión, una violación de los derechos del hombre, una persecución, un golpe de Estado, una dictadura, un racismo, una guerra, una injusticia social o económica>>. Y por lo que respecta a las contradicciones o desdoblamientos que generan las cegueras ideológicas, Revel nos recuerda la enorme frecuencia con la que los intelectuales *oficiales* y los políticos de las sociedades en las que se exalta en antioccidentalismo –y, dentro de él, el

antiimperialismo- <<viven y funcionan en dos sectores a la vez>>: en un primer sector, el verbal –o del *lirismo tercermundista*-, <<en el que cantan a la “identidad cultural”, y un segundo sector, el operativo –o *universo lógico que atrae los capitales*-, <<en el que saben muy bien que los tractores y los abonos son mucho más útiles a la agricultura que los discursos>>. Y aunque con demasiada frecuencia el primer sector prevalece en la práctica sobre el de la racionalidad funcional de la eficacia tecnoeconómica, las <<nefastas consecuencias de esa preferencia>><sup>7</sup> no por ello dejan de hacer su aparición.

Inspirándome en la caracterización ofrecida por A. Pagden<sup>8</sup> en torno al tema que ahora nos ocupa, lo real o aparentemente irreconciliable entre modernos y postmodernos puede ser expuesto del siguiente modo, comenzando por las posiciones generales de los defensores de la modernidad:

1. Los defensores de la modernidad otorgan tanto a la racionalidad como a la benevolencia humanas una posición prevalente.
2. No desconocen ni la fragilidad humana ni la capacidad que tiene todo hombre para dañar a sus congéneres; aún así, creen que el mal es, por lo general y en el fondo, un rostro de la ignorancia.
3. Profesan que el mundo lo componen individuos que interactúan formando sociedades y sistemas axiológicos que no pueden no ser razonables o que, al menos, no deberían ser irracionales, dado que aquello que no entra en la categoría de lo razonable debería

---

<sup>7</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 37-39.

<sup>8</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, págs. 24-25.

rechazarse; de ahí la importancia del conocimiento y de la ciencia en la posibilidad de mejora de la condición humana.

4. Sostienen la existencia de la naturaleza humana como algo estructuralmente estable, permanente en el tiempo y, por todo ello, universal.
5. Juzgan que la justicia tiene un contenido único y universalmente válido.
6. Creen en la igualdad de derechos de todo ser humano.
7. Aunque valoran las diferencias culturales, sostienen que la diversidad sólo es lícita dentro de un marco moral –racional y comprensible- de mínimos, marco que puede y debe ser universalmente válido.
8. De algún modo sostienen que un mundo que merezca llamarse humano no puede dejar de intentar identificarse con el mundo que cualquier individuo elegiría para sí mismo desconociendo previamente cuál sería su posición en él una vez realizado.

En el margen opuesto se ubican los detractores del proyecto moderno, contrailustrados –en terminología de Isaiah Berlin- caracterizados generalmente por las siguientes notas:

1. Sostienen que el devenir histórico ha probado que la aplicación de la teoría moderna con sus planes de ilustración general, mejora económica universal y paz perpetua ha conducido a tales cotas de barbarie y desorden, tanto humanos como medioambientales, que su fuerza especulativa ha quedado definitivamente en entredicho y sin posibilidad alguna de revertir.

2. Mantienen que la totalidad de los intentos coactivos realizados hasta hoy para aplicar el ideal de un mundo racional –siempre de procedencia europea- han generado toda una estructura museística del horror. Piensan que el mundo, lejos de estar constituido sólo y primariamente por individuos que actúan absolutamente como agentes, esto es, de manera activa, también está compuesto por esos mismos individuos pero en calidad de criaturas pasivas que habitan sus mundos sociales y políticos.
3. Creen que cada mundo cultural es fruto de una lenta y larga evolución, con lo que la noción de naturaleza humana como sustrato permanente y universal queda convertida en una ficción sin posibilidad alguna de inteligibilidad.
4. Aunque juzgan que los seres humanos saben reconocerse como miembros de un único pero no unificado mundo humano, recelan de la posibilidad del logro de un consenso racional en torno a la vida buena. No está de más recordar que la democracia liberal se sustenta según sus críticos en la creencia de una necesidad: la de organizar el mundo conforme a los principios de la racionalidad ilustrada, lo cual exige mucha autoconfianza. Se trataría, por ello mismo, de un *credo* intelectual<sup>9</sup>, pero *credo* al fin y al cabo.

---

<sup>9</sup> Vid. PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 26. Para una visión del mito del consenso como *reductio ad unum*, como idilio de lo idéntico, como idea negadora del disidente y de la alteridad vid. TÉLLEZ, M. (2001): “Reinventar la comunidad, interrumpir su mito”, en Martínez, X. y Téllez, M.(Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, págs. 43-44.

5. Piensan que el arraigo cultural concreto, local o específico dota de humanidad y de amparo al individuo universal, descarnado y desubicado –individuo ficticio–.

Debemos a I. Berlin la caracterización de la bipolarización de las nociones de Ilustración en noción ilustrada y noción contrailustrada -postmoderna o tradicionalista- de ella. Nos hallaríamos, de este modo y en primer lugar, ante la noción ilustrada de Ilustración o Ilustración propiamente dicha, impregnada de racionalismo, de anticlericalismo y de seguridad en cuanto a que lo real se conforma como unidad que sólo puede ser aprehendido como tal unidad. Frente a tal noción de Ilustración y contra tal Ilustración, se halla la perspectiva contrailustrada de Ilustración, que alberga a autores tales como Vico, Burke, Herder o Hamann, pensadores que no dejan de sentirse incómodos ante la idea de un mundo desmenuzado y recompuesto por obra de la razón.

En este combate abierto entre ambas posiciones, Pagden no ha dejado de señalar algo que acontece en el presente, y es que el pensamiento contrailustrado presenta dificultades por su voracidad en cuanto a la apropiación de autores: <<cuando queremos darnos cuenta, nos hemos quedado con un puñado de simples materialistas como representantes genuinos de la Ilustración (La Métrie, Holbach, Helvétius o D'Alembert), mientras que el resto, incluyendo al propio Kant, terminan, tarde o temprano, pasando a engrosar las filas del propio “proyecto contrailustrado”. (Algunos, como Diderot, podrían encajar a la perfección en los tres papeles: el de materialista racionalista, el de tradicionalista y el de relativista postmoderno *avant la lettre*)>>. De ello se ha seguido que

haya quienes sostengan que carece en absoluto de sentido referirse a la Ilustración como una unidad, y que más bien hay que hablar de diversas ilustraciones, dado que <<lo sucedido en Nápoles fue distinto a lo ocurrido en París o en Edimburgo>><sup>10</sup>.

Por su parte, Magaldy Téllez realiza un esfuerzo considerable por condensar con precisión los márgenes de la distinción que nos ocupa del siguiente modo:

En primer lugar, Téllez sostiene que el pensamiento postmoderno:

1. Tiene conciencia de <<las agonizantes expresiones de la modernidad en el plano de los ordenamientos socio-culturales e intelectuales>>.
2. Implica comprender tal agonía al margen de las claves de sentido o de inteligibilidad de la modernidad: <<Las claves que precisamente son puestas en cuestión por un modo de pensar totalmente ajeno a las convicciones sobre la necesidad de fundamentos últimos para el conocimiento, de modelos apriorísticos para la explicación de lo real, y al establecimiento de demarcaciones predeterminadas para hacer encajar en ellas dimensiones de lo real>>.
3. Se trata de un modo de pensar que se posiciona contra la pretensión ingenieril de un deber-ser tan ficticio como imperativo.
4. Se desmarca de las exigencias y pretensiones de un discurso de la objetividad y de un discurso conforme a cánones científicas.

---

<sup>10</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 28.

Se trata, pues, de un modo de pensar contrapuesto tanto al talante intelectual que propende a la ejecución racionalista de categorizaciones, sistematizaciones, tipificaciones y ordenamientos que tienen como base el sistema de disunciones u oposiciones binarias -<<entre lo verdadero y lo falso, lo racional y lo irracional, lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo inmaterial, la ciencia y el arte, la cultura y la naturaleza, etc.>>, como a la noción de progreso y al cientificismo<sup>11</sup>.

En cuanto a lo que Téllez llama *traducción propositiva del equipaje epistemológico para pensar de otra manera* -no racionalista, no representacionista y sí perspectivamente plural, paradójal, dinámica, ateleológica, posibilitadora de las posibilidades (y en las posibilidades) y, por ello, arriesgada-, dicha autora sostiene que esta otra-racionalidad postmoderna se caracteriza por las siguientes notas:

1. Intenta fracturar la preeminencia absoluta de un conocimiento que se agota en lo representacional a través nueva concepción del conocimiento, que inscribe a éste –a sus <<formas de anclaje en redes de lenguaje, categorías de pensamiento, mapas conceptuales, modalidades de ejercicio del saber-poder, etc.>> en una nebulosa relacional.
2. La asunción de una concepción hermenéutica del conocimiento, en la que cesa la búsqueda de un sentido único sentido dado con anterioridad a todo y en la que se procede a indagar e interpretar la infinita y positiva multiplicidad de la construcción de sentidos, de

---

<sup>11</sup> TÉLLEZ, M. (1999): “Universidad y pensamiento posmoderno: ¿hay chance para la razón estética?. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, pág. 30.



construcción de subjetividades y de producción-circulación de conocimientos. En virtud de ello <<sólo podemos construir y ofrecer visiones e interpretaciones parciales y, en consecuencia, alcanzar verdades relativas>> o meras perspectivas siempre inestables.

3. La verdad de los enunciados científicos es puesta en tela de juicio a fin de neutralizar su instrumentalización absolutista, derivada de su univocismo nada proclive a pluralidades de sentido.
4. El conocimiento vale en la medida en que muestra el dinamismo, lo polisémico, lo cambiante, lo complejo y los entrecruzamientos de la vida humana; todo ello a fin de sortear la concepción del conocimiento como mera representación y demostración causal de lo pretendidamente real, concepción tan reduccionista del propio conocimiento como de la realidad<sup>12</sup>.

Puestas así las cosas, los postmodernos exaltan las diferencias, las multiplicidades o heterogeneidades, las subjetividades, las alteridades, las indeterminaciones, el valor que cada instante vital tiene en sí mismo al margen de necesitar ser-en función-de, el perspectivismo, la dislocación de lo tenido por coherente, el eclecticismo, lo difuso, el disenso, los centros de la historia frente a una historia universal, los nuevos modos de experiencias subjetivas y culturales, la discontinuidad y la inestabilidad, lo pendular y alternativo, el nihilismo y la microfragmentación de sujetos, de teorías y de políticas<sup>13</sup> y, por último, el rechazo de la razón tecnológica –que supone

---

<sup>12</sup> TÉLLEZ, M. (1999): “Universidad y pensamiento posmoderno: ¿hay chance para la razón estética?. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, pág. 31.

<sup>13</sup> *Vid.* QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*, Pamplona. Pamplona: Eunsa, págs. 17-20. Acerca de lo paradójico del perspectivismo relativista, es conveniente recordar que Sebrelli sostiene que la categoría antropológica de cultura <<subestima las similitudes entre

cálculo, control y manipulación fundamentada en una ciencia natural erigida en paradigma de conocimiento verdadero (cientificismo)- como forma más elevada de la metafísica –como su “cumplimiento”- en la actualidad, y, por tanto, como forma más elevada de barbarie.

Resulta relevante destacar que Villoro realiza un intento de demarcación entre un saber que se basa en razones objetivamente suficientes y una creencia razonable. Consciente de que dicha demarcación es muy imprecisa, sí llega a afirmar que el saber objetivo es <<el límite a que tienden las creencias fundadas en razones más o menos suficientes>>. Ahora bien, las creencias razonables -<<fundadas en experiencias personales y en su crítica>>- no dejan de aducir razones: <<justamente la experiencia misma, lo que directamente se infiere de ella y la ausencia de razones contrarias que impedirían aceptar su realidad>>. Tales creencias –sostiene Villoro- posibilitan el poder razonar ante los otros sujetos, permitiendo una argumentación axiológica. Así, las creencias sobre el valor y el sentido, aún sin poder suministrar seguridad plena, <<son nuestras convicciones más profundas, porque afectan la totalidad de la existencia>>, lo que significa que sin ellas, sin su racionalidad incierta, <<no podríamos orientar nuestra acción en el mundo>>, <<nuestra existencia sería vana>> y <<el mundo carecería de sentido>>. Pues bien, dicho esto cabe afirmar que la aceptación de tal razón incierta se opone al escepticismo axiológico. Éste se sustenta en una inferencia errónea que Villoro formula del siguiente modo: <<si los enunciados de valor no se fundan en razones incontrovertibles (...) entonces,

---

todas las culturas, la unidad del género humano, marcando demasiado las diferencias>> y, además, <<sobrestima la unidad interior de cada cultura y disimula las diferencias que surgen en su seno>>. SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 52.

todos valen igual; nada es seguro, puesto que todo es incierto; cualquier opinión sobre valores equivale a su contraria; nada, en realidad, vale>>. Esta postura suele ir acompañada en el presente por cierto espíritu cientificista, caracterizado por admitir sólo la racionalidad objetiva de la ciencia. Ante ello, Villoro sostiene que el infalsable conocimiento íntimo del valor nos otorga <<el grado de seguridad que necesitamos para elegir el curso de nuestra vida>>. Por tanto –concluye-, la negación de la razón incierta, el desprecio de <<los resultados de un conocimiento personal>>, clausuran gravemente la posibilidad de la búsqueda y del hallazgo de <<un camino seguro para orientar nuestra vida personal y colectiva>>, de donde se sigue que detrás del cientificismo aguarda el nihilismo<sup>14</sup>.

Las posiciones no se presentan siempre de forma polarizada. E. Giroux, en su búsqueda de la convergencia de las posiciones modernas y postmodernas más emancipadoras –de las menos conservadoras en el caso de los primeros y de las menos apolíticas en el de los segundos- en aras de la reconstrucción *de la vida pública democrática*, sostiene que se interesa por <<el tema de la conservación del compromiso modernista con la razón crítica, la acción y el poder de los seres humanos para superar el sufrimiento>>. Simultáneamente, se interesa por el ataque postmoderno a los discursos totalizadores, por la relevancia que en ello alcanza lo contingente y específico y, en tercer lugar, por las posibilidades que ofrece para la construcción de un lenguaje político de la diferencia<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> VILLORO, L. (1997); *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE - El Colegio Nacional, págs. 27-28.

<sup>15</sup> <<Según la tipología de Isaiah Berlin- escribe J. M<sup>o</sup>. Hernández-, esto supuso la confrontación entre los valores de la “razón universal, del orden, de la justicia” y los valores de la “integridad, la sinceridad y la propensión a sacrificar la vida propia por alguna

Pues bien, una vez señalas tales características –y sin dejar de llamar la atención sobre la contrailustración de neoconservadores estadounidenses tales como P. Berger, Th. Luckmann, D. Bell, M. Novak y S. M. Lipset, representantes todos, en mayor o menos medida, de la necesidad de refundamentar la sociedad moderna y el sistema capitalista en aquellos valores ético-religiosos que sirvieron de fundamento a tales estructuras y cuya dejación habría provocado una crisis espiritual que clama por un correctivo ético- estimo llegado el momento de realizarse ciertas preguntas, más con el afán de problematizar que con el ánimo de dar respuestas definitivas o cerradas<sup>16</sup>.

Los interrogantes, tan variados como complejos, son los siguientes:

---

iluminación interior, el empeño en un ideal por el que sería válido sacrificarlo todo, vivir y también morir”>>. En definitiva, la tesis de Berlin se traduciría en <<la confrontación entre el reino de la “razón universal”, que une a los hombres, y el reino de las “emociones”, que enajenan los corazones humanos de la mente y que dividen a los hombres>>. Es importante recordar, no obstante, que I. Berlin ha señalado que la confrontación entre la “razón” y las “emociones”, lejos de conducir –lógicamente- a la disolución del sujeto, concluyó en <<una reconciliación entre el liberalismo y el romanticismo, o lo que es lo mismo, en un cierto grado de “autocomprensión racional” que se consolidaría a través de la tolerancia, la decencia y la apreciación de las imperfecciones humanas. “La noción de que existe una pluralidad de valores –escribe Berlin-, de que son incompatibles; toda esta idea de pluralidad, de lo inagotable, del carácter imperfecto de las respuestas y arreglos humanos; y de que ninguna respuesta puede reclamar perfección y verdad; todo esto es lo que le debemos a los románticos”. Lo que se sigue de aquí, como señala Pagden, es que de esta forma casi todos los filósofos ilustrados, incluyendo a Kant, deberían pasar a engrosar las filas del proyecto contrailustrado. *Introducción* a PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, págs. 15 y 18. *Vid.* BERLIN, I (2000): *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus, págs. 26-27 y 192-193.

<sup>16</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 97 y 106-107.

¿Es cierto que en las crisis <<no aparece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte>>, y que ello supone un acontecimiento <<de los más graves en una vida humana y que acompaña a las grandes desdichas>>? Cuando se carece de punto de referencia ¿los acontecimientos <<se nos echan encima>>, el tiempo <<parece no transcurrir>> y <<de la quietud pantanosa, por una sacudida, por un salto llega en un instante lo peor>>? ¿Son los períodos temporales crisis aquellos en los que <<se está a la vez vacío y aterrorizado>><sup>17</sup>.

¿Tienen razón los actuales defensores del proyecto ilustrado? ¿Están en lo cierto quienes consideran a aquél como inacabado y con vocación de futuro, cuando acusan a los postilustrados –ya se trate de relativistas culturales o lingüísticos, diferencialistas, ecologistas, tercermundistas, estructuralistas y postmodernos, entre otros- de ser reaccionarios, debido fundamentalmente a su culturalismo organicista, a su ataque al universalismo ético y la defensa de la babelización<sup>18</sup>, a la tutela de supersticiones y mitos, al blindaje de

---

<sup>17</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, pág. 39.

<sup>18</sup> Hay que hacer notar que Babel representa aquí la confusión y el caos –efectos de la culpa castigada- como males a erradicar; pero el pensamiento que asume el babelismo como condición interpreta Babel como posibilidad de escapar a la trayectoria ficticia de la historia como fabricación. En sentido bíblico, sobre Babel *vid.* Gn, 11, 1-9. Una interpretación contemporánea puede hallarse en SLOTERDIJK, P. (1994): *En el mismo barco. Ensayos sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela. TÉLLEZ, M. (2001): “La paradójica comunidad por-venir”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 65-110. No quiero dejar pasar la ocasión para citar un pasaje de H. C. F. Mansilla contra el pensamiento postmoderno: <<La prosa fina y tajante de Nietzsche, su simbología con presunciones de originalidad, el empleo generoso de las paradojas más curiosas y extremas, el uso antojadizo de palabras sencillas -o como se dice según la moda del día: la resignificación de conceptos- y la utilización de expresiones de providencia arcaica con resonancias bíblicas, todo esto suena a nuestros postmodernistas como un esfuerzo auténticamente liberador y una fuente inagotable de verdades añoradas por todos, expresadas mediante un lenguaje elocuente con reminiscencias aristocráticas>>. MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La

identidades culturales –fruto de <<actos colectivos de identidad hechizados como Narciso por su propia imagen>><sup>19</sup>- o a la recreación nostálgica del mito del *buen salvaje* o del retorno a los orígenes<sup>20</sup>? Es más que probable que un neoilustrado suscribiera las siguientes palabras de María Zambrano: <<se ha creído en la muerte en estos años, en la de la Cultura de Occidente y en la muerte sin más, porque indudablemente algo muere en cada crisis. Y aquellos a quienes afecta esta muerte, en lugar de sobrepasarla, la extienden a todo el resto. Es como si los árboles en el otoño creyeran que la naturaleza toda muere, en vez de dejar caer las hojas secas y recogerse hacia dentro, en espera de que la savia suba en la primavera siguiente>><sup>21</sup>.

Prosigamos. ¿Está en lo cierto el miembro de este nutrido y heterogéneo grupo postilustrado cuando acusa, con mayor o menor intensidad, a los defensores actuales del proyecto ilustrado de abanderar tesis calificadas de

---

inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 47.

<sup>19</sup> TÉLLEZ, M. (2001): “Reinventar la comunidad, interrumpir su mito”, en Martínez, X. y Téllez, M.(Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, pág. 49.

<sup>20</sup> ¿Es preciso volver a los orígenes de la modernidad para recuperar aquellos valores que en el devenir se han ido desnaturalizando? Al respecto, *vid.* URDANIBIA, I. (2003): “Lo narrativo en la posmodernidad”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 56 y sigs.

<sup>21</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, pág. 40. Sobre la idea de la necesidad del retorno a los orígenes como Edad de Oro o edad auténtica de un pueblo, escribe Sebrelí que <<la filosofía de la modernidad que se inicia con los iluministas, con Kant, Hegel y Marx, abandona la creencia en el paraíso perdido, en la caída, y en el tiempo sagrado>>, con lo que el hombre <<es su pasado pero también su presente y su porvenir>>, siendo la característica de su pasado <<la de haber pasado, la de ser irreversible, la de no poder retornar>>. SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad*. Barcelona: Ariel, pág. 115.

reaccionarias tales como el etnocentrismo<sup>22</sup> con pretensiones universalistas y totalitarias, la homogeneización planetaria –globalización-, la racionalidad como único criterio de medida de lo verdadero y el progreso occidentalista como medida e ideal –o *telos*- de la vida buena tanto como de la buena vida? En este sentido, también es probable que un miembro espiritual de tales tendencias postilustradas suscribiese las siguientes palabras de María Zambrano acerca de la raíz trágica de la historia de Occidente: <<parece ser simplemente que el hombre occidental a partir de Roma ha cifrado su ser en la historia, ha creído en ella, no solamente la ha hecho como les ha sucedido a todos los hombres habidos y por haber, sino que ha querido hacerla>>, deseándolo de modo absoluto; <<es este absoluto el que hay que despejar o disolver para que nuestra historia, inevitablemente dramática como historia que es, deje de ser trágica>>; la tragedia se desvanece <<cuando se ha sabido trazar un límite al ímpetu, al entusiasmo, a la voluntad. “Nada en demasía”, decía el oráculo de Delfos, donde no por azar iban a consultar los hombres de la democracia ateniense. A nosotros los occidentales todos, más

---

<sup>22</sup> María García Amilburu define el etnocentrismo del siguiente modo: <<postura que lleva a considerar los criterios con los que uno valora las cosas –los de la tradición cultural a la que cada uno pertenece- como los parámetros propios de la naturaleza humana. Lo de las demás culturas resulta raro o exótico, mientras que lo de uno es siempre *lo natural*, lo de sentido común, *lo civilizado*>>. GARCÍA AMILBURU, M. (1997): *Aprendiendo a ser humanos. Una antropología de la educación*. Pamplona: Eunsa, pág 104. Ello obliga a matizar que el etnocentrismo al que aquí nos referimos es al eurocéntrico, por el cual el pensamiento europeo consideraba no sólo que su cultura era la superior, sino que <<la verdad de la cultura europea era la verdad todavía oculta (y el *télos*) de otras culturas que aún no se hallaban en disposición de alcanzarla>>. La particularización de tal universalismo habría supuesto su desenmascaramiento o agotamiento en la postmodernidad. RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág. 16.

aún, a los de Europa, habría de decirles: nada en demasía, ni aun el afán de hacer historia>><sup>23</sup>.

¿Tiene la postmodernidad una especie de potencial revolucionario dada su posición contraria las metanarrativas -sin excluir de tal grupo al marxismo, al psicoanálisis freudiano y a todas aquellas manifestaciones de la razón ilustrada- y su <<preocupación por esas otras voces>> propuestas como paradigmas de marginación y silenciamiento (en este caso, las del género femenino, las de otras razas y la de los colonizados)?

¿Es, acaso, la llamada postmodernidad nada más que la <<comercialización y domesticación de la modernidad>> y, además, <<la reducción de las aspiraciones de ésta al eclecticismo mercantil del “todo vale”>><sup>24</sup>? Lo cierto

---

<sup>23</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, págs. 55-56. Contra los constructores de utopías que pretenden *hacer historia*, vid. LARROSA, J. y SKLIAR, E. (2001): “Babilonios somos. A modo de presentación”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 11-12.

<sup>24</sup> INNERARITY, D (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 12. Con razones parecidas a las de E. Laclau, E. Giroux afirma que <<el discurso del posmodernismo es algo por lo que merece la pena luchar>>. En tanto que <<discurso de pluralidad, diferencia y narrativas múltiples, el posmodernismo se resiste a ser inscrito en ningún principio articulador único encaminado a explicar, bien la mecánica de la dominación, bien la dinámica de la emancipación. De lo que se trata es de la necesidad de explotar sus intuiciones contradictorias y oposicionistas de modo que puedan ser objeto de apropiación al servicio de un proyecto radical de lucha democrática. El valor del posmodernismo estriba en su papel como significador mudable que refleja y también contribuye a las inestables relaciones culturales y estructurales que caracterizan cada vez más a los países industrializados avanzados de Occidente. El punto importante aquí no es si el posmodernismo se puede definir dentro de los parámetros de la política particular, sino cómo sus mejores intuiciones podrían ser objeto de apropiación dentro de una política democrática progresista y emancipadora>>. Desde este planeamiento, Giroux sostiene que <<aunque el posmodernismo no aporta un principio ordenador particular para definir un proyecto político particular>>, sin embargo, <<posee una coherencia rudimentaria>> con respecto a lo que hoy resulta problemático. Así las cosas, <<el posmodernismo plantea cuestiones y problemas para trazar de nuevo y re-presentar los límites del discurso y la crítica cultural>>. Tales cuestiones planteadas por él se pueden ver <<a través de sus



es que esta idea podría venir avalada por quienes niegan la factualidad del hundimiento de los valores, en tanto que tal hundimiento de certidumbres no sería más que una construcción ficticia que, a la manera de profecía autorrealizada o predicción que se autocumple, estaría induciendo a hacer *tabula rasa* moral y, con ello, a crear puros consumidores impersonales.

Así, por lo que se refiere a la desorientación moral y a la pérdida de certezas en éste ámbito humano, hay que decir que si bien es cierto que <<han desaparecido del horizonte multitud de certezas que servían de acomodo moral>> además del hecho de que <<muchos valores hayan mostrado sus debilidades o su secreta connivencia con lo inaceptable>>, sin embargo, parece formar parte de la naturaleza del valor su estimable capacidad para seguir siendo relevante. Así, pues, parece que no podría admitirse que tengamos la certeza profunda de que vivimos una época de total incertidumbre, pues esta tesis no sólo minusvalora las seguridades y las convicciones íntimas que cada día sobrellevamos sino, además, contradice las prácticas cuya vigencia afirma cada individuo constantemente de forma implícita y que nos muestran la importancia del consenso tácito –de orden práctico- subyacente; en todo caso, puede decirse que <<bastaría con pensar la cantidad de cosas que no estaríamos dispuestos a aceptar>> o <<en lo que nos indigna o produce en nosotros una admiración espontánea>><sup>25</sup>.

---

diversos rechazos de todas las “leyes naturales” y pretensiones trascendentales que, por definición, intentan “escapar” de cualquier tipo de fundamentación histórica y normativa>>. De hecho, <<si hay alguna armonía subyacente entre los diversos discursos del posmodernismo, se da precisamente en su rechazo de las esencias absolutas>>. GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 70.

<sup>25</sup> INNERARITY, D (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 12.

González Luis expresa el drama de la dificultad actual para habitar el presente como tiempo y lugar de interpelación del pasado y de responsabilización por el futuro. Así, mientras que la capacidad para reproducir y multiplicar los diversos males <<emerge como imperecedera, y se eleva, fortalecida, sobre las cenizas de toda ruina anterior>>, se percibe el inquietante desfallecimiento de la pasión por el porvenir en forma de consenso sobre <<la inviabilidad de las utopías>>. Así -indica- <<hay una suerte de percepción derrotista de la historia>> que empieza a traslucir un <<presente sin proyección>>, un presente <<que ya no entiende el futuro como aquel territorio de los sueños>>, que ha renunciado de forma implícita <<a pensar-nos en un mañana, a imaginar-nos diferentes>><sup>26</sup>.

Por otra parte, resultan pertinentes preguntas tales como si estaría desenfocado el hecho de contemplar la postmodernidad como una forma de destruir o de incluir el actual renacimiento de lo políticamente neoconservador; o si la postmodernidad es un momento histórico caracterizado por <<la era del vacío, el imperio de lo efímero, el crepúsculo del deber, la cultura del simulacro>> o <<la transparencia del mal>>; si, acaso, <<no son hoy las grandes palabras -repetidas una y otra vez- como paz, solidaridad, tolerancia, puros fenómenos lingüísticos, aspectos meramente discursivos de lo real>>; si, en definitiva, nos hemos convertido en desprotegidos <<consumidores consumidos>> -como afirma Vattimo- incapacitados para resistir, siendo tal debilidad el único evento ontológico que somos y tenemos?<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2003): El otro y yo... Notas para una pedagogía del encuentro. S.e.

<sup>27</sup> RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. y ÁFRICA VIDAL, M. (1998): "El postmodernismo ya no tiene quien le escriba", Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después*

Hay que decir que puede admitirse el hecho de que la liberación o emancipación pueda acabar, con relativa facilidad, bien en estandarización (imitación y homogeneización) o bien en reaccionarismo. Individualización, inseguridad biográfica, independencia y vulnerabilidad son factores correlacionados. El paso de la relación igualitaria al temor por un futuro incierto estaría preparándose. En otras palabras, que la individualización emancipadora ocasiona un debilitamiento o fragilización de la ubicación existencial-social del individuo. Se trata, en definitiva, de <<la otra cara del esfuerzo emancipador>>, por el cual todo se torna crecientemente indeterminado obligando a cada uno a reorganizar su propia vida de forma más precaria y solitaria. Se paga, así, la emancipación con un incremento de la incertidumbre, aunque también acaba complementándose con la inauguración y el establecimiento de otras dependencias, ahora nueva; de donde cabe afirmar que nuestra sociedad no sólo deja sin disolver las múltiples formas de control sino que, además, las redecora, porque tal individualización <<suele estar acompañada de una tendencia contraria a la estandarización de los estilos de vida>><sup>28</sup>.

---

*del postmodernismo ¿qué?.* Barcelona: Anthropos, págs. 10-11. Ramón Flecha no duda en afirmar que el discurso postmoderno es reaccionario desde el momento en que constituye un ataque directo y frontal contra la igualdad y contra los movimientos sociales que luchan por ella. Pero dice algo más: <<Cualquier persona o colectivo a favor de la educación crítica por el cambio social tiene que tratar con mucha seriedad este pensamiento [el discurso postmoderno] y sus vinculaciones con las diferentes oleadas del nazismo en Europa>>. FLECHA, R. (1997): *Pensamiento y acción crítica en la sociedad de la información*, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, pág. 35.

<sup>28</sup> INNERARITY, D (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 49-50. Dicho esto, debe recordarse que, contra toda lógica, el asentamiento en el relativismo no va necesariamente acompañado de la inseguridad de los comportamientos. *Vid.* PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, pág. 50.

En otras palabras, tras el quebranto de rigideces identitarias históricas nos vemos impelidos al establecimiento de nuevas rigideces identitarias, tan coactivas o más que las anteriores. De esta forma, ha ido acrecentándose la disposición no sólo a la adopción de estilos de vida estandarizados y ya prefabricados que se ofertan como sustitutivos de hueras biografías, sino también a aferrarse ávidamente a modelos normalizados de *corrección* teórica y práctica; en otras ocasiones, se termina reaccionando <<de un modo atávico>> a través de la revitalización de enemigos ya desaparecidos e incluso mediante la invención de otros, procedimiento este que posibilita delimitar lo propio frente a lo extraño con la finalidad de asegurar una identidad insegura o fluctuante<sup>29</sup>.

Al respecto, Larrosa nos recuerda que Vattimo habla de producción o fabricación y de disolución o desvanecimiento de la realidad y no tanto de falsificación o de manipulación de ésta. Insiste en que, si bien Adorno consideraba en su *Dialéctica de la Ilustración* a la industria cultural <<como un gigantesco aparato de homogeneización y de estandarización de las conciencias y de las visiones del mundo mediante la producción de una realidad única>>, Vattimo afirma que los medios de comunicación de masas han producido una irrefrenable explosión disolvente, multiplicadora y pluralizadora del principio de realidad, generando infinitas visiones, imágenes o interpretaciones de la vieja realidad que imposibilitan el retorno a una única cosmovisión unitaria, a una realidad real, objetiva, en-sí, verdadera, incontaminada, única y universal. <<Quizá se cumple en el

---

<sup>29</sup> INNERARITY, D (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 50-51.

mundo de los *mass media* –escribe Larrosa- una 'profecía' de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula>><sup>30</sup>.

En su intento por erradicar la realidad del poder -la verdad del poder- a través de la puesta en cuestión del poder de la realidad -el poder de la verdad-, Larrosa nos recuerda que a pesar de la disolución de la realidad, ésta sigue funcionando bastante bien. Nuestro tiempo seguiría siendo, así, realista en exceso. Como botón de muestra, baste decir que la praxis sigue consistiendo para nosotros en un intento de transformación de la realidad. Y dado que <<para transformar la realidad hay que creer primero en ella, hay que conocer primero la realidad y hay que adaptarse después de forma realista a sus imperativos>>, la realidad sigue erigiéndose como presencia máximamente real. Como Larrosa cree poner de manifiesto, <<el principio de realidad funciona entonces como un potente principio de control de la praxis>><sup>31</sup>.

Sin embargo, lejos de la inversión foucaultiana que reinterpreta el *conocimiento como poder* de Francis Bacon como el *poder como creación del conocimiento* -esto es, del saber, de la realidad, de la verdad-, también es posible ver que la pretensión de desenmascaramiento del discurso de la

---

<sup>30</sup> LARROSA J. (2000): <<Agamenón y su porquero: Notas sobre la verdad, la realidad y los aparatos pedagógicos en la época del nihilismo>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, pág. 18. Vid. HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1994): "La industria cultural" en *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, págs. 165-212; tb. VATTIMO, G. (1990): *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, pág. 80.

<sup>31</sup> LARROSA J. (2000): <<Agamenón y su porquero: Notas sobre la verdad, la realidad y los aparatos pedagógicos en la época del nihilismo>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, pág. 26. Vid. "Contra fariseos" en LARROSA, J. (2003): *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Laertes, págs. 213-218.

verdad -esfuerzos complejíssimos por desembarazarse de la verdad o por ignorarla cuando aparece- es profundamente ideológico o no siempre bienintencionado<sup>32</sup>.

Volviendo ahora a la cuestión semántica, puede afirmarse que lo que sí parece haberse superado -y, por ello, va cayendo en desuso-, es la utilización mediático-comercial de términos tales como el de modernidad y, sobre todo, el de postmodernidad; por el contrario, lo que sigue vigente es el debate académico y la repercusión que ello tiene en nuestras vidas a través, fundamentalmente, de ordenamientos ético-jurídicos.

Así, tenga mucho o poco grado de realidad, lo cierto es que los individuos experimentan la sensación de estar viviendo en un contexto de cambio permanente. Puede decirse que habitamos en un mundo en el que todo él conspira contra lo duradero, sean proyectos, vínculo o identidades<sup>33</sup>; en un mundo en el que en cualquier instante uno puede ser reconvertido o despedido laboralmente y en el que toda relación intersubjetiva aparece como nunca bajo la amenaza de ruina o deslealtad, nuestra moral acaba por inscribirse en un esquema de vagabundeo, de devenir errante que parece escapar a nuestro control. Se trataría de una moral propia de unos merodeadores existenciales que sólo saben <<que probablemente no estarán allí mucho tiempo>>, la de unos nómadas impulsados por <<la decepción

---

<sup>32</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, pág. 42. *Vid.* VILANOU, C. (2004): "Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo", en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, pág. 122.

<sup>33</sup> <<La condición posmoderna –escribe Ruiz de Samaniego- anuncia, de este modo, una nueva situación en la que las identidades culturales (y personales) no están nunca dadas de antemano sino que deben continuamente negociarse>>. RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág. 16.

de su última estancia y la esperanza, nunca del todo abandonada, de que el próximo lugar, todavía desconocido, esté libre de los inconvenientes del anterior>>><sup>34</sup>.

A propósito de la *frágil esperaza*, Edgar Morin ha sostenido que la viabilidad de progreso en el orden antropológico, sociológico, cultural y mental, restituye el principio de esperanza pero con la carencia de certeza científica y de promesa histórica. Se trata de una contingencia precaria que depende en gran medida de la toma de conciencia, de la voluntad, del ánimo y hasta de la fortuna<sup>35</sup>.

Las preguntas que pueden y deben formularse no terminan aquí. A las cuestiones por *lo que hay* deben seguir aquellas referidas al *qué-hacer-con* lo que hay y *qué-hacer-ante* lo que hay. Así, desde la óptica de la izquierda política se han planteado diversas cuestiones relativas al qué hacer con la postmodernidad y ante la postmodernidad. Tales cuestiones<sup>36</sup> son fácilmente extensibles a la totalidad de los afectados por la cuestión postmoderna.

De este modo, resulta oportuno saber si la postmodernidad responde a algún contenido concreto, si es ambigua y si ha fracasado. También lo es el responder a la cuestión de si todos nosotros -con nuestros principios y anclajes- debiésemos iniciar, a la manera de Adorno, el éxodo, o si, por el

---

<sup>34</sup> INNERARITY, D (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 44.

<sup>35</sup> Vid. MORIN, E. (2001): *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós, pág 90.

<sup>36</sup> Aprovecho aquí algunos de los interrogantes formulados por Graciano Armero. ARMERO, G. (1998): *No somos náufragos (La izquierda: presupuestos filosófico-políticos)*. Madrid: UNED, págs. 198-200.

contrario, debiésemos considerar, habermasianamente, la posibilidad real de una Ilustración inconclusa.

Por otra parte, no estaría de más sopesar la posibilidad y la conveniencia de admitir vattimanianamente la compleja variedad de racionalidades locales en este mundo hipercomunicado. Si debiese ser admitida la posición lyotardiana sobre la dificultad insalvable de encontrar elementos comunes, o si, además, ha de considerarse con toda seriedad, acompañando en ello a Marcuse, el hecho de que posibilidad real de la emancipación pasa de forma necesaria por una revolucionaria mutación de la razón tecnocientífica que, hasta hoy, habría sustentado la perpetuación de la dominación u opresión, tampoco son cuestiones sin relevancia. Como, sin duda, tampoco lo es el problema de si hemos de sentirnos impotentes, con Baudrillard, para dar una definición tanto de la modernidad como de la postmodernidad.

Además de todo ello, es posible indagar la conveniencia de considerar, con Henri Lefebvre, que la modernidad no habría sino más que el simulacro de una revolución total que jamás habría tenido lugar; también sería conveniente saber si cabría la posibilidad de retornar, con Eduardo Subirats, a los inicios de la modernidad con la finalidad de llevar a cabo el rescate del latir subversivo de su corazón de utopía. Incluso, si debe solicitarse, con Georges Balandier, la lucha deconstructora de todo aquello que constituya un sentido, un paradigma o un modelo; o si, acaso, es posible arriesgarse a esa especie de *mesianismo sin Mesías* por el que Walter Benjamin pretendió que cada uno fuera su propio y absoluto hacedor de conductas.



También cabe preguntarse si se puede –y si de debe- generar un conjunto de estrategias novedosas ante la sustitución de las relaciones de poder y de producción por las relaciones de seducción, como sugiere Lipovetsky, o por la cultura del simulacro –en cuyo seno el poder no es disciplinario sino desmaterializado, hiperreal, metamorfoseándose en imágenes y símbolos-, conforme al pensamiento de Baudrillard.

No son pocos, pues, los interrogantes. Algunos sugieren, además, que tal vez el rumbo a seguir no sea otro que el retorno *al hombre*, cuyo devenir sería -desde la perspectiva de Ortega y Gasset-, preocupación e historia, y que tiene que ir haciéndose a sí mismo porque -como ya señalara Bloch- el hombre se nos revela como algo inconcluso.

Acaso estemos necesitados del consuelo y de la seguridad –ante nuestra insalvable limitación constitutiva- que proporciona la realidad de Dios, o quizá hemos de limitar nuestra intencionalidad analítica, a la manera de Michel Maffesoli, al estudio de las formas dado el debilitamiento de las certezas metodológicas que corre paralelo a la <<saturación de los grandes sistemas explicativos>>. También es cierto que podríamos tomar la postmodernidad -a la manera de Patxi Lancers- <<más como proceso de destruir, socavar, horadar, generar el vacío y la privación>> que de rediseñar un sustitutivo cultural. Claro que también podríamos sumarnos al lamento de Ernst Jünger tras la constatación de la desaparición de *una unidad visible* y su sustitución por infinidad de *modificaciones vertiginosas*<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Sobre Maffesoli y Lancers *vid.* MAFFESOLI, M. (2003): “La socialidad en la posmodernidad”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona:

## 5.2. La cuestión de la valoración

La pretensión universalizadora que late tanto en los valores de Occidente como en la fundamentación de tales valores parece hacer de éstos la condición de posibilidad de un futuro de la humanidad mejor que el que tiene en el presente. De hecho, no parece que pueda negarse ni que <<cierta forma de Ilustración -bajo el ancho ropaje de la democracia liberal->> predomine hoy de forma general, ni que desde los organismos internacionales se esté exigiendo <<que nociones como las de “derechos humanos” o “justicia universal” sean asumidas como válidas para toda la humanidad>> ni, por último, que los organismos económicos mundiales hayan optado, al menos formalmente, porque los países más atrasados dejen de estarlo<sup>38</sup>.

### 5.2.1. Modernos y contrailustrados

Desde esta perspectiva, tales valores se presentan como potencialmente liberadores, garantes de la autonomía de los pueblos –de todos los pueblos– y, por último, con la capacidad para fomentar el desarrollo de éstos. Así se garantizaría el progreso de la humanidad, de toda ella, de cada nación, de cada familia, de cada persona. No en vano, la Ilustración consideró que la

---

Anthropos, págs.103 –110; LANCEROS, P. (1994): “Apuntes sobre el pensamiento destructivo”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 137-157.

<sup>38</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, Barcelona: Península, págs. 25-26.

historia humana era un único proceso progresivo de emancipación, una realización cada vez más perfecta de la humanidad, del hombre ideal.

En esta línea de pensamiento y fuertemente influenciado por Habermas, para quien el abandono del proyecto ilustrado supondría una recaída en la barbarie totalitaria, Sebrelí<sup>39</sup>, aun reconociendo que es una característica estable de Occidente no sólo el hecho de transgredir o vulnerar sus propios valores sino, también, el de no haberlos realizado en plenitud, afirma que si bien <<el racismo, la esclavitud, el clasismo, la desigualdad entre los sexos, la discriminación de minorías, el terrorismo de Estado, la tortura, el asesinato de masas, los sistemas totalitarios, los campos de concentración son, al fin, características del Occidente de los siglos XIX y XX>>, también lo es el que tales lacras únicamente pueden ser combatidas mediante los propios valores de Occidente y jamás al margen de su encarnación. De donde se sigue necesariamente que aquellos aspectos más negativos y execrables de la modernidad serían sólo criticables desde y por la razón moderna misma, sin que exista la necesidad ni la posibilidad de apelar a ninguna *irracionalidad postmoderna* contrailustrada y neorromántica.

Contra ello, Giroux sostiene que si la postmodernidad rechaza la pretensión de una razón universal y de una competencia imparcial <<en favor de la parcialidad y especificidad del discurso>> es porque las abstracciones que rechazan <<la especificidad y particularidad de la vida cotidiana>> y que, a la vez, proceden a generalizar tanto lo particular como lo local asfixiando la

---

<sup>39</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 64.

diferencia bajo la sombra de las categorías universalizadoras son <<totalitarias y terroristas>><sup>40</sup>.

Pues bien, suponiendo que se acepta como punto de partida el hecho de que la postmodernidad es una reacción *reaccionaria* ante la modernidad, es decir, que la postmodernidad no es nada más que una antimodernidad, se tendría que admitir también que tal perspectiva tiene un trasfondo filosófico-histórico marcado por la idea de progreso –ciertamente, por la concepción moderna del “progreso”-.

En otras palabras, si se admite que la postmodernidad no es otra cosa que un simple intento de dar un *paso atrás* histórico, de proceder a un retroceso que es antihistórico por ir contra la ley de la evolución progresiva, entonces aquella es efímera por estar fuera de la lógica del devenir.

Es interesante este aspecto, pues resulta que tanto los pro-modernos como los postmodernos suelen evitar la denominación de tardomodernidad, pues tras ésta latiría cierta aceptación –o la completa aprobación- de que el período en el que estamos inmersos en la actualidad no sería más que un momento de lógica autodescomposición de la modernidad misma. La lógica del devenir histórico seguiría, así, vigente.

---

<sup>40</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 144-145.

Esto es, precisamente, lo que quiere poner de manifiesto Vattimo<sup>41</sup> al afirmar que el *post* de la postmodernidad está indicando <<una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento>>, va en busca de aquello que Nietzsche y Heidegger indagaron en su posición crítica respecto del llamado pensamiento occidental.

Una tardo-modernidad –o modernidad-otra- no representaría más que una efímera crisis de la fundamentación y, como consecuencia de ello, una llamada a la consolidación fundante, o lo que es lo mismo, un retorno a los principios.

Cabe indagar, pues, acerca de la diferencia fundamental entre determinadas posturas defensoras de la vigencia de la modernidad y ciertos sectores del pensamiento postmoderno; o mejor aún, la posición exacta del límite paradigmático en que creen encontrar tal diferencia los teóricos de una y otra propuesta.

Para comenzar a responder a tal cuestión, nada sencilla por otra parte, es conveniente remitirse a un texto muy esclarecedor. En *El fin de la modernidad*, más concretamente en su *introducción*, Vattimo escribe acerca de la afinidad de Nietzsche y Heidegger en cuanto al tema que nos ocupa. Es su criterio que tanto uno como el otro pusieron en tela de juicio la herencia del pensamiento occidental negándose, a la vez, a realizar una

---

<sup>41</sup> VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pág. 10.

propuesta de *superación crítica* de tal pensamiento, y ello por una razón fundamental: sabían que tal *operación* teórica no habría significado otra cosa más que <<permanecer aún prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese mismo pensamiento>><sup>42</sup>.

Así, dado que la modernidad puede ser caracterizada como un fenómeno determinado por <<la idea de la historia del pensamiento>>, la idea de *superación* está asociada a un devenir que más que registro de eventos se concibe como desarrollo progresivo, ascendente, <<en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen>>. Pues no ha de obviarse el hecho de que tal *historia del pensamiento* es entendida a la manera de progresiva iluminación desplegada <<sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”>>, los cuales con frecuencia se conciben como los “orígenes”, de manera que <<las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como “recuperaciones”, renacimientos, retornos>>.

Y dado que son las nociones de *fundamento* y de *pensamiento* lo que tanto Nietzsche como Heidegger cuestionan, se cierra toda posibilidad –en esta línea de pensamiento- de acudir a un fundamento distinto y más verdadero para poder cobrar distancia crítica respecto de ese pensamiento del fundamento que el pensamiento occidental.

---

<sup>42</sup> VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pág. 10.

Precisamente aquí está la clave del enfrentamiento. Desde esta perspectiva postmoderna, oponerse a un determinado fundamento –y a un concreto modo de fundamentar- desde otro fundamento –y, también, desde otro modo concreto de fundamentar- no sería más que un intento de sustitución de un fundamentalismo por otro. Porque <<la pretensión o el hecho puro y simple de representar una novedad en la historia, una nueva y diferente figura en la fenomenología del espíritu>> pondría a la postmodernidad en la misma línea que la modernidad, línea en la que dominan tanto la idea o categoría de lo nuevo como la de superación. Por el contrario, la nota más característica de la postmodernidad no es únicamente su calidad de novedosa respecto de lo moderno, sino también su capacidad disolvente con respecto a la categoría de lo nuevo, <<como experiencia del “fin de la historia”>><sup>43</sup>.

Utilizando el pensamiento vattimaniano, el postmoderno –que desea no pensar fundamentando sino pensar el devenir desde el acontecimiento con una interioridad que es riesgo, experiencia, rememoración y, a la vez, interpretación incesante de una realidad eventual e inobjetiva, de una realidad sin-hechos -hermenéutica sin objetividad posible-, ininteligible en sí misma- dice entrever la búsqueda de fundamento tanto en la metafísica como en el humanismo y en la tecnociencia; un fundamento –por ello, tachado de intimidatorio y violento- apuntalado por la razón y del cual ella pende.

A propósito de la disolución de la modernidad, González Luis sostiene que aceptar <<retirar la venda de los ojos aún cuando se desestabilicen los

---

<sup>43</sup> VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pág. 12.

andamios, se retiren los anclajes y la propuesta quede en un permanente ejercicio de equilibrismo como proyecto de presente y de futuro, sea tal vez el reto a asumir hoy>>. Reconoce que ello lo hace <<escuchando la contribución de autores como Foucault, Braudillard, Bataille, Arendt, Zambrano, Derrida, Lacan, Sahel, Vattimo, Joyce, Agamben, Meirieu, Mouffe, Esposito>> y de otros tales como <<Morin, Lanz, Téllez, Barcellona, Mèlich, Bárcena, Larrosa, Gabilondo, Cruz, González Placer>>. Esta autora no desconoce que a tales autores se les asocia frecuentemente con <<un vago e impertinente concepto de ‘insultante posmodernidad’, como hecatombe, cataclismo, fragilidad ó escándalo>>, y que hasta resultan acusados por su <<por su crítica al universalismo y el racionalismo, de haber minado las bases del proyecto moderno y la democracia>>. Ante tal acusación, considera que es del todo injusta en ambos casos, dado que <<del incumplimiento de las promesas y la rotura e innegable desencanto de la modernidad y de la práctica democrática>> ya <<se ha encargado la experiencia histórica de los últimos siglos>>. En todo caso, González Luis sostiene que sería agradable ver emerger, <<entre los pedazos del horror y del terror, y frente a la amnesia, la intolerancia, la indiferencia, la ceguera y sordera empeñadas en un proyecto ‘adecuadamente’ autoclausurado>> voces de apertura y de diferencia <<desde las grietas de una razón y una pasión no totalitarias>><sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín.



El ilustrado sentido progresivo de la historia –tomada ésta como proceso centralizado y unitario- significaría, pues, que tiene más valor lo que está más adelante, esto es, aquello que se aproxima más a la meta de todo el proceso, y que sólo es posible concebir el progreso si existe la historia como continuación unitaria de acontecimientos, sucesos y hechos humanos. Pues bien, sostiene Vattimo que este punto de vista omnicompreensivo y supremo y, con él, la modernidad, resulta volatilizado fundamentalmente por la multiplicación inabarcable de concepciones del mundo derivada de la rebelión de los pueblos antaño colonizados y de la irrupción de la sociedad de la comunicación<sup>45</sup>.

Más transparente y menos opaco, más complejo y en absoluto lineal, el mundo de la sociedad mediática, del presente estadio epocal *inmediático* o de la *sociedad del espectáculo* (Guy Debord) desvanece el sentido único y *autorizado* de la realidad, el <<ideal de emancipación –escribe Vattimo- modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas (bien sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología como lo concibe Marx)>>, abriéndose camino otro ideal liberador que se sustenta sobre la fluctuación, el vaivén, la pluralidad y, en definitiva, sobre la merma del mismo *principio de realidad*, por el cual el ser humano toma conciencia de que su libertad no es la spinoziana adecuación de su voluntad a la conciencia de la conocida realidad<sup>46</sup>. Obsérvese que los referentes de la metafísica para Vattimo aquí

---

<sup>45</sup> VATTIMO, G. (2003): “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 10-13.

<sup>46</sup> VATTIMO, G. (2003): “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 15.

son el panteísmo de Spinoza, el idealismo hegeliano y el materialismo de Marx

Es esta liberación una emancipación por el desarraigo –sostiene Vattimo–; desarraigo que deja escapar y hasta constituir todas las diferencias, de las racionalidades locales habidas y posibles. Se trata de la liberación de todos los *dialectos*, los cuales quedan en disposición de *tomar la palabra* a fin de darse a conocer y hacerse reconocer. Ahora bien, no se trata sólo de dar garantía a todos y cada uno <<de una posibilidad más completa de reconocimiento y de “autenticidad”>>, como si tal emancipación se limitase a consistir en una manifestación de aquello que cada uno es, metafísicamente hablando, “de verdad”; al contrario, de lo que se trataría es de erradicar la posibilidad de que el dialecto se transformase en la única lengua *ad intra* o, lo que es igual, de evitar que el proceso de identificación se absolutizase hasta llegar a erigir islotes no autorrelativizados, esto es, centros *tribales* cerrados, necesarios y totalitarios de sentido, de identidad y de pertenencia<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> VATTIMO, G. (2003): “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 17. En este sentido, Rosa María Rodríguez Magda cobra distancia respecto de la generalización que podría hacerse de las tesis de M. Maffesoli acerca de la nueva tribalización. Según Maffesoli, habría sido característico de la Modernidad el predominio de “lo social” -<<estructura mecánica, y organización económico-política de individuos que cumplían una función y se movían por agrupamientos contractuales>>-. Por el contrario, lo que en este sentido caracterizaría a la postmodernidad sería “la socialidad” -<<estructura compleja u orgánica de masas, donde las personas desempeñan roles integrándose en tribus afectivas>>-. Así –prosigue Rodríguez Magda- <<mientras la lógica individualista moderna busca la identidad separada>>, el recurso a *la persona* representa lo que Maffesoli llama “el paradigma estético” -<<la multiplicidad del yo que no se constituye sino en relación con los otros>>. Para Maffesoli, <<frente a una moral abstracta y general, aparece la ética que surge de un grupo concreto, y que está fundada en la empatía y la *proxemia*>>. De ahí que <<la moda, el hedonismo, el culto al cuerpo, la importancia de la imagen>> no sean los síntomas de un retorno al individualismo sino sólo <<las formas de agregados societales presididas por una

Vattimo ha sostenido que tanto Nietzsche como Heidegger habrían explicitado que el hecho de que la nostalgia de los horizontes cerrados –tan amenazadores como aseguradores- continúa arraigada tanto en los seres humanos como en las sociedades, lo cual iría ligado a una concepción del ser que coincide con lo que subyace de manera estable, estática y permanentemente. Frente a tal constatación, tanto Nietzsche como Heidegger –entre otros- habrían intentado mostrar que el ser tiene que ver no con un supuesto sustrato establecido y fijo sino más bien con la interpretación, con el acontecimiento, con el diálogo y con los inestables acuerdos; lo cual aparece, según Vattimo, como oportunidad para ser de otros modos<sup>48</sup>.

---

lógica de la identificación>>. Precisamente ello sería el síntoma del tribalismo que se constituye como tendencia de fondo, y que caracteriza el presente como una regresión al arcaísmo, esto es, al tiempo de las tribus, de la potencia de socialidad que se enfrenta al establecido acto de poder. Dicho esto, ya estamos en disposición de afirmar el motivo por el que Rodríguez Magda no considera el análisis de Maffesoli –su análisis del vaivén que se establece entre la creciente masificación y el hiperdesarrollo de microgrupos o tribus- como acertado para el conjunto o la totalidad de la sociedad actual: <<Considero que estas caracterizaciones describen, más que los usos comportamentales de la socialidad postmoderna, como pretende Maffesoli, las formas de actuación y de cohesión de ciertos grupos específicos, y que dejan de ser operativas cuando se dirigen a las capas más amplias de la población: a clases medias, profesionales, con cierto poder adquisitivo. En ellas la estructura ordenada y de consumo que constituye la familia establece una mayor fractura entre éstas, con gran predominio de la esfera privada y zonas de sociabilidad muy estandarizadas. Es más toda presencia de excesiva socialidad será sentida en el fondo como un peligro si se acentúa la identificación “tribal” de alguno de sus miembros por motivos religiosos, juvenil, político...>>. RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1998): “Transmodernidad, neotribalismo y postpolítica”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 52-53. Vid. MAFFESOLI, M. (2000): *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.

<sup>48</sup> VATTIMO, G. (2003): “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 19.

Nietzsche habría mostrado que la imagen metafísica del mundo -<<una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio>>- no es más que un mito asegurador generado por una humanidad arcaica, y que la metafísica no pasa de ser <<un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia>> al tratar de <<adueñarse de la realidad>> con el fin de asegurarse ilusoriamente el la potestad sobre los acontecimientos. Por su parte, Heidegger habría patentizado que la concepción del ser como un principio fundamental y la de la realidad como un sistema racional-causal no pasa de ser un intento de extender a la totalidad de lo real el limitado modelo de objetividad científica con la finalidad, también, de ejercer el dominio sobre dicha totalidad, incluyendo en ella la historicidad del hombre e, incluso, su misma interioridad personal<sup>49</sup>.

### 5.2.2. Una posterioridad previa

No deja de preocupar, sin embargo, el hecho de si la pretendida desfundamentación postmoderna ha generado, directa o indirectamente, microfundamentos. Desbaratado el gran relato o la metanarrativa de la

---

<sup>49</sup> VATTIMO, G. (2003): “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 16. En este mismo lugar, Vattimo llega a afirmar que tras el intento asegurador y exorcizador de la metafísica occidental late una actitud neurótica que se esfuerza por <<reconstruir el mundo de nuestra infancia, donde la autoridad familiar era a la vez amenazante y aseguradora>>. Por otra parte, y por lo que respecta al concepto de objetividad científica, Julia Barragán nos recuerda que el concepto de objetividad en sentido cultural alude <<a un acuerdo amplio acerca de la procedencia de la reconstrucción, la cual es utilizada como lenguaje>>. Desde esta perspectiva, <<la reconstrucción del mundo a través de un sistema simbólico que logra obtener el acuerdo en un grupo determinado, correspondería perfectamente al concepto de objetividad>>. BARRAGÁN, J. (2001): “Problemas de formación de las decisiones normativas en escenarios de culturas diversas”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, pág. 99, nota 3.

modernidad ¿no habrían surgido microrrelatos no menos fundamentalistas que aquél? Roto el espejo de la modernidad ¿no se constituye cada pequeño fragmento del espejo roto en un mundo-total con pretensiones autárquicas, autodefensivas hacia el exterior y homogeneizadoras hacia su interior? En otras palabras ¿se ha reconvertido el único universalismo particularista en una multiplicidad atomizada de particularismos universalistas sustentados en una *metafísica del pequeño relato*<sup>50</sup>? Acaso ¿es que la postmodernidad, a su pesar, ha sido interpretada como <<un estadio diferente (más avanzado o más retrasado, no importa) de la historia misma>><sup>51</sup>? Y si esto ha ocurrido ¿ha sido, en realidad, *a pesar* de ella misma? Puestos en la hipótesis de que tal hecho se hubiese producido ¿no tendrían los postmodernos que asumir algún grado de responsabilidad?

Pienso que tales cuestiones tienen un calado importante. Lo que se debate a partir de este momento no es tanto *lo dicho* –la anunciación de un estadio postmoderno, diferente- como lo que se puede gestar y lo que se ha generado ya a partir de lo dicho –un probable retroceso en la historia-.

En el fondo, este es un asunto de comprobación de hechos –si es que hay hechos localizables en estado puro-, de responsabilidad sobrevenida –en caso de admitir que el teórico es responsable por suscitar e inspirar a otros- y de previsión de acontecimientos –en el supuesto de que tal previsión pudiese ser objetiva y suficientemente fundada-. Y todo ello excede con

---

<sup>50</sup> Tomo esta expresión de Pier Aldo Rovatti. *Vid.* ROVATTI, P. A. (1998): “Pensamiento y escritura”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, pág. 29.

<sup>51</sup> VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pág. 12.

mucho la labor filosófico-teorética. Supondría internarse en los territorios de la Sociología, del Derecho, de la Ética y de la Pedagogía.

Pues bien, la crítica que Sebrelí realiza a tal estadio postmoderno –a lo que en él viene aconteciendo– se orienta hacia la tesis de que la postmodernidad es un estado histórico reaccionario que, como tal, genera islas de involución cultural; así, del nihilismo puro y teórico, del ya-no-queda-nada, se habría pasado a la nada matizada y tribalista, al ya-no-queda-nada-de-lo-universalizable<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> A propósito del nihilismo postmoderno estimo oportuno transcribir las interesantísimas interpretaciones y reflexiones de Vattimo: <<Nihilismo significa aquí lo que para Nietzsche en la anotación que figura en el comienzo de la antigua edición de *Wille zur Macht*: la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X. Pero nihilismo en esta acepción es también idéntico al nihilismo definido por Heidegger: el proceso en el cual, al final, del ser como tal “ya no queda nada”. La definición heideggeriana no se refiere sólo al olvido del ser por parte del hombre, como si el nihilismo fuera únicamente cuestión de un error, de un engaño o autoengaño de la conciencia, contra el cual se pueda hacer valer la solidez siempre actual y presente del ser mismo, “olvidado”, pero no desaparecido ni disuelto. Ni la definición nietzscheana ni la heideggeriana se refieren sólo al hombre en un plano psicológico o sociológico. Antes bien: que el hombre abandone el centro para dirigirse hacia la X es posible únicamente porque “del ser como tal ya no queda nada”. El nihilismo atañe ante todo al ser mismo, aun cuando esto no se acentúe como para significar que el nihilismo atañe a algo más que “sencillamente” al hombre. También sobre los contenidos y modos de manifestarse del nihilismo concuerdan la tesis de Nietzsche y la de Heidegger, más allá de las diferencias de formulación teórica: para Nietzsche todo el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios o también en la “desvalorización de los valores supremos”. Para Heidegger, el ser se aniquila en cuanto se transforma completamente en valor. Esta caracterización del nihilismo es urdida, por parte de Heidegger, a fin de que ella pueda incluir también al nihilista consumado de Nietzsche; aun cuando para Heidegger parece haber algo posible y deseable más allá del nihilismo, mientras que para Nietzsche la realización del nihilismo es todo cuanto debemos esperar y augurar. El propio Heidegger, desde un punto de vista más nietzscheano que heideggeriano, entra en la historia de la realización del nihilismo; y el nihilismo parece ser precisamente ese pensamiento ultrametafísico que Heidegger busca. Pero éste es el sentido, precisamente, de la tesis según la cual el nihilismo consumado es nuestra única *chance*...>>. VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, págs. 23-24. Un poco más abajo podemos leer: <<Para el nihilista consumado ni siquiera la liquidación de los valores supremos es el establecimiento o el restablecimiento de una situación de “valor” en el sentido fuerte del término, no es una reapropiación porque lo que se ha hecho superfluo es cabalmente lo “propio” de cada cual

Invirtiendo la propuesta de Vattimo, Sebrelí concebiría en su análisis de la postmodernidad que ésta, lejos de ser un *campo de posibilidades*, es sólo el abismo de la negación de lo humano. Si ello se debe a cierta dependencia metafísica constitutiva del hombre (cuestión esta explícitamente negada por Vattimo) -ya sea con respecto de Dios, ya con respecto a ídolos intramundanos sustitutivos, feuerbachianamente edificados- o no, no es ahora cuestión de discernimiento.

---

(aun en el sentido semántico del término). “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”, dijo Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*. Y aquí no se trata empero del “presunto” mundo verdadero sino que se trata del mundo verdadero *tout court*. Y si bien Nietzsche agrega que de esa manera la fábula ya no es tal porque no hay ninguna verdad que la revele como apariencia e ilusión, la noción de fábula no pierde del todo su sentido. En efecto, la fábula impide atribuir a las apariencias que la componen la fuerza contundente que correspondía al *ontos on* en metafísica. Y éste es un riesgo que, en el nihilismo contemporáneo (en el pensamiento que se remite a Nietzsche y lo continúa) me parece muy presente: pienso, por ejemplo, en ciertas páginas de *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze sobre “la glorificación” de los simulacros y de los reflejos. Entre los muchos escotillones y recovecos del texto de Nietzsche está también el siguiente: una vez reconocido el carácter de fábula al mundo verdadero, se atribuye luego a la fábula la antigua dignidad metafísica (la gloria) del mundo verdadero. La experiencia que se ofrece al nihilista consumado no es en cambio una experiencia de plenitud, de gloria, de *ontos on*, sino que se trata de una experiencia desligada de los presuntos valores últimos y referida de manera emancipada en cambio a los valores que la tradición metafísica siempre consideró bajos e innobles y que de este modo quedan rescatados y vueltos a su verdadera dignidad. Así -y se encuentran ejemplos por todas partes- se reacciona a la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, sólo con la reivindicación -patética, metafísica- de otros valores “más verdaderos” (por ejemplo, los valores de las culturas marginales, de las culturas populares, opuestos a los valores de las culturas dominantes; la destrucción de los cánones literarios, artísticos, etcétera). El término nihilismo, aun cuando se trata de nihilismo consumado (y por lo tanto no pasivo o reactivo), en la terminología de Nietzsche conserva, como el término “fábula”, algunos de los rasgos que tiene en el lenguaje común: el mundo en que la verdad se convirtió en fábula es efectivamente el lugar de una experiencia que no es “ya auténtica”, que no es la experiencia que ofrece la metafísica. Esta experiencia no es ya auténtica, porque la autenticidad -lo propio, la reapropiación- ha perecido ella misma con la muerte de Dios>>. VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, págs. 28-29.

Es importante hacer notar que Sebreli no distingue de manera explícita entre la crítica tradicionalista a la Ilustración y la crítica postmoderna, entre el respeto a la tradición y la aceptación de la supuesta *ininteligibilidad esencial* de la condición humana. Aunque también es cierto que, en no pocas ocasiones, el relativismo postmodernista acaba buscando el apuntalamiento de identidades que le permitan romper el universalismo garante de fines, objetivos y normatividad que conferiría la unidad esencial de la especie humana -la común *humanidad*-.

Con todas las matizaciones que se quiera, puede aceptarse la tesis de que, frente a tal unidad y universalismo de la modernidad, se alzó <<la idea romántica de los pueblos, o de las naciones como expresiones distintivas y autónomas de un cierto tipo de Absoluto>>, como aquello que mejor podía garantizar los caracteres propios, únicos, distintivos, irrepetibles e inconmensurables de unos pueblos con respecto a otros pueblos. En este contexto de pensamiento –como ha señalado Pagden-, tal inconmensurabilidad no habría sido el resultado de un artificio derivado de un *ethos* <<por medio del clima, la costumbre o la educación>>, sino que el *Volk* era entrevisto como fruto de *la naturaleza misma*, como una realidad radicada en la identidad personal propia. Vistas así las cosas, todos los pueblos tendrían una forma de ser absolutamente distinta y, por tanto, incomprensible e inasimilable; de hecho, tan extraño y desconocido –afirmaba Herder- es para el hombre europeo <<el brillo de la imaginación y las pasiones que hierven detrás de un corazón africano>> como para el



hindú lo es <<el insaciable deseo que empuja al europeo de un extremo a otro del mundo>><sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 115. Los fragmentos de Herder son citados por el mismo Pagden, *loc. cit.* Al respecto del debate sobre ilustración-tradicionalismo-postmodernismo, Pagden escribe: <<(…) la crítica tradicionalista y, en cierto sentido, también la crítica postmoderna a la Ilustración se apoyan en una narrativa que, por lo general, comienza con Descartes y termina con Kant. Los críticos tradicionalistas han dado por hecho que esto suponía la repulsa de todos los modos anteriores de conocimiento, en particular de aquellos modos de conocimiento que apelaban a alguna forma de autoridad externa, y su sustitución por una especie de mecanicismo excesivamente simplificador y reduccionista que se basaba en el mero cálculo racional a partir de los intereses personales. Esto habría sido el resultado de esa supuesta fisura entre lo externo y lo interno, entre lo extrínseco y lo intrínseco. Se trataría de una fisura que junto con la creación del yo moderno, un yo supuestamente desarraigado y sin compromisos, conformarían las dos características definitorias o las dos supuestas grandes creaciones intelectuales de la modernidad. Así mismo, el triunfo de la razón habría producido el auge de las modernas tecnologías que, a su vez, nos habría llevado al desarrollo de los primeros sistemas politológicos, desde la organización panóptica de Jeremy Bentham -no puedo dejar de pensar aquí en la crítica de Foucault- hasta las formas más contemporáneas de inmudicia: el Nazismo, el Stalinismo y la devoción ciega por el progreso tecnológico y científico que no repara en costos humanos. He argumentado que este planteamiento se apoya en un equívoco histórico, que la Ilustración no se ocupa del presente sino de un posible futuro, que no se trata de un desarrollo del escepticismo cartesiano y hobbesiano sino, más bien, del intento por encontrar una respuesta al indudable reto que supuso el racionalismo del siglo XVII para la antigua comprensión de la humanidad; sobre todo, he argumentado que los filósofos de la Ilustración concibieron sus proyectos como la renovación de un aspecto tan crucial como olvidado del antiguo estoicismo. Por otro lado, también he tratado de argumentar que si los seres humanos tienen una voluntad, como insisten los ilustrados -y aquí estaría el punto de coincidencia entre el cristianismo y el estoicismo ilustrado-, esta voluntad es la definición misma de su ser; y, como diría Kant, si la voluntad es lo único que puede traer la Ilustración, entonces el único modo posible de comprender a los seres humanos es a través de sus propias acciones. Sin embargo, mientras que los teólogos (los teólogos tomistas en particular) habrían entendido estas acciones en términos de una teoría del conocimiento innato y en términos de la tradición -entendida esta última como la fidelidad a un conjunto de autoridades y textos de inspiración divina-, los filósofos ilustrados, en cambio, habrían tratado de ver estas acciones humanas como una parte de la acción colectiva de la especie, es decir, que consideraron estas acciones como el despliegue gradual del proceso histórico. Para responder a los filósofos tradicionalistas y postmodernos, no pienso afirmar que la Ilustración puede hacer frente al tipo de escepticismo que ambos enfoques entrañan. Puesto que ser “ilustrado” significa defender la posibilidad de una “mejora” de nuestra comprensión del mundo, la Ilustración sólo puede ser una refutación del tipo de postmodernismo que es, de forma predominante y a pesar de sus nuevas formas y estilos, una simple reposición de la vieja y conocida ansiedad en torno a nuestras propias posibilidades de conocimiento. En ningún momento he querido ocultar

En la polémica que enfrenta a los defensores de la vigencia del proyecto ilustrado con posiciones tradicionalistas y con posturas postmodernas, Pagden opta por el rescate de las posibilidades de una Ilustración siempre y cuando cobre distancia con respecto al cientificismo del setecientos. De ahí que rechace de modo manifiesto no sólo toda doctrina, ontología y psicología deterministas acerca de la naturaleza humana, sino también las soluciones tradicionalistas así como el escepticismo postmoderno, escepticismo este que, según su perspectiva, ni nos permite alcanzar una mejor comprensión del mundo ni tampoco responde a la cuestión precisa de cómo puede vivirse humanamente el escepticismo<sup>54</sup>.

Sin llegar a calificar el pensamiento postmoderno de reaccionario, no han faltado autores que incluyen la sensibilidad antirracionalista en un escenario neoconservador<sup>55</sup>. Desde esta perspectiva, el abandono desencantado o el ilusionado rechazo de la historia, del progreso, de la racionalidad, de la emancipación, de la justicia y de la verdad no supondría nada más que un posicionamiento de renuncia a la *mejora* del mundo.

---

que la Ilustración es un proyecto hostil hacia ese tipo de tradiciones y leyes extrínsecas -las leyes cuyo contenido no puede ser examinado críticamente, y que es justamente de lo que más se han servido los filósofos tradicionalistas para atacarla-. Sin duda, lo que compartieron los epicúreos del siglo XVII y los estoicos ilustrados, como bien observó Condorcet, fue un mismo deseo de “probar que poseían una verdad independiente de los dogmas de la religión, de los fundamentos de las sectas; que era en la condición moral del hombre donde había que buscar los fundamentos de sus obligaciones, el origen de sus ideas sobre la justicia y la virtud” [*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* Paris: J. Vrin (1970), pág. 74]>>. PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, págs. 121-122.

<sup>54</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 123 y sigs.

<sup>55</sup> Vid. lo que tal acusación incomoda a Lyotard, en LYOTARD, J. F. (1995): *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

Los neoilustrados o teóricos críticos –con J. Habermas y K. O. Apel a la cabeza- han intentado dejar claro, en primer lugar, que el pensamiento postilustrado o postmoderno –autoconcebido nietzscheanamente como esperanzador, natalicio, auroral y frutivo<sup>56</sup>- no permite trascender ni los consensos meramente locales ni tampoco los criterios localizados espacio-temporalmente de justicia social. El sostenimiento de la tesis lyotardiana del extremado pluralismo heteromorfo que desactiva el deslizamiento hacia el consenso uniformante y totalitario<sup>57</sup> intenta imposibilitar la existencia del necesario plano homogéneo de libre y heterogénea comunicación y discusión. Por ello, dicho posicionamiento parte de un supuesto –pluralidad de juegos del lenguaje que intentan enfrentarse hostil y destructivamente al diálogo mutuo y libre basado en la posibilidad de dar razones procedimentales de generalización consensuada de una norma y en la permeabilidad de los discursos<sup>58</sup>- que no sólo nos dejarían a merced de la arbitrariedad, de la violencia hobbesiana y, por tanto, de las actuales injusticias, esto es, <<del *statu quo*, encerrados en lo existente y sin posibilidades de una crítica sociopolítica racional>><sup>59</sup> sino que, además, terminarían por cesar en su apoyo al sistema democrático.

---

<sup>56</sup> Vid. VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

<sup>57</sup> LYOTARD, J. F. (1986): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

<sup>58</sup> Al respecto de la delimitación ilustrada de la razón nos recuerda F. Savater que dicho atributo universal es más un <<procedimiento para manejar la finitud>> que un instrumento de homogeneización y depredación, pues obtiene sus principios <<de la observación de lo real, de la experiencia, del análisis, del tanteo y el cálculo>>. SAVATER, F. (2003): “El pesimismo ilustrado”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág.112.

<sup>59</sup> MARDONES, J. M. (2003): “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 38.

Por otra parte, cabe preguntarse con Mardones si la misma resistencia lyotardiana al proyecto moderno está ya suponiendo la confianza en la posibilidad de una futura verdad no impuesta o libre de dominio. Acaso la visión pluriforme y plurilingüística de la realidad no sea otra cosa que una invitación tácita a un diálogo liberado de coacciones *a priori* que se maneje buscando la mejor argumentación con los argumentos mejores. En definitiva, Mardones sostiene explícitamente que existe una inconsecuencia en el pensamiento posmoderno, pues <<su propia actitud crítica con la razón ilustrada y el proyecto moderno sólo se sostiene en la posibilidad de una crítica de lo existente desde algún supuesto que sostenga la crítica y hasta la incipiente utopía posmoderna>>; en caso contrario, <<no hay posibilidad de crítica alguna, quedamos presos de lo existente y no podemos distinguir entre un atentado en el Líbano o el País Vasco y las reivindicaciones ecologistas y feministas>><sup>60</sup>.

Debo añadir que la tradición del modernismo político –como afirma Giroux– no ha dejado de ser tratada y defendida en oposición al discurso de la postmodernidad: <<Por consiguiente, cuando el posmodernismo es definido en relación con el discurso democrático, se contrapone al proyecto de la Ilustración y se considera reaccionario en sus tendencias políticas [J. Habermas], se injerta en un concepto de liberalismo económico que lo convierte en una apología de las opulentas democracias occidentales [R.

---

<sup>60</sup> MARDONES, J. M. (2003): “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 24-25. *Vid.* LYOTARD, J. F. (1986): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

Rorty], o bien es presentado en oposición al proyecto emancipador del marxismo [Perry Anderson] y el feminismo [Nancy Hartsock]>><sup>61</sup>.

Mardones sostiene que es posible eludir las denuncias postmodernas de pretensión de dominación. Así, no se admitirían las acusaciones postmodernas de que las posiciones de los teóricos universalistas críticos o neoilustrados incurran necesariamente en re-fundamentaciones impuestas como universales, en la homogeneización de las múltiples formas de vida, en la reducción los distintos tipos de racionalidad a una única racionalidad y, por último, en la imposición de metarrelatos conducentes a la emancipación. Lejos de todo ello, la racionalidad comunicativa se autopresentaría como la vía conducente a validar el principio ético discursivo de la universalización <<como la medida de la calidad racional, democrática y humana de las normas sociales>><sup>62</sup>.

En este sentido y por lo que se refiere a la ética discursiva, hay hacer notar que Giroux nos recuerda que la *racionalidad instrumental* habermasiana <<representa los sistemas o prácticas materializados en el Estado, el dinero y las diversas formas de poder que actúan mediante “mecanismos directivos” para estabilizar la sociedad>>, mientras que la *racionalidad comunicativa* se refiere <<al mundo de la experiencia común y la interacción discursiva entre sujetos, un mundo caracterizado por formas

---

<sup>61</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 64. Para profundizar en el posible conservadurismo de base que hay en la tesis del alejamiento del deber-ser ingenieril y prescriptivista de la modernidad a través de una sociología descriptivista acorde a las nuevas formas de socialidad, vid. MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, págs. 149-173.

<sup>62</sup> MARDONES, J. M. (2003): “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 38.

diversas de socialización mediada por el lenguaje y orientada hacia la integración social y el consenso>>. Indica, además, que si bien Habermas acepta varias críticas de la racionalidad instrumental –aunque él está básicamente de acuerdo con el capitalismo-, sin embargo, resulta inflexible por lo que se respecta <<a las virtudes de la racionalidad comunicativa, con su insistencia en las reglas de mutuo entendimiento, claridad, consenso y la fuerza del argumento>>. De ahí que Habermas considere irracional en sí mismo cualquier ataque contra tal racionalidad<sup>63</sup>.

Por lo que se refiere a la crítica del relativismo cultural<sup>64</sup> con que se asalta a la modernidad, hay que decir, en primer lugar, que no son pocos los que adopta una postura audaz en su invectiva a las posiciones postilustradas.

Sebreli afirma de modo categórico que lo que hoy se presenta con las características de superación, innovación y originalidad –en calidad de “*post*”- no es más que un retorno o renovación de posiciones históricamente pasadas –simplemente, un “*pre*”-; así, en una línea de pensamiento habermasiano, sostiene que los postmodernos representan la actualización de los ataques prerrománticos y románticos del siglo XIX.

---

<sup>63</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 66.

<sup>64</sup> Según Antonio Valdecantos, puede caracterizarse el relativismo cultural como aquella doctrina según la cual <<las creencias y valores humanos están determinados por la cultura a que se pertenece y no cabe la mudanza racional de esas creencias y valores de una cultura a otra>>. A ello añade que si bien el relativismo <<pretendió recoger en conceptos un clima mental de respeto y aprecio por lo diferente>>, ha terminado <<propiciando otro de encastillamiento en lo pretendidamente propio>>. VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 136-137.

Mansilla, en su diatriba contra postmodernistas –y, en concreto, contra Rigoberto Lanz-, afirma que Lanz es un propagandista <<de la extinción del sujeto racional y liberador>> que se contradice profundamente en su condición de postmoderno. La tesis de Mansilla la formula del siguiente modo: <<Uno se pregunta para qué sirven los largos y farragosos textos postmodernistas, si acaban postulando y celebrando lo que censuran tan acremente y lo que la vilipendiada razón occidental ha propugnado desde hace siglos>>. Como ejemplo de las contradicciones postmodernistas, toma dos textos de R. Lanz. En el primero afirma este autor que aboga por una <<razón polifónica, descentrada, fundante y efímera>>, por una razón <<recortada, modesta, fragmentaria>>. Pero, a la vez, Lanz apela a <<la dalogicidad del pensamiento, a la racionalidad (nueva) de la reflexión crítica, a la consistencia (otra) de las construcciones teóricas, a la complejidad del pensar mismo y a la fecundidad de una cierta lógica argumentativa>>. Tras ello, Mansilla se pregunta <<para qué los postmodernistas gastan tanto papel para llegar a conclusiones modestas y compartidas por las más diversas corrientes filosóficas desde la Antigüedad clásica>><sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Tras ello, Mansilla afirma que los postmodernistas no sólo han procedido a construir <<un espantajo de Razón, Modernidad e Ilustración, que ahora se dedican a desmontar cómodamente porque deconstruyen lo que ellos mismos les habían atribuido exagerada o falsamente>>, habiendo postulado <<un sujeto totalmente racional, centrado en sí mismo, que nunca existió como tal, y que ahora es blanco fácil y ridículo de sus dardos envenenados>>; además de ello, Mansilla afirma que <<los postmodernistas no disponen de muchos conocimientos históricos y sus héroes más antiguos de referencia son Friedrich Nietzsche y Michel Foucault>>, lo que les hace no estar informados acerca de que <<la crítica a ese “sujeto” ya aparece claramente en las tragedias clásicas griegas>>. Por otra parte, sobre lo gratuitamente complicado de la prosa postmodernista –sustentada sobre <<un narcisismo infantil y exagerado>> que se traduce en irritabilidad que castiga con la enemistad a quien osa contravenir <<la única verdad>> que defienden con <<estilo autoritario e imperioso>>-, Mansilla afirma: <<se asemeja mucho al estilo operístico: nadie entiende bien el texto en cuestión, pero muchos quedan embelesados y dulcemente

Pagden no deja de insistir en la importancia del convencimiento en que <<debe existir la posibilidad de un lenguaje común, ciertos sentimientos y deseos compartidos que pueden servir -si queremos seguir pensando en nosotros mismos como seres humanos- para entender la conducta y las aspiraciones de aquellos que no pertenecen a nuestra cultura en particular>>. Admite que ello puede que sea <<depositar nuestra confianza en una idea muy poco realista de la acción humana>> pero advierte que no hacerlo <<significaría darle la razón a Herder, aceptar que todas las culturas son necesariamente inconmensurables, que el único modo en que podemos resolver nuestras diferencias, la única forma de vivir juntos, pasaría necesariamente por aceptar una única voluntad, la voluntad del “soberano” que según Hobbes puede resolver los conflictos mediante el uso del poder>><sup>66</sup>.

Giroux pone de manifiesto que desde el punto de vista de habermasiano, los pensadores posmodernistas son vistos como conservadores <<cuyas raíces filosóficas se han de encontrar en diversas teorías irracionistas y enemigas de la ilustración que presentan una peculiar afinidad política con el

---

adormecidos por las salmodias de la nueva liturgia. Los pocos recitativos más o menos inteligentes están opacados por largas y sublimes cantatas, que nadie se atreve a desaprobado como oscuras y confusas para no quedar como ignorante. Con fervor casi erótico todos parecen gozar los pasajes cantados, aunque no los entienden. Es una corriente intelectual que privilegia las paradojas y los axíomos por sobre la ahora vilipendiada lógica discursiva; cuanto más embrollados, más valor y significación se les atribuye, independientemente de su contenido específico>>. MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu crítico en filosofía y política”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, págs. 45-46 y 48-49. LANZ, R. (1996): *El discurso postmoderno. Crítica de la razón escéptica*. Caracas: Universidad Central de Caracas, pág. 24 y sigs.

<sup>66</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 126.



fascismo>>. De ahí que, desde dicha perspectiva, el posmodernismo socave <<el proyecto todavía en marcha de la modernidad, con su promesa de democracia mediante el imperio de la razón, la competencia comunicativa y la diferenciación cultural>>, siendo por ello culpable del doble crimen que supone <<rechazar los dogmas más básicos del *ethos* modernista>> y no otorgar reconocimiento a <<sus aportaciones más emancipadoras a la vida contemporánea>>. Respecto de la posición de Habermas frente a sus opositores, Giroux sentencia: <<Habermas se equivoca al rechazar sin más todas las formas de posmodernismo como antimodernistas y neoconservadoras. Además, dada su propia noción de consenso y de acción social, unida a su defensa de la tradición occidental, su visión de la modernidad entraña demasiada complicidad con un concepto de razón usado para legitimar la superioridad de una cultura ante todo blanca, masculina y eurocéntrica. Habermas –continúa- habla desde una posición que no sólo es susceptible de verse tachada de patriarcal, sino que también está expuesta a la acusación de que su trabajo no encara de forma adecuada la relación entre discurso y poder y las confusas relaciones materiales de clase, raza y género. No cabe rechazar las críticas posmoderna y feminista de su obra simplemente porque se puedan etiquetar como antimodernas o antirracionalistas>><sup>67</sup>.

Sebreli, por su parte, se muestra incisivo cuando hace notar el hecho de que el postmodernismo haya tenido *su centro de difusión en París* y cuando, además, sus más destacados representantes se consideran <<pensadores de avanzada, de izquierda, rebeldes y hasta revolucionarios>> siendo, sin

---

<sup>67</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 65 y 68.

embargo, su fuente aquella <<vieja filosofía alemana de la derecha no tradicional>>. Nos recuerda que Habermas <<observó la paradoja de que, cuando, por primera vez y como consecuencia de la derrota del nazismo, el pensamiento alemán abandonó sus tendencias antioccidentales y aceptó abiertamente el racionalismo y la modernidad, le llegó desde París, presentado como última novedad el retorno de las ideas autóctonas de las que trataba de alejarse>>; en aquellos momentos, los alemanes debían <<volver a leer a Nietzsche y a Heidegger, traducidos del francés>>. Y aunque sea cierto que <<de otros autores alemanes, en cambio, no se habla ahora>>, se señala que <<la deuda no es por eso menor>> pues <<tal es el caso de Spengler, que predijo cincuenta años antes que los posmodernos la decadencia de Occidente>> y <<el primero en disgregar la unidad y la universalidad de la historia en círculos cerrados e incommunicables, como luego harían los estructuralistas y los culturalistas>>. Y termina Sebreli preguntándose a qué responde <<esta extraña trasmutación del pensamiento reaccionario en revolucionario, de la derecha en izquierda, de lo represivo en supuestamente liberador>><sup>68</sup>.

En este contexto cultural y en estos instantes precisos, Sebreli nos recuerda cómo <<a los orgullosos intelectuales franceses -y también de otros lugares- que durante largos años y en contra de toda evidencia>> confundieron <<a Stalin con Marx, y al sentido de la historia con el destino del estalinismo>>, evitaron responsabilizarse de sus errores; y cómo, lejos de autoinculparse por tales errores, tomaron la decisión –la <<menos hiriente para su narcisismo>>- de considerar que no eran ellos los que se habían equivocado,

---

<sup>68</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 18.

acusando entonces a la historia misma de tales equivocaciones. Afirmar, entonces, <<que no había sentido alguno en la historia o, al fin, que no había historia para nada>> serviría, pues, de excusa autoexculpatoria. Tanto el escepticismo como el nihilismo de tales intelectuales habría estado <<en proporción directa a su extasiada devoción>> por el ayer. El estructuralismo, una <<doctrina que cuestionaba precisamente el concepto mismo de historia>> aparecía en la escena <<bien predisposto, como esperando su demanda>>. La disolución del mito estalinista pedía a gritos la constitución de nuevos mitos sustitutivos y regeneradores, y así habrían surgido <<el tercermundismo, el maoísmo y el guevarismo>>, lado este por el que <<el terreno estaba también preparado para el recibimiento triunfal de la antropología estructuralista con su exaltación del “pensamiento salvaje”, su idealización de los pueblos primitivos, su rechazo de la universalidad, la unidad y la continuidad de la historia>>. De este modo, tanto <<los nacionalismos, los fundamentalismos, los populismos, los primitivismos>> como <<las distintas formas de antioccidentalismo, el orientalismo, la negritud, el indianismo>> hallaban razones filosóficas para su fundamentación en el relativismo cultural, esto es, en la preeminencia de lo particular. Pero al final de la década de los años setenta esta corriente de pensamiento comenzó a dar muestras de debilidad, <<el sólido edificio político en que se apoyaba empezó a agrietarse>>. El giro de China hacia Occidente, los fenómenos económicos globalizadores, el apogeo de la socialdemocracia y el hundimiento de los últimos reductos del socialismo real <<son otros tantos procesos que dejaron sin base material a las doctrinas que exaltaban los particularismos antiuniversalistas y proclamaban

el fin de Occidente>>, con lo que <<las izquierdas pasaron a ser las derrotadas en este giro de la historia (...)>><sup>69</sup>.

Por su parte, Mansilla nos recuerda que numerosos intelectuales de filiación postmodernista en el presente eran hasta 1989 marxistas, <<así como en Europa Oriental la mayoría de los actuales neoliberales eran socialistas convencidos, altos burócratas y administradores de empresas estatales, que al presente se han convertido en los felices propietarios capitalistas de las mismas>>. Mansilla añade que esta pseudorreconversión de quienes hasta ayer militaban en las filas del totalitarismo contribuye a <<debilitar toda actitud crítica frente al horizonte normativo del presente>><sup>70</sup>.

Puestas así las cosas ¿cabe admitir que el relativismo cultural contemporáneo esconde bajo su máscara *post* su rostro *pre*? Ello justificaría el afirmar –como hace Sebrelí– que <<bajo la atractiva experiencia justiciera>> se oculta todo un conjunto de antinomias, tales como que <<el supuesto pluralismo no es más que una pluralidad de etnocentrismos>>, o que <<la tolerancia que propone significa tolerar a los intolerantes>> tanto como su *igualitarismo* significa <<aceptar a quienes sostienen la desigualdad>>, su *libertad* <<dejar libres a los liberticidas>>, su *pacifismo* <<fortalecer a los belicistas>> y, por último, su *respeto incondicionado por los otros* <<respetar a quienes no respetan al otro>>. Así las cosas, el relativismo cultural no expresaría otra cosa que <<imparcial tolerancia para

---

<sup>69</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 19.

<sup>70</sup> MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, págs. 18 y 25.

el asesinado y el asesino, para el torturado y el torturador, para el oprimido y el opresor, para la víctima y el verdugo>>; incluso en cuanto al análisis del pasado, la doctrina relativista de las identidades culturales <<debería respetar el racismo de los blancos del sur de los Estados Unidos, para quienes la discriminación de los negros formaba parte de su más entrañable tradición, a tal punto, que por ella dieron la vida en una de las más sangrientas guerras del siglo XIX>>, y también, entonces, <<debería tolerarse el antisemitismo que, en determinados períodos históricos, constituyó uno de los rasgos distintivos de la identidad cultural de algunos pueblos como el ruso, el polaco, el rumano o el alemán>><sup>71</sup>.

Tal idea de tolerancia –que bien podría llamarse falsa tolerancia o idea pobre, desnaturalizada, adulterada, blanda, impura, indiscriminada, confusa, equívoca o insensata de tolerancia- suele rebasar los límites de lo tolerable en su pretensión por erradicar toda demarcación que permita deslindar lo aceptable de lo inaceptable. Se trata de una tolerancia huera, fabricada sobre la base de indistinciones, ya sean criteriológicas, categoriales o axiológicas que, a fuerza de predicarse de modo total e indiscriminado –haciendo que todo sea tolerado, esto es, aprobado expresamente como lícito, y nada resistido como ilícito- deja de tener razón de existir como convicción que no renuncia a la búsqueda de lo más apropiado e, incluso, de la verdad.

El tolerante instalado en la idea adulterada de tolerancia suele predicar, demagógicamente, la ausencia de modelos humanos que imitar, trivializando y poniendo en cuestión lo verdadero, lo bueno y lo mejor, y

---

<sup>71</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 68.

tanto lo universal como lo objetivo; concediendo el mismo rango a todo, no es nada proclive a admitir lo excelso –lo que supondría para él una ruptura de su criterio igualitario-; considera que la admiración que causa lo superior, lo lícito, bueno o mejor es un afecto humillante por jerarquizador y discriminador.

La lejanía descomprometida y pretendidamente neutra y, por ello, monológica, irresponsable, desnaturalizada, eufemística y mórbida de la actitud tolerante intenta ocultar su profunda indiferencia –misantrópica, atemorizada, conformista o remolona- por el otro, por lo que hace aparecer a ésta, a la indiferencia que muestra, como esmaltada de respeto y urbanidad; respeto y urbanidad que no son más que aceptación enmascaradora de las exclusiones y de los olvidos consagrados discursiva y violentamente. De ahí que fije al otro y a lo otro –quizá sin pretenderlo expresamente y, por ello, quizá con más ignorancia que culpabilidad-, en sus *guettos*, esto es, sus debilidades, errores e inhumanidades, haciendo que éstos se consoliden o esencialicen como personalidad moral y desoyendo su contingente construcción histórica. En el fondo, puede decirse que la tolerancia fenece a manos del tolerante así instalado.

Como escribe Agamben, <<nunca una época ha estado tan dispuesta a soportarlo todo ya la vez a encontrar todo tan intolerable>>. Es, precisamente, la <<gente que tolera todos los días lo inadmisibile>> la que siempre tiene <<a flor de labios esta palabra cada vez que tiene que dar su opinión sobre un problema cualquiera>>. Sólo que <<cuando alguien se atreve a aventurar una definición, cae en la cuenta de que intolerable, a fin de cuentas, es únicamente que “se torture a los cuerpos humanos o que se

los despedace”>>; es decir, que todo lo que quede en el lado exterior de los márgenes de la atrocidad más impensable puede soportarse sin escándalo alguno<sup>72</sup>.

### 5.2.3. Insuficiencia de referentes

Nos instruí a Séneca en sus *Epistolae* acerca de cómo hay que oír a los filósofos. Nos recordó que se aprende de ellos mediante el estudio tanto como mediante la conversación; que hasta los discípulos negligentes sacan provecho de tales enseñanzas, aunque no así los reacios; que, sin embargo, es inevitable que a ellos se acerquen quienes son, precisamente, remisos a aprender, los ociosos que únicamente buscan entretenimiento y aquellos que se preocupan por cazar palabras y expresiones que sólo utilizarán para brillar, para cultivar su ingenio, pero con las que no iluminarán a nadie –ni siquiera a sí mismos- al permanecer sus almas en un estado descuidado, sin cultivarse.

Por lo que se refiere a los maestros, Séneca también nos recordó que no son buenos aquellos que se preocupan sólo por enseñar a discurrir y descuidan la enseñanza acerca de cómo vivir.

Pues bien, la presente andadura por las diversas interpretaciones de la herencia moderna comenzó con la intención de indagar si tal herencia era positiva por posibilitadora o más bien una pena por una culpa no atribuible

---

<sup>72</sup> AGAMBEN, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, pág. 104.

al presente más inmediato, presente que es el que se corresponde más o menos a las dos últimas décadas.

Cuando tal herencia ha sido considerada positiva por fecunda o posibilitadora, al estilo de Habermas y otros, la cuestión de su puesta al día es problemática pero no carece de direcciones, sentidos, líneas tensionales o vectores-fuerza.

En cambio, cuando la herencia de la Ilustración es considerada como lastre que imposibilita la epifanía de nuevas formas de relación y de convivencia humanas, la dificultad de dar respuestas –siempre pretendidamente abiertas por los mismos mentores de tal rechazo- se complejiza casi hasta el infinito.

En principio, tal complejización cuasiinfinita sería aplaudida como un logro postmoderno. Pero tal algarabía, por muy doloroso que resulte decirlo, no supone respuesta alguna.

Cabe preguntarse, pues, si la Ilustración es una herencia negada o es una herencia pertinente. Se trata ahora de una disyunción exclusiva. La respuesta sólo puede polarizarse pro nunca conseguir armonizar los extremos de la cuestión. O herencia negada o herencia pertinente, pero nunca ambas a la vez.

Si tal herencia resulta solamente negada entonces nada concreto puede ser propuesto, pues aniquilada toda posibilidad de universalidad metafísica, cultural, discursiva o prescriptiva sólo quedaría la labor destructiva, labor esta cuya negatividad jamás tendría la intención de positivizar: decir “ganar



espacios” significaría que *hay espacios* que ganar, que tales espacio *son de un modo determinado*, que tales espacios *son convenientes*, que dichos espacios *deben ser anhelados* y que han de ser conquistados para... ¿quién? ¿Para la *persona humana*? Pero ¿ésta es o no es? Todo ello supondría violar, precisamente, el propio punto de partida “anti” o disruptivo.

Si, por el contrario, se acepta que la herencia ilustrada es una herencia pertinente entonces resulta que se considera conveniente mantener en estado latente al propio proyecto ilustrado, con la suficiente vida como para, de forma maniquea, legitimar la reacción antiilustrada postmoderna.

Sin proyecto que proponer –por rechazar de forma explícita todo proyecto, modelo o sentido alternativo-, el postmodernismo –postmodernidad como horizonte de inteligibilidad y no como condición existencial-epocal- se habría convertido en refugio y en consuelo teórico de quienes lo perdieron todo –ideológica y religiosamente hablando- y de quienes, por motivos cronológicos, nunca tuvieron nada que “decir” porque nunca recibieron nada de lo “dicho”. ¿Es así?

Volvamos ahora a las palabras de Séneca. Vivir, querer vivir, anhelar cómo saber vivir y saber vivir no pueden no confluír si queremos seguir personalizando y personalizándonos. Porque de la misma manera que el filósofo que indaga sobre el bien y la conveniencia no es ningún iluminado, la teoría no puede menos que atender su comprometida manera de estar con quienes están siendo habitantes del aquí y del ahora con sus costumbres concretas. Luego, es posible *mostrar con claridad*; es posible y conveniente

intentarlo, al menos, porque de lo contrario ningún esfuerzo por deconstruirnos como torres fortificadas e invulnerables valdría la pena.

El temor que nos asalta ante el vacío no es, pues, tanto el dolor que pueda causarnos a cada uno de nosotros como el perjuicio que ocasiona en la consideración que uno pueda tener del otro, de los demás. Porque la historia nos ha mostrado con demasiada frecuencia que el *otro* es, precisamente, el sujeto *prescindible*.

En el ámbito educativo, ámbito de estrecha relación interpersonal – intelectual, emotiva, sensitiva- el otro no puede dejar de pre-ocupar, precisamente porque el momento del acto educativo es un momento de consentimiento y, por tanto, también de compasión.

Cuando se despersonaliza bien por defecto –infrahumanización- o bien por exceso –suprahumanización-, el horizonte de lo posible se oscurece hasta perderse de vista. En el primer caso por manipulación y adiestramiento totalitarios; en el otro, por olvido y desatención también totalitarios.

Sobreponiéndose a ambos está el empeño por no hacer de este mundo un mundo aborrecible a partir de des-considerar a la persona concreta. Y cuando esto escribo recuerdo la rima XI de Bécquer:

*-Yo soy ardiente, yo soy morena,  
yo soy el símbolo de la pasión,  
de ansia de goces mi alma está llena.*

*¿A mí me buscas?*

*-No es a ti: no.*

*-Mi frente es pálida, mis trenzas de oro,*

*puedo brindarte dichas sin fin.*

*Yo de ternura guardo un tesoro.*

*¿A mí me llamas?*

*-No: no es a ti.*

*-Yo soy un sueño, un imposible,*

*vano fantasma de niebla y luz;*

*soy incorpórea, soy intangible:*

*no puedo amarte.*

*-¡Oh, ven; ven tú!*

Sí, ven tú, pero no sueño, imposible, vano fantasma, intangible; no. Ven tú, hombre y mujer enteros, tal como sois, tal como anheláis ser, tal como necesitáis ser. Sólo éstos pueden ser los convocados por el filósofo; sólo éstos pueden ser los emplazados por el pedagogo, por el docente, por el educador; porque sólo a ellos -a ellos mismos y a no otra cosa en ellos- se les puede amar y, sin amor, perecen.

## CAPÍTULO VI

### EL DESENSAMBLAJE EXPERIENCIAL DE LA CONSTRUCCIÓN RACIONALISTA. CONCRECIÓN, VULNERABILIDAD Y CUIDADO

No *en* el tiempo ni *fuera* del tiempo, sino “vivir  
el tiempo”.  
SCIACCA. *La interioridad objetiva*

#### 6.1. Fragmentación y fragilidad del mundo

Al ideal del héroe de antaño, buscador y ejecutor de grandes principios que pendían de amplios -por no decir omniabarcantes- sistemas de pensamiento que le aseguraban el convertirse en pura intención invulnerable<sup>1</sup> por encima del mundo exterior, y que se enfrentaba a los acontecimientos azarosos y a los previsibles –considerados para él obstáculos de interposición entre sí y

---

<sup>1</sup> Vid. RAMOS, R. (1999): “Apuntes sobre el *homo tragicus*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 81-115.

su término ideal- con la intención de someterlos, le ha sucedido el antihéroe contemporáneo.

### **6.1.1. El nuevo tipo humano y la experiencia moral**

El *héroe* de la contemporaneidad, fruto de la mezcolanza entre una débil intención y unas fuertes contrariedades, no sabe exactamente qué busca. Debido a su antiheroicidad de fondo, desconoce cómo plantear y plantearse una ética épica, sistematizada, de carácter, de misión y de testimonio personal, coherente, pautada, maximalista, audaz y de ratificaciones constantes.

Acrítico, amnésico, acomodaticio y manipulable mediáticamente, este sujeto pletórico de intrascendencia, de vagabundeo incierto y que yerra cuando cree que el hombre invulnerable es el que no ama nada –cuando lo cierto es justo lo contrario, esto es, que lo que hace invulnerable al hombre es que ame algo que no le puedan arrebatarse los otros-, sólo sabe desenvolverse en un medio cuya ética sea porosa o relativa, no *dogmática* o estable, construida y deconstruida –negociada- a través de continuas rectificaciones provisionales, de reformulación incesante de objetivos, vacilante, de aprovechamiento de las situaciones y circunstancias –oportunista-, minimalista y amilanada.

A dicho sujeto podría aplicársele la caracterización que J. M. Mardones realiza a propósito del *sujeto débil* vattimaniano. Se trata de un sujeto extenuado y decadente entregado a lo más ordinario de la delectación; se trata de un ser cuyo peligro estriba en su amnesia y acriticismo; es alguien

que <<no percibe la dureza de la vida, ni la situación de los que en esta sociedad y en nuestro mundo apenas alcanzan la categoría de seres humanos>>, que sustituye la solidaridad anamnética -<<del recuerdo para con los vencidos y reventados de la historia que proponía W. Benjamín>> por la solidaridad amnésica –en la que sólo habita <<el olvido de los otros y del sufrimiento de los vencidos de la historia>><sup>2</sup>.

Vale como descripción del tema que nos ocupa y del presente en el que se inscribe la afirmación de Gamba acerca de las actitudes colectivas de estos nuevos sujetos: <<nunca como hoy el genio de una época se ha aplicado a la destrucción minuciosa de su propia *Ciudad humana* (de sus creencias y de su sentido), hasta el extremo paradójico de que el conformismo ambiental se expresa hoy por la actitud revolucionaria, y de que la posición insostenible, heroica, ha llegado a ser la conservación y la fidelidad>><sup>3</sup>.

Agamben dedica un parte de su obra *La comunidad que viene* a caracterizar la que, a su juicio, es la única clase del presente, que él denomina *pequeña burguesía planetaria*. Esta nueva burguesía habría dejado de tomar los diversos testigos de las viejas clases –ya disueltas- y se habría cohesionado nihilistamente para sobrevivir al nihilismo en torno a un constitutivo que resulta tan evanescente como aplastante.

Tal pequeña burguesía planetaria se habría apropiado <<de la actitud del proletariado para renunciar a cualquier identidad social reconocible>> y

---

<sup>2</sup> MARDONES, J. M. (2003): “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 27.

<sup>3</sup> GAMBRA, R. (1998): *El silencio de Dios*. Madrid: Criterio-Libros, pág. 28.

procedería anulando <<todo lo que tiene entidad con el mismo gesto con el que parece obstinadamente adherirse a ello>>. El miembro de dicha clase únicamente <<conoce lo impropio y lo inauténtico>> a la vez que rechaza <<la idea de una palabra propia>>. Así, <<las diferencias de lengua, de dialecto, de modos de vida, de carácter, de costumbre, y sobre todo, la particularidad física misma de cada uno, lo que constituyó la verdad y la mentira de los pueblos y de las generaciones que se han sucedido sobre la faz de la tierra>>, ha perdido para el pequeño burgués todo su significado. Además, Agamben sostiene que la insensatez de la existencia individual del pequeño burgués –heredada del nihilismo- le ha llevado a perder todo *pathos* y a transfigurarse <<en exhibición cotidiana>>. De hecho –escribe nuestro autor- <<nada se parece tanto a la vida de la nueva humanidad como un reportaje publicitario del cual se ha retirado toda huella del producto anunciado>>, hallándose la contradicción del pequeño burgués en que él sigue buscando <<en ese *sketch* el producto que le ha defraudado>><sup>4</sup>.

Este habitante intramundano de un mundo afectado negativamente por la conciencia de su incuestionable finitud, afectado él mismo por una interioridad en permanente conflicto que llega a poner en riesgo hasta su propia identidad individual y social –o lo que reste de ella-, puede presentarse bajo tres fisonomías distintas.

En primer lugar, como postmoderno deconstruccionista, sujeto resistente que pone el acento en la plural multiplicidad, en el descentramiento, en la diferencia, en el acontecimiento, en la quiebra, en la incertidumbre y en la inmanencia, frente a lo absoluto, la uniformidad, lo definitivamente

---

<sup>4</sup> AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, págs. 41-42.

incondicionado y lo productivo. En segundo lugar, como postmoderno neoconservador, apologista del beneficio y del éxito, triunfador del mercado de la especulación financiera. Y, en tercer lugar, como postmoderno desencantado, como sujeto que experimenta la náusea provocada por un progreso que sirvió para retrasar a la mayoría de los hombres y a la naturaleza misma; por una razón que se cerró a la verdad para servir a la voluntad de poder, a la sistematización y puesta en práctica de sutiles instrumentos de planificación y dominación de los demás; desencantado por una promesa de felicidad inalcanzada y que engendra una frustración permanente; y por una igualdad ficticia y grotesca.

Debe indicarse que Agamben aboga por aprovechar el momento actual de crisis en el que se inscribe la llamada pequeña burguesía planetaria para resaltar las que son, a juicio suyo, inmensas posibilidades de este período histórico-cultural: <<Si los hombres -escribe-, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta>>, o lo que es lo mismo, <<si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro>>, entonces los hombres –según Agamben- podrían acceder a una comunidad y a una comunicación ignotas: <<a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable>><sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, pág. 42.



Dicho esto, hay que indicar que una de las consecuencias más visibles de la transformación de la ética ha sido no sólo la renuncia a ofrecer pautas tanto de comportamiento individual y social como de análisis de las situaciones de hecho, posibles y previsibles sino, además, el elogio del tipo de vida personal que establece una negociación con las diversas realidades circundantes a fin de ir discurriendo por una existencia imprevisible que necesita ir haciéndose sin pautas previamente definidas.

Siendo ello así, sin embargo, cabe hacer tomar conciencia de la perversa calma reinante. Así, González Luis no deja de constatar la duplicidad simbólica de lo cotidiano: <<Mientras para los excluidos el efecto predominante es el de la precariedad, para los integrados es el efecto de la provisoriedad; el primero se vive como un drama sin perspectivas de resolución, el segundo como un descompromiso ligero y ventilado>>. Así, lo cotidiano aparece <<marcado con los signos de la menor continuidad y mayor velocidad, todo ello regado por una cierta complacencia minimalista>><sup>6</sup>.

Una ética desvinculada de las prácticas y estimaciones habituales pasa, en el contexto actual, a considerarse una ética desvitalizada y, por ende, una ética que desorienta el camino hacia una posición de autonomía solidaria. Puesto el énfasis en el hecho de que la reflexión filosófico-moral no puede confundirse con la experiencia moral, usurpando el puesto preeminente de ésta ha alcanzado, la reflexión filosófica sobre la moral se desplaza a fin de

---

<sup>6</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín.

ocupar un lugar posterior o posición subalterna con respecto al de la experiencia moral.

El problema actual es, pues, el del valor y la prelación que se pueda conceder a la especulación y justificación morales. Pues la ética pasa a ubicarse en el lugar opuesto al de la búsqueda de la fundamentación racional del acto moral conforme a su bondad o maldad, instalándose en la plataforma de las ofertas para el autobricolaje moral, debiendo acreditar su capacidad para secundar la estructuración experiencial del sujeto.

Ello permite comprender que el sujeto del tiempo presente quede tan bien retratado por Finkielkraut en el siguiente fragmento: mientras que <<en nombre de la ideología nos negábamos ayer a dejarnos engañar por el sufrimiento>>, hoy, enfrentados a éste, y <<con toda la miseria del mundo al alcance de la vista>>, también albergamos una negación, que consiste ahora en intentar evitar precisamente el engaño de la ideología. <<Así funciona la credulidad de los incrédulos>><sup>7</sup>.

Es la experiencia la que aparece como estabilizadora o desestabilizadora de la razón moral, razón que, por ello mismo, deja de conferir solidez a aquélla. Ello es lo que ha hecho afirmar que estemos en disposición de sostener que, aunque deberíamos poder dar justificaciones racionales de nuestras valoraciones, ello no significa de ningún modo ni que nos hayamos

---

<sup>7</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, págs. 130-131.

apropiado de nuestros valores apoyándonos en argumentos justificativos ni que aquéllos caerían con el agrietamiento de su justificación<sup>8</sup>.

La justificación como fuente de sabiduría moral no exime a ésta de nutrirse del trasfondo tácito que suponen las costumbres, esto es, de aquellos valores compartidos cuya justificación especulativa resulta tan endeble como fuerte su arraigo. Puestas las cosas así, de ello se deduce que la costumbre puede imponerse a la regla, y que el conocimiento tácito es prioritario frente al conocimiento moral especulativo hasta el extremo de afirmar que la ética se reduce a ser una mera reflexión sobre un *ethos* previo y efectivo.

Frente a ello cabría oponer la tesis de que, si bien lo que vale suele preceder tanto al comentario como a la explicación del valor -pues por algo es *comentario* y *explicación*-, no resulta tan obvio afirmar que la teoría del valor deba ceñirse a los valores que operan de hecho en la sociedad.

Ciertamente, tanto el comentario como la explicación suceden cronológicamente a la vida, a las costumbres, a los hechos sociales: <<unos se enamoran y otros gestionan agencias matrimoniales, hay poetas que sufren y profesores que enseñan lo que otros sufrieron, unos viven sin pensar y otros piensan sin vivir, del mismo modo que no tiene por qué coincidir quien dice lo que hay que hacer y quien lo hace>>, escribe Innerarity<sup>9</sup>; pero no hay necesidad teórica que obligue a la teoría a limitarse, siempre y de forma necesaria, a la vida. El que la fundamentación y la normatividad especulativas se vean constreñidas a dejarse comprimir por los

---

<sup>8</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 11.

<sup>9</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 13.

actos consuetudinarios, sean o no de diseño racionalista, parece haberse impuesto como hecho social constatable defendido institucionalmente.

Pues bien, la búsqueda declaradamente inacabable, la contradicción aceptable y aceptada como valor, la incertidumbre teórica, la autoayuda colectiva, la insuficiencia moral -vestida de originalidad e inventiva personal-, la inmediatez, el simplismo, el dinamismo de la vida, la pregunta y la problematización, sumergen y enturbian el territorio del pensamiento de la estabilidad del ser, del sistema, de la racionalidad, de la coherencia, de la complejidad, de la seguridad y de la iluminación normativa y adaptable.

Acerca de la incertidumbre resulta sugerente la posición que inscribe al relativismo y a la supuesta crisis de valores en la galería de los juegos teóricos. Pues siendo cierto el hecho de la desaparición de numerosas certezas que operaban como sustento moral, y también que muchos de los valores han acabado mostrando no sólo sus fragilidades sino, también, su complicidad con lo inadmisibile, sin embargo, ello no ha supuesto ni su falta de plausibilidad ni tampoco una caída generalizada en la incertidumbre.

La afirmación de la incertidumbre moral resulta ser, así, una posición excesivamente teórica, pues contradice la firmeza de las creencias que mostramos en bastantes de nuestras prácticas más reiteradas y cuya vigencia reafirmamos tanto implícita como explícitamente. Por otra parte, la tesis que postula del final de las certezas o el quebranto de un vocabulario común desprecia u olvida aquellos tácitos consensos sociales mediante los que cada

sujeto sabe más o menos confusamente la barrera infranqueable que se sitúa entre lo absolutamente inaceptable y lo elogioso o encomiable<sup>10</sup>.

Sin embargo, el valor del arriesgarse a elegir el propio programa de vida ética a fin de ir autocontruyéndosela sin categorías cerradas no se presenta, como podría pensarse a simple vista, vacío de contenidos valorativos; pues el incentivo de tal actitud consiste, más bien, en intentar no ofrecer pautas abstractas con contenido o heterónomas, en la prohibición de no propender a una decisión, determinación o hallazgo ético con pretensiones de validez transpersonal.

### **6.1.2. La finitud como anacronismo**

Ciertamente, a partir de la concepción ilustrada de la razón se ha insistido más en la autonomía ética autosuficiente que en la dimensión de todos aquellos elementos que nos vinculan al prójimo de una forma inexorable y que nos ponen ante la fragilidad del ser humano.

Una razón tornada autofundamentada y autorreveladora se alejó de la fragilidad de lo humano para refugiarse en la sólida fortaleza de sus propios límites. Fruto de una sacralización inmanente, la razón de la cultura ilustrada se instalaba en un tipo de hombre pretendidamente omnipotente y aspiraba a extralimitar todo límite existencial humano y a dominar la infinitud.

---

<sup>10</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 12.

Considerando la imprevisibilidad, el sufrimiento humano y la contingencia como errores sustentados únicamente en la falta de conocimiento y propios de la edad histórica anterior -considerada de oscura inmadurez-, pasó a insistir optimistamente sobre el control activo y la posibilidad de la transformación emancipatoria.

Pero la razón ilustrada, que se erigió en fundamento de sí, acabó por desfondarse. Su propio poder pronto irradió limitación y peligro. Desengañada y fatigada ante una realidad inaccesible en muchas de sus dimensiones e indomable en la mayoría de ellas, y perdido el poder sobre su propio poder al no conseguir conquistar la absoluta posesión de sí, la razón que venía a *desencantar* al mundo de toda *forma esotérica* terminó desencantada ella misma.

De ahí que la insistencia postmoderna en la vida, en aquello que sucede, en lo que experimentamos, en lo que nos pasa y en lo que vamos haciendo pongan de manifiesto la defensa de una concepción vital en la que la existencia pasa a considerarse incontrolable desde el momento en que sólo acontece.

A fin de ilustrar la relevancia postmoderna del espacio-tiempo subjetivo como contraposición a la pregunta por el ser de la realidad o realidades, resulta interesante resaltar la actitud expresada por González Placer en alguna de sus reflexiones: <<Siento que la perplejidad ocupa, casi inevitablemente, una posición no marginal tanto en el ánimo de quien (desde la discursividad sociológica) ensaya dar cuenta de la socialidad contemporánea como en el de quien intenta comprender la forma que hoy

toma nuestra subjetividad; ciertamente, para bien o para mal, en ambos casos un envite (entre otros) parece venir a ocupar el primer plano en ese afán por comprender: la urgencia de embastar un pensamiento, tan riguroso como se quiera, pero sobre todo reconciliado con la vida, temperado según el tono y el modo con el que hoy vivimos nuestra vida>>. Se trata de un pensamiento que se ciñe no tanto a lo que las cosas y las relaciones son en sí mismas sino de un pensamiento <<en simpatía con nuestra manera de percibir las (verlas, escucharlas, tocarlas, saborearlas y olfatearlas), sentir las y vivirlas, en resonancia pues con aquello que pasa y nos pasa>><sup>11</sup>.

En su reflexión sobre el amor como desafío a la propia identidad, González Placer intenta expresamente plantear interrogantes que nos afectan en la actualidad. Para ello, intenta evitar preguntas universales del tipo <<¿en qué consiste la subjetividad humana?, ¿en qué consiste la experiencia amorosa?, etc.>> para ajustarse a lo vivido: <<¿Qué forma toma hoy nuestra subjetividad?, ¿cómo vivimos nuestros amores?, ¿cómo nos sentimos hoy a nosotros mismos?, ¿cómo experimentamos nuestro adentro y nuestro afuera?, ¿con qué tactos (y contactos) perfilamos, moldeamos, corregimos y, en ocasiones, erosionamos y disolvemos la figura de nuestra identidad y alteridad?, ¿con qué materiales (palabras, miradas, temores, conceptos, metáforas, etc.) y según qué principios (identidad, utilidad, objetividad,

---

<sup>11</sup> GONZÁLEZ PLACER, F. (2000): <<Sobre educación: el amor como desafío a nuestra identidad>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 53.

simpatía, etc.) ensamblamos hoy el sentido de lo que sentimos y de lo que somos?, etcétera>><sup>12</sup>.

Ello no es más que una pequeña muestra de la relevancia que cobra lo sentido en cuanto experiencia del acontecer. Así, del nacimiento, de la muerte, del amor o de la educación pasan a interesar más sus aspectos no planificados, los no perfectamente diseñables, aquellos que son azarosos, de resultado incierto. Porque al identificar la acción de poder de unos individuos sobre otros como el conjunto de actos de organización racional o intervención diseñadora y, por tanto, de cesación de lo incierto, se intenta limitar aquella acción poniendo el énfasis en los impedimentos al control o, lo que es lo mismo, en lo irreductible-conceptual y en lo irreductible-vital.

El tema de la compasión resulta ilustrativo al respecto del ejercicio del control. En general, la modernidad desestimó la idea de *no poder hacer nada*. El padecimiento irreparable, tomado como ofensa por una razón autodivinizada, triunfalista y constitutivamente activa, debía tener siempre su remedio. La necesidad de la compasión, ligada a tiempos de incapacidad científica, se tornó en objetivo a eliminar.

Conviene recordar que determinados problemas a los que hoy nos resignamos por considerarlos consecuencias lógicas y, por tanto, irreparables de la condición humana, parecieron a muchos optimistas

---

<sup>12</sup> GONZÁLEZ PLACER, F. (2000): <<Sobre educación: el amor como desafío a nuestra identidad>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 53.



modernos meras contingencias históricas controlables y erradicables de modo definitivo.

En la modernidad palpitaba el convencimiento de que se puede conseguir todo aquello que se desea y que la incapacidad encarnada en resignación es, más que falta de voluntad, voluntad de no-poder<sup>13</sup>.

En la modernidad, la creencia en la posibilidad de la erradicación del mal – mal presentado en forma de miedos objetivos o de temores subjetivos- debía acabar por desactivar los mecanismos infructuosos que dan lugar al lamento, al consuelo, a la compasión, a la caridad y a la resignación; en definitiva, manifestaciones todas de la finitud humana –considerada un lastre histórico de alguna forma *querido* por no-resistido, según el planteamiento moderno- que resultarían aniquiladas progresivamente con la irremediable andadura moderna hacia la pretendida infinitud humana.

Puestas así las cosas, hay que hacer notar que la pseudometafísica de la razón absolutizada de la modernidad –razón impositiva porque se autopone a sí misma, porque se erige como fundante- se enfrentó hostilmente a la metafísica del ser –receptiva, contemplativa, fundada- por cuanto reconcentró su atención solamente en las estructuras gnoseológicas de sí misma a la vez que hacía coincidir las ontológicas con ellas.

En íntima relación con lo dicho, es interesante hacer ver cómo Finkielkraut y Arendt coinciden, en cierto modo, con los síntomas aquí expuestos. Escribe Finkielkraut: <<En las páginas finales de la primera edición de su

---

<sup>13</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 195.

libro sobre los orígenes del totalitarismo, publicado en Inglaterra con el título *The Burden of Our Time* (“La carga de nuestro tiempo”), Hannah Arendt designa con la palabra resentimiento la disposición afectiva característica del hombre moderno. Resentimiento contra “todo lo que viene dado, incluida su propia existencia”; resentimiento contra “el hecho de que no es el creador del universo, ni de sí mismo”. Impulsado por este resentimiento fundamental a “no encontrarle pies ni cabeza al mundo tal como viene dado”, el hombre moderno “proclama abiertamente que todo está permitido, y cree secretamente que todo es posible”>>. Puestas así las cosas, *todo-es-posible* resulta ser un axioma que <<ha demostrado su poder devastador en los crímenes perpetrados en nombre de la humanidad universal así como en aquellos que la idea de humanidad superior ha servido para justificar>><sup>14</sup>. Resta hacer notar que H. Arendt propone el reconciliador sentimiento de gratitud como única alternativa al devastador y nihilista resentimiento.

### 6.1.3. El otro lévinasiano

Al respecto, el caso de Lévinas resulta paradigmático y, por ende, esclarecedor. Este pensador se posicionó frente y contra la visión del mundo de Hegel, creyendo que tal era *la visión del mundo de la filosofía occidental*. Se equivocó. Hegel no es ni mucho menos la culminación de un proceso unitario filosófico-occidental<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, pág.153.

<sup>15</sup> Vid. AGUILAR LÓPEZ, J. M<sup>a</sup>. (1992): *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*. Pamplona: Eunsa.

Queriendo impugnar la tradición hegeliana, se situó en la misma tradición hegeliana, abjurando de ella con lo aprendido en ella. De ahí que entienda y critique las principales categorías -ser, esencia, negatividad...- en su acepción, precisamente, hegeliana.

No es este el lugar ni la ocasión para proceder a una crítica global del pensamiento lévinasiano. Pero no está de más decir que su concepción filosófica puede cuestionarse sobre la base de cuatro reduccionismos primordiales que agrietan su edificio especulativo:

1. Primera reducción: su pensamiento parte de un convencimiento no demostrado: que toda la tradición de Occidente, que toda la filosofía anterior ha sumido el pensamiento en la inmanencia. Extrapola lo de una parte al todo.
2. Segunda reducción lévinasiana: que toda concepción del yo en sí mismo -egología- es egoísmo.
3. Tercera reducción: que todo pensamiento del ser elimina la alteridad. Y es que Lévinas confunde esencia y ser, reduciendo al ser a un simple término general, a una abstracción en la que desaparecen todas las diferencias. Sin embargo, cabe otra consideración del ser:

la que le distingue de la esencia y hace que cobre sentido toda diferencia.

4. Cuarta reducción: Lévinas piensa que todo el pensamiento filosófico anterior ha considerado a la subjetividad y a la conciencia como términos equivalentes<sup>16</sup>.

Me limitaré a la primera de las reducciones. Sólo Hegel es la referencia negativa de Lévinas. La filosofía hegeliana es transfigurada en síntesis y culminación de “todo” el pensamiento anterior, de un pensamiento que, según Lévinas, añoraba la profunda adecuación entre el ser (lo real) y el conocer (el pensar, lo racional).

Hay que disentir. Ni la filosofía hegeliana es síntesis ni tampoco culminación del pensamiento occidental. Lo es sólo de una parte de este pensamiento, de la parte que, ahora sí, suprime la alteridad al tener corazón inmanentista: la identidad de ser y no ser, de lo idéntico y lo no-idéntico, reduce al sujeto a la inmanencia, con lo que nunca hay verdadera trascendencia.

Decir, con Lévinas, que la superación de la inmanencia ha de lograrse mediante la ruptura de la totalidad es afirmar algo que se explica por sí mismo. Sin duda, si la totalidad inmanente excluye todo-lo-distinto y, por

---

<sup>16</sup> Vid. AGUILAR LÓPEZ, J. M<sup>a</sup>. (1998): “La pasividad como condición de la ética”. *Anthropos*, nº 176 enero-febrero, págs. 85-88. SUCASAS, J. A. (1998): “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”. *Anthropos*, nº 176 enero-febrero, págs. 38-43. BAUMAN, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, págs. 63-70.

tanto, lo trascendente, entonces es lógico pensar que tal totalidad, al ponerse como ser-total excluye todo otro fuera de sí.

Lo que hay -el ser- visto como totalidad que no admite exterioridad ni trascendencia y que marcha implacable y fagocitadoramente hacia estados de perfección más elevados, y en cuyo seno no se distingue nada que no sea la misma totalidad, devora hasta al mismo infinito. Acabará haciéndolo, porque el infinito, como el otro, no son sino momentos de una evolución. Si no hay otra cosa que totalidad, entonces no hay sino pretensión totalizadora que difumina alteridades y trascendencia.

El problema que se plantea e intenta resolver Lévinas no es cómo salir de la soledad, sino cómo salir del ser. Y éste es precisamente el problema. ¿Por qué ha de seguirse en la línea de Hegel para superar a Hegel? ¿Por qué superarle desde sí mismo? ¿Es ello posible?

Entonces, no aceptado el hegelianismo ¿para qué Lévinas? ¿Para qué el antihegelianismo? Quizá sea mejor escapar de la espiral. Aceptar el reto a nada conduce; posiblemente, sólo a confirmar a Hegel. Pero Lévinas no quiere ser un precartesiano. Entonces ¿para qué Lévinas?

No está de más recordar que para este pensador, el otro no es un quien contemplado por mí, es decir, objetivado; en su intento por dar la vuelta a esta visión egocéntrica, el otro es visto como anterior a la propia subjetividad. Su anterioridad es constitutiva de la propia subjetividad.

El otro no es un otro reducido porque sea reconocido desde mí, sino que el otro puede ser pensado y dicho porque me constituye. La relación con el otro es primaria u originaria respecto a la relación con uno mismo. En otros términos, el otro es previo a la alteridad, por lo que ésta se deriva de aquél.

La alteridad no está definida por la diferencia específica, no consiste en ser de otro modo; la alteridad es constitutiva del otro: de otro-modo-que-ser, siempre anterior a todo imperialismo del Mismo. La alteridad de Lévinas está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo: la alteridad debe ser pensada como ausencia de género común y como irreductibilidad. El otro hombre es como único en su propio género, y ello es lo que funda la responsabilidad y la no-indiferencia por el otro.

Pero hay que ser cauto, pues todo lo dicho se mueve en el plano de la ética, no en el de la ontología -problema de la unidad y de la multiplicidad- ni en el de teoría del conocimiento -fundamentar las relaciones intersubjetivas a través de un sujeto ya constituido-. Esta precaución es muy importante. Con frecuencia se pone el énfasis en lo que cada uno tiene de único e irrepetible. Ello siempre se afirma pero pocas veces se cree de verdad. En el fondo nos vemos todos como todos y por eso desvalorizamos a los demás: todos y cada unos son intercambiables por todos y cada uno, lo que parece que excusa de todo cuidado o responsabilidad por el otro.

Lévinas insiste en lo peculiar de cada persona con la finalidad de fundar la acción moral: el otro es un ser exclusivo y, por ello, valiosísimo; lejos de ser

como-yo o como-aquel-otro, en un otro único. Ello es lo que se suele resaltar cuando alguien remite a Lévinas.

Pero ello no se ajusta del todo a su pensamiento. Tal creencia desfiguraría el pensamiento lévinasino: interpretarle en términos de olvido de sí y de atención al otro. Porque para olvidarse de sí y atender al otro debe estar-se previamente constituido, con lo que este obrar voluntario seguiría al ser; y, con ello, se estaría afirmando el ser. Y lo que Lévinas sostiene es que la exigencia ética fundamental -la responsabilidad por el otro- no se impone como imperativo a una conciencia ya constituida, sino que es anterior a ella. Y es que este pensador quiere desplazar a la conciencia del centro, quiere destituirla de su preeminencia moderna.

Lo anterior exige que el otro deba ser pensado a partir no de mí sino de sí mismo. Lo cual es imposible desde una concepción hegeliana de lo-que-hay, excluyente de toda exterioridad y trascendencia. Ésta sólo implica e incita a una obediencia sin prójimo, a la escucha de una voz anónima, a la indiferencia hacia el otro y a la antihumanidad.

Realizadas estas aclaraciones puede afirmarse algo más contra el pensamiento lévinasiano. Con la noción de exterioridad se refiere Lévinas al espacio que hay entre el yo y lo otro; es el espacio interpersonal, el rostro, el espacio de la ética. El otro está más allá de ese espacio que es a la vez antesala y nebulosa, presentación y ocultación.

Ahora bien, sostener que dicho espacio es el territorio de la ética puede inducir a pensar que no cabe hablar de otra ética que la de la convivencia, la

relación interpersonal, la exteriorista, la minimalista, pero no de la ética intrapersonal y *de máximos*.

Hechas estas breves acotaciones sobre el pensamiento lévinasiano, cabe seguir adelante afirmando que resulta extremadamente simplista hablar de un nuevo *lenguaje de acogida* que se sitúe en el espacio que queda entre la autonomía y la heteronomía morales como si la distinción kantiana reflejase la realidad tal cual. De hecho, es problemático afirmar sin dudas que la expresa, pues la autonomía atribuida a la razón autofundada de la pseudometafísica idealista ha terminado por manifestarse como una razón que propende al control humano por el conocimiento humano, lo cual supone el fin de cualquier clase de autonomía.

Carece, pues, del suficiente fundamento histórico y especulativo el intento de hablar de la oposición entre el lenguaje acogedor de la vulnerabilidad, del cuidado y de la recepción –presunto lenguaje de interpretación y de conservación- y el lenguaje supuestamente impositivo de la metafísica tal cual -lenguaje de control y de transformación utópica-, sin más distinciones.

#### **6.1.4. La lengua y el pensamiento heterológico**

El pensamiento babélico o pensamiento de la diferencia no mediada se propone la desactivación de los procesos de poder y de imposición que se ocultan tras la aparente candidez de la necesidad de comprender. En tal



sentido, puede ser calificado como de pensamiento destructivo o artificiero<sup>17</sup> y, además, como de conservacionista del hecho dado frente al afán centralizador de las tendencias centralistas y homogeneizadoras.

La apología de la condición babélica de la lengua sugiere pensar la lectura como una operación <<que se da *entre* las lenguas>>, lenguas que a su vez llevan en sí <<las marcas babélicas de la pluralidad, de la contaminación, de la inestabilidad y de la confusión>><sup>18</sup>.

La tesis de la condición babélica de la lengua es un supuesto no probado, apriorístico, validado sólo por su posible aunque improbable desactivación del totalitarismo epistemológico y ontológico; además, dicho supuesto no cuestiona jamás la bondad del supuesto babelismo *-condición babélica-*, dándolo por bueno en la medida en que se da o es.

Por otra parte, el babelismo *manifiesta* no querer ser ni nostálgico ni esperanzado, sino que sólo pretende ubicarse –desarraigada y exiliadamente- en la perplejidad para pretender desconcertar y no ocultar el malestar reinante: <<Lo nuestro no es la nostalgia ni la esperanza, sino la perplejidad –afirman Larrosa y Skliar->>. Para estos autores, el presente resulta a la vez incomprensible y ocasión para el pensamiento: <<Por eso –continúan- a nuestro tiempo no le va un tono elegíaco, de pérdida y lamento, en el que sonaría la pérdida de lo que fuimos y ya no somos, ni un tono

---

<sup>17</sup> Así lo reconoce expresamente González Luis. *Vid. Prólogo* de GONZÁLEZ LUIS, K. (M. L. C.) (Comp.) (2003): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 18.

<sup>18</sup> LARROSA, J. (2003): “Leer es como traducir. Notas sobre la condición babélica de la lengua”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 47-48.

épico, de lucha y entusiasmo, en el que sonaría la conquista de lo que seremos y todavía no hemos conseguido ser, ni tampoco un tono clásico, de orden y estabilidad, en el que sonaría el reposo satisfecho de lo que somos>>. Lo propio del pensamiento babélico no sería –declaran- <<el lamento, ni el entusiasmo, ni la serenidad>, sino, por el contrario, el desconcierto. De ahí que se reconozca que el tono del discurso heterológico es caótico, <<en el que lo incomprendible de lo que somos se nos da disperso y confuso, desordenado, desafinado, en un murmullo desconcertado y desconcertante hecho de disonancias, de fragmentos, de discontinuidades, de silencios, de azares y de ruidos>><sup>19</sup>.

Desde esta perspectiva, la lectura ha de ser concebida como transmisión que se entrega no para su conservación sino para ser liberada, lo cual exige que sea *traicionada* por una recepción que la pluralice y disperse, lejos de toda entrega que se da a fin de ser mantenida y prolongada en su unidad comprensiva.

Pensada de este modo, la palabra humana, la transmisión de sentido, la comunicación en cualquiera de sus formas –y, en todo ello, la lectura– aparecen como operaciones que no se dan en *la* lengua, no pudiendo no ser concebidas en su condición babélica; condición que primordialmente significa que no existe sólo la diferencia *entre* las lenguas sino que el pluralismo, la multiplicidad, la dispersión, la inestabilidad, la intraducibilidad y hasta la confusión resultan constitutivos de cualquier

---

<sup>19</sup> LARROSA, J. y SKLIAR, E. (2001): “Babilonios somos. A modo de presentación”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, pág. 12.

lengua *en sí misma*, esto es, desde su mismo interior, y ello <<en cualquier momento de su historia y en cualquier contexto de uso>>. En definitiva, tal condición babélica de la palabra humana parte de la tesis de que la entidad que se llama *lengua* no pasa de ser una inexistente abstracción inventada por quienes tienen presentada una acusada tendencia a convertirse en servidores de la violencia normalizadora del poder –sujetos cuya dialógica antibabélica les hace aparecer como *sujetos de la comprensión*, comprensión que explica, decreta, caracteriza, cataloga, selecciona, traduce<sup>20</sup> - y, por tanto, en <<funcionarios de la Unidad>>, de la unidad de la humanidad, de la historia, de la racionalidad, de la realidad y, cómo no, de la lengua.

Pues bien, señala Larrosa que frente al antibabélico *sujeto de la comprensión* –que es, en el fondo, quien se considera arrogante y etnocéntricamente capaz de <<abolir la distancia en el tiempo y en el espacio>> a fin de apropiarse de la totalidad de ambas dimensiones y, en segundo lugar, quien se cree con la capacidad para <<mediar cualquier

---

<sup>20</sup> En su invectiva contra filósofos y lingüistas como sujetos fabuladores proclives a actuar <<al servicio del Estado>>, Jorge Larrosa no olvida la existencia de <<los diccionarios, las gramáticas y las Academias de la Lengua>>, a los que también califica de <<inventos recientes, más o menos contemporáneos al surgimiento del Estado moderno>>. En su diatriba, menciona la existencia de <<aparatos educativos y culturales, también de Estado, que construyen constantemente lenguas normalizadas y hablantes igualmente normalizados>>, intentando poner de manifiesto <<todo el poder y toda la violencia que hay detrás de eso que llamamos mapas lingüísticos>>. LARROSA, J. (2003): “Leer es como traducir. Notas sobre la condición babélica de la lengua”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 48-50. Por su parte, Graciano Armero llega a afirmar que, después de Hegel, los filósofos no han sido otra cosa que funcionarios del Estado, que les reclama <<la apología de lo establecido, es decir, afirmar la racionalidad de lo real, rendir culto a lo que hay>>. ARMERO, G. (1998): *No somos naufragos (La izquierda: presupuestos filosófico-políticos)*. Madrid: UNED, pág. 211.

diferencia: entre las lenguas, entre los individuos, entre las culturas>><sup>21</sup> con la finalidad de adueñarse de la diferencia, de traducirla a su propio lenguaje para así ejercer su protagonismo y control-, en el presente comienza a dar sus frutos el pensamiento heterológico o babélico de la diferencia no mediada.

La heterologicidad de dicho pensamiento se fundamenta en el rechazo de la mediación, a la que considera como imposibilidad forzada sólo por el afán de poder. Frente a tal pretensión de mediación comprensiva como forma de apropiación -vista como violenta-, el pensamiento babélico se ofrece como pensamiento de la diferencia y como pensamiento con la diferencia.

Se trata de afirmar con deleite la condición babélica de la totalidad de lo que es humano y, por tanto, de habitar gozosamente una comunidad plural, babélica; se trata, en definitiva, de responder tanto a <<la pluralidad de las lenguas, la extrañeza de las lenguas, la confusión, la dispersión y la inestabilidad de las lenguas>> como a <<la exigencia de comunidad que se da en la pluralidad, en la extrañeza, en la confusión, en la dispersión y en la estabilidad de las lenguas>><sup>22</sup>, haciéndose uno responsable de todo ello desde la exigencia de la prohibición de la apropiación tanto *de lo otro* del otro como *de lo otro* de sí<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> LARROSA, J. (2003): “Leer es como traducir. Notas sobre la condición babélica de la lengua”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 51.

<sup>22</sup> LARROSA, J. (2003): “Leer es como traducir. Notas sobre la condición babélica de la lengua”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 53.

<sup>23</sup> Sobre la configuración desde el propio patrimonio, *vid.* GONZÁLEZ LUIS, K. y TOLEDO, Z. (2003): “Del inhabitable yo al sí mismo habitado. Notas para un tránsito”, en

De nuevo podemos realizar una visita a los planteamientos de Lévinas. Éste sostiene que en la relación interpersonal no se trata de pensar conjuntamente yo y el otro, sino de estar enfrente, porque la verdadera unión es la unión del cara a cara y no la unión de síntesis.

Se vuelve a manifestar aquí el temor o prejuicio ante toda síntesis, sistema, universalidad, etc. La unión del cara a cara -en terminología e intención lévinasianas- mantiene a cada uno sin fundirles en lo mismo. Se presenta, pues, como una relación de respeto y no de fagocitación o de reducción de lo otro a lo mismo; se trataría de una relación libre de dominio. Esto es muy interesante. Pero, aún huyendo de ello, me parece que es también, en el fondo, un discurso identitario.

Algo que puede servir de aclaración: el otro no es otro con una alteridad relativa. La alteridad del otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de tal naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esa comunidad de género que anula ya la alteridad. El otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, y su rostro<sup>24</sup> rompe con el mundo que puede sernos común. En este sentido, el otro es absolutamente trascendente.

---

González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 96-99.

<sup>24</sup> Para una fenomenología del rostro de base lévinasiana, *vid.* MÈLICH, J. C. (1994): *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos, págs. 133-143.

En otras palabras, no existe ningún tipo de *comunidad en el ser* entre el yo y el otro; ésta es la condición necesaria para que la alteridad lévinasiana no se relativice, para que no pueda reducirse en último término al *mismo*.

Lévinas rechaza el horizonte de un elemento común y unificador que pueda reunir en sí las diferencias en cuanto que éstas remiten a algo común, al mismo. Lévinas, en su intento de particularizar y de esencializar en los individuos, niega la multiplicidad que se origina de una misma esencia - hombre- y multiesencializa en un delirio que suprime especie y género; por eso, el otro está más allá de la esencia.

En el fondo de todo, hallamos la concepción unívoca -y no análoga- del ser que preside toda la obra lévinasiana. Para Lévinas, el otro, para ser realmente otro, no puede entrar en comunidad con el *mismo*, esto es, no puede participar del mismo ser. El otro no se concibe como lo-que-es-de-otro-modo, sino como lo-otro-que-ser, distinto del ser y del no-ser.

La primera consecuencia derivada de este planteamiento es que el otro, para ser verdaderamente otro, no puede ser medido por el tiempo del mismo. La segunda consecuencia es extraordinariamente paradójica: lo más próximo es lo más lejano; lo que más me incumbe es lo que no he elegido; lo que más deseo es lo que no alcanzo.

El empeño de todo el pensamiento de Lévinas es evitar el monismo sin caer en la monadología, conseguir que el punto de fisura sea a la vez el punto de sutura. Lévinas quiere asegurar la trascendencia del otro con el fin de hacerlo más íntimo. Estimo que no logra conseguirlo.

No está de más recordar que, para Lévinas -como para Derrida<sup>25</sup>-, el otro no es otro-yo –*alter ego*-, o alguien que “es” de otro modo. Para que sea verdaderamente otro, no puede medirse con el *mismo* ni por medio de un elemento común -el ser-, ni por medio de un tiempo común. No se trata de un ser de otro modo, sino de otro modo que ser. Si el otro es realmente otro, no puede compartir nada con el mismo, porque en ese caso se identificaría, en último término, con él. Por tanto, según Lévinas, no cabe hablar de una alteridad relativa o parcial, ya que se trataría en realidad de una identidad aplazada o de una diferencia ficticia. Por ello, rechaza tres modelos de relación con el otro:

1. La buberiana relación en términos de equivalencia o reciprocidad -el otro entendido como otro-yo-, ya que Lévinas cree en la desigualdad o disimetría en la relación y no cree que el tú es acceso al Tú Absoluto.
2. Una relación cognoscitiva -el otro como presencia de un objeto ante un sujeto-, porque el otro no se le contempla sino que se le responde y se responde de él.

---

<sup>25</sup> DERRIDA, J. (1989): *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos; DERRIDA, J. (1994): *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta. DERRIDA, J. (1995): *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta. TÉLLEZ, M. (2001): “Reinventar la comunidad, interrumpir su mito”, en Martínez, X. y Téllez, M.(Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropycos, págs. 49-54.

3. Una relación entre dos términos que participan de un elemento común -el mismo y el otro como entes que, lógicamente, son-.

Y para finalizar este apartado queda aún una cuestión pendiente. El tema de la constitutiva responsabilidad por el otro, por el prójimo, originaria y fundante, anterior, previa a toda legalidad contractualista o no y a toda decisión libre ¿no recuerda, acaso, a la Pregunta divina realizada al Caín homicida, preindiferente -cuando odió- y postindiferente -cuando negó haber visto a Abel-? Acaso homicidio y negación ¿son hijos de la indiferencia? Porque si no lo son, entonces el odio y el homicidio son parte del “cuidado” -aunque sea destrucción del otro- que se debe al otro: en cuanto soy odiado soy tenido en cuenta ¿o no?.

Hay que recordar que una cita muy usada por Lévinas es aquella de que “todos somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los demás”, que se encuentra en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski. Cabe preguntar si la necesidad de soportar las faltas no cometidas por uno mismo no es acaso, la sustancia de la noción de pecado original

## **6.2. Antropología experiencialista y autonomía del mal**

Es cierto que una de las notas peculiares de este Occidente nuestro es el protagonismo del hombre, que lo peculiar de la historia occidental desde sus orígenes se cifra en que todos los conflictos giran en torno a uno, al que se reducen y refieren: el conflicto del hombre.



También lo es el hecho de que tal conflicto nunca ha sido puesto de manifiesto o evidenciado con tanta intensidad como en la tradición occidental -en Occidente se halla radicada <<la existencia del hombre elevada a proposición y, más aún, a artículo de fe>>, fe humanista en cuyo interior <<aparece la revelación de la persona humana, como algo original, nuevo>><sup>26</sup> e irreductible-. Pero no lo es menos que el absolutismo ha sido un hijo –si deseado o casual, inevitable o no, desnutrido o bien alimentado, no es ahora la cuestión- de la *fe humanista*.

### **6.2.1. Conciencia histórica de la sentencia trágica**

El hombre occidental ha padecido con conciencia de padecimiento. Por eso, porque no hay tragedia sin haber despertado, porque no hay sombra sin luz, su existencia ha sido trágica y esperanzada a la vez. Por tanto, la misma fe humanista, además de hacer tomar conciencia al hombre de sí mismo, <<ha edificado el mayor de los obstáculos para la realización de esta sociedad que le sea adecuada>>, esto es, el absolutismo, generador de dioses menores, de ídolos, de cómplices y, cómo no, de víctimas. ¿Paradoja acaso? El ser humano –escribe María Zambrano- <<al afirmarse a sí mismo ha tropezado consigo mismo, se ha enredado con su propia sombra, con su propio sueño, con su imagen; el sueño de su poder y aun de su ser llevado al extremo, convertido en absoluto>><sup>27</sup>.

Endiosarse es, pues, degradarse; ilimitarse es hacerse nada, nadie: <<el hombre occidental embriagado del afán de crear, quizás ha llegado a querer

---

<sup>26</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, pág. 77.

<sup>27</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, pág. 77.

crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios>>, y como tal acto es imposible <<se precipita en el vértigo de la destrucción; destruir y destruirse hasta la nada, hasta hundirse en la nada>><sup>28</sup>, con tal pasión que hasta parece dotar al mal de entidad, de positividad, al margen de toda privación.

La evitabilidad de ello aparece como una cuestión estrictamente teórica; debe probarse a través de la realización concreta e histórica. Parece que desde esta perspectiva el absolutismo se muestra implacable. Lo prueba el hecho de que <<el dintel de la historia ante el cual el hombre ha retrocedido una y otra vez sin acertar a traspasarlo>> -en palabras de María Zambrano- sea que allí donde formemos agrupaciones <<deje de existir un ídolo y una víctima>>; el ser humano no ha podido evitar que <<la sociedad en todas sus formas pierda su constitución idolátrica>>; no ha conseguido <<amar, creer y obedecer sin idolatría>>, ni que <<la sociedad cese de regirse por las leyes del sacrificio o, más bien, por un sacrificio sin ley>>. Historia trágica ésta que no cesa porque insiste en repetirse circular o espiralmente, a la manera de un eterno retorno fatalista: <<es como si el hombre hiciera todo lo posible por no vivir humanamente, y sólo a la fuerza, bajo la necesidad y en el último extremo, tuviera que aceptar el serlo>>; por ello <<necesita convertir el ídolo en víctima y sentirse víctima encumbrada a la condición de ídolo>><sup>29</sup>. Doliente realidad tantas veces padecida por la humanidad –y por Occidente en concreto- de la que no parece haber salido, a pesar de tanta insistencia en la *experiencia histórica* y de tanta *memoria ejemplar*.

---

<sup>28</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, pág. 95.

<sup>29</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, págs. 56 y 58.

Por su parte, Villoro ha señalado que el gran error de la utopía no está en <<oponer a los hechos sociales valores que los trascienden>>, ni tampoco en establecer la diferencia entre la sociedad soñada y la sociedad real. Según explica, está en la idolatría que habita en la mente del contradictorio híbrido llamado *ideología utópica*; está en <<confundir el orden proyectado del valor con un acontecimiento histórico>>, esto es, <<en hacerlo encarnar en un hecho singular>><sup>30</sup>.

¿Es posible cambiar tal condición trágica? ¿Cabe pensar el intento de *disminución* de la tendencia al absolutismo que clausura horizonte y tiempo y que, por ello mismo, no ofrece esperanza negando la realización íntegra de la persona? Ante cuestiones de tal envergadura, podemos –con María Zambrano- retomar la tragedia de Edipo, <<en quien se concentra la desdicha de la condición humana>>. En el fondo, <<si Edipo no hubiera llevado en sus entrañas la posibilidad del crimen, o si lo hubiera arrojado de sí, al no matar a ningún hombre, no hubiera matado tampoco a su padre>>, de donde cabe concluir que cualquier intento de solución pasa por el conocimiento y la moral -una moral <<que tendría que llegar hasta las mismas entrañas donde se genera el crimen>><sup>31</sup>-.

Por otra parte, resulta frecuente que al pasado se le haga representar el papel de padre de Edipo y que cierto presente ocupe el de su madre en la representación de ese Edipo que, de algún modo, somos todos -en cuanto nación, sociedad o cultura- y cada uno de forma individual.

---

<sup>30</sup> VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, págs. 217-219 y 244-245.

<sup>31</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, págs. 72-73.

Entonces, la tragedia vuelve a acontecer cuando hacemos y sólo luego sabemos, cuando actuamos y sólo luego conocemos; en definitiva, cuando no sabemos lo que hacemos, lo cual, por otra parte, es bastante frecuente tanto en la vida personal –en la que lo accidental suele trastocar todo proyecto racional- como en el devenir histórico.

Y es que no debería soslayarse que la tendencia humana al absolutismo subyacerá siempre porque se trata <<de una situación antes que de una teoría o de una fe específica religiosa>>, no dependiendo su existencia de ninguna doctrina o sistema filosófico ni tampoco de religión alguna. No son, pues, <<las doctrinas, ni la religión, quienes lo suscitan>>, y por eso <<reaparece bajo otras formas, con otras apariencias>><sup>32</sup>. En definitiva, que el hombre ejecute aquello mismo que dramática y hasta trágicamente padece es una realidad que ocupa el centro de la tragedia occidental.

### **6.2.2. Lo concreto y la desactivación de lo universalizado**

Puede afirmarse que no son pocos los autores que sostienen lo incontrovertible del hecho de la *desencialización* de los problemas antropológicos, si bien no suele indicarse con la suficiente nitidez el hecho de que tal proceso supone, en el fondo, un agotamiento del pensamiento filosófico idealista.

Ahora bien, por lo que se refiere a la nueva toma de conciencia que, en cierto modo, caracteriza a la postmodernidad, se comprueba que la finitud,

---

<sup>32</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, pág. 117.

la contingencia y la pasividad humanas vienen a sustituir a la arrogante concepción moderna que se permitió el poner en tela de juicio la vulnerabilidad pasiva y la pasividad vulnerable del ser humano.

La pérdida del ideal emancipatorio no siempre se asocia a su propio agotamiento. Peter McLaren lo atribuye más bien al poder capitalista de los medios. Para este autor, el mundo de los medios –que <<destroza, borra, relega a la periferia, divide y segmenta el espacio social, el saber temporal y la subjetividad con el objeto de unificarlos, cercarlos, entramparlos, totalizarlos y homogeneizarlos>>- infantilizan a la ciudadanía y acaban creando <<sujetos sociales apolíticos, paranoicos, temerosos y pasivos>>. Este teórico caracteriza nuestro tiempo como de <<era escéptica>>, <<bloque histórico generado por un espíritu de desconfianza, desilusión y desesperanza>>, denigrante coyuntura histórica marcada <<por un arrebatado de codicia y por un consumo no atenuado e hipererotizado>><sup>33</sup>.

El afán de control activo habría ido cediendo ante el empuje de aquello que se supone constituye en mayor medida el tiempo vital del ser humano, como es el padecimiento de la realidad circundante, su constitutiva fragilidad existencial y la necesidad de su propia preservación por encima de todo canto de sirenas procedente de la idea heredada de progreso.

Occidente habría tenido de superar la modernidad para comprender que la compasión enseña que es el fondo inhumano el que late en el hecho del

---

<sup>33</sup> McLAREN, P. (1993): *Contranarrativa, amnesia cultural e identidad de mestizaje: Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná (Argentina): Centro de Producción en Comunicación y Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, págs. 22 y 35.

pretendido cambio a toda costa, lo cual favorece la conciencia de que sobre decurso del mundo sólo tenemos un poder exiguo<sup>34</sup>.

El postmoderno acogimiento del mundo y de las personas que en él habitan –y que le constituyen en algo más que mero mundo objetivo- tendría, así, por precepto fundamental no el moderno y pretencioso hacer todo lo que se pueda, ni tampoco el clásico y maximalista hacer el bien que se pueda, sino otro que por su pretendido experiencialismo deja de ser el envés de éste último: evitar el mal que se pueda.

Como es conocido, el afán por desactivar los fundamentos del totalitarismo tanto personal como social y político pasa por detectar su núcleo más íntimo. Tal núcleo es, precisamente, la creación de una bipolarización que incluye-excluye de modo simultáneo; bipolarización y dialéctica de la inclusión-exclusión que suele ponerse de manifiesto en construcciones teóricas, procedimentales o analíticas que establecen cierres categoriales y, también, cierres experienciales, menos frecuentes pero no por ello menos inquietantes. En este sentido, Bello indica que <<Finkielkraut hace actuar a Lévinas como una cuña atea contra la fuente de donde brota el totalitarismo de todos los movimientos anteriores: el tronco teológico común que hace depender a los seres humanos de algo exterior y más grande que ellos mismos>><sup>35</sup>.

Sin embargo, no es desconocido el hecho de que el poder, el dominio o el control social también se transmuta, *despersonalizándose* en la forma pero

---

<sup>34</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 201.

<sup>35</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 27.

no en su substrato sustancial; los rostros existen pero no son vistos, o si son vistos lo son como meros hechos o datos objetivos sin subjetividad ni valores personales -en su pretendido proceso de homologación y diferenciación funcional-; pero dicta el ritmo de los procesos reales y la forma de las representaciones mentales. Un dato que, a juicio de Barcellona, avala la realidad de ello es que el derecho <<pierde todo su fundamento en la justicia y se convierte en “artificio”, en regla de juego, en espacio para la negociación de los intereses económicos en conflicto>><sup>36</sup> vaciado de contenido, quedando reducido a puro formalismo técnico -vacío, aunque no por ello menos eficaz-.

El bien y la verdad, por irrepresentables, han resultado desechados como elementos de fundamentación -legitimación- y de decisión política. El poder, lo político, y también la racionalidad resultan, así, desteologizados: nada es deducible de nada, y por ello todo ha de basarse en la decisión, siempre contingente. Lo paradójico es que la decisión contingente que regula lo contingente se autopone como universal-no-trascendente pero, a la postre, trascendente de algún modo: como único deber-ser, como medida universalmente válida, como artificio sin fundamento que sirve para fundamentar y cuyo objetivo magnificado es neutralizar hoy los ya inexistentes excesos históricos de los desaparecidos pretendientes a detentadores de supuestas verdades absolutas.

Y es que la distancia entre precepto clásico y el precepto postmoderno resulta abismal desde el momento que el bien pasa a ser una noción

---

<sup>36</sup> BARCELLONA, P. (1996): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 46.

considerada como excesivamente apegada a sistemas ontológicos, mientras que se considera que el mal rompe amarras ontológicas –negándose su existencia como privación de un bien- para habitar exclusivamente la dimensión vital; así, frente al bien, el mal resulta más fácilmente reconocible por el dolor del perjuicio.

Poniendo atención a la distancia postmoderna entre bien -considerado ontológico- y mal -considerado experiencial- se cae fácilmente en la cuenta de que el énfasis en el mal insiste en su dimensión meramente vivencial mientras que la experiencia del bien es discursivamente abandonada por parecer siempre insatisfactoria, sospechosa de poder conceptualizarse y resultar, así, fácilmente activa, capitalizable y uniformadora. En otros términos, que debemos conservar el infierno a pesar de haber perdido el paraíso<sup>37</sup>.

Pero tal planteamiento no acaba de resolver el problema. La negativa a considerar que el mal *es* carencia o privación de bien no sólo supone forzosamente la ontologización o *entificación* del mal –algo considerado postmodernamente perverso cuando se trata del bien-, sino que lleva de forma necesaria a considerar que lo sentido experiencialmente –y no lo concebido racionalmente- es la única vía posible de acercamiento al problema del mal.

Nuevamente surge así una grave dificultad, pues hablar de experiencias –siempre concretas- excluye por definición el posible asentimiento universal

---

<sup>37</sup> Vid. REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, pág. 202.



desde el momento en que a una experiencia negativa puede habersele opuesto una experiencia positiva, y hasta es posible que la negativa haya sido consecuencia de la búsqueda de la positiva. La experiencia mala –o del *mal*- de un sujeto puede, así, haber sido experiencia buena -o del *bien*- para otro.

En otros términos, cuando se propone o se supone una huída de los sistemas filosóficos por considerarlos inmensos cierres categoriales y obstruidos a la experiencia –cuerpo, sensaciones, percepciones, pasiones, etc.- pretendiendo reflexionar *desde* la experiencia, se rompe sólo un tipo de universalismo pero no todo universalismo.

Es cierto que las experiencias no siempre son comunes ni compartidas; a veces, ni siquiera son comunicables; además, difícilmente las experiencias (vivencias) de uno son experimentables por otro. Ahora bien, la pretensión de absolutizar determinadas experiencias siempre acarrea un peligro latente.

Aunque todos tenemos prejuicios, certezas subjetivas no fundadas en evidencias y disposiciones o puntos de partida, ello no supone necesariamente ni el olvido del reconocimiento y la conciencia de nuestra peculiar particularidad ni la desatención de su carácter flexible y abierto. Es más bien la particularidad no reconocida, aquella que se presenta como abandono de toda particularidad, lo que debería resultar inquietante.

Así, quien desea ser un alguien universal y no un sujeto particular y determinado, quien <<se presenta como indeterminado -sin nación,

desinteresado, imparcial, universal, sin prejuicios->><sup>38</sup> se transforma en un ser amenazante. Pues bien, si no hay humanidad en abstracto, tampoco hay experiencia en abstracto, esto es, no-finita, no-particularizada.

La huída de los cierres categoriales –universalismos abstractos, conceptuales y sistemáticos- suele conducir a otra clase de cierres, los cierres experienciales – universalismos abstractos psicoemotivos-, consistentes en indicar qué experiencias son las teóricamente aceptables y cuáles no lo son: *tales crímenes sí, los demás no; tal autor sí, los demás no*.

Se universalizan entonces las experiencias –por sí no universalizables-, construyéndose con ellas un lenguaje intimidatorio –preciso, unívoco, impersonal- que, sistematizado, configura un edificio pretendidamente antifilosófico que ya no es experiencial –íntimo, intimista, metafórico, polisémico y ambiguo- sino dogmático, pues limita lo que puede y debe escucharse, verse, nombrarse, decirse y, por supuesto, enseñarse<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 149.

<sup>39</sup> F. González Placer es deudor de J. L. Pardo cuando distingue dos modalidades de experiencia del lenguaje: la experiencia “íntima” del lenguaje – que remite <<a los sentidos que las palabras encienden o sofocan en nosotros, esto es, al sabor que dejan en la punta de nuestra lengua cuando las decimos, a las resonancias que generan en nuestros oídos cuando las escuchamos, al temblor que acompaña su escritura o su lectura, al escalofrío que produce su presencia o su ausencia- y, en segundo lugar, la experiencia “intimidatoria” – que lo es <<por la exigencia de sometimiento al significado y al sentido que las propias palabras transmitirían, independientemente de quien las diga, escriba, lea o escuche>>. GONZÁLEZ PLACER, F. (2000): <<Sobre educación: el amor como desafío a nuestra identidad>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, pág. 54. *Vid. tb. o.c.*, pág. 55.

Por ejemplo, el recurso al nazismo como realidad-aún-no-vencida le erige como realidad fantasmal siempre presente y, por tanto, como entidad inerradicable. Además, tal recurso sirve como elemento de distracción, pues mientras se justifica la ofensiva total contra dicha realidad etérea, se dejan de exhumar, analizar, evitar y prevenir otros crímenes contra la humanidad acaecidos en el siglo XX, tanto coetáneos como anteriores y posteriores al de la cuestión judía en Alemania. Por otra parte, encarnar el Mal en el Nacional Socialismo alemán supone identificar lo universal y abstracto con algo concreto y particular, limitado a un tiempo y a un espacio determinados. La única finalidad que puede tener dicha identificación es, precisamente, elevar el fenómeno nazi a la categoría cuasiespiritual a fin de que su consecuente y forzada “inmortalidad” pueda convertirse en la coartada perfecta que justifique la existencia y la realización fáctica del totalitarismo comunista, aliado y vencedor en la última guerra mundial.

Pues bien, al respecto de lo vengo diciendo difícilmente podría sustentarse la consistencia de una tesis que sostuviera que el Bien no ha sido visto por nadie jamás, que nadie ha hablado con Dios y ha venido a contárnoslo y que, sin embargo, el Mal sí ha sido visto y padecido. Al respecto, Auschwitz es tomado por quienes en él fueron concentrados –real o *espiritualmente*– como modelo de la realización histórico-política de lo infernal.

Ello implicaría que “el Mal” es objeto de experiencia, lo cual no es más cierto que afirmarlo del Bien; podrían citarse infinidad de bienes históricos que, por seguir con la terminología, deberían considerarse encarnación del Bien y, por tanto, manifestaciones del Bien que sí existe y que es, por mediación, de algún modo *experimentable*.

Por otra parte, la anterior tesis también implicaría que hay que partir de la experiencia del mal –en este caso, siempre experiencia judía y del caso judío– para reflexionar, con la finalidad de inactivar la posibilidad de su repetición.

Pero todo ello debe ser demostrado. Porque del Bien también caben múltiples experiencias. Y que el Mal habitara en Auschwitz<sup>40</sup> -mal histórico y geográfica-culturalmente condicionado- también debe ser probado. Pues puede que haya sido superado en maldad, o que ya hubiese sido superado en el devenir histórico anterior a su existencia.

Pero, aun en el caso de haberlo sido, es más que probable, por no decir que es seguro, que otros males –otras experiencias genocidas diferentes del Mal– hayan sido o estén siendo silenciadas o banalizadas por quienes trazan la historia. <<El culto del recuerdo –escribe Revel– es, en primer lugar, por supuesto, el homenaje que debemos a la memoria de las víctimas, pero debe ser también la fuente de una vigilancia creciente contra la *repetición* de los genocidios, y no solamente en los mismos lugares contra las mismas personas, sino *donde sea y contra quien sea*>>. Ahora bien, <<si hay genocidios que hayan sido “banalizados” en los años setenta y ochenta, son los del presente, no los del pasado. Lo que se ha banalizado, para nosotros, no es el genocidio de la segunda guerra mundial en nuestra memoria; son,

---

<sup>40</sup> Sobre Auschwitz como “Acontecimiento de Barbarie” (Adorno), pretendida encarnación histórica del mal radical o *Mal absoluto*, vid. ESPOSITO, R. (1996): *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta, págs. 153-167. MÈLICH, J. C. (1998): *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos, págs. 55-64, 74 y 85-86. BÀRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, págs. 16-21 y 45-48. ADORNO, T. W. (1987): *Minima moralia*. Madrid: Taurus, pág. 53.

salvo raras excepciones, los genocidios que se están perpetrando en el mundo contemporáneo, ante nuestros ojos>>. Y es que lejos de conseguir que <<la evocación de los crímenes hitlerianos tenga por efecto incitarnos a prevenir el retorno de nuevos crímenes parecidos>>, lo que sucede es justamente lo contrario: <<Los genocidios nazis y fascistas del pasado sirven de circunstancias atenuantes a los genocidios comunistas del presente o a los exterminios “tercermundistas” revolucionarios>><sup>41</sup>.

Pues bien, la insistencia en el problema antropológico de las cosas que acontecen en el mundo a pesar de nosotros mismos vendría a poner en evidencia la preocupación postmoderna por la multiplicidad –por no decir infinitud- de los acontecimientos insospechadamente dolorosos, con lo cual se pretende inaugurar reflexivamente y preservar la rica irregularidad y multiplicidad del mundo frente al monoteísmo del bien previo -que *nadie habría visto*, trascendental, metaempírico- e independiente de dicho mundo.

### **6.2.3. De la experiencia concreta a la experiencia de capitalización**

Como se ha visto, un ejemplo del problema tratado lo hallamos en la denominada *cuestión judía*. Acerca de ella, sigue resultando nebuloso el concepto de crimen contra *la humanidad* al estar ésta última noción excesivamente impregnada de elementos occidentalistas. Si la humanidad es considerada como un concepto etnocéntrico, el de crimen contra la humanidad resulta, así, reiteradamente etnocéntrico.

---

<sup>41</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 61-62.

Por lo que respecta a la posibilidad de un lenguaje no esencialista, hay que resaltar que ni siquiera Bárcena -tan refractario a los términos omnienglobantes o universales- puede dejar de “hablar” de atentado contra *lo humano*, contra <<la idea misma de la humanidad>>, al referirse a la noción –ahora singular- de *crimen contra la humanidad*<sup>42</sup>.

De hecho, y como claro exponente de la trivialización o banalización de otros crímenes políticos habidos en la historia que podrían ser calificados de crímenes contra la humanidad, resulta ilustrativo hacer notar el siguiente hecho: en el proceso contra K. Barbie llevado a cabo en Lyon a mediados de los años ochenta, determinados miembros del tribunal procedentes del Tercer Mundo -<<un argelino, un congoleño y un francés de madre vietnamita>>- mostraron su negativa <<a aceptar la calificación de crimen contra la humanidad para escándalo de Finkielkraut>>, como ha resaltado Bello. Dichos miembros del tribunal mostraron su disconformidad con que el holocausto sirviera para que un pueblo particular como el judío se apropiase <<del capital simbólico>> de la totalidad de la humanidad a fin de <<invertir en su suerte moral particular>>. La transferencia <<al todo de la humanidad>> de <<su propio papel de víctima particular>> otorgaba a este pueblo concreto la legitimidad suficiente <<para apropiarse de *todo* el patrimonio moral humano bajo la forma de un *crédito de holocausto* que parece haberles condonado el mundo>>. Además, <<para los juristas del Tercer Mundo –continúa Bello-, los judíos alemanes pertenecen al norte

---

<sup>42</sup> Vid. BÁRCENA, F. (2001): “La civilidad y la vida abandonada, o sobre los derechos de los hombres y la humanidad superflua”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropycos, pág. 77.

colonialista e imperialista y, por tanto, a la casta de los verdugos, y no a la de las víctimas>><sup>43</sup>. Se comprueba, así, de qué forma una universalización de lo particular y concreto –en este caso se trataría del pueblo judío, autotransfigurado en una supuesta víctima universal- conduce a la apropiación de la totalidad del patrimonio moral de toda la humanidad.

En el fondo de todo este asunto, la cuestión de “la humanidad” continúa siendo nuclear, pues <<si se llegara a la conclusión de que tal concepto carece de un significado universal claro y lógicamente operativo>>, y de que tal carencia <<problematiza su aplicación a casos concretos>>, entonces no quedaría más remedio que afirmar que resulta extremadamente problemática, por no decir imposible, su aplicación al caso concreto que nos ocupa ahora. Ello no supondría un cuestionamiento de la realidad histórica del hecho acontecido, pero sí induciría a una reinterpretación ética, política y jurídica. De esta forma, el nazismo no sólo habría sido víctima <<de una acusación injusta>> en cuanto a su calificación o tipificación ética, política y jurídica, sino que con ello se vería conjurada la *singularidad* o excepcionalidad de tal crimen<sup>44</sup>.

Desde la perspectiva de Finkelkraut -que no parece <<dispuesto a aceptar esta cadena argumental, implícita en la actitud de los jueces tercermundistas de K. Barbie>>-, la no-contemplación de la singularidad del crimen nazi supondría la equiparación de éste con otros muchos –como el Gulag, Hiroshima, Bosnia, Ruanda o Iraq-, lo cual entraña <<una reducción del

---

<sup>43</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 173-174. Vid. FINFIELKRAUT, A. (1990): *La memoria vana*. Barcelona: Anagrama.

<sup>44</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 175.

*status* especial del primero al más corriente de los segundos>> o, como piensa Finkelkraut, <<una elevación de éstos al *status* de aquél, “una ampliación falseada del [concepto de] crimen contra la humanidad” que acabaría por constituir una falsificación de la memoria>>. Por lo mismo, Finkelkraut se negó –como indica Bello- a aceptar <<la pretensión de los sobrevivientes de la resistencia francesa contra los nazis, presentes también en el juicio de K. Barbie, no sólo de equiparar el asesinato de resistentes no judíos con el de los judíos no resistentes, sino de considerar el de aquellos, y no el de éstos, como el verdadero crimen contra la humanidad>>. Como se comprueba, en el fondo y en la forma lo que está en juego es la pretensión de constituirse como <<representante, beneficiario o propietario privado y exclusivo del capital simbólico-moral de la humanidad>><sup>45</sup>.

No cabe dudar del convencimiento de Finkelkraut acerca de la excepcionalidad del crimen al que se alude, tomado por él como inconmensurable y absolutamente singular. Ahora bien, lo que parece cuestionable no es únicamente tal inconmensurabilidad y singularidad absoluta, sino también la pretensión de fundar sobre tal ello la reacción de la llamada *comunidad internacional*. Porque si la ésta reaccionó como lo hizo, fue en calidad de beligerante-vencedor. La nueva calificación de crimen contra la humanidad brotó de la <<inevitabilidad de presentar a los nazis, verdugos de los judíos pero vencidos y apresados por los aliados, como éticamente diferentes de sus víctimas y de sus jueces (y vencedores)>>; y es que al margen de esta creencia diferencial se habría desvanecido el sentido tanto de la condena como de <<la constitución misma de un tribunal

---

<sup>45</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 175-176.



especial -en Nüremberg, Jerusalén y Lyon->>. En aquel contexto histórico-jurídico-ideológico -<<constituido por víctimas, asesinos y captores/jueces, en el que, por otro lado, el juicio era una continuación de la guerra por otros medios y el veredicto, una extensión de la victoria y la derrota militares>>- resultaba inimaginable <<la equiparación moral entre todos ellos>>. Por tanto, el problema estribaba en <<construir, justificar y propagar la diferencia de la maldad nazi, tarea más urgente de lo que, en opinión de G. Steiner parece haber sido la detención del exterminio, técnica y militarmente posible antes del final de la guerra>><sup>46</sup>.

A propósito del tema que nos ocupa debo insistir en una inadecuación subyacente pero cuya finalidad ideológica convierte en buena estrategia de seducción. Se trata de la pretendida identificación entre Mal y nazismo. Por definición, sólo puede tenerse experiencia de lo particular y concreto, y nunca de lo universal y abstracto. Así, la experiencia concentracionaria puede condensarse en experiencia de hambre, de frío, de violencia, de incomodidad, de dolor corporal, de sonidos y de silencios concretos, etc. Con ello quiero indicar que tales experiencias se inscriben en el espacio-tiempo, no pudiendo ser, por ello mismo, metafísicas ni, por ende, universales. Por tanto, no puede tenerse experiencia -concreta, particular- del Mal -abstracto, universal-. Ello tiene una gran importancia: el holocausto judío no podría ser así “el” crimen contra “la humanidad”, por excelencia, ni tampoco la experiencia de quienes lo sufrieron directa o indirectamente podría ser “la” experiencia por excelencia,

---

<sup>46</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs 176-177. Vid. STEINER, G. (1990): *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*. Madrid: Alianza, pág. 305.

una experiencia universalmente válida, por ser ello contradictorio en sus términos.

Por otra parte, la *comunidad internacional* no contempló el exterminio de japoneses a manos de los norteamericanos en la última gran guerra dentro de crímenes contra la humanidad. También han resultado excluidos muchos otros. ¿Qué decir de todo ello? <<¿Cómo es que todo esto no llevó a la comunidad internacional a incluirlo en la nueva calificación forjada para los nazis?>>. Seguramente, como señala Bello, <<porque el eufemismo *comunidad internacional* encubre a quienes, erigiéndose en jueces de los nazis y definiéndolos como criminales de especie única, los estaban convirtiendo en chivos expiatorios de una criminalidad más extensa, que cubre fenómenos históricos como el colonialismo y el imperialismo, perpetrados a su turno por cada uno de los aliados con un saldo de mucho más de seis millones de muertos, aunque no hubieran sido de una sola etnia>>. Mientras tanto, los dirigentes judíos salvaguardaban su posición privilegiada como pueblo elegido apuntalándola con la de víctima propiciatoria, beneficiándose <<del *crédito de holocausto* que habrían de invertir en lavar la sangre de la criminalidad sionista>><sup>47</sup>.

¿Restar importancia al holocausto? ¿Banalizar su recuerdo? Mantener una situación de privilegio y recibir sus rentas exige luchar contra tal banalización. La rentabilidad histórica del mantenimiento de la excepcionalidad absoluta del crimen nazi ha resultado ser un eficazísimo mecanismo de paralización de los adversarios contemporáneos del sionismo. La memoria del holocausto es <<el más poderoso de los mitos fundadores

---

<sup>47</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 177.

del Estado judío y, como tal, legitimador de su violencia contra los árabes en general y los palestinos en particular>><sup>48</sup>. El Estado de Israel se convierte así en inatacable; el sacrificio del pasado más reciente se convierte de inmediato en el presente en salvoconducto permanente y en licencia para sojuzgar y asesinar. La inmunidad psicológica, moral, política y jurídica parecen aseguradas, uniéndose a la ya poseída inmunidad religiosa.

Y es que la memoria del holocausto ha resultado absolutizada y, por tanto, trivializadora, ocultadora y hasta justificadora o legitimadora de los otros crímenes contra la humanidad no reconocidos como tales oficialmente.

Acerca de ello hay que decir la lucha contra el nazismo alemán y el fascismo italiano no es una batalla actual. La guerra se libró en un determinado período histórico y ambos fueron vencidos militarmente. Sin embargo, cabe preguntar el motivo por el que brota periódicamente este asunto como algo netamente actual.

En el presente, sin riesgo alguno, se siguen produciendo brotes institucionalizados de defensa ante dicho enemigo, por otra parte inexistente. En estos casos, puede decirse que el fácil cumplimiento del deber de defender la libertad frente al enemigo ya contrarrestado dispensa de hacerlo ante las amenazas que hoy sí la ponen en peligro porque son reales, concretas y actuales, provenientes de un enemigo vigente y, por ello, más difícil de contrarrestar.

---

<sup>48</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 178.

Dicho de otro modo, <<acalorándose contra un peligro imaginario –afirma Revel- uno se dispensa de combatir los peligros presentes y bien reales>>. En medio de este proceso de resurrección artificial y ficticia, y de indecoroso escamoteo, no puede no hacer su acto de aparición el otro totalitarismo del siglo pasado –tan existente y aún activo hoy como desapercibido para los defensores oficiales de la libertad-: el comunismo. En este caso, como escribe Revel, <<la izquierda no ha cesado de imponer el mito curioso de que los dos totalitarismos han sido y continúan siendo igualmente activos, igualmente presentes, igualmente peligrosos, y que es, pues, un deber no atacar o criticar nunca a uno sin atacar al otro>>, siendo el “uno” el comunismo y el “otro” el nazismo y el fascismo. Pero tal equivalencia e igualdad de trato no puede hacer olvidar que *afirmar* que sólo uno de los totalitarismos continúa existiendo representa, además de <<una posición considerada ya como inclinada a la derecha>> -siendo <<el límite que no se debe pasar en la hostilidad al comunismo, so pena de convertirse uno en sospechoso de fascismo>>- un subterfugio gracias al cual se justifica indefinidamente la extirpación del *fantasma fascista* – inerradicable por erradicado ya- y, por tanto la inmunidad a perpetuidad del comunismo. De todas formas, y por lo que respecta al nazismo ya desaparecido, el mantenimiento del mito del nazismo -la extrema *vigilancia de la que es objeto (sic)*- tiene, al menos, tres funciones: que ni se olvide ni deje de aleccionar –memoria ejemplar-, que se escamoteen o ahoguen ciertos aspectos inconfesables o inasumibles y, en tercer lugar, poder ser comprensivo con el totalitarismo aún vivo al que se le hace aparecer como agente de la *resistencia*<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 55-75 y 97-98.

### **6.3. Mundo, contrariedad e intención hospitalaria**

Habérselas con el mundo y, en él, con la propia vida, no siempre presenta el rostro de la beligerancia. Así, el contendiente humano de la modernidad se ha visto relevado, al menos teóricamente, por un sujeto que accede a una relación de apertura frente al mundo, lo cual le lleva a la pasiva aceptación más que a la acción.

Subyace en tal cambio actitudinal una ética de la acogida de lo imprevisto, de la pasión y la pasividad o, lo que es lo mismo, de la aceptación de los acontecimientos. A fin de desasirse de la *razón previsora* sin quebrantar la razón misma, esta ética de la hospitalidad se funda sobre una antropología cuya afirmación central es que el ser humano es alguien alojado en un mundo imprevisible de encuentros y de recepciones<sup>50</sup>.

#### **6.3.1. Disposición para la acogida**

La ética de la hospitalidad es, en el fondo, una ética de la contrariedad cuyo interés se centra en la posibilidad de la conmoción originada por la irrupción de lo inesperado. De esta forma, todas aquellas iniciativas tendentes a prevenir con la finalidad de resguardarse de las inquietantes irrupciones y conmociones derivadas de éstas pasan a ser soslayadas paulatinamente.

---

<sup>50</sup> Sobre educación y hospitalidad, o sobre la acción educativa como relación de alteridad en Lévinas, *vid.* BÁRCENA, F. y MÉLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, págs. 125-147.

En cualquier instante, la suerte parece dispuesta a arruinar aquellas vidas diseñadas y administradas conforme a los cánones modernos, esto es, racionalmente. Cual *agente travieso* especializado en quebrar toda planificación, la inevitabilidad de tal curiosa aparición hace que la vida pueda definirse como lo que termina por acontecer a pesar del plan racionalmente trazado. La suerte, el azar o el destino acaban siempre torciendo, cuando no truncando, el afán, el esfuerzo y la intención.

Que uno proponga –intención- sin tener el pleno dominio sobre el disponer –acción- hacen que el acierto sea una mixtura de suerte y de esfuerzo. No sin una dosis de buen humor puede señalarse al respecto que la costumbre que consiste en <<desear a alguien buena suerte>> está lejos de ser <<una forma cortés de recordarle su incompetencia>>; al contrario, tal costumbre viene a reflejar <<la idea que tenemos de que la competencia no es suficiente en un mundo que no está puesto a salvo del azar y la casualidad>><sup>51</sup>.

El núcleo más característico de dicha ética vendría cifrado, así, en aseveraciones que postulan más de lo que demuestran; y ello por el simple hecho de ser fruto de una constatación experiencial y no tanto de una elaboración especulativa de oscuras pretensiones usurpadoras.

Si la vida de una persona es algo semejante a un tupido entrecruzamiento reticular de querencias, desengaños e involuntariedades, entonces debe cuestionarse la idea de la acción pura. Y si a dicho cuestionamiento le sigue la impugnación de tal tesis antropológica, entonces la concepción del ser

---

<sup>51</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 80.

humano resultante es la de un resignado agente que hace lo que puede con lo que el mundo le deja y en la medida en que éste se lo permite. Cuando las actuaciones sobre el mundo se asemejan a un arbitraje entre lo que se nos ofrece y da sin nuestro consentimiento y aquello que está en nuestras manos hacer, al ser humano parece no quedarle más remedio –y deber- que apropiarse resignadamente de lo que nos hace.

Según ello, la capacidad del ser humano para actuar no debería hacernos pasar por alto que dicho ser también es sujeto de pasión. El hombre se muestra, en el fondo y en la forma, como un animal *patético* que constitutivamente exige que no se silencie una educación ética referida a las disposiciones que deben ser cultivadas ante lo que acontece sin consentimiento.

Y es que, ante la tesitura de ser en el mundo, cabe afirmar con Innerarity que lo que acontece tiene más relevancia para la ética que las *acciones* mismas, relevancia que viene sustentada tanto en razón de la cantidad -<<son más las cosas que nos pasan que las cosas que hacemos>>- como en el hecho de que en la dimensión humana de pasividad -<<en circunstancias de contrariedad, tolerancia, respeto, atención o riesgo>>- se evalúa mejor la calidad de un carácter; por el contrario, <<cuando el escenario ha sido diseñado y las circunstancias obedecen dócilmente a los designios de la subjetividad>><sup>52</sup>, el valor tanto del hacer como del padecer resultan desvirtuados.

---

<sup>52</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 23.

Ciertamente, el reconocimiento del carácter *patético* de la condición humana aleja la reflexión de la inclinación de considerar al hombre como un movimiento puramente espontáneo. No obstante, tal alejamiento no le aboca al reduccionismo de constituirse como una inercia pura o como una deriva irremediable. Enfrentándose abiertamente <<a los ideales de una vida asegurada contra todo riesgo>> que se sustentan en la ilusión de que <<resulta posible vivir orillando razonablemente el infortunio>>, la apelación a la hospitalidad hace retornar al hombre postmoderno a su condición humana, esto es, a su existencia vulnerable, frágil, dependiente y expuesta<sup>53</sup>.

Conforme a este planteamiento antropológico y ético, estrictamente hablando no hemos tenido posibilidad de ejercer nuestra capacidad electiva –una capacidad electiva pura- sobre las cosas que más nos incumben o nos han importado en la vida. En el fondo, siempre recibimos antes de proceder a reaccionar activamente, de donde se sigue que antes de nada tenemos que disponernos –y, antes de nada, acostumbrarnos a dicha disposición- a recibir acogedoramente el acontecimiento.

### **6.3.2. Las coordenadas del acontecimiento**

El acontecimiento se inscribe no sólo en dimensiones espaciales. Además, sucede en el tiempo, dimensión que trasciende el mero tiempo del mundo o cronológico para adentrarse e instalarse el tiempo vital o tiempo subjetivo. Si a ello se añade el hecho de que la convivencia presupone un acompasamiento de tiempos vitales, esto es, una sincronización de ritmos

---

<sup>53</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 28.



subjetivos, entonces puede afirmarse que la atención a la dimensión temporal del acontecimiento tiene una relevancia notable en el ámbito antropológico.

Frente a la aceleración del tiempo que supuso la idea de progreso, frente a la prisa de la modernidad por hacer avanzar la razón en su salida de su supuesto retraso y anacronismo, la velocidad parece ralentizarse hoy en la búsqueda del acompasamiento temporal.

La paralela verticalidad de los competidores que convertía a los otros en habitantes de temporalidades inoportunas parece ir cediendo ante el entrecruzamiento que supone perder tiempo –objetivo- con el fin de ganarlo –tiempo subjetivo-. La apertura del tiempo de cada uno al de los demás supone, así, una ganancia de tiempo intersubjetivo<sup>54</sup>. Así, los otros pueden ser contemplados como posibilidades de acrecentamiento del tiempo siempre y cuando se cultive el tiempo compartido. La diversificación y el entrelazamiento de tiempos vitales supondrían la multiplicación del propio tiempo subjetivo.

Esta somera reflexión sobre el tiempo permite hacer comprender que la hospitalidad no se refiere solamente a la acogida en ámbitos espaciales o territoriales. También guarda una estrecha relación con la dimensión temporal.

La reflexión acerca de la exclusión sociocultural y sobre las periferias marginadas suele girar en torno al concepto de territorio. Con excepción de

---

<sup>54</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 169.

cierto islamismo, en el momento actual no puede dudarse que los pueblos de la denominada periferia no sólo han dejado de ser hostiles al capitalismo sino que, además, <<o tratan de asimilarlo en sus propios solares territoriales, junto con el sistema de democracia liberal, o peregrinan masivamente hacia el interior de sus centros mundiales, o ambas cosas>><sup>55</sup>. Tal realidad probaría que la exclusión presente no sólo es analizable desde el punto de vista de la territorialidad o espacialidad, sino que, por ser cultural, también integra aquellas dimensiones que tienen que ver con el tiempo vital colectivo de los susodichos pueblos.

La distancia temporal de inmunización que el ser humano puede poner entre sí y el extraño e intempestivo visitante pueden acabar convirtiéndose en infranqueable barrera de exclusión. Quien ha sido recluso en otro tiempo es también un marginado, alguien a quien le ha sido expropiado su particular devenir temporal y que él experimenta como imposición o exigencia exógena marcada por la aceleración.

Por ello, los nuevos extraños no tienen que ver tanto con el desplazamiento como con la aceleración. Dichos sujetos no son, en el fondo, los que viven lejos territorialmente hablando, sino aquellos sino aquellos cuyas vivencias se producen en otro tiempo. La marginalidad trasciende el límite del territorio para adentrarse en los dominios del tiempo.

Así, puede afirmarse con Innerarity que siendo cierto que el respeto guarda relación <<con las categorías espaciales -con límites, umbrales y fronteras, con sedes, jerarquías, centros y periferias->>, también lo es que resulta

---

<sup>55</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 24.

ligado a las categorías temporales, categorías tales como <<la paciencia, el ritmo, el acompasamiento, la puntualidad, la coordinación y la demora>><sup>56</sup>.

La idea de hospitalidad nos indica que la vida humana se va haciendo apoyándose en las innumerables invitaciones –decepcionantes unas, ilusionantes otras e, incluso, neutras emotivamente hablando- que el mundo va realizándonos sin nuestra anuencia y a las que vamos dando respuestas que distan mucho de ser subjetivas iniciativas soberanas.

La vida buena parece, así, alejada de ser o de resultar un producto exitoso de una magnífica estrategia de optimización. Nuestra vida se parecería más a una imposible *planificación* de imprevisiones que enriquecen o que acaban por destruir a la persona.

En dicho contexto de pensamiento, el humano no aparece ya como un soberano capaz de poder controlarlo todo, incluido aquello que le pueda sorprender. De donde se sigue que, innumerables veces, la realidad aparece como fractura o frustración de una expectativa o conjunto de ellas.

Si la experiencia moral pasa a expresarse en los términos que destila la fecunda noción de encuentro o, lo que es lo mismo, conforme a aquellas categorías propias del ámbito de la recepción, entonces la ética de la hospitalidad a la que estamos haciendo referencia puede caracterizarse como la propensión a aprender a tratar enriquecedoramente con la alteridad.

---

<sup>56</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 162.

Expresado en otros términos, dicha ética podría ser entendida como el entrenamiento que posibilita el estar al alcance de la realidad de forma que ésta pueda -a la manera de un huésped- llegar a contradecir y a exceder el saber y el querer propios<sup>57</sup>.

Tal efecto –contradecir y exceder- supone un descentramiento y una relativización tanto de la propia cognición como de la propia volición y sensibilidad; con ello, se inaugura una escisión interior, poniéndose cierta distancia de uno con respecto a sí mismo hasta hacerlo cobrar suficiente perspectiva –extrañamiento- respecto de sí. Todo ello sin tener necesariamente que llegar a provocar una huida de uno mismo o autoaniquilación.

### **6.3.3. El valor de la naturaleza de lo extraño**

Finkelkraut ha escrito que nada hay peor que erigir nuestro propio modo de ser en norma universal y, consiguientemente, negar el nombre de seres humanos a aquellos cuyas costumbres nos son extrañas o que exhiben otro color de piel.

Tras ello, destaca la existencia de un punto común entre la valoración de la diferencia y su exclusión, que él sitúa en el hecho de confundir las particularidades del prójimo con el prójimo mismo.

---

<sup>57</sup> Vid. INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 13-15.

En este sentido, la distancia que hay entre el desprecio o el temor hacia los negros y la afirmación enfática *Black is beautiful* resulta casi insignificante, pues en ambos casos <<el rostro permanece encadenado a su manifestación, condenado a la expresión ininterrumpida de un mensaje unívoco>>, poniéndose de manifiesto que hasta la idolatría supone perpetuar la difamación: << Uno no libera al otro –afirma- dotándolo de una esencia única aunque sea prestigiosa; así uno se libera de él>><sup>58</sup>.

En definitiva, parece que la identificación falsaria del rostro con su diferencia supone engendrar un rostro despojado de su alteridad, rostro que cesa de acusar y de suplicar; rostro que deja ya de avergonzarse y que, por ello, restablece el orden.

La aniquilación de sí implica no reconocer ni valorar la naturaleza extraña de lo que aparece como extraño. La autonegación –negativo del positivo que supone tomar la propia particularidad como apoderada de la universalidad– conlleva la pretensión de querer apropiarse de lo extraño, de asimilárselo, de convertirlo en normal y propio.

Frente a ello cabe pensar en un *ethos* descentrado, marcado por una apertura a lo extraño pero lejos de toda pretensión de asimilárselo. Equidistante entre el desinterés y la dominación, se trata de una costumbre de la transgresión respetuosa, que sobrepase los obstáculos hacia la alteridad pero desnuda de la pretensión de eliminar los límites, pues la transgresión al margen de límites en vigor no es tal transgresión.

---

<sup>58</sup> FINKIELKRAUT, A. (1999): *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa, págs. 31-32.

Puede decirse que dicho *ethos* habría de consistir en adoptar una actitud de interés, de respeto y de acogida por lo extraño en cuanto que tal, impregnándose de la importancia de morar con lo heterogéneo y sobrellevando tanto la propia contingencia como la contingencia de lo extraño<sup>59</sup>. Tal actitud se aleja, pues, tanto de la actitud de tolerante indiferencia como de aquella otra proclive al sometimiento de lo extraño a fin de lograr su asimilación y posterior homogeneización normalizadora.

Se inaugura así una tensión de apertura hacia lo otro –lo cual incluye, claro está, a los otros-; una tensión por estar disponible y por ser accesible a los requerimientos imprevistos del mundo, en forma de acontecimientos protagonizados por cosas y por personas –incluyendo el propio yo-; de un mundo inseguro, variable, incierto y hasta adverso que, por otra parte, es mucho más que uno mismo.

La disponibilidad favorable así como la accesibilidad demandadas por la ética de la hospitalidad inoculan inestabilidad en dicha ética y, por tanto, vulnerabilidad. Cabe establecer al respecto una analogía con la vulnerabilidad del potencial anfitrión cuyas previsiones están bajo amenaza constante debido a la imprevisible inoportunidad de una visita.

De esta forma, una ética de la hospitalidad aboga por descentrar al sujeto receptor o anfitrión de su autismo de concordancia<sup>60</sup> a fin de evitar que

---

<sup>59</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 143.

<sup>60</sup> Al respecto del descentramiento de uno mismo debe recordarse que, según señala Bello, las dos vertientes del trabajo lévinasiano son tanto el desensamblaje de <<las bases filosóficas del individualismo europeo, greco-cristiano-moderno, cuya floración más lograda es sin duda el liberalismo en sus diversas especies -ético, estético, político, jurídico

dicho sujeto pierda la propia cordura. Tal pérdida se produce cuando, se limita a ser un infecundo receptor inamovible, incapaz de transmutar lo intempestivo en huésped, no decepcionable -porque no obsequia ni tampoco reconoce-, autosuficiente y de inercia mecánica, que transmuta al incómodo invitado o al huésped no invitado –discrepante, que interfiere, replicante o interpelante- en un rehén o apropiación. El huésped, lejos de importunar gratamente, termina siendo dominado y absorbido, esto es, acaba inserto en la *coreografía de autoconfirmación* del incomodado anfitrión.

Hay que hacer notar, sin embargo, que la dominación y absorción del huésped puede presentar diversa fisonomías, no siempre desagradables de modo perceptible para el potencial rehén.

Así, se ha puesto de manifiesto que la mirada del otro tiene la capacidad de acoger cogiendo. Más allá –o más acá- del ámbito de la reflexión, la relación con el otro ha hecho afirmar que la mirada extraña hace ver que el observado tiene una naturaleza irrecusable y que, en cierto modo, dicho mirar le arrebató. La mirada de otro es, de este modo, solidificadora y despojadora de la mismidad. Bajo la mirada del otro –ha sostenido Finkielkraut-, soy esto o aquello careciendo del dominio sobre la realidad petrificada en la que el otro me convierte al mirarme. El otro aparece aquí como un constitutivo y cleptómano ser que me hace entero a la vez que me

---

y económico- y cuyo ámbito cultural se ha podido identificar con el horizonte del final de la historia>> como el intento de sustitución de <<la relación con uno mismo -autorreflexión, autoconciencia, autocreación, etc.-, matriz de la ética individualista>> por unos fundamentos cimentados sobre la *relación con el otro*. BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 131.

roba entero<sup>61</sup>. De ahí que frente al otro no me quede más remedio que realizar el esfuerzo de recuperarme entero.

No está de más recordar lo que la descripción fenomenológica pone de manifiesto al abordar el acto breve de la inocente caricia. El propio Finkielkraut afirma de ella que es una trampa que se tiende al otro a fin de cosificarle, de incitarle a la pasividad, de apresarle desarmándole. La caricia, para este autor, está animada por el deseo de transformar al otro en objeto y de <<cercarlo dentro de los límites de su puro estar presente para que no me trascienda por todas partes>><sup>62</sup>.

En el fondo, de lo que se trata es de resaltar el valor del cultivo de la receptividad, poniendo en juego la relacionalidad que rasga la identidad tautológica, esto es, esa tendencia tan frecuente <<a la propia redundancia, a parecerse demasiado a sí mismo>><sup>63</sup>.

Es posible rastrear el *conatus essendi* -esfuerzo de cada cosa por permanecer en su ser, esfuerzo por perpetuarse, deseo de ser o instinto de supervivencia, raíz del amor propio y una de las raíces de la moralidad contemporánea- en el devenir del pensamiento ético y político de la modernidad.

Frente al sentimiento ético que convierte al otro en un otro-hostil y, por tanto, amenazador del yo y al que el yo estigmatiza y lincha de algún modo, Lévinas –como ha hecho notar Bello- critica abierta y frontalmente el

---

<sup>61</sup> Finkielkraut se inspira aquí en *El ser y la nada* de J. P. Sartre.

<sup>62</sup> FINKIELKRAUT, A. (1999): *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa, págs. 20-23.

<sup>63</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 15-16.



<<modelo de razón práctica que se adopta al comienzo del mundo moderno: el imperativo que brota del deseo de sobrevivir o de perseverar en el ser propio, que en Hobbes se constituye en la raíz del poder político y en Spinoza, con el nombre latino de *conatus*, en el principio de la motivación ética>>. El *conatus* puede rastrearse o sospecharse también en <<la noción kantiana de la “insociable sociabilidad”>> e incluso <<en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo -matriz de la lucha de clases marxiana y de la de sexos del feminismo contemporáneo, donde el deseo individual parece haberse fundido en deseo de grupo, pero a partir del mismo *conatus*->>, si bien es aparece más nítidamente en su versión <<schopenhaueriano-nietzscheana>>, así como <<en la energía instintiva freudiana y sus ramificaciones>>. Dicho *conatus* -en cuanto esfuerzo por permanecer(se) o, lo que es lo mismo, por prolongar la propia permanencia-, a pesar de estar siempre activo, de ser operante, puede, en su extremo más doloroso, convertirse en raíz del mal –del asesinato civil, del asesinato individual, del asesinato político, del genocidio, del enfrentamiento étnico-. Ahora bien, cabe pensar que si tal *conatus* puede, en su extremo más beligerante, exacerbarse, entonces es que tal *conatus* debe ser identificado <<con la raíz del mal>>, que es lo que hace Lévinas. De ahí que éste plantee <<su neutralización en la relación con el otro>> como algo previo a toda reconstrucción del edificio de la ética<sup>64</sup>.

La alteridad, considera como necesaria para construir la propia identidad<sup>65</sup>, no debería ser disuelta bajo ningún concepto pues con ello se legitimaría

---

<sup>64</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 132-134

<sup>65</sup> Resulta relevante recordar que suelen distinguirse dos tipos de significación moral, o dos tipos de relaciones: la de autoafecto y la de alteridad. La relación de autoafecto <<tiene

tanto la destrucción de los demás como la de uno mismo. Así, si algo debiera ser deconstruido, habría de ser <<esta fagocitación de lo diverso con que la modernidad se ha alimentado generosamente>><sup>66</sup>.

Por su parte, González Luis sostiene que la pregunta por el sentido de la existencia no puede no ser una copregunta, un preguntar con los otros, con lo que <<la singularidad de la interpelación supone entonces un reconocimiento del otro>>; así, cuando se interrumpe la copregunta, <<el sentido es palabra inerte y se legitima la violencia>>, lo cual le permite establecer una relación directamente proporcional entre la desaparición del preguntar y la negación de la alteridad. Ahora bien, ni la pregunta por *el otro* <<se desarrolla satisfactoriamente al margen de una *experiencia positiva del otro*>> ni tampoco <<la práctica consuetudinaria de conquista y

---

lugar en el interior del sujeto moral>>, mientras que la relación de alteridad <<vincula a un sujeto moral con el *otro*>>. Pues bien, mientras que lo más usual ha sido privilegiar a la relación de autoafecto <<para, después, incluir en ella a la segunda, al elaborar al otro como otro yo>>, la relación de alteridad propuesta por Lévinas <<invierte el sentido del movimiento anterior>>. Tal inversión consiste en situar <<la génesis de la significación moral en la relación con el otro>> para, desde ella, hacer surgir <<al yo moral como aquel que se singulariza al asumir una responsabilidad única e intransferible, de la que nadie puede exonerarle, pues nadie puede responder -al otro- por él>>. BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 135-136.

<sup>66</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 134. Sobre la disolución de la alteridad y el fenómeno del despojamiento de la identidad del otro-singular hallamos numerosísimos casos en el siglo pasado y en el presente. Acerca de la sustitución de la relación de conciudadana por la relación de extranjería <<extranjería, en primer lugar, cultural; posteriormente devenida étnico-lingüístico-religiosa y, por último, extranjería política>>- tras las divisiones territoriales nacionalistas que heredan el pesado lastre de unificaciones estatales comunistas tenemos un ejemplo bastante cercano en el espacio y en el tiempo>> Así, cómo podemos no recordar la situación habida en los países del Este desde comienzo de la década de los noventa. Si bien <<el ámbito ex soviético presenta el caso más llamativo y extenso>>, el de la antigua Yugoslavia parece ser el más <<intenso y trágico>>, y en ambos casos, como en otros similares, <<el extranjero puede transfigurarse en soldado regular, guerrillero, francotirador, prisionero -en cárcel o en campo-, degollado, violado, exiliado, refugiado y basura étnica>>. BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 37.

colonización (sea cual sea el espacio y el tiempo en que se realiza) que ha pautado el marco de relaciones entre los seres humanos>> ha puesto de manifiesto que se haya interpretado generalmente el ser-otro de manera no-privativa. Al contrario, González Luis sostiene que la interpretación habitual ha sido privativa, en la que el ser-otro es un no-ser-nosotros<sup>67</sup>.

Es conveniente recordar que José María Hernández ha explorado la paradoja moral y política de la alteridad y la referencialidad: <<si es cierto –afirma– que no podemos comprender a los otros más que en nuestros propios términos, no es menos cierto que no podríamos entendernos a nosotros mismos sin ese esfuerzo intelectual por comprender al otro>>; de donde se seguiría que <<cuanta más fuerza tiene la idea de una identidad del género humano mayor es el impulso compensatorio por defender sus propias diferencias>>; y aunque es cierto que <<el nivel en el cual se podrían defender estas diferencias es materia de discusión>>, parece difícil escapar a la constatación de que <<durante siglos ha venido a situarse en algún lugar intermedio entre los defensores de los valores de la ilustración y sus críticos>><sup>68</sup>.

En este contexto es donde se pone de manifiesto la existencia de un relativismo banal, esto es, sordo. Se trata de un tipo de relativismo alimentado por la prepotencia de quien, creyéndose definitivo en su posición, no necesita confrontarse con lo otro y que, por ello mismo, guarda

---

<sup>67</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín.

<sup>68</sup> *Introducción* a PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona, Península, págs. 14-15

la distancia adecuada como para inmunizarse frente a lo que hay de hostil en el extraño o en la diferencia misma, conservar la propia peculiaridad y, en tercer lugar, no dejarse interpelar.

Siempre incólume –bien a través de la destrucción explícita o de la paralización desposeedora que supone la hospitalidad *estratégica*-, su prepotencia se manifiesta en la indiferencia tolerante del *hacer y dejar hacer* que enmascara el convencimiento de su propia y superior incorregibilidad, de *estar por encima de todo y de vuelta de todo*.

Es habitual *decir* contemplar al otro como un *alter ego*, esto es, como uno mismo que, sin embargo, es otro, por más semejante que se quiera. Tal concepción del otro ha sido vista como reductiva de éste, al poner en el centro a un yo que es quien asemeja y cataloga<sup>69</sup>. Tal postura ha sido

---

<sup>69</sup> Bello sostiene que «fenómenos contemporáneos como la xenofobia, el neorracismo, el fundamentalismo, el nacionalismo étnico, etc.» tienen un denominador común, el cual parece ser «algún tipo de fracaso en la relación ética con el otro». En su opinión, tal fracaso «habría que cargarlo, en parte, en la cuenta de la corriente principal de la ética europea, griega, cristiana y moderna», que «al estar elaborada sobre la matriz significativa de la relación-con-uno-mismo -individual o grupal-» ha tendido a «construir al otro o bien como algo extraño a la identidad humana -identificada con la propia mediante un rodeo normativo-, o bien como una réplica real o potencial de esa *misma* identidad: del *yo mismo*». Tanto en un caso como en el otro, supuestamente aparecería como «incapaz de asumir al otro como *otro*, en su diferencia y alteridad, a la que tiende a elaborar en términos de reducción a lo mismo o, lo que es peor, de negación y humillación». Sostiene Bello que el modelo monádico o monológico es la «clave teórica de la filosofía europea greco-moderna: filosofía de la subjetividad o de la conciencia». Según esta filosofía, «la estructura de la significación se construye únicamente sobre la primera persona, el *yo*, lo cual obliga a *imaginar* en su interior un espacio semiótico en el que el *yo* puede  *fingirse* a sí mismo ocupando las posiciones de las *otras* personas reales, el tú y el él, *excluidas*, así, del modelo normativo de significación». Dicha exclusión es la que estaría «en la raíz del racismo a cargo de cualquier *yo* grupal que toma a su propio espacio imaginario como el ámbito normativo de la significación humana, de la que quedan excluidos los otros: *ellos*». Conforme al criterio de este autor, la filosofía europea clásica, greco-cristiano-moderna, estaría constituida «sobre la base de esta violencia estructural, de esta usurpación: de conceder al modelo monológico prioridad normativa absoluta e

inscrita en una ética de la subjetividad de corte liberal, en cuyo seno el otro acaba siendo reducido a un otro yo, al contenido de la conciencia del yo.

Así las cosas, un yo no deshabitado de sí –que es capaz de extrañamiento sin poder extrañarse de sí mismo, nunca amenazado por sí ni tampoco desalojado de sí- únicamente puede hablar a partir de sí mismo cuando del otro se trata; pero cuando este otro aparece ante un yo semejante, narcisistamente configurado, lo hace como una deformación o distorsión del yo a la que imponer condiciones de humanidad al margen de él mismo

Tal reducción del otro es una inferiorización; ello hace del otro una recreación propia de la mirada-cognición vertical del yo. Reducir, así, sería sinónimo de inferiorizar o rebajar su estatuto singular-cultural. Al respecto, se ha escrito que se trata de <<técnicas de clasificación, definición y adscripción de *status* jurídico: exiliados, refugiados, emigrantes económicos, del este de Europa, africanos, *sudacas*, etc.>><sup>70</sup>.

Hay que añadir a todo ello que la consideración del otro como un tú abstracto también se aleja de la relación de simetría y reciprocidad postulada por la ética de la no-absorción.

Si bien en el caso anteriormente visto el otro es revestido de cualidades inferiorizantes, ahora, en el otro-abstracto, la persona es desnudada o mejor

---

indiscutible -real, lógica y ética- sobre los otros dos cuando únicamente puede vivir de la *ficción* de ser -como si fuera- ellos: el diádico [yo-tú] y el triádico [yo-tú-él]>>. BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 221 y 223.

<sup>70</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, pág. 213.

aún descarnada, deshumanizada. El otro ya no es alguien sino algo, un algo no insustituible, prescindible, sin rostro, difuminado, mero espectro.

#### **6.3.4. La tendencia hacia la sostenibilidad**

Por lo que respecta a la oportunidad histórica, el valor de la hospitalidad parece poseer una vigencia particular dado el actual momento cultural. Éste está caracterizado, básicamente, por el encuentro conflictivo entre el imperativo del crecimiento modernizador y los requerimientos de una ética del cuidado. Y es que dada la toma de conciencia de la fragilidad general del mundo, puede afirmarse que estamos asistiendo al desarrollo de una fuerte <<sensibilidad en favor de la solicitud que se esfuerza en frenar las fuerzas de la destrucción, de la negligencia y de la modernización a ultranza>>. Dicha fragilidad comienza por uno mismo, que se siente existencialmente más desprotegido y expuesto, más perplejo y desarraigado<sup>71</sup>.

Tanto es así que no faltan testimonios que apuntalan la tesis de que el temor a convertirse en un desheredado de nuevo cuño está sustituyendo al entusiasmo de antaño por una ruptura con el pasado. De donde se concluye que, habiéndose atenuado el grado de excitación por la transgresión a costa de lo que sea, la lealtad a una herencia acaba presentándose, al parecer, como condición necesaria para un buen desarrollo personal, de la misma forma que la conservación y la sostenibilidad del medio ambiente es vista como posibilitadora del crecimiento económico y la memoria se yergue como estribo de la identidad individual y grupal. Como ha expresado profusamente Innerarity, tras las acciones constructoras y las gestas

---

<sup>71</sup> Vid. INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 17.

revolucionarias, hoy parece extenderse la necesidad del cuidado de los cuidadores.

El problema de la sustitución de la progresista lucha emancipatoria por la necesidad conservadora -política y psicobiológica- de asegurar la supervivencia -con lo que ello conlleva de conservacionismo, de cuidado y de restañamiento- introduce el carácter ideológico en la supuesta superación de la preeminencia axiológica tanto del construccionismo ilustrado como del revolucionarismo izquierdista.

Puede admitirse el hecho de que se ha producido y consolidado un desplazamiento de los anteriores valores ligados a la lucha emancipatoria, habiéndolos sustituido una relación que tiene como base causal la lucha por la supervivencia a la que se asocia una moral asistencial o de ayuda.

En cuanto al valor de la supervivencia cabe afirmar que su relación con la solidaridad tiene lugar en un contexto de precariedad generalizada -guerras, paro estructural, droga, sida, hambrunas, violencia doméstica o inmigración-. En dicho contexto ocupa un lugar preeminente una lucha individual y grupal por la permanencia, lucha de carácter neohobbesian <<que parece haber sustituido, no se sabe por cuánto tiempo, a la del proletariado por su emancipación>>. Por lo que respecta a la moral de urgencia hay que afirmar que ésta <<parece tener que tomar el relevo a la política, sobre todo en situaciones de emergencia humanitaria utilizadas, a veces, para propósitos ideológicos>><sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 45-46.

Ahora bien, frente a la apelación a la presión político-ideológica cabe sostener que el valor de la supervivencia –ligado al del cuidado personal, nacional, cultural, civilizatorio, etc.- puede haber sido forzado por las circunstancias sociohistóricas. En un mundo que ha perdido las sujeciones seguras de antaño y las utopías revolucionarias, el papel activo lo tomarían, así, no los ánimos transformadores sino los reconstructores y conservacionistas.

Por otra parte, se ha sostenido que el viraje hacia el valor de la supervivencia ha sido provocado o inducido por la presión de lo políticamente conservador, esto es, que tal cambio de rumbo no es una necesidad sino una alternativa intencionalmente buscada.

Es en esta vertiente interpretativa donde cabe inscribir la afirmación de que la supervivencia resulta ser un valor no sólo liberal-conservador sino, además, reaccionario. Y es que, desde esta perspectiva, es casi imposible no concluir que la reestructuración axiológica centrada en la supervivencia como valor funda un dinamismo regresivo neopreilustrado.

Con el óbito de la Ilustración se habría producido –afirma Bello- <<un agujero negro cultural, de energía directamente proporcional a la que parece estar invirtiéndose en valor de supervivencia>><sup>73</sup>. De esta forma, el desplazamiento hacia la intensificación de la supervivencia no sólo estaría acarreado el abandono del esfuerzo inversor en emancipación sino que,

---

<sup>73</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 46-47.



además, estaría suponiendo el vaciamiento operativo, tanto político como cultural, de la tradición ilustrada.

Resulta sugestivo resaltar el hecho de que desde la posición *emancipacionarista* no se asuma ninguna responsabilidad importante en el cambio de rumbo citado. Si los constructores y los revolucionarios han traído más dolor que liberación sería, así, una cuestión de revisionismo historiográfico que pasaría por ser considerada como inadecuada políticamente; es más, como la anticuestión por excelencia.

Todo ello puede ser, también, enfocado desde otra perspectiva, mucho menos política. Si la inflación del valor de la supervivencia está generada no por la fragilidad –constitutiva- y la fragilización –sobrevvenida- del mundo y de las personas que lo habitan sino por el miedo al otro, un otro siempre hostil, entonces la emancipación en este nivel consistiría en liberarse del miedo a morir a manos del otro, que es como decir que la emancipación lograda quedaría identificada con la estima positiva del otro –y, en su grado máximo, con el amor al otro-.

Limitar tal emancipación a la simple erradicación de dicho miedo la haría resultar insustancial. De todas formas, puede admitirse que en el hecho de no haber intentado –no digamos ya logrado- la emancipación del miedo a la muerte como erradicación del miedo al otro habría radicado el fracaso tanto ético como político de la comunidad internacional<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, págs. 49-50.

Sea como sea, la conciencia de la propia y constitutiva condición mortal que hoy tiene de sí el mundo civilizado se traduce en incertidumbres individuales. Así, cada trayectoria vital resulta paulatinamente más caótica, más discontinua, permanentemente alterada por acontecimientos perturbadores tales como <<la emigración, la ruptura familiar, la degradación profesional, la pérdida del empleo, la experiencia de la precariedad>> e incluso, la soledad desoladora o involuntaria. En un contexto así, el valor de la desalienación deja de tener sentido desde el momento en que pervivía en un medio de poder institucional. Hoy, insertos en débiles armazones institucionales, son los problemas del *cuidado* los que están sustituyendo a los de la fenecida *desalineación*. Perdida la vigencia del valor consistente en <<sustraerse de la influencia de las cosas instituidas>><sup>75</sup>, de lo que se trataría ahora es de protegerlas frente a la decadencia.

Porque la sujeción, el sufrimiento, el desprecio de la dignidad –con sus múltiples modalidades de violación-, el desequilibrio mental, la perturbación moral y la impotencia individual muestran su rostro de insoslayable y densa ubicuidad<sup>76</sup>.

Debilitada la ontología que responde al ser –vista como nutriente de una concepción ingenieril-demiúrgica y prometeica del mundo<sup>77</sup>, técnica, de

---

<sup>75</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 18.

<sup>76</sup> Vid. McLAREN, P. (1993): *Contranarrativa, amnesia cultural e identidad de mestizaje: Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná (Argentina): Centro de Producción en Comunicación y Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, pág. 17.

<sup>77</sup> Vid. INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 18-19. Como pone de relieve Ruiz de Samaniego, la armonía de la sociedad perfecta y

acciones imperativas y fuerte-, se habría alzado en la postmodernidad el acontecimiento -frente a la acción-, la receptividad, la disponibilidad y la atención, sustentos de la ética de la salvaguarda, tan frágil como acogedora<sup>78</sup>.

Finkielkraut refleja este fenómeno cuando nos recuerda que, en la más reciente contemporaneidad, lo trágico ha dejado de estar ligado a un poder ejercido sobre el yo por una fuerza ajena a él para situarse en el hecho de que el yo es el que se encuentra encadenado a sí mismo.

Son la molición, el agotamiento o el desasosiego algunas de las sensaciones que, antaño desatendidas, hoy parece expulsarnos de tradición filosófica moderna que clamaba por la emancipación y la autonomía con respecto a las

---

universal pretendida por la modernidad y constitutiva de su mismo ser <<se habría de alcanzar merced a la implantación de los parámetros científicos, que permiten la explotación racional e ilimitada de la naturaleza y el perfeccionamiento de la propia naturaleza interior de los individuos mismos, a través de la educación pública y obligatoria a cargo del Estado, lo que habría de convertirlos en hombres libres, capacitados para conformar la Humanidad. Una naturaleza, pues, técnicamente domesticada, reorganizada según la lógica de la producción y el maquinismo, resultado de la implantación de esa ciencia en su carácter transformador y más práctico o efectivo: el saber técnico, la ciencia aplicada. Tanto la Historia como el Estado y la Ciencia, que tienen carácter universal, remiten en última (y primera) instancia a un Sujeto universal, autoconsciente, central, idéntico a sí mismo, dominado y dominador, que se ha proyectado desde cada uno de los individuos empíricos, naturales, y que, metafísicamente, presta identidad y sentido a las cosas del mundo. Un sujeto que, al modo kantiano, se autoidentifica con la *razón*, capaz de planificar *a priori* el mundo a través de representaciones con valor objetivo, en tanto en cuanto confía en el carácter referencialista, objetivo, del lenguaje. En consecuencia, dueño de sí y de su propio destino, nacido para la dominación, explotación y control racional (científico) de la naturaleza, de lo dado o inmediato>>. RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, págs. 17-18.

<sup>78</sup> <<Mientras el modernismo construye su sueño de ingeniería social sobre los fundamentos de la razón universal y el sujeto unificado –escribe Giroux–, el posmodernismo pone en tela de juicio el concepto mismo de significado y representación>>. GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 143.

presiones exteriores como condiciones *sine qua non* para el autoperfeccionamiento.

Pero las experiencias de la propia mismidad han puesto al descubierto el malestar de ser uno mismo la alienación de sí. Finkielkraut lo expresa del siguiente modo: <<El primer amo es el sí mismo que estorba sin remisión al yo, y el lazo inicial en el que la conciencia se descubre cautiva es el lazo de la identidad. Más profundo y más determinante quizá que el deseo de ser uno mismo, de encontrarse, de purificarse de las escorias extrañas, es el sueño de verse liberado de su sí mismo, de escapar a la fatalidad de retornar a uno mismo>><sup>79</sup>.

Parece que las exigencias más importantes y fundamentales dejan de ser expresadas mediante la idea de *liberación* para hacerlo a través de la de *responsabilidad*. El semblante de la devastación habría desvelado la peligrosidad de las inmodestas ambiciones que, atendiendo sólo a su proyecto constructor-transformador, olvidaban no sólo su constitutiva finitud<sup>80</sup>, su limitación esencial, sino también su responsabilidad individual a la hora de evitar la degradación del mundo.

El mundo que sabe que muere es el mundo que necesita estar a la altura de la eventualidad. La irrevocabilidad de nuestro pasado parece erigirse como una de las experiencias más fructíferas del período postmoderno. Aceptar el mundo y aceptarse en el mundo supone así la constatación de la inexistencia de una ilimitada cantidad de tradiciones con la que romper.

---

<sup>79</sup> FINKIELKRAUT, A. (1999): *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa, pág. 21.

<sup>80</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 19.

Al respecto, se aprecia la aceptación de un tipo de naturalidad consistente en la deferencia hacia <<la experiencia tenida, los prejuicios acreditados, las lentitudes habituales, las inercias institucionales, lo sobrentendido, la pereza>> si de lo que se trata es de la promoción de la conciencia de la finitud humana, de la pasividad como faz negada por el proyecto moderno. En definitiva, dicha propuesta consiste en reconocer el azar del mundo no como un accidente de él sino como el mundo mismo; en consentir gustosamente la contingencia de las identidades y, en tercer lugar, el esforzarse por visualizar la oportunidad que se inscribe en cada destino<sup>81</sup>. El

---

<sup>81</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 32. A. Maalouf ha intentado mostrar la relación que existe entre la imperiosa necesidad de hallar o de construir identidades monolíticas y cerradas y el proceso de hostilidad intersubjetivo e intersocietario: <<Cuando me preguntan qué soy ‘en lo más hondo de mí mismo’, están suponiendo que ‘en el fondo’ de cada persona hay sólo una pertenencia que importe, su ‘verdad profunda’ de alguna manera su ‘esencia’, que está determinada para siempre desde el nacimiento y que no se va a modificar nunca; como si lo demás, todo lo demás -su trayectoria de hombre libre, las convicciones que ha ido adquiriendo, sus preferencias, su sensibilidad personal, sus afinidades, su vida en suma-, no contara para nada. Y cuando a nuestros contemporáneos se los incita a que ‘afirmen su entidad’, como se hace hoy tan a menudo, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarboles con orgullo frente a los demás>>. Frente a ellos, quienes se atreven a demandar una identidad más compleja, una identidad compuesta, se sienten marginados. Ahora bien, <<en todos nosotros –prosigue Maalouf- coinciden pertenencias múltiples que a veces se oponen entre sí y nos obligan a elegir, con el consiguiente desgarramiento>>, siendo justamente este dilema el que está <<cargado de significado>>, pues <<si las personas no pueden asumir por sí mismas sus múltiples pertenencias, si se las insta continuamente a que elijan un bando u otro, si se las conmina a reintegrarse en las filas de su tribu, entonces es lícito que nos inquietemos por el funcionamiento del mundo>>. Maalouf sostiene que <<esos hábitos mentales y esas expresiones que tan arraigados están>>, que <<esa concepción estrecha, exclusivista, beata y simplista que reduce toda identidad a una sola pertenencia que se proclama con pasión>> es el caldo de cultivo de << los autores de las matanzas>>. MAALOUF, A. (1999): *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, págs 12-16. Cit. por GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín.

mundo, incierto e imprevisible, parece presionarnos hacia la resignación que supone abandonarse parcialmente a la suerte.

Nuestras acciones son propuestas cuyo éxito no depende tanto de nosotros, del control que pretendemos ejercer, como de la situación y de las circunstancias en las que se inscriben. La ceguera ante tal realidad suele alimentar no sólo la obstinación por planificar y predecir la contingencia mediante la propia habilidad práctica o técnica sino, también, al fanatismo que consiste en culpabilizar y culpabilizarse por lo que quiebra la aspiración de seguridad y control, esto es, por lo que escapa a la pretendida administración de la suerte.

El ser humano es un deudor de vida breve; vivimos debiendo. Dado que no existe el conocimiento exento de deudas pasadas, no estamos en disposición de empezar algo de modo absoluto. Nos reconocemos así como <<seres póstumos, partos retardados>>, pues sólo podemos comenzar donde ya se había comenzado antes, allí donde no está ni es el comienzo. Pues bien, si vivir consiste en incorporarse al dinamismo de lo que está sucediendo, la conciencia de ello parece eximir al ser humano de dos asuntos: en primer lugar, de la responsabilidad de comenzar sin presupuesto alguno, de pivotar sobre un origen puro; pues lejos de hallarnos ante un *comienzo sin supuestos*, el mundo se nos presenta como una totalidad <<de sugerencias, invitaciones, realidades incoadas que se pueden mejorar>>. Y, en segundo lugar, resultamos eximidos de conseguir modificaciones absolutas o de dar

pasos de alcance ilimitado; de ahí que el ser humano deba adaptar sus acciones a su limitada vida<sup>82</sup>.

El hombre se hace culpable cuando se absolutiza. La pretensión ilimitada e inalcanzable de apropiarse de todo lo real convierte al mal en la causa de una reprensión insufrible. Por ello, <<cuanto más se declara el hombre competente para mejorar la realidad>> mayor es su responsabilidad por la realidad no doblegable<sup>83</sup>.

Su potenciación supone su culpabilización, pues sin el fatalismo ante la obstinada presencia del mal no hay exoneración para el hombre, marcado por su finitud –que alberga ignorancia e incapacidad- pero ávida y fatuamente autodeterminante y heteroconfigurador.

---

<sup>82</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 103 y 105.

<sup>83</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 30. Acerca de la supervivencia del espíritu cristiano en la idea de emancipación de las sociedades y de los hombres, M. Téllez recurre a *La voluntad de poderío* de Nietzsche para entresacar el siguiente fragmento, que avalaría tal posición: <<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. (1980): *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf, pág. 148. A este fragmento, que configura la casi totalidad de nota 12 del texto original, Téllez apostilla: <<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>>. TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 67. Ante este último fragmento cabe preguntarse si acaso el sujeto emancipado no es, por “emancipado”, único responsable de sus actos y, por tanto, supremo responsable de sus fracasos y, también, del dolor que causa y se causa.

## CAPÍTULO VII

### EL MUNDO Y LOS MUNDOS. LAS POSIBILIDADES DE UNA TEORÍA POSTNIHILISTA

Sólo merece la pena aquella filosofía que uno puede seguir tomando en consideración incluso en situaciones difíciles de la vida.

MARQUARD. *El filósofo como escritor. Observaciones sobre Soren Kierkegaard y Josef Pieper (Filosofía de la Compensación)*

#### 7.1. Unidad y multiplicidad

Como se ha ido poniendo de manifiesto a lo largo del presente estudio, el conocimiento de las vigentes condiciones de posibilidad tanto de la modernidad como de la postmodernidad es tarea tan difícil como apasionante. Puede admitirse que no sea una tarea urgente, pero lo cierto es que resulta enormemente esclarecedora.

Qué viabilidad presenta el proyecto de la modernidad y cuáles son sus perspectivas o, en resumidas cuentas, qué vigencia tiene hoy, no es cuestión de segundo o de tercer grado. En el fondo, es una de las cuestiones más



importantes de la actualidad, si bien no siempre se discute de ella con la misma intensidad. Modas mandan, pero lo que subyace permanece inalterable; seguramente porque existe subyaciendo. Esto es inevitable.

### **7.1.1. Sobre enemigos, adversarios y competidores**

Inmersos como estamos en un mundo de *ismos* encubridores, de máscaras falaces, de consecuencias previsibles y de hechos negados cuando no escamoteados, dudando acerca de si debemos pensar con y desde seguridades previas e incuestionables o, por el contrario, si debemos hacerlo desde el más absoluto de los vacíos y hasta dudando de tal duda; cercados por enemigos declarados que pretenden hablar de diálogo y consenso; en un mundo en el que la cercanía de todo es suprema lejanía de cada cosa, en el que viviendo de lo que decimos no vivimos lo que decimos, en el que nos agobiamos si por él nos preguntamos y en el que estamos como muertos si no lo hacemos, y en el que más que hacer historia vivimos de historias... en un mundo así no podemos menos que buscar razones –quienes tienen el deber de hacerlo- antes de emplearnos en diseñar y aplicar medidas de corrección de lo más próximo.

Pues bien, resulta fácilmente constatable en política la creciente tendencia a ocupar espacios de centro, a ubicarse de manera equidistante, considerando que es una respuesta equilibrada -y, por supuesto, de alta rentabilidad política-.

Según las apreciaciones de Mouffe, con ello asistimos a la desaparición del adversario, de la relación que se establece en el seno de un pluralismo

agonístico; se genera así la concentración en el centro no ya de adversarios que enfrentan proyectos sino de competidores por un mismo proyecto.

Realizada la distinción entre antagonismo, o *relación* con el enemigo –un *ellos* no sólo diferente, sino amenazador de la identidad de *nosotros*–, y agonismo, o relación con el adversario, Mouffe intenta mostrar cómo puede comprenderse el motivo por el que el enfrentamiento agonal no representa un peligro para la democracia; al contrario, tal pugna supondría su misma condición de existencia.

En su intento por sugerir propuestas para la consolidación de la democracia, Mouffe ha presentado distinguir entre *lo político* y la *política* para referirse, respectivamente, a la distinción entre la dimensión multiforme de antagonismo inherente a toda sociedad humana y al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que se proponen organizar la coexistencia humana, domesticando la hostilidad o, lo que es lo mismo, distendiendo el antagonismo potencial subyacente sin necesidad de diluir la identidad de ellos en aras del consenso que elimina las pasiones o bien las relega a la esfera de lo privado.

Puestas así las cosas, y aunque la democracia no podría sobrevivir sin ciertas formas de consenso, aquélla ha de posibilitar que el conflicto racional y pasional se exprese, lo cual requiere la constitución de identidades colectivas en torno a posiciones bien diferenciadas o, lo que es lo mismo, que los ciudadanos puedan escoger entre alternativas reales. La transformación del antagonismo en agonismo se convierte para Mouffe no

sólo en la principal tarea de la política democrática sino también en condición previa de su propia existencia.

Ahora bien, el hecho de que ciertas formas de consenso sean imprescindible para el mantenimiento de sistema democrático vigente no contradice la realidad de que la democracia se establece en una <<exaltada visión del comercio>>. Así, Pagden señala que una vez aniquilada <<la exigencia cristiana de que todos los hombres compartan un único sistema de creencias>> por la universalización tanto del escepticismo científico como del pluralismo cultural, solamente queda una posibilidad: <<el precio que hay que pagar para sumarse al nuevo orden mundial -actualmente representado por las instituciones monetarias internacionales- sigue siendo la aceptación de regirse por una ley a la cual se atribuye, a diferencia de cualquier legislación restante, siempre de carácter local, una fuerza de alcance universal>><sup>1</sup>. En todo ello se da por supuesto que las premisas que fundan tal ley son del todo manifiestas, es decir, que no requieren de explicación ni de defensa, al ser generalizables y aplicables a todos y en todo el mundo *por naturaleza*.

Prosiguiendo con el agonismo propuesto por Mouffe, hay que decir que a los lados de él, en la periferia, quedan abandonados y, por ende, vacíos, unos espacios. Estos espacios ahora huecos, tanto políticos como

---

<sup>1</sup> PAGDEN, A. (1997): *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Península, págs. 253-254. Cit. por José María Hernández, Introducción a PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, págs. 11-12. Vid. GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín.

tradicionalmente no políticos, son oquedades laterales en los que pronto se genera la aparición del supuesto enemigo durmiente, pudiéndose instaurar así una relación antagónica o anti-relación de enemigo a enemigo.

Fiel a la tesis de que la democracia es una conquista nunca definitiva y siempre inestable y, por lo tanto, constantemente necesitada de defensa, Mouffe pone el énfasis en señalar que la progresiva difuminación de las diferencias o líneas divisorias entre derecha e izquierda políticas que se constata por doquier hace desaparecer toda referencia a apuestas diferenciadas.

En este contexto de pensamiento, el desplazamiento hacia un centro político imposibilita la figura –imprescindible, por otra parte- del adversario y, con ello, se abandona un espacio favorable para la articulación y extensión sociopolítica del antidemocratismo fundamentalista de índole étnica, nacionalista o religiosa.

Según esta descripción del *espacio* politizable, la cesión de éste permite el crecimiento de antagonistas antidemocráticos, mientras que la dilatación y el juego agonístico omniabarcante erradican el crecimiento de tales alternativas desestabilizadoras para el orden democrático así como su ocupación de espacio sociopolítico.

De ahí que, más allá de la peligrosidad por la falta de consenso en torno a instituciones y a valores fundantes, Mouffe haya insistido en que el consenso sin fisuras o consenso aparentemente sin resquicio en el que reina la reconciliación y la armonía –al estilo humanista, racionalista, moderno,

kantiano, rawlsiano<sup>2</sup> o habermasiano<sup>3</sup>- se torna peligroso en cuanto tiende a la erradicación del conflicto o de la expresión del conflicto, de la división, todo ello en pos de la armonía convivencial perfecta, de una especie de paz perpetua que, según esta versión, se asemejaría a la paz propia de los camposantos: su cumplimiento significaría su acabamiento, su final, todo lo cual supone, en definitiva, la erradicación de la dinámica agonística revitalizadora y, con ella, de lo múltiple, de lo heterogéneo, de la multi-racionalidad, de lo constitutivamente inconcluso con afán de actualización permanente.

Mouffe no desconoce el hecho de que el ideal de la sociedad democrática vigente va ligado a la creencia en que su propia subsistencia depende de que no deba autoconcebirse como sociedad que hubiera realizado ya el sueño de una armonía perfecta en las relaciones sociales.

Desde tal perspectiva, la democracia sólo puede existir con la condición de que ningún agente social esté en condiciones de emerger -sobre las devastaciones de las diferencias, la erosión de las culturas y la homogeneización de las comunidades- como dueño del fundamento de la totalidad.

---

<sup>2</sup> Sobre el neocontractualismo de J. Rawls, *vid.* COLOM, A. y MÈLICH, J. C. (1994): *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós, págs. 103-115.

<sup>3</sup> Sobre el la puesta al día de la modernidad protagonizada por J. Habermas, *vid.* COLOM, A. y MÈLICH, J. C. (1994): *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós, págs. 117-134.

Pero ¿qué pasa cuando el consenso que resulta difuminador de las líneas divisorias no es fruto de una estrategia para ocupar el centro sino una manifestación de la univocidad, esto es, de la inexistencia de tales líneas, divisiones o alternativas reales? Entonces ¿debe ocuparse el espacio total fingiendo confrontación entre adversarios, que no enemigos?

Ahora bien, si esto es así, el medio para conseguir la estabilidad es la distracción, convertida ahora en conjuntos de acontecimientos neutralizadores y alienantes; se trataría, pues, de hacer que los competidores se reconviertan carnavalescamente, por necesidades del guión –otros dirán que por imperativo ético-, en adversarios, preocupándose fundamentalmente de remarcar “su” ficticio territorio y hacer ver que el pluralismo interpretativo –lo *mismo* acorazado tras haber fracasado en el intento de reducir lo *otro* a lo *mismo*- está vivo, que ocupa todos los espacios posibles y que ninguna interpretación se absolutiza.

Sin embargo, cabe recordar que hablar de diferencia supone aceptar la posibilidad de comparación entre conmensurables; por el contrario, cuando una diferencia se erige en absoluto pasa a dejar de ser una diferencia. Toda absolutización excluye, de este modo, la diferencia.

Entonces se cae en la cuenta de la necesidad de antagonistas reales o que pasen por serlo. Lo perverso de todo ello lo hallamos aquí: si no hay antagonismos reales deberán fingirse; lo cual también vale en otro sentido bastante cercano a éste: si no hay enemigos reales también deberán crearse, simularse. El telón jamás debe caer, el espectáculo debe continuar.

En definitiva, de tal proceso inicuo puede realizarse una secuenciación de etapas tal como la siguiente: fase

1. Fase expansiva: Ocupar espacios.
2. Fase proyectiva: Diseñar y generar conflictos.
3. Fase constitutiva: Sustancializar los conflictos.
4. Fase pragmática: Enconar los conflictos y liderar posiciones.
5. Fase reestructuradora: Compartimentalizar la sociedad en celdas cognitivas y dinamizadoras que, además, generen enemigos sin espacio.

Según este esquema, la búsqueda y consecución de la estabilidad a través del conflicto es clara. Aquí, el consenso parece darse la mano con el conflicto, surgiendo un tipo de marxismo –hablamos particularmente de Mouffe- que hace las veces de superestructura de la estabilidad democrática, con la doble finalidad de preservar y de ahuyentar; en definitiva, de proteger.

Pues bien, un espectáculo de estas características sólo podría inscribirse en un marco referencial de discusión entre modernidad y postmodernidad, entre universalismo y particularismos, entre homogeneización y heterogeneización. En el fondo, es un debate por el ser de la Ilustración, por la herencia de ella y por su utilización.

### **7.1.2. La cuestión del arraigo cultural**

Las tesis de Mouffe sobre la ocupación de la totalidad del espacio politizable se muestra, sin embargo, un tanto unidimensionales. El espacio del *diferencialismo* aparece como inabarcable por la linealidad de diseño liberal. Así, aunque las proposiciones sobre el consenso no resultan alejadas, hay que decir que son bien diferentes los planteamientos de fondo de Chantal Mouffe y, por otro lado, de Alain de Benoist y de Gilbert Destrées entre otros.

No resulta infrecuente la afirmación de que el individualismo contemporáneo se sitúa en el origen de los procesos actuales de exclusión. Pretendidamente antiesencialista, puede percibirse en dicho individualismo un fundamento esencialista, pues sustituye el absoluto-grupal, colectivo o comunitario por el absoluto del individuo, considerado en el fondo como un residuo ficticio de la descomposición de la comunidad.

La cultura de masas, ataviada con los hábitos de la democracia, parece enfrentarse radicalmente a la diversidad de las culturas; pues aunque suele asociarse a ella la garantía del diálogo intercultural, cabe esgrimir la idea de que el diálogo entre las culturas que ella propone no pasa de ser una modalidad encubierta de la aniquilación de todas aquellas culturas que no sean la de masas. En dicho sentido, la cultura de masas es fundamentalista, hererófoba y, como consecuencia de ello, heterófaga.



Su heterofagia constitutiva vendría dada por su reduccionismo de las diferencias<sup>4</sup>. Y es que sólo cuando aparece una identidad que ofrecer es cuando se puede hablar de comprensión, de comunicación y hasta de afecto.

Al respecto, resulta ilustrativa la importancia que concede Finkielkraut al amor interpersonal, directo, íntimo. Tras la exclamación espiritual que supone el “yo te amo” late de modo permanente la duda fundada acerca de qué es lo que se está amando de veras. Méritos, risa, silueta, fragilidad, carácter, acciones, o cierta totalidad confusa que abarca todo ellos, todas las cualidades parciales.

Pues bien, Finkielkraut viene a destacar que lo que se ama del otro quizá no sea cierto conjunto de sus cualidades; que, probablemente, tampoco sea la persona por encima y más allá de sus particularidades más propias. Frente a dichas posiciones, este autor destaca la contribución de Proust al respecto de qué sea lo que se ama en la otra persona: el amor no puede no referirse al enigma del otro.

Si el amor no se dirige ni a la persona, ni a sus particularidades, sino que se refiere al enigma del otro, al arcano que habita en él y le constituye, <<a esa manera que tiene de no estar nunca en el mismo nivel que yo, ni siquiera en nuestros momentos más íntimos>>, entonces el acto de amar queda

---

<sup>4</sup> Acerca de la ausencia de homogeneidad intracultural, y con carácter general, Julia Barragán señala que cuanto más <<nos adentramos en el universo simbólico de las comunidades y podemos comprender sus razones, descubrimos que hay más intereses diversos que comunes, que los sentimientos de antagonismo y de cooperación coexisten en proporciones semejantes, y que la semántica (aparentemente compartida) marca sin embargo profundas diferencias en los significados>>. BARRAGÁN, J. (2001): “Problemas de formación de las decisiones normativas en escenarios de culturas diversas”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, pág. 86.

sofocado cuando falta el aire de la diferencia esencial. Si el amor se dirige al tú, a un tú que es más profundo que sus cualidades y que su misma persona exteriorizada; si ese *tú* es, pues, alguien impenetrable, en sí mismo refractario a la posibilidad de su apropiación por parte del *yo* que ama, irreductible en su diferencia –y, por ello, único–, que <<nunca es exactamente mi igual o mi contemporáneo>>, entonces puede afirmarse que el amor llega a ser <<la insensata investigación de este anacronismo>> que hace que quienes se aman estén *juntos pero no todavía*<sup>5</sup>.

Trascendiendo la relación amorosa íntima pero sin abandonar estrictamente el tema del amor, cabe decir, pues, que relación e identidad aparecen así como realidades inescindibles; de donde se sigue que allí donde las diferencias no existen o no resultan admisibles cesa la comunicación, quedando sólo individuos sin palabra propia que pronunciar, limitados a decir “lo mismo” y, por tanto, sin posibilidad de solicitar ni de otorgar reconocimiento de un “otro” aniquilado en su otredad.

El hombre occidental moderno, caracterizado fundamentalmente por proclamar su autonomía y desarraigo de toda pertenencia, vive de hecho inserto en un tipo de vida arraigada en una forma cultural que se pretende universal, con lo que realiza el ideal universalista propio y característico de las sociedades de consumo.

El neocosmopolitismo del siglo XX, definido por el ideal igualitarista de la comunicación intercultural y del mestizaje que se construye en torno a estereotipos y lugares comunes, suele mostrar su entusiasmo ante el

---

<sup>5</sup> FINKIELKRAUT, A. (1999): *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa, págs. 50-51.

exotismo occidentalizado. Aquí, lo extraño aparece despojado de narrativa experiencial como efecto de la reducción estética que sobre ello se practica a fin de poder “darle salida” en el mercado de las ofertas culturales. La alteridad así reducida, envasada y etiquetada se acaba convirtiendo, de este modo, en diversidad conceptualizada, adecuada, exhibida, representada y ofertada. No olvidemos que Mardones critica a Vattimo, entre otras cosas, el hecho de que el *sujeto débil* de *vagabundeo incierto* postulado por aquél resulta siempre <<una presa fácil para la aceptación de los mitos del momento, sobre todo, si se presentan con ropaje exótico>><sup>6</sup>.

Convertido en *shopping* planetario, tal cosmopolitismo se muestra reduccionista con respecto al diálogo entre culturas, diálogo que acaba convirtiéndose en un intercambio de mercancías rebajadas –o lo que es lo mismo, de diversidades igualadas, fundidas, identificadas, mezcladas, confundidas-; simulacros, en definitiva, que terminan por erigirse en mascarada mundial.

Tal degradación del exotismo puede ser contemplada, pues, como una pseudointerculturalidad neoturística, estructuralmente cercana a lo que acontece en las representaciones del séptimo arte y de la publicidad: <<El hecho de que los actores miren al objetivo –escribe Agamben- significa que *muestran que están simulando* y, no obstante, de forma paradójica, en la medida en que exhiben la falsificación resultan más verdaderos>>. Por su

---

<sup>6</sup> MARDONES, J. M. (2003): “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 27.

parte, <<la publicidad ha adoptado hoy el mismo procedimiento: la imagen parece más convincente si revela abiertamente la propia ficción>><sup>7</sup>.

Sobre la base de la supuesta neutralidad de la comunicación, las diferencias entre los diversos mundos culturales se convierten en obstáculos que, por ello mismo, han de ser erradicados. La persecución de la utópica comunidad ética comunicacional exige eliminar todo conflicto, anular toda antinomia y purgar todo arraigo identitario previo a fin de poder partir de una situación uniformizada de consenso que garantice el buen uso de la razón comunicativa. Todo ello a pesar de que la ética comunicativa o discursiva propia de la teoría crítica es cognitivista o procedimental -se basa en argumentaciones o empleo del discurso-, es universalista -por cuanto se pretende basada en presupuestos universales- y, en tercer lugar, es deontológica -pues se aleja de la cuestión de la *vida buena* y se recluye en las cuestiones relativas a la justicia de la norma y de las formas de acción-<sup>8</sup>.

Barcellona sostiene que el fenómeno de la discriminación racial y de la violencia persecutoria no es un mero accidente sino que es un fenómeno ligado a la concepción occidental de la vinculación social -<<como pura relación jurídica, mediada por normas abstractas y generales>>- y de la identidad subjetiva -<<como puro reflejo de la uniforme aplicación del único ordenamiento jurídico vigente en el Estado>>. Esta explicación, que

---

<sup>7</sup> AGAMBEN, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, pág. 81.

<sup>8</sup> Véase la exposición laudatoria de la razón comunicativa o discursiva en GIMENO LORENTE, P. (1995): *Teoría crítica de la educación. Una alternativa educativa para una sociedad en crisis*. Madrid: UNED, págs. 738-742 y 801. Vid. JIMÉNEZ REDONDO, M. (1991): "Introducción", en HABERMAS, J.: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, pág. 47.

descansa sobre una determinada concepción del Estado como agente neutralizador y homologador, hacia el interior, de las diferencias internas y de los vínculos de pertenencia comunitaria y, hacia el exterior, como instancia de la exclusión del diferente, permite a Barcellona introducir la idea de que el Estado también tiende a convertir en contingentes las diferencias, paso previo a considerarlas domesticable y reconducibles a una única medida<sup>9</sup>.

Por otra parte, la sustitución del valor de lo alterativo por el consenso universal de corte liberal hace aparecer la figura del intelectual como superior y pensante instancia de proposición de problemas, desubicada y válida para todos en general y para nadie en particular.

Pero sucede que el intelectual, como cualquier otro que no ostenta ese estatuto, también está afectado en su intervención pública por diversas presiones, intereses, pasiones, parcialidades, sectarismos, sumisiones, inseguridades, cobardías, miedos, esnobismos, obcecaciones, arribismos, prejuicios, duplicidades e hipocresías. Así, <<la clarividencia, la valentía y la honradez, no son ni más ni menos corrientes entre los intelectuales que en las otras categorías socioprofesionales>>, afirma Revel. A diferencia de quienes no lo son, el intelectual lo único que exhibe de modo privativo es <<la amplitud de los recursos conceptuales, lógicos y verbales>> que es capaz de poner al servicio justificativo de su opción<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> BARCELLONA, P. (1996): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág. 83.

<sup>10</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 408 y 412.

Puestos en la hipótesis de la inconveniencia o falsedad de la noción de naturaleza humana, el hombre se ve conducido a un proceso de esencialización abstractiva o de abstracción esencialista, pues sólo podría definirse romántica (culturalista) o iluminísticamente: o se definiría por ser concreta expresión de un tipo esencial de arraigo comunitario-cultural, abstracto, o, en caso contrario, por su abstracta autonomía individual -cual celeste espíritu-, con respecto a cualquier tipo de pertenencia que no sea la pertenencia a uno mismo, a un uno-mismo puro, descarnado, esencial.

En relación con el planteamiento anterior, la posición de Alain de Benoist es bastante significativa al respecto del otro-inmigrado. Desde su perspectiva, el asunto de la inmigración debería permitir tomar la medida del estado de crisis larvada existente en la actualidad. En tal estado de crisis, la inmigración no debería ser tomada como causa del problema sino, más bien, como una consecuencia más entre otras.

Benoist sostiene que una identidad se siente más amenazada cuanto más vulnerable, incierta, decadente y deshecha se sabe. La sensación de la existencia de la posibilidad de *invasión* por parte del otro vendría a ser causada por una actitud asustadiza basada en la percepción de la propia ruina o debilidad frente a ese otro considerado fuerte.

Hablar de aprovechamiento de la oportunidad que supone el enriquecimiento con lo mejor que el otro ofrece sólo sería posible desde una conciencia social no empobrecida por la dilapidación de su herencia cultural y vertebrada en torno a su patrimonio vital identitario.

Desde una perspectiva menos espiritualista y más laboralista o economicista, Revel pone el énfasis en lo que considera un error nefasto – incluso <<criminal cuando es voluntario>>: el error que consiste en asimilar al racismo ideológico aquellas actitudes populares de rechazo que vienen provocadas <<por fuertes aflujos de trabajadores inmigrados>>. A pesar de no negar el cariz indeseable de tales actitudes, Revel sostiene que su erradicación sólo puede conseguirse mediante la acción combinada de una buena educación y la supresión de <<las condiciones concretas que causan las fricciones entre recién llegados y antiguos residentes>>. La descalificación y el apelativo de racistas aplicado a este último grupo humano terminaría por colapsar la <<posibilidad de hacer surgir en ellos buenas disposiciones ante los inmigrados que, según su punto de vista, vienen a invadirlos>><sup>11</sup>.

De ahí que una identidad en proceso de ruina –siguiendo con Benoist- ya no pueda convertirse en receptáculo hospitalario de una aportación extranjera. En este sentido, su criterio es que el problema de la inmigración sólo podría ser abordado adecuadamente si la identidad del anfitrión no estuviera prácticamente deshecha.

De esta forma, tanto el *angelismo* cosmopolita como el exclusivismo xenófobo<sup>12</sup> coincidirían en la premisa, esto es, en la creencia en una relación inversamente proporcional entre la afirmación de la identidad nacional y la

---

<sup>11</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, pág. 103. Parece que la intolerancia no es el camino que conduce a implantar educacionalmente la tolerancia.

<sup>12</sup> Recuérdese que la xenofobia puede sustentarse sobre posicionamientos relativistas defensivos tanto como sobre cosmopolitismos redentoristas con autoconciencia de superioridad.

integración de los inmigrantes. De tal premisa común salen, sin embargo, dos conclusiones opuestas. Así, mientras que los primeros sostienen que la mejor manera de facilitar la el acogimiento y la inserción de los inmigrantes es favorecer el debilitamiento y la disolución de la identidad nacional, los segundos creen que el cuidado y el fortalecimiento de la identidad nacional permitirá desembarazarse espontáneamente de los inmigrantes<sup>13</sup>.

Como se ha indicado, Benoist se posiciona en contra de la premisa común a ambos sosteniendo que el verdadero obstáculo que problematiza la integración de los inmigrantes es el desvanecimiento de la identidad nacional y no precisamente su apuntalamiento o afirmación.

El miedo a lo idéntico, a la igualdad, se situaría así en la base de los comportamientos agresivos de exclusión, que se caracterizarían por un autorrepliegue causado por la pérdida de identidad y que, por tanto, busca denodadamente la identidad perdida. Desde esta perspectiva, un ambiente cultural deshabitado de sí mismo y, por ello, autoetnocida es causa de la xenofobia, siendo calificados de *esencialistas* tanto el proceso etnocida como el heterofóbico.

Así, desde tales presupuestos la acogida e inserción de los inmigrantes únicamente podría resolverse adecuadamente a través de una identidad nacional reencontrada –identidad no esencialista, no estática, ni indeleble y ahistórica, sino como relato de un nosotros tan singulares como arraigados

---

<sup>13</sup> Creo conveniente remitir al análisis realizado por Téllez en torno a la vigencia de la identidad nacional en la postmodernidad: TÉLLEZ, M. (2001): “El imposible retorno del deseo de identidad a lo Robinson Crusoe”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 109-127.



elaborado en la relación dialéctica con un ellos tan singulares como arraigados-, pero jamás desde una identidad nacional incierta -objeto de la narración no de uno mismo sino realizada por otros, lo que la convierte en una narración de otros-. Puestas así las cosas, el antiinmigracionismo no podría ser calificado de atavismo perviviente, dado que se configuraría como fenómeno provocado por la inseguridad padecida por una cultura receptora identitariamente debilitada o con conciencia de su desestructuración como tal.

Revel sostiene que los fenómenos de desconfianza, miedo o desprecio hacia el sujeto diferente, <<que viene de una comunidad diferente, practica una religión diferente, habla una lengua diferente, tiene una apariencia física diferente>> son sentimientos tan antiguos como universales. Su permanencia y universalidad indicarían que <<tales sentimientos y conductas no son una *opción razonada* sino más bien un *dato antropológico*, para cuya superación se requiere una pausada y profunda educación del civismo>>. Lo que a Revel le parece inadecuado es la pretensión de acortar distancias y tiempos acudiendo al encrespamiento de la vida social y política. Un caso de esto último nos lo relata él mismo en los siguientes términos: <<En Francia, la asociación SOS Racisme ha llevado a cabo a menudo campañas cuyo mensaje principal era menos la obligación moral de la comprensión mutua entre franceses y africanos que la excomunión de los franceses como infames racistas, sólo aptos para inscribirse en las tropas de asalto hitlerianas>>. A Revel le parece claro que <<una generalización tan injuriosa no puede más que hacer enloquecer de rabia a toda clase de personas que no se sienten en absoluto racistas y que no tienen intención de llegar a serlo>>, oponiéndose al objetivo propuesto -

<<si este es realmente mejorar las relaciones entre grupos de orígenes diferentes y no envenenarlas para explotarlas políticamente>>-<sup>14</sup>.

### **7.1.3. Preconstitución o postconstitución del sujeto**

La respuesta a la pregunta por el ser de la Ilustración incluye no sólo el problema de tal período en tanto que período históricamente determinado sino que, además, y ello es lo más importante, engloba su significación en cuanto proceso intelectual originario de la moderna concepción del mundo.

Un sector de los defensores de la modernidad como proyecto de máxima vigencia en el presente, en el sentido de promesa ético-universalista aún no cumplida pero deseable -sector encabezado por Habermas-, defienden la necesidad y vigencia de la vinculación entre el enfoque epistemológico de la Ilustración y su aspecto político -el ideal-proyecto democrático-, de donde se sigue que la escisión entre tal enfoque y tal proyecto supondrían la ruina éste último, esto es, la caída de la democracia. En otros términos, que el proyecto político autoafirmador de la Ilustración y su proyecto epistemológico autofundador formarían un todo inescindible y mutuamente apuntalador.

Racionalismo y universalismo constituirían, así, uno de los soportes más sólidos de la democracia, soporte que el postmodernismo –postmodernidad como horizonte de inteligibilidad y no como condición existencial-epocal-tendería a horadar.

---

<sup>14</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 102-103.

Algunos filósofos y pedagogos afincados en la postmodernidad vendrían a coincidir en que sí es posible, además de saludable y necesaria, tal escisión<sup>15</sup>. En este contexto de pensamiento, el proyecto democrático, autoafirmador, sólo puede pervivir si se le libera de la rémora *esencialista* que la epistemología moderna heredó y asumió –a su pesar pero con logicidad interna- de la premodernidad: racionalismo, universalismo y centralidad del sujeto preconstituido en cuanto que sujeto unitario de identidad esencial.

El esfuerzo desteologizante moderno realizado a través de la lógica epistemológica autofundamentadora habría hecho que ésta, debiendo haber sido instrumento provisional, pasase a ser considerada erróneamente como pilar necesario e inescindible de la lógica política de la autoafirmación.

Téllez no deja de incidir sobre la importancia de la <<la dominante pretensión del proyecto moderno consistente en la realización plena de la Unidad: de la razón, del mundo, del lenguaje, de la realidad, de la política, de la condición humana>>. Por ello -insiste- es lógico que <<la ilimitada fe en las virtudes intrínsecamente emancipatorias de la razón>> inaugurase – también en el campo de la educación- <<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

---

<sup>15</sup> La distinción entre las dos lógicas distintas en la Ilustración –la de “autoafirmación” (política) y la de “autofundamentación” (epistemológica) se halla en BLUMENBERG, H. (1986): *The Legitimacy of the Modern Age* Cambridge, Mass.: MIT Press.

inquebrantable convicción de las certidumbres absolutas y en la autoridad de quien hablaba y decidía en nombre de la verdad>><sup>16</sup>.

La razón, en su lucha por autonomizarse, habría acabado absolutizándose, esto es, habría ocupado el hueco dejado por la teología deviniendo una especie de teologismo garantizador del control presente y de la armonía final.

Es en dicho sentido que no ha dejado de sostenerse que la eliminación del núcleo premoderno contenido en la lógica epistemológica de la autofundamentación, lejos de apartarse del espíritu posibilitador de la Ilustración y de perjudicar al ideal democrático, fortalece a éste sin traicionar aquél.

Así, las aportaciones de Freüd, Lacan, el segundo Wittgenstein y Gadamer habrían permitido sostener que el sujeto debería ser *re-conocido* como desunificado y descentrado, como condición vacía de posibilidad de constitución de cualesquiera identidades diversas que, por ello mismo, son identidades siempre contingentes y revocables.

Mouffe ha insistido en el hecho de que uno de los avances fundamentales de la crítica del esencialismo de la modernidad ha sido la quiebra de la categoría del sujeto como entidad transparente racional capaz de transmitir un significado homogéneo en la totalidad del campo de su conducta al ser el

---

<sup>16</sup> TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 71.

origen de sus propias acciones. Desde este punto de vista, la tesis psicoanalítica de la estructuración de la personalidad en diversos niveles infraconscientes y extrarracionales habría desacreditado la idea del carácter unificado del sujeto.

La antirracionalista crítica de las identidades esenciales –esto es, de la centralidad metafísico-moderna o esencialista del sujeto y de su carácter unitario- se habría iniciado con un movimiento de descentramiento que impide la fijación esencial de un conjunto de posiciones –identificaciones- en torno a un núcleo previamente constituido -o centro de subjetividad-.

De ahí que la lógica esencialista moderna de la autofundamentación pueda ser considerada como incompatible con el proyecto democrático, el cual debiera ser garante de la apertura dinámica identitaria; de un sujeto no-unificado o fijo; de multiplicidades imposibles de totalizar y reducir –que no pueden ser inscritas en el esquema dialéctico que culmina en síntesis superadoras y, por ello, de fondo siempre monista-; del vagabundeo, el nomadismo desiderante –deleuzeano- desterritorializado, esto es, no domesticado ni confinado, no reprimido, ni establecido ni restringido; de la exclusión de todo sedentarismo epistemológico establecido que pretendidamente culmina con adecuaciones verdaderas (realismo) o constituidas y desveladas en la razón misma (idealismo); de la permanente hibridación identitaria e incluso desidentitaria<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Escribe E. Belenguer en *Librepensamiento* –aparecido en *El Día* (Tenerife) el 4 de noviembre de 2001- que <<nos hallamos en un mundo de estado universal, maniatado y orquestado en la apariencia de la perfección, la solidez y la estabilidad>>, en el que <<las etnias puras se desvanecen conformando una rica hibridez, al tiempo que los derechos identitarios aparecen del sustrato más hondamente fundamentalista>>; a ello añade que,

Según Deleuze, desde Platón los filósofos han intentado el establecimiento de una identidad entre lo verdadero y aquello que aparece como presente, identidad que él niega y a la que pretende sustituir por una diferencia originaria. Con su pensamiento diferencial se opone a la dialéctica hegeliana y al pensamiento representativo. Así, como señala Quevedo, si para la dialéctica <<pensar equivale a anular y disolver las diferencias, impidiendo su oposición real>>, el pensamiento diferencial lo que intenta es <<salir del orden general y unificante de lo Mismo, que reduce todo al original, al modelo o Idea>><sup>18</sup>.

Claro que tal discurso puede no ajustarse del todo a la realidad desde el momento en que la figura intelectual del nómada -fascinante *héroe* postmoderno que, liberado de los estándares modernos de adscripción a una identidad, de esperanza en un mañana siempre mejor y de culpa porque jamás consigue alcanzar definitivamente el futuro<sup>19</sup>, se rebela frente al orden férreamente establecido- puede no ser más que una ficción a la que cree dar vida el *voyeur* cultural, simulacro estático de nomadismo, viajero apoltronado y consumidor vicioso de ofertas mediáticas de exotismo.

Tengo bien presente la caracterización ideal del nómada realizada por Téllez. Según su planteamiento, el nómada es quien no desconoce que el

---

paralelamente al dominio del *pensamiento único*, la debilidad relativista del pensamiento lo está apuntalando <<a través del atomismo liberal burgués, (...) en forma de grosero positivismo>>.

<sup>18</sup> QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*. Pamplona: Eunsa, pág.118. Vid. MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, pág. 151.

<sup>19</sup> Vid. BAUMAN, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, pág. 91.

acto de pensar supone estar siempre en camino y, por ello, tiene conciencia de que las preguntas son siempre más importantes que las respuestas. Y es que las buenas preguntas <<no pueden involucrar sino la sabiduría de la pausa, la que a su vez sólo puede corresponder a la vivencia pasional del ejercicio intelectual>>. Con ello, Téllez quiere indicar apertura al acontecimiento, al evento, a la rectificación y a la enmienda, a lo inesperado, a lo sorprendente y a lo inconcluso de todo conocimiento, apertura que rompe amarras con respecto a la <<predominante idea y práctica del conocimiento como búsqueda lineal sustentada en principios incuestionados y prefigurada por fórmulas que ofrecen visos de objetividad y patentes de científicidad>>. Así, tal apertura, por creativa, no puede intentar ningún programa -por propia naturaleza siempre cerrado de algún modo-. Y ello por dos motivos. En primer lugar, porque tal apertura <<es movilizada por la irresoluble tensión entre la aspiración de un conocimiento no reduccionista y la convicción de que todo conocimiento es inacabado>> y, en segundo lugar, porque <<sin pasos previstos, ellos se inventan y reinventan rectificando el camino andado, volviéndolo a andar, yendo por los lados, volviendo a los puntos de partida>>. Por todo ello, la habilidad intelectual del nómada resulta inclasificable. El nómada, afirma Téllez, piensa desde un lugar radicalmente distinto de los habituales: <<el de las fronteras o territorios intelectuales de diálogo y articulación de perspectivas y saberes que posibilitan otras maneras de hacernos preguntas y de ofrecer respuestas acerca de qué es eso que llamamos sociedad, que llamamos conocimiento, y de quiénes somos>>. Y, precisamente, porque en tal lugar ya no habita verdad alguna desde la que fundamentar y ni enunciar, dicho espacio-tiempo se presenta como el del <<sentir compartido del riesgo de pensar y actuar de otra manera en medio de la incertidumbre, los desafíos y

las insatisfacciones>>, a pesar de <<todos los tanteos, rodeos, atajos, e incluso los fracasos que ello comporta>><sup>20</sup>.

La duda que me queda es si tales nómadas no pueden hallarse más que en la imaginación del teórico. Porque el nómada rechazaría objetivos, fines y modelos al uso. Pero ¿cuáles son estos objetivos, fines y modelos al uso? Respecto de la clarificación de tales ideas –en este caso, y más específicamente, gradas jerárquicas- resultaría interesante saber en qué medida el hombre contemporáneo no sólo ha procedido a sustituir los fines por objetivos sino que, además, ha relegado los modelos.

Pertenece al espíritu del capitalismo el doblegar los modelos para ponerlos al servicio de los objetivos más o menos inmediatos –siempre adquisiciones, siempre cuantitativos y generalmente convertibles a términos economicistas-. En tal sentido, el minorado modelo se convierte en espoleta del objetivo. Los fines, por su parte, resultan relegados pues su propia naturaleza no les permite subsistir bajo el manto de los objetivos. Y es que quien obra conforme a finalidades no puede actuar sobre el presente con una mentalidad estrictamente funcional o instrumental, sencillamente porque alberga la disposición de proceder a modificar dicho presente. Por su parte, en los modelos de vida no minorados, desnaturalizados o sometidos–que contagian más que transmiten-, la intención del logro resulta sustituida por la de emulación, no importando de modo especial la medida o nivel que

---

<sup>20</sup> TÉLLEZ, M. (1999): “Universidad y pensamiento posmoderno: ¿hay chance para la razón estética?”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, págs. 41-42.



haya de alcanzarse>>. Tales modelos no van en busca de nada cuantitativo y, por ello, no requieren salir de sí mismos para explicarse<sup>21</sup>.

Dicho esto, parece que el nómada habría de enfrentarse a la *inversión financiera* de tales gradas jerárquicas; pero al prohibirse a sí mismo la reversión, no puede menos que ajustarse a lo dado. Tal es su drama y, quizá por ello mismo es por lo que sólo puede existir en letras legtras sobre fondo blanco.

Pero volvamos a Mouffe tras este breve pero esclarecedor escaqueo. Esencialmente, puede decirse que se esfuerza por poner de manifiesto lo inadecuado de asignar al término postmodernidad la nota de ruptura con la modernidad. Ello sólo es posible si se afirma –como hace– la inadecuación entre el racionalismo y el universalismo abstracto y la razón moderna. Así, Mouffe sostiene que tanto el racionalismo como el universalismo, lejos de ser elementos constitutivos de la razón moderna, son re-ocupaciones de posiciones premodernas. De donde se sigue que su cuestionamiento, lejos de implicar un rechazo de la modernidad, supone una aceptación de las posibilidades inscritas en ésta desde el principio.

Según Mouffe, sus tesis ayudan a comprender el motivo por el que la crítica del aspecto epistemológico de la Ilustración no supone ninguna clase de cuestionamiento de su aspecto político de autoafirmación sino que, por el contrario, contribuye a vigorizar el proyecto democrático.

---

<sup>21</sup> PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, págs. 169-171. *Vid.* también pág. 181.

Ahora bien, si de la homogeneidad y de la fijeza de las identidades histórico-relacionales –culturales o nacionales- pasamos a la postmoderna disolución completa de éstas, el análisis de las relaciones sociales puede resentirse. La hiperfragmentación atomística identitaria no sólo supondría la negación de lo común sino que, además, establecería la completa incomunicabilidad e incomprensibilidad de las múltiples, convencionales, heterogéneas e inconmensurables inidentidades-monádicas personales.

Christopher Norris afirma tajantemente que es posible dudar <<del potencial liberador o emancipador de aquellas perspectivas ultra-relativistas -desde el “programa fuerte” en sociología del conocimiento hasta las muchas formas de “giro” lingüístico o hermenéutico- que ofrecen una deseada liberación de las férreas leyes del determinismo científico>>. En apoyo de ello señala que nada hay tan dogmático como <<una ortodoxia relativista que considera cualquier afirmación de verdad como simplemente el producto de este o aquel juego del lenguaje, discurso, paradigma, “comunidad interpretativa”, etc.>>. Porque si así fuera, <<entonces siempre, queriéndolo o no, entenderíamos a otras personas, a otras culturas y a otras comunidades según nuestras propias luces interpretativas; es decir, según los valores o creencias que prevalezcan en ese momento en nuestra sociedad>>. Por todo ello, Norris sostiene que el relativismo resulta no sólo *conceptualmente incoherente* sino también capaz de traer acarrear <<consecuencias desafortunadas por su secreto (o, en el caso de Rorty, totalmente abierto) etnocentrismo>>. Puestas así las cosas, la narrativa de la alteridad u otredad resultaría inservible a la hora de establecer <<cuál es el mejor modo de tratar a los otros -cómo tener presentes sus intereses, motivaciones, presiones según las circunstancias, complejidades de elección moral, etc.-

tomando como base el único punto de partida que tenemos para dichas decisiones: el de nuestra compartida humanidad>>. Según Norris, negar tal universalismo como plataforma común nos llevaría a afirmar que ante la diversidad de intereses y de valores totalmente distintos de los nuestros no se podrían otorgar significados comunes ni se tendría la posibilidad de trascender la propia y privativa interpretación cultural de ellos. Es el motivo que Norris ve como justificador de que el relativismo pase de <<una actitud de preocupación tolerante y pluralista por las distintas culturas humanas>> a una <<total incapacidad para enfrentarse a cualquier tipo de reto>>. Sin creencias comunes como telón de fondo y sin la asunción <<de que la mayoría de estas creencias son verdaderas a pesar de los problemas concretos de comprensión comunicativa>>, difícilmente puede haber un descubrimiento del otro<sup>22</sup>.

Rechazado todo mínimo común universal, las posibles relaciones interpersonales y las sociales interidentitarias serían intraducibles, inclasificables e incalificables y, por tanto, incomprensibles e inmodificables *ad extra*. Sin razones para la mutua comprensión, respeto y valorización, sólo cabría un unilateral acto volitivo de comprensión, respeto y valorización jamás vinculante.

Las relaciones sociales internas de una cultura o nación se seguirían produciendo –por ejemplo, a través de la subordinación y la dominación – pero ahora *sin* el sustrato unívoco ni óntico ni ontológico universalista pero

---

<sup>22</sup> NORRIS, C. (1998): “El escepticismo postmoderno y el alejamiento de la verdad”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 147-148.

con todo lo indeseable, perverso, injusto e ilegítimo que pueda habitar en tales relaciones y que, en ciertos aspectos, hasta las constituyen en el presente.

## 7.2. Relativismo y referentes sustanciales

Los atentados terroristas del once de septiembre de 2001 en territorio estadounidense supusieron, entre otras cosas, la popularización de la polémica acerca de las diferencias culturales entre lo occidental y lo no-occidental –en este caso, el Islam-, y en concreto sobre el grado de acercamiento y comprensión entre tales constituciones socioculturales<sup>23</sup>.

En cuanto debate académico, los antecedentes del *martes triste* podemos rastrearlos remontándonos hasta la polémica entre ilustrados y románticos; es decir, que sin querer retroceder demasiado en el tiempo, las claves *más recientes* del debate cultural-civilizatorio cuentan ya con unos dos siglos de existencia.

No se crea que por ello las posiciones teóricas están menos enconadas. De hecho, hay quien, como Pagden, sostiene que si bien hay innumerables divisiones ideológicas en el interior del mundo presente, <<quizá una de las más persistentes, también una de las más polémicas y cada vez más decisivas en el conjunto de nuestras vidas, es la división entre aquellos que

---

<sup>23</sup> C. Vilanou señala, sin desarrollar, la importancia pedagógica del neocolonialismo y su papel en las relaciones mundiales tras el *martes triste*. Vid. VILANOU, C. (2004): “Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, pág. 126.

se adhieren a los valores de la Ilustración y quienes rechazan estos mismos valores>><sup>24</sup>.

Justamente cuando la Unión Europea realizaba esfuerzos diplomáticos por buscar aliados islámicos contra el terrorismo internacional, el presidente del Gobierno de Italia, Silvio Berlusconi, declaraba a unos periodistas su convicción en la superioridad de la civilización occidental sobre el Islam. Dada la *inoportunidad* de tales manifestaciones, a lo que se suma su contenido, se generó una avalancha de críticas hacia su autor que, en menos de cuarenta y ocho horas, tuvo que rectificar públicamente.

### **7.2.1. Blindaje, inconmensurabilidad y posibilidad de intervención**

Un episodio como el anterior, circunstancial pero significativo, no tendría mayor importancia si no latiese en él un problema –quizá el problema más acuciante del presente-: el de interrelación convivencial de las identidades raciales, religiosas y nacionales.

No se trata ahora de abordar una cuestión semántica. Pero el problema que subyacía en las palabras del presidente italiano era el de la superioridad en sí y no el de si se refería a la cultura o a la civilización. Digo esto porque cuando el intelectual francés de origen búlgaro Tzvetan Todorov fue preguntado sobre las declaraciones de Berlusconi acerca de la superioridad de la civilización occidental sobre la islámica, el lingüista y ensayista declaró lo siguiente: <<Lo decisivo es si mantenemos una visión del mundo

---

<sup>24</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 23.

que establece una jerarquía entre lo superior y lo inferior. ¿Quiere eso decir que no hay valores superiores a otros? Para mí, los valores democráticos son superiores a los teocráticos. Prefiero un Estado que no se someta a una teología, como los totalitarismos o las teocracias, y desde este punto de vista considero que ciertos regímenes políticos son superiores a otros. Pero no puedo emplear esa misma frase para las civilizaciones. Porque la civilización, si es que esta palabra tiene algún sentido, incluye la poesía, la pintura, las maneras de ser, de organizar la familia, y en estos campos no es posible hablar de superioridad en el mismo sentido que en el caso de los regímenes políticos. Las civilizaciones son conjuntos enormes, inabarcables, y, por tanto, ningún discurso del tipo ‘esto es mejor que aquello’ significa gran cosa. Este uso del término civilización es completamente abusivo>>><sup>25</sup>.

Respecto del caso concreto que nos ocupa no puede dejar de señalarse que la corriente de opinión mayoritaria en la actualidad es la expresada por Todorov. Así, y con todas las reticencias posibles, lo cierto es que de hecho se piensa que la civilización occidental ha propiciado una forma de organización colectiva que se funda en el respeto a la persona, en las libertades tanto individuales como colectivas, en los derechos humanos, en la democracia representativa y, también, en la libre empresa. Tales señas de identidad acreditarían a la civilización occidental como forma de organización social superior a cualquier otra de las existentes; tal forma de organización habría mostrado su superioridad, además, con sus efectos materiales: prosperidad material, reducción de la pobreza, preocupación por

---

<sup>25</sup> *El País* (España), 14 de octubre de 2001.

políticas de preservación de la dignidad individual, creación del efecto-llamada inmigratorio y salvaguardia de la paz al menos entre los países copartícipes.

El mismo Revel no ha dejado de señalar el hecho de que ciertos dirigentes de países del Tercer Mundo sustentan la tesis del origen externo del subdesarrollo dado que ello les legitima para imputar a los países desarrollados sus propios fracasos, además de permitirles escamotear su incompetencia y rapacidad a fin de renovar los créditos para perpetuarse en el poder<sup>26</sup>.

A propósito de ello, Revel escribe: <<¿Amigos del Tercer Mundo o amigo de los tiranos del Tercer Mundo? Es curioso que los sufrimientos de los pueblos pobres no susciten indignación más que cuando pueden ser imputados a Occidente. Antiguas colonias han sido sustraídas a la dominación extranjera para caer bajo la de tiranos surgidos de sus propios pueblos, y cuyas crueldades y rapiñas parecen, por este hecho, legitimadas por la independencia. Si los gobiernos del Tercer Mundo se emancipan cada vez más de la supremacía política de los países desarrollados, los pueblos del Tercer Mundo están cada vez más avasallados por sus propios gobiernos, la mayoría de ellos creados por la fuerza. El igualitarismo político entre Estados ha aprovechado, sobre todo, a autócratas, a los cuales, por decoro poscolonial, no se quiere pedir cuentas. Logran, incluso con la ayuda de la UNESCO, que no se haga la luz sobre sus actuaciones, que la información “imperialista” sea censurada y alterada en favor suyo>>. Tras estas afirmaciones señala que <<las personas que defienden los derechos del

---

<sup>26</sup> Vid. REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, pág. 147.

hombre en un caso y no en los otros se descalifican a mis ojos (...)» se donde concluye que «quienquiera que denuncie sólo el *apartheid* aprueba el *apartheid*»<sup>27</sup>.

Como se ha dicho más arriba, Sebrelí, aun reconociendo que Occidente suele ser también vulnerar los valores que pretende encarnar y que, en definitiva, jamás ha llegado a cumplirlos completamente, afirma que si bien «el racismo, la esclavitud, el clasismo, la desigualdad entre los sexos, la discriminación de minorías, el terrorismo de Estado, la tortura, el asesinato de masas, los sistemas totalitarios, los campos de concentración son, al fin, características del Occidente de los siglos XIX y XX», se da la paradoja es que tales lacras no podrían ser combatidas en nombre de valores no

---

<sup>27</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 149 y 151. En la misma línea de Revel, Pi advierte en un artículo periodístico que «el primer y principal responsable de la pobreza de los pueblos pobres son sus propios Gobiernos», afirmación que intenta avalar con algunos ejemplos. Así, «Afganistán es un país paupérrimo, pero no es más pobre que Suiza: ambos carecen de recursos naturales, tienen una orografía hostil, no cuentan con salidas al mar; pero las condiciones de vida de sus poblaciones son como la noche y el día. Irán o Libia son países riquísimos, con recursos petrolíferos y gasísticos ingentes que yacen debajo de poblaciones miserables, sometidas a poderes despóticos. El flujo de desventurados que cruza el Estrecho de Gibraltar no va de las democracias a los regímenes feudales precisamente». Países pobres y empobrecidos «han experimentado –continúa Pi– un espectacular salto hacia delante en sus condiciones de vida, de salud, de prosperidad, de esperanza vital, en cuanto han decidido organizarse con arreglo a los principios y valores occidentales». Así, «cruzar la frontera austrohúngara durante la vigencia del Telón de Acero era toda una clase práctica: en el mismo paisaje, con los mismos recursos naturales, era clamorosa la abismal diferencia de nivel de prosperidad a uno y otro lado de la línea convencional que es aquella frontera». Se añade algo más a la argumentación: «proliferan las guerras entre países dictatoriales de todo signo; de vez en cuando estallan guerras entre esos países y democracias; pero nunca ha habido una guerra entre países democráticos, respetuosos con los derechos humanos y dotados de una organización económica capitalista». Termina el artículo con una llamada a la reflexión: «Todos esos son hechos incontrovertibles, que deberían hacer reflexionar a todos: a los que pertenecen a civilizaciones que han dado lugar a organizaciones sociales distintas de la occidental, pero también a nosotros, occidentales, que tal vez no somos del todo conscientes de la necesidad de vigilar esa flor quebradiza y delicada que es la libertad, y que corremos el riesgo de triturar nuestros valores y principios (...)». PI, R. (2001): «Nuestra civilización». *El Día* (Tenerife), 30 de septiembre, pág 11.



ilustrados. De donde se sigue, según este autor, que los aspectos más profundamente perversos de la modernidad pueden ser censurados por la razón moderna sin necesidad alguna de recurrir a la contra-racionalidad postmoderna o, lo que es lo mismo, a ninguna contrailustración<sup>28</sup>.

Bastante alejada de este planteamiento está la tesis de González Luis, que prefiere insistir en la definitiva obstrucción de la vía ilustrada: <<Somos los occidentales conformados por la revolución científica del XVII, la Ilustración del XVIII, la Revolución industrial y la conciencia histórica del XIX>> quienes <<hemos iniciado el XXI arrastrando un siglo de terror, dolor, exclusión y muerte, eso sí en la cumbre de la revolución tecnológica, la biogénesis, la transgénesis, la robótica, la telemática, la transnacionalización del capital,... y el disfrazado nuevo totalitarismo acechante: el de las identidades asesinas o el de la indiferencia y la cardiocracia consensuadora, amenazados seriamente por la posibilidad catastrófica>><sup>29</sup>.

Se comprueba así cómo Revel y Sebrelí, entre otros, negarían la posibilidad de la escisión de las lógicas autoafirmadora y autofundamentadora contenidas en la modernidad –aunque es muy probable que no aceptaran la denominación de la segunda- con el argumento de que la lógica autofundamentadora no es constitutiva de la modernidad sino un legado

---

<sup>28</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 64.

<sup>29</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín. Vid. MAALOUF, A. (1999): *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

premoderno necesariamente instrumentalizado por imperativo circunstancial –epocal e ideológico- pero con fecha de caducidad.

La imposibilidad de tal escisión –estimo que dirían estos autores- vendría dada por los resultados –ganancias- del progreso que se ha generado en el mundo occidental, para sí y hacia otros, es decir, universalmente. Tal sería el contenido de la superioridad, una superioridad de resultados, devenida, provocada -que es precisamente la que ha proclamado la igualdad virtual de todos los hombres-, y no tanto una superioridad inicial, original y originaria.

En esta perspectiva subyace el convencimiento en que el relativismo cultural –tesis, por otra parte, europea y nunca calificada ni de eurocéntrica ni, por supuesto, de relativa por parte del relativismo cultural- no sería más que un inductor de *universalismo particularista* cuyo resultado es hacer *apología del prejuicio* o hipostasia artificialmente arbitrariedades y pareceres, a la vez que generar y apoyar el blindaje de creencias e identidades culturales opresivas ya existentes<sup>30</sup>, incurriendo en la falacia

---

<sup>30</sup> Es interesante hacer notar que Tzvetan Todorov declaró en una entrevista publicada en *El País* (España) el 14 de octubre de 2001 que no suscribe el término multiculturalismo en su acepción americana. El multiculturalismo estadounidense –declara- <<consiste en encerrar a cada uno en su identidad única>>. Él, por el contrario prefiere <<contemplar al individuo>>, pues <<cada uno de nosotros es portador de identidades múltiples>>. Prefiere <<este concepto de identidades múltiples para no alentar la confusión>>. Además de ello afirma lo siguiente: <<En el curso de mis visitas a Estados Unidos durante los últimos treinta años he observado una evolución que no apruebo. En los años sesenta, la consigna era la lucha por los derechos civiles. Encontrarse en esa lucha junto a personas de diferente lengua, religión o color de piel era visto como algo positivo. Poco a poco, y a medida que los estudiantes negros, hispanos o asiáticos entraron en las universidades, esto es, a medida que se superó la discriminación que padecían, se han reconstituido las células cerradas, unas al lado de las otras. Es decir, se ha puesto de nuevo en pie aquello contra lo que luchaba el movimiento por los derechos civiles. Como si ahora fueran los propios afroamericanos quienes quieren su propio autobús, conducido por ellos mismos>>. En relación con el tema de la hostilidad entre las identidades únicas, González Luis ha escrito

naturalista, esto es, en otorgar los derechos del deber-ser al ser políticamente constituido y mantenido por el poder institucional. Así, aquellas tradiciones que los relativistas pretenden preservar –afirma Sebreli- <<significan muy frecuentemente la opresión y el sufrimiento de los individuos y el atraso económico y técnico>><sup>31</sup>.

A propósito de la visión del relativista como un particularismo universalista, escribe Valdecantos que lo que le ocurre al relativista es, precisamente, que <<es un universalista a escala local, y aquí radica la peor de sus servidumbres. Por abominar del universo, ha ido dando vida a una larga progenie de universos en pequeño, aunque sus criaturas son menos robustas de lo que él cree>><sup>32</sup>.

---

que <<desde una actitud negadora de la alteridad como tal, se legitima la destrucción, la negación, la indiferencia, la división o la invisibilidad del otro en nombre de una verdad (ese oscuro, ambiguo y eficaz lugar de donde emanan los discursos y las prácticas de la exclusión)>>; se inaugura así la <<violencia simbólica del no-reconocimiento del otro>>, violencia fundamental y legitimadora <<del genocidio y el generocidio, la explotación, la dominación y la reducción a la esclavitud>>. GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín. En otro lugar M. L. C. González Luis y Z. Toledo Padrón ponen de relieve la importancia que tiene la erradicación de las identidades absolutas y su sustitución por identidades difusas, caóticas o desdibujadas. *Vid.* GONZÁLEZ LUIS, K. y TOLEDO, Z. (2003): “Del inhabitable yo al sí mismo habitado. Notas para un tránsito”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 91 y sigs.

<sup>31</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 55. Sobre la existencia intracultural de múltiples universos simbólicos que se pretenden representativos de la cultura tomada como unidad homogénea, *vid.* BARRAGÁN, J. (2001): “Problemas de formación de las decisiones normativas en escenarios de culturas diversas”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 84-88.

<sup>32</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, pág. 98.

Desde la perspectiva de la pedagogía crítica, Flecha afirma que el discurso postmoderno <<es reaccionario porque constituye una ataque frontal contra el objetivo de la igualdad y contra los movimientos sociales que luchan por ella>><sup>33</sup>.

Por su parte, González Luis constata que <<muchos de los procesos que han cobrado auge últimamente en las sociedades occidentales avanzadas podrían interpretarse como una reaparición –aunque debilitada- de las viejas identidades>>, lo que puede visualizarse en los discursos que <<utilizando la excusa de la defensa multicultural o intercultural (o cualquiera que sea el término que se considere adecuado, según la ocasión)>> o <<utilizando pretextos teórico-políticos>> ontologizan la diferencia para reivindicar el derecho a ella para sí poder vivir con la condición de diferente y no de igual<sup>34</sup>.

Pues bien, tal universalismo particularista consistiría, en esencia, en afirmar o en creer que cada sujeto no es más que un miembro particular sometido al patrón cultural que le identifica y del cual toma su sentido. El patrón cultural, tomado como natural y, por tanto, como acabado, cerrado, absoluto, totalizador, sin conflictos internos –armonioso hacia en interior-, estable y bien consolidado, pasa a pensarse como referente ontológico de

---

<sup>33</sup> FLECHA, R. (1997): *Pensamiento y acción crítica en la sociedad de la información*, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 35 y sigs. En este mismo sentido vid. SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, cap. I.

<sup>34</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín. Vid. CRUZ, M. (1999): *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona: Paidós, pág. 18.

cada individuo marcado por él; individuo que acaba inscrito en su adscripción esencial previa, involuntaria, en su diferencia, en su peculiaridad intraducible, inconmensurable y rígida y, por tanto, en la lógica del deber-ser lo que se es –lo culturalmente preestablecido- y de no poder renunciar a dicha configuración o establecimiento previo a su persona.

Claro que en todo este proceso se deja de afrontar el hecho de que los otros son muchos y muy diversos entre sí, con lo que hacer pasar a los otros como todos-los-otros es excesivamente complejo. Se produce, de esta manera, una simplificación perversa que consiste en hacer tomar a una parte de los otros como la totalidad de ellos, excluyéndose así a los otros que, estando, no importan: lo expulsados, los marginados, los descartados, los estigmatizados. Esta es, en el fondo, una refragmentación de la alteridad: la que identifica, silencia y esconde a los dislocadores de la normalidad, esto es, a *los otros de los otros*, que ocupan el polo negativo de las oposiciones binarias que también habitan en *los otros*<sup>35</sup>.

El relativismo multiculturalista, pues, puede generar o construir –como parece haber ocurrido, a su pesar o no- zonas de diferenciación con conciencia de que sus límites externos están siendo acosados por presiones hostiles de espíritu colonizador que luchan contra su preservación.

La intención devastadora atribuida al otro-hostil, siempre *occidental* para el relativismo (también occidental), bastará para configurar reservas de

---

<sup>35</sup> Sobre la violencia de las narrativas maestras constituidas en el lenguaje de oposiciones binarias, *vid.* GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 38-39.

prejuicios elevados ahora a la categoría de identidades culturales, lo cual podría denominarse *esencialismo multi-monocultural*.

La obsesión por el mantenimiento de la pureza identitaria, que puede derivar del afán de reconocimiento e integración, termina dividiendo a las sociedades en compartimentos de comunidad estancos -formas sectarias de identidad-, por cerrar sobre sí cada una de las identidades –constituidas como ejes vertebradores y autorreferenciales- e imponer la lógica del *apartheid* –prohibición de la crítica mutua y de la permeabilidad transcultural- frente a la lógica del mestizaje. Puede decirse entonces que el multiculturalismo así entendido esconde la pretensión de que los otros continúen siendo ellos mismos pero en un marco convivencial y legal que ya no es de ellos. Todo esto, al menos, en teoría; pues si el mestizaje es ya una realidad de facto, de ello se sigue el hecho de la inexistencia de culturas puras o incontaminadas; y admitido que todo es ya herencia de todos, la defensa actual del mestizaje aparece como apuesta ficticia por un futuro que, contradictoriamente, ya es una realidad presente.

No sin razón ha escrito Valdecantos que los relativistas juzgan que las identidades colectivas tienen una existencia previa a la aparición de las tesis relativistas, ignorando así que un relativismo exitoso puede inducir a la creación de fuertes identidades colectivas. La principal consecuencia del relativismo defensivo es, entonces, fomentar el anclaje de las personas concretas en las creencias colectivas y proteger éstas tanto como se pueda, proponiéndose lograr –y logrando de hecho- la fundación de nuevas fortificaciones identitarias. La ventaja con la que cuentan los relativistas defensivos es <<que no necesitan atraer a nadie a sus tesis>> pues <<les

basta con persuadir de que ya gozan de aceptación general y con dejar que cada cual saque sus consecuencias>>, si bien es cierto que a pesar de este escollo <<la idea de que las creencias están blindadas e inmunizadas contra sus críticos>><sup>36</sup> carece de la inmunidad crítica tan anhelada.

### **7.2.2. Predicción autocumplida y distancia insalvable**

Es cierto que con el agrietamiento del logofonocentrismo teleológico y emancipador, esto es, de los grandes relatos derivados de la razón ilustrada, la homogeneidad discursiva como criterio de ponderación de otras civilizaciones y culturas ha dado paso, a su pesar, a la heterogeneidad de criterios, a una heterogeneidad microfragmentada, a una pluralidad babélica de discursos con la intención de hacer valer la alteridad como realidad enriquecedora y respetuosa.

Como ya se ha indicado, la oposición postmoderna a la Ilustración pone el énfasis en que la humanidad concebida como objeto de estudio propio de la Ilustración carece de existencia; es más, según tal oposición se carecería del lenguaje adecuado para proceder a la caracterización de tal entidad, sin lo cual se hace imposible concebir adecuadamente el mundo.

En términos lyotardianos, la postmodernidad está animada por la desconfianza hacia los grandes relatos, siendo la Ilustración el gran metarrelato europeo. Este gran metarrelato habría sido sustituido por una imagen del mundo en la que la totalidad de las formas de certeza lingüística y epistémica resultan sustituidas por un intrincado entrecruzamiento de

---

<sup>36</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 129-133.

narrativas diversas, lo cual no es otra cosa de la derrideana *différend* que se muestra en la zona fronteriza interdiscursiva, tan conflictiva como relacionadora.

Pagden pone el énfasis en recordarnos que el conflicto con la Ilustración que mantiene el filósofo postmoderno es, fundamentalmente, un conflicto de carácter lingüístico. En palabras de Lyotard, se trataría de una ir contra una metanarrativa -un lenguaje- fuertemente arraigado y que habría negado la imagen real de la exuberante diversidad humana. En resumen –escribe Pagden citando al Lyotard de *Le différend-*, dicha metanarrativa vendría a decir <<que existe el “hombre”; que existe el lenguaje; que el primero se sirve del segundo para sus fines; y que si no logra satisfacer estos fines es porque requiere mejorar su control del lenguaje por medio de un “mejor” lenguaje>><sup>37</sup>.

En general, y según el preciosista verbo de Prieto de Paula, si entendemos que <<los dechados universales y las construcciones arquetípicas actúan como una fuerza centrípeta que contrarresta las tendencias a la diáspora, o como una argamasa orgánica que sirve de elemento aglutinador>>, el proceso de subjetivación <<actúa como el agua que se infiltra en las grietas mínimas de la piedra>>; y así como <<en un proceso de gelivación geológica, el agua congelada se convierte en múltiples cuñas de hielo que provocan la disgregación del material que las contiene>>, de la misma

---

<sup>37</sup> PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península, pág. 33.



forma el relativismo subjetivador <<comienza a desmoronar, paulatina pero irreversiblemente, la solidez pétreo de los modelos universales>><sup>38</sup>.

Por tanto, puede afirmarse que la desaparición de las certezas arraigadas en la modernidad ha provocado la inviabilidad de alguna medida para ponderar las otras. Sin universalidad de la razón, sin logocentrismo, sin fonocentrismo y sin realidad-una, en la postmodernidad se habilita el limitado o precario conocimiento local y la variada mezcolanza de los discursos. Puestas así las cosas, difícilmente la filosofía puede recurrir a nuevos metarrelatos fundamentados en la humanidad y su emancipación.

Ahora bien, si –como afirma Innerarity- <<la dificultad de la filosofía moderna se debió a que sometía la diferencia en un universalismo homogeneizador>>, los problemas a los que se enfrenta la filosofía postmoderna son, precisamente, los derivados de la dificultad de hallar una traducción que establezca un vínculo y alguna medida entre los discursos particulares, con lo que difícilmente puede configurarse algún tipo de teoría de la experiencia que resulte alternativa<sup>39</sup>.

Por lo demás, la simple existencia de lo extraño al margen de una concepción de su naturaleza da paso a la simple curiosidad y a la indiferencia más absoluta. La indiferencia se asocia, pues, a la falta de valoración como apreciación o estima; la falta de valoración, a la carencia de reconocimiento; y la carencia de éste se apoya sobre la base de la

---

<sup>38</sup> PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, pág. 165.

<sup>39</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 130.

ausencia de conocimiento. Y hay ausencia de conocimiento cuando, sin atravesar las jambas de lo extraño o bárbaro, se afirma que ello es una peculiaridad incomprensida porque *nos resulta* absolutamente incomprensible, implicando ello su confinamiento en su peculiaridad. Y de ahí a al desprecio mutuo sólo hay un paso. Lo políticamente correcto puede llegar a ser extraordinariamente inhumano, siendo esto lo que acontece <<cuando el derecho a ser diferente se compra con una correspondiente indiferencia>>. Así terminan edificándose nuevas fortificaciones del yo que terminan por justificar el proteccionismo de la desolación del otro. Y de esta manera <<pasamos de la hostilidad entre las diversas concepciones del mundo a su recíproca indiferencia>><sup>40</sup>.

Pero esto, como se intenta poner de manifiesto, parece no terminar de una manera tan meliflua. Dado que la construcción de identidades y la consiguiente artificialidad de las fronteras civilizatorio-culturales o, al menos, la agitación de la hostilidad activa frente al supuesto agente colectivo agresor es, como hemos podido apreciar, uno de los argumentos antirrelativistas contra el neorromanticismo postmoderno, hemos de proseguir en su fundamentación argumental.

Sabido es que una de las características más paradójicas de las predicciones en el ámbito de las ciencias sociales es su fuerza *impura*, esto es, su capacidad para generar reorientaciones en el devenir *natural* de los acontecimientos. En otras palabras, la predicción divulgada, conocida por aquellos que engloba o a quienes afecta, puede llegar a cumplir una doble función —a veces es sólo la misma—: intentar *adelantarse* a los

---

<sup>40</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 151.

acontecimientos *provocándolos*. <<La peculiaridad de los actos humanos – escribe Tezanos- da lugar a que cualquier pronóstico sociológico sea, en sí mismo, un factor nuevo que influye en la situación social y que puede configurarla en un sentido o en otro, alterando, por lo tanto, en la práctica el mismo valor previsorio del pronóstico inicial>><sup>41</sup>, de donde se sigue que en determinados casos la predicción o vaticinio puede acabar realizándose a pesar de lo desacertado de sus fundamentos iniciales.

Pues bien, el relativismo puede ser contemplado aquí como una predicción que se autorrealiza desde el momento en que la radicalización de la alteridad –el otro llevado a ser absolutamente otro- hace aumentar la extrañeza, provoca el crecimiento de la inconmensurabilidad y, como se ha indicado, crea reductos acorazados, invulnerables, cerrados y encerrados, o lo que es lo mismo, lleva a etnocentrismos periféricos.

Con ello, el relativismo, inductor de creaciones identitarias cuando no inventor directo de ellas, proscibiría de modo paternalista toda posibilidad de transferencia –mestizaje o hibridación- así como todo intento exterior racional y persuasivo de intervención cultural o civilizatoria transformadora, vista ahora como colonizadora y genocida.

Y es que la absolutización de la idea de que toda diferencia es buena de por sí puede dar lugar a situaciones problemáticas cuando no difícilmente digeribles:

---

<sup>41</sup> TEZANOS, J. F. (1992): *La explicación sociológica: una introducción a la sociología*. Madrid: UNED, pág. 224. Vid. MERTON, R. K. (1964): *Teoría y estructura sociales*. FCE. México, pág. 419 y sigs. GÓMEZ RODRÍGUEZ, A. (2003): *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza, págs. 164-165.

1. En primer lugar, obliga a aceptar el principio de que nada puede ser exceptuado ni vedado.
2. En segundo lugar, lleva a tener que aceptar que las amenazas y las perturbaciones de las identidades proceden sólo de su exterior –dado que ellas mismas son *a priori* consideradas como reductos de unidad, uniformidad o consenso–, con lo que la permeabilidad interidentitaria debería ser considerada como una amenaza para la pervivencia de las diferencias.
3. Por último, cada identidad se erigiría como núcleo existencial con asuntos exclusivamente internos que impedirían toda intromisión por parte de una identidad “extranjera”, siempre diversa en acto y potencialmente agresora.

Cruz ha escrito que de la idea de que los seres humanos somos radicalmente iguales no puede no seguirse el derecho a la diferencia –o <<derecho a poseer una diferencia>>, pero nunca la coartada para la desigualdad que supone la exigencia del <<derecho a ser considerado un diferente, esto es, alguien especial, aparte, a quien no se le pudiera reclamar lo mismo que a los demás, o del que no se pudieran esperar las mismas cosas que, legítimamente, esperamos de todos>><sup>42</sup>.

Por su parte, González Luis ha hecho notar la falacia que anida tras los discursos de la tolerancia y el respeto: <<Muchas de las aparentes apologías de la diferencia y el derecho a la identidad, acaban contribuyendo a difundir

---

<sup>42</sup> CRUZ, M. (1999): *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona: Paidós, págs. 20-21.

(...) un racismo de rostro amable, folclórico, de baja intensidad, pero racismo en definitiva>>. Así, <<la atribución de la categoría ‘*diferente*’ viene a constituir, en realidad, una especie de disfraz victimizador –cuando no autovictimista- que abunda en la exclusión o autoexclusión>>. Y es que en el presente multicultural, asistimos a un recrudecimiento del enfrentamiento entre identidades pretendidamente unívocas, homogéneas, ya constituidas y cerradas; y ello porque se habría obviado el hecho del carácter dinámico o procesual de las tales; en definitiva, que el conflicto interidentitario solamente persiste porque se ha desatendido <<la idea de que nadie está hecho *de una sola pieza*>><sup>43</sup>.

El relativismo, pues, actúa como profecía autopredictiva tanto en los casos en los que se pretende eliminar la posibilidad de querer cambiar las creencias de otros como en aquellas circunstancias en las que lo que se pretende es resguardarse o resistirse –individual o colectivamente- a todo cambio de creencias. Al respecto, el siguiente texto merece ser destacado: <<La tesitura es perversa, pero fácil de imaginar –escribe Valdecantos-: un individuo intenta la crítica racional de ciertas creencias de otro perteneciente a una cultura extraña a la suya, o tenida por tal; el interpelado se resiste al cambio de creencias y sabe que el relativismo cultural forma parte de las doctrinas que su interpelador puede tomar en serio. Si el interpelado quiere a toda costa protegerse contra el cambio de creencias, podrá usar de un arma muy poderosa: argumentará que las correspondientes creencias son inmunes a toda crítica por depender de un marco cultural que es inconmensurable

---

<sup>43</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín.

con el de quien trata de mudarlas. Cuando esto sucede, la tesis del relativismo cultural según la cual no se pueden cambiar racionalmente las creencias de miembros de culturas extrañas se hace perversamente verdadera. Dichas creencias no se pueden mudar porque los amenazados de cambio saben que su interlocutor será sensible a cierto tipo de argumentos que blindan las creencias amenazadas de mudanza>><sup>44</sup>.

Valdecantos insiste en que si el interpelado conoce o sabe las tesis del relativismo cultural –tesis que comprende porque sabe utilizar y aprovecha en beneficio propio-, entonces su cultura no resulta tan inconmensurable; por el contrario, si el interpelado resistente es una entidad cuya resistencia ha sido fabricada exteriormente por el relativismo cultural preventivo, entonces el relativista cultural no pasará de creer que el otro y lo otro interpelado pertenecen a una cultura radicalmente inconmensurable.

Como ha señalado Innerarity respecto de las nuevas identidades grupales, la exigencia de la distancia mínima entre sujeto u objeto –o entre sujeto y sujeto- como *conditio sine qua non* de una comprensión mínima propiciado una larga serie de campos de investigación <<en los que coinciden los sujetos que la llevan a cabo con los que son investigados>>. De esta forma, Innerarity ha destacado cómo <<los *Women's Studies*, *Black Studies* o los *Gay and Lesbian Studies* se han configurado desde el supuesto de que sólo las mujeres pueden entender a las mujeres o sólo los homosexuales a los homosexuales>>. En todo subyacería la creencia en que los sujetos sólo pueden ser objeto de su propio conocimiento o, lo que es lo mismo, que

---

<sup>44</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 108-110.

<<nadie mejor que uno mismo para entenderse a sí mismo>>. La consecuencia de esta nueva concepción de la empatía desde la que frecuentemente se argumenta modifica tanto al estatuto del lenguaje como al de la convivencialidad, pues <<el lenguaje sería una cárcel y cada uno está en su celda como un prisionero sin la posibilidad de comprender ni de ser comprendido>>. Pero si esto se acepta <<¿cómo puede convencer a otros de que no es posible hacerse comprender alguien que cree que no nos podemos hacer comprender?>><sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, págs. 150-151. Vid. LACLAU, E. Y MOUFFE, C. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI, pág. 117. Al respecto de la presunta inconmensurabilidad e incomunicabilidad interidentitaria, son significativas las palabras de Alain Minc pronunciadas con motivo de una entrevista concedida a raíz de la publicación de una de sus más recientes obras, *Epístolas a nuestros nuevos amos*. En dicho encuentro –publicado en el diario *El Mundo* (España), el 26 de enero de 2003- Minc reprochó a la *nueva ideología dominante* –formada por el conjunto heterogéneo de todas las *ideologías parcelarias* surgidas tras la caída de una única ideología dominante, y que se caracteriza por ser la de quienes tienen <<la inteligencia de presentarse todavía como dominados>>- el no aplicarse aquellos principios <<que predicán para los demás>> y el dinamitar la cohesión social <<al exigir la sacralización de sus diferencias>>. Según Minc, tales *aspiraciones contradictorias* de fondo esencialista resultan difícilmente analizables según los parámetros clásicos: <<Si para hablar de una comunidad hay que pertenecer a ella –afirma-, estamos ante la definición misma del comunitarismo. Christophe Girard (teniente de alcalde de París y homosexual) ha dicho que hablo de los *gays* como un turista y ¡claro que hablo de ellos como un turista! Pero eso significa implícitamente que sólo los homosexuales pueden hablar de los homosexuales, las mujeres de las mujeres, los musulmanes de los musulmanes... Es justamente lo que no soporto>>. Respecto de la proliferación de pseudoidentidades con afán de autoconsolidación, M. Cruz escribe que <<tal vez la inicial simpatía con la que ese tipo de propuestas fue recibido en su momento tenga que ver con un fantasma de nuestro pasado inmediato, el fantasma de la uniformación, de la homogeneización, propias de un capitalismo desarrollado y que parecían amenazar con el aplastamiento de toda diferencia>>. Pero, a pesar de ello, sostiene que <<resulta francamente dudoso que la señalada proliferación de identidades a la carta constituya la respuesta adecuada tanto a los peligros de la homogeneización como a cualesquiera otros, asimismo de nuestro tiempo. Antes bien al contrario, se puede pensar que algo tienen estas nuevas construcciones de identidades *ad hoc*, construidas a la medida y de acuerdo con una determinada situación, destinadas a promover y legitimar una determinada respuesta, pero incapaces –y eso sería lo grave- de hacer inteligible lo que ocurre y de colocar a los agentes ante su genuina responsabilidad>>. CRUZ, M. (1999): *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona: Paidós, pág. 19.

Este esencialismo relativista de los nuevos grupos parece conducir a algo así como a una defensa de especies en peligro de extinción. De ahí que el nuevo nominalismo al que ha dado lugar lo *políticamente correcto* parezca acarrear una situación en la que uno está definitivamente condenado a entenderse sólo consigo mismo y con lo tenido como propio.

Giroux ha señalado que la violencia de las narrativas maestras que se han formado en el lenguaje binarista o de oposiciones binarias ha dejado de ser una característica privativa del discurso neoconservador: <<también es un problema serio en la obra de muchos educadores y trabajadores culturales críticos>>. A propósito de ello cita el siguiente caso contextualmente estadounidense: <<Las mujeres de color lo han dejado muy claro con su crítica de aquellas teóricas feministas blancas, en su mayoría de clase media, que han desarrollado teorías del patriarcado y el feminismo que, o bien excluían las diferencias de clase y raza, o bien reducían simplemente el patriarcado a una lucha entre hombres y mujeres>>. Pero aún hay más: <<algunas feministas educacionales radicales han empleado el lenguaje de oposiciones binarias para desarrollar posiciones que, de hecho, pueden reproducir más que cuestionar los supuestos y prácticas del eurocentrismo>>. Como ejemplo de ello, Giroux escribe: <<se han expuesto las razones en favor de la pedagogía feminista definiéndola contra lo que se supone que es el discurso unificado de la pedagogía crítica. Más allá del problema teórico y político de negarse a afrontar las diferencias, la heterogeneidad y la complejidad de los diversos discursos que constituyen la pedagogía crítica, esta perspectiva de la pedagogía feminista se construye a menudo desde el punto de vista de una violenta oposición que reproduce la



misma problemática del centro y el margen, característica de los discursos coloniales. Desgraciadamente, dentro de tales polaridades hay poco espacio para entender los puntos de resistencia, las multiplicidades, complicidades, opresiones y elementos liberadores que socavan toda oposición binaria>>. Como puede comprobarse, dentro de este discurso la heterogeneidad termina por ser reprimida mediante figuras y estereotipaciones monolíticas de la *representación colonialista*<sup>46</sup>.

En definitiva, una vez admitido y legitimado el relativismo cultural paternalista o preventivo<sup>47</sup> debe desactivarse, por coherencia, la imposibilidad de un relativismo defensivo<sup>48</sup> -que, por otra parte, podría muy

---

<sup>46</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 38-39. De ello trata, igualmente, en los capítulos 3 y 5 de la citada obra. Giroux, sin embargo, piensa que si bien los profesores <<no pueden hablar como otros cuyas experiencias no comparten>>, sí pueden hablar de las experiencias que sean cuestiones históricas, públicas y contingentes, tales como la discriminación, el clasismo, etc. No poder hablar-como o hablar-por no significa no poder establecer las condiciones para hablar-de. *Ibid.*, págs. 53-54.

<sup>47</sup> El tipo de relativismo preventivo, paternalista por su afán preservacionista-cultural de la identidad de quienes no son *nosotros*, <<se funda (aunque muy torcidamente) en pronósticos pesimistas que a menudo son razonables y que serían pesimistas aun en ausencia de todo relativismo. Tiene a su favor el que da una explicación de por qué el pesimismo está justificado. La explicación no es buena, pero eso no quita que haya de intentarse alguna; (...) hace pie en dificultades que están bien a la vista y que él no inventa>>. VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, pág. 129.

<sup>48</sup> El relativismo defensivo se predica de <<quienes vindican para sí y los suyos igual consideración que la que el relativismo preventivo dispensaba a los miembros de culturas distintas de la interpretadora>>. Este relativismo -esencialmente opuesto a la porosidad y al mestizaje culturales- <<crea por sí solo los casos de dificultad>>. De este modo, <<los pronósticos del relativista defensivo son pesimistas porque el propio relativista lo quiere, y son tan pesimistas como él desee. No pueden ponerse límites porque tiene los que él quiera darse. Todo se reduce a perseverar en resistirse al cambio de creencias con la ayuda de la teoría adecuada>>. Como rasgo relevante de esta clase de relativismo cabe nombrar su carácter contagioso: <<Si veo que otros tienen éxito en su resistencia a la persuasión racional, es probable que ello me anime a emprender una estrategia semejante>>. Además, podría ocurrir <<que muchos de mis intentos de cambiar otras creencias se estrellen contra los muros que han levantado diversos relativistas defensivos>>. Por último, Valdecantos sostiene que quienes se adscriben al relativismo defensivo <<no siempre se guardan de

bien ser occidental en forma de autodefensa<sup>49</sup>-. De ahí que se sostenga, como ya se ha hecho constar, el aire de familia entre nacionalismos románticos y relativismos más o menos postmodernos –tribalismos, indigenismos, africanismos, latinoamericanismos, etc.-<sup>50</sup>.

Si las consecuencias directas no son asumidas hasta el final entonces es que el sistema, criterio o perspectiva, por mucha asistematicidad o contrasistematicidad que pretenda y con la que se presente, carece de la *solidez* necesaria; y careciendo de ésta sólo puede desvanecerse o engendrar monstruos en el seno del espacio social.

---

intentar mudanzas de creencia en gentes ajenas a la comunidad que ellos estiman protegida. A ellos les es dado aspirar a cambiar mis creencias, aunque yo no pueda, desde luego, hacer lo propio con ellos>>. VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 119 y 129-130.

<sup>49</sup> Véanse las tesis del *diferencialismo* de Alain de Benoist y de Gilbert Destrées.

<sup>50</sup> <<El relativismo –escribe Valdecantos desde su escepticismo frente a sus tesis- nos ha ido acostumbrando a un mundo de ciudadelas fortificadas en donde conviene prepararse para fortificar la propia. Es una doctrina abrasiva y devastadora de la que urge desprenderse. Como todas las doctrinas ventajistas, penetra en las mentes como cosa natural y se instala en ellas como algo con lo que no queda más remedio que contar. Pero, si es verdad que los cambios de creencias se producen a base de tomar en serio creencias alternativas, lo que nos toca es mirar las razones que llevaron a algunos a convertirse en relativistas y capturarlas un momento antes de que cuajaran en esta doctrina, a la larga contraria a ellas>>. Valdecantos, además, llama la atención sobre el hecho de que los relativistas contemporáneos <<sean una suerte de escépticos al revés>>; y es que –sostiene- <<su obsesión no es buscar el modo como cualquier creencia puede ser puesta en cuestión, sino probar que todas son capaces de resistirse a la crítica. Acaso esto sea, a fin de cuentas, otra manera de ser escéptico, pero desde luego es más estéril que la tradicional. Si fuese cierto (y creo que lo es) que el relativismo constituye uno de los hábitos más arraigados de nuestra tribu, quizá no estuviera mal tratar de demolerlo echando mano de la piqueta escéptica. Siempre habrá, desde luego, almas dogmáticas interesadas por lo que cabe edificar después de la demolición, pero la única respuesta honrada que cabe darles es que siempre se construye con los restos de anteriores derribos. Cuando se posee una teoría que encaja mal con las intuiciones que quiso expresar, e intuiciones indeseables generadas por ella, no queda más remedio que desandar el camino recorrido. Porque, si no estoy equivocado, las razones que conspiran contra el relativismo son las mismas que permiten vislumbrar su alternativa>>. VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 144-145.

### 7.2.3. Acerca de la dificultad de educar en el postnihilismo

Llegamos al final de la presente fase en el recorrido ideológico configurador de nuestro presente político, social y, también, educacional. El grado de condicionamiento de tales escisiones ideológicas –llámese promodernidad, relativismo, postmodernidad, hermanas e hijas más o menos rebeldes de la Ilustración- sobre nuestra actividad educativa depende en gran medida de nosotros mismos. Nadie es ajeno a la importancia del tema en cuestión, y mucho menos lo son quienes dedicamos nuestros mejores años a convivir pasionalmente en las aulas.

Contamos -y tal es nuestra ventaja-, con la memoria de lo que ha acontecido, con las reflexiones acerca de lo que hemos vivido y de cómo lo hemos hecho y, además, con la experiencia del trato especial que sólo las aulas se pueden hallar.

De forma deliberada he querido que el título de esta última parte iniciase la generación de algunos interrogantes en el marco de nuestras reflexiones sobre educación y sociedad.

La primera de las cuestiones que nos asalta es qué *puede* entenderse por *educar en el postnihilismo*; la segunda es qué *debe* entenderse por ello. Y no son una misma cuestión, pues mientras que con la primera parece darse a entender que, como docentes, nos sometemos a los vaivenes de las circunstancias y situaciones, con la segunda se nos invita y hasta se nos exige a cobrar distancia respecto de tales circunstancias y situaciones con la

finalidad de reflexionar con sentido común, desde los propios conocimientos, desde la experiencia contrastada, con los pies en la tierra pero con la vista bien elevada.

¿Qué *puede* entenderse por educar en el postnihilismo? En primer lugar, educar en el postnihilismo puede ser entendido como un quehacer relacional que, sin carecer por completo de sentido intrínseco, vendría sólo a ser un conjunto de actos y de estrategias de entretenimiento más o menos formativos, sin precisar qué pueda entenderse por “formar”, que bien pudiera significar desde moldear hasta fabricar frankensteinianamente. Como Téllez nos recuerda, las utopías educativas –caracterizadas por <<su aferramiento a las certezas relativas al poder de la razón>>, por su anclaje <<al sujeto originario de la verdad capaz de dar sentido y reordenar el mundo>>, por prestar su adhesión <<al progreso de y mediante la razón>>, por su creencia en el futuro como <<lugar de realización plena de la emancipación>> y, por último, por su fe en el <<carácter indefectiblemente emancipador de la ciencia y la moralidad universales>>- contienen siempre la férrea intención de confeccionar al sujeto joven, de *hacer al otro* – educando- para *hacerle* libre<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 71-72. Vid. MEIRIEU, Ph. (1998): *Frankenstein Educador*. Barcelona: Laertes, págs. 17-19. Debe recordarse que Meirieu rechaza toda concepción tecnicista de la educación, sosteniendo que no se construye un sujeto <<por acumulación de influencias o de condicionamientos>>; que no se fabrica a alguien <<agregando conocimientos>> o incentivando <<mecánicamente la intención de aprender por medio de la organización de dispositivos>>. También rechaza el abandono pedagógico que supone que el educando <<se construya en medio de la indiferencia a las influencias que recibe, privándole de conocimientos o dejando que disponga de ellos a su discreción, absteniéndonos de crear situaciones de aprendizaje o de comunicación bajo pretexto de respetar su libertad y de no manchar la cultura>>. Entre dichas tentaciones, Meirieu sostiene que la pedagogía debe mantenerse al margen tanto de concepciones basadas en el simple carisma del educador

En segundo lugar, educar en el postnihilismo puede entenderse como educar no ya en el sinsentido –si es que ello es posible- sino como orientar en la desorientación, en el politeísmo axiológico, sin vigor, sin pasión, proponiendo inconscientemente como modelos los antimodelos, los del ambiente informal –inicialmente sólo como pautas cercanas, útiles para el análisis y la toma de conciencia del alumnado-, con lo que entonces cabe cuestionarse el acto educativo mismo.

Por último, cabría entender por tal expresión la aceptación de un estado de cosas en el que, con la excusa de no querer manipular o de respetar la *autonomía del educando (sic)*, el docente se muestra a sus alumnos escindido entre quien es –lo que cree de verdad- y quien dice ser –las ideas que tiene y los valores que dice tener-.

---

como de aquellas otras que idean y afinan <<procedimientos hábiles para burlar la libertad del niño y sojuzgarlo mejor>>. Por el contrario, Meirieu afirma que la pedagogía –que la define como *praxis* difícil y tenaz que ha de posibilitar, sin prisa alguna por terminar, el que cada uno ocupe su propio puesto no-impuesto- ha de viabilizar las condiciones favorables para el intercambio de saberes, predisponiendo <<el goce de descubrirlos>>, de hacer gozosamente propia la herencia de los hombres para, así, << prolongarla y superarla>>. Además de todo ello, sostiene que la pedagogía <<debe proseguir e intensificar sus investigaciones y trabajos en ámbitos que, en esos terrenos, siguen en gran medida inexplorados>> tales como <<las relaciones entre los aprendizajes cognitivos y la socialización, las condiciones que favorecen la transferencia de conocimientos, los obstáculos de todo orden que bloquean el acceso a los saberes, las modalidades de una verdadera interacción entre iguales que permita el desarrollo de todos, la gestión del tiempo pero también del material y de la arquitectura escolares para que cada cual encuentre su puesto en la escuela, las modalidades de una verdadera formación pedagógica de los maestros, etcétera>>. MEIRIEU, Ph. (1998): *Frankenstein Educador*. Barcelona: Laertes, págs. 138-140.

Aún hay otra cuestión pendiente y es la pregunta acerca de qué debe entenderse por educar en el postnihilismo. Pues bien, lejos de todo dogmatismo en esta materia, lo cierto es que la respuesta a esta espinosa cuestión está implícitamente contenida en las respuestas a la anterior.

Así, parece que la negación de las tres interpretaciones anteriores puede suponer una parte imprescindible de la matriz de pensamiento pedagógico y educativo postnihilista, en un momento en que separar y enfrentar se convierten tanto en hábitos populares como en programas políticos.

Tanto las competencias o aptitudes docentes -capacidad empática, capacidad imaginativa e innovadora, investigadora y de comunicación interpersonal, entre otras- como las disposiciones de fondo o actitudes del educador -de coherencia entre el pensar y el hacer, de exquisito respeto, de acogida y de optimismo realista-, siendo fundamentales no son, sin embargo, suficientes para dar una respuesta adecuada a los requerimientos de hoy<sup>52</sup>.

Además de tales aptitudes y actitudes docentes -aunque nunca sin ellas-, se hace cada vez más necesaria una labor de revisión de los paradigmas pasados y presentes con la finalidad -ideal- de mostrarlos descarnadamente.

Si convenimos en tal posibilidad y necesidad se habrá dado un paso importante en el desvelamiento de las potencialidades que tenemos a mano. En caso contrario, deberíamos aceptar que estamos condenados a no dejar

---

<sup>52</sup> Vid. GONZÁLEZ-SIMANCAS, J. L. (1992): *Educación: libertad y compromiso*. Pamplona: Eunsa, págs. 197 y sigs.

de realizar amalgamas teóricas macro o microhomogeneizadoras, mascaradas siempre excluyentes e ineludiblemente trágicas.

## TERCERA PARTE

### CAPÍTULO VIII

#### EXTRAVÍO Y MALESTAR. CONSIDERACIONES CULTURALES Y METAPOLÍTICAS

Es gratuito, interesado -y hasta surrealista-  
asignar a lo pedagógico el papel consensual,  
cohesionador y de regenerador armónico sin  
cuestionamientos sistémicos posibles.

GONZÁLEZ LUIS (KORY). *El otro y yo...*

*Notas para una pedagogía del encuentro*

#### **8.1. Todo hoy. Un presente de concentración**

El diagnóstico del momento cultural presente se nos muestra intrincado y complejo. Se trata de un momento que es más que un simple período temporal, pues arrastra o sobrelleva demasiadas heridas sin cicatrizar; se trata entonces de un largo devenir que parece haberse condensado indiscerniblemente en el presente. Es cultural, si con ello se entiende que abarca la totalidad del pensamiento y del obrar individual y societario.



Pasado y futuro cohabitan, pues, en un presente que muestra aquellas dos dimensiones del tiempo sin poder desgajarlas. Así, la utopía -su degradación-, tradición, patriotismo, nacionalismo, identidad y homogeneización parecen inscribirse en un eterno retorno de irrevocable necesidad. Y si es así, quizá lo más sensato sea aceptar la que aparece como única dimensión del tiempo y someterse al hado conociéndolo.

### **8.1.1. La posibilidad de la anticipación teórico-práctica**

Resulta extremadamente difícil no caer en la cuenta del cambio vertiginoso que está afectando significativamente a las sociedades contemporáneas. La velocidad de las transformaciones que se están produciendo en las diferentes manifestaciones vitales corre pareja con la proporción y hondura de las mismas.

Tales manifestaciones vitales no se limitan solamente al ámbito de las relaciones interpersonales y convivenciales -en cuyo seno late el bullicioso nacimiento y muerte de identidades-, sino que, además, alcanzan los ámbitos de las relaciones tanto políticas como económicas y jurídicas.

Así, puede decirse que el cambio cultural al que el ser humano y las sociedades asisten y en el que se insertan resulta tan apresurado que llega a volatilizar y a desvanecer la solidez de las estructuras de antaño. Son los presupuestos filosóficos, sociales, políticos, educativos y religiosos del mundo moderno los que han sido sometidos a un proceso de revisión y de erosión. Son los cimientos mismos de la cultura ilustrada los que son sometidos a la difícil prueba de su consistencia y viabilidad.

Ahora bien, tal transformación no afecta tanto a la consistencia de un pasado más o menos remoto, sino que, englobándole a él, introduce la vejez en el producto de ayer mismo y hasta en las mismas estructuras y necesidades del pasado más inmediato. Todo parece haber quedado superado antes de la misma vigencia y circulación de lo nuevo. El espacio entre lo novedoso y lo obsoleto resulta casi inexistente. La existencia recién estrenada es agua pasada antes mismo de su estreno. Es como si todo naciese muerto prematuramente.

Esta muerte prematura, esta extrema caducidad y vejez de lo recién concebido y servido para el consumo, genera un desasosiego en las sociedades. Tal preocupación roza el malestar ante la creencia de que toda respuesta –fundamentalmente ante los nuevos conflictos planteados- es siempre provisional y, lo que es peor aún, que toda respuesta resulta insuficiente siempre.

Podría llegar a pensarse, un tanto heracliteamente, no que las sociedades se transforman, sino que hoy consisten en devenir incesante. El cambio habría ocupado así la centralidad de nuestras vidas, que ya no serían vidas estables que cambian en determinados aspectos, sino vidas sin sustrato y cuya única consistencia es el proceso inestable y crítico de la permanente e incesante mutación. La sensación de libertad resulta aquí proporcionalmente inversa a la sensación de seguridad. La angustia ante la falta de referencias estable y duraderas introduce una serie de posibilidades que no dejan de entrecruzarse con un trasfondo de angustia.

En un mundo de cambios aparentemente imprevisibles, y dada nuestra herencia racionalista, crítico-reflexiva, el ser humano se resiste a dejar de acotar pedazos de realidad con la finalidad de organizarlos y controlarlos de forma racional. Así, los criterios racionales de sometimiento de la realidad estallan ante lo efímero y ceden ante el vértigo que éste provoca en las interioridades individuales.

La crisis sociocultural que corroe las entrañas de la modernidad va dejando una estela de unidimensionalidad individual que, prefigurada, se ajusta perfectamente en el engranaje de la creciente tecnificación, proceso que incluye socialmente tanto como excluye.

La apariencia, al menos, de un único horizonte internacionalista-liberal o de *racionalidad instrumental* capitalista –racionalidad que << puede ser usada para implementar y legitimar cualquier atrocidad social >><sup>1</sup>- parece inducir al desfallecimiento del *homo faber* por superar su insatisfactoria condición homogénea y homogeneizante actual. Como ha señalado Prieto de Paula, la secularización no ha supuesto una racionalización de la existencia sino que a engendrado ídolos que nos someten sustrayéndonos tanto la posibilidad del extrañamiento como la de la perspectiva crítica. La dificultad para percatarse de los efectos de la extendida actitud idolátrica estriba en la densidad del impedimento o de la dificultad que interpone << la inercia de los hábitos sociales, la beatería del pensamiento en serie >><sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 16.

<sup>2</sup> PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, pág. 154.

Muy atrás parecen quedar los años del pasado siglo en que los jóvenes, henchidos de quijotismo y rebeldía, se sentían con fuerzas para intentar cambiar el mundo. El pensamiento único ha sabido sobrevivir imponiendo rituales y automatismos de supervivencia a los que se puede ser fiel casi sin creer en ellos.

Parecería que no hay más salida que una huída hacia delante consistente, paradójicamente, en la anticipación subjetiva de la novedad desconocida. Y así, cuando la tendencia ocupa el lugar de la constatación, cuando la ratificación cede ante el empuje de la rectificación, el estudio del presente se relativiza en cuanto a su importancia. Sin embargo, el no realizar un análisis del presente sólo puede conducir a un dilema insalvable: convertirse en espectadores más o menos pasivos con nula capacidad anticipatoria o, paralelamente, adelantarnos racionalistamente –asumiendo nuestra herencia moderna- a un futuro que sabemos que resulta más incierto que nunca.

### **8.1.2. La degradación de la utopía y la gerencia del desacuerdo**

En la entrevista realizada a Sloterdijk<sup>3</sup> con motivo de la traducción francesa de *La hora del crimen y el tiempo de la obra de arte*, el autor de la *Crítica de la razón cínica* y de *El pensador en escena* –promocionado como intelectual fecundo, innovador, libre, provocador, inconformista, sugerente y diestro en el arte de dinamitar certezas habituales- es llevado a realizar una serie de apreciaciones sobre algunas de las categorías fundamentales del pensamiento más reciente.

---

<sup>3</sup> Publicada en *Magazine Littéraire*, mayo de 2000.

Por lo que respecta al retorno de la preocupación por la utopía, Sloterdijk se declara sorprendido al observar el creciente número de obras sobre el tema que aparecen en los escaparates de las librerías parisinas. Ello le incita a trazar una breve arqueología de la noción actual de utopía, advirtiendo que la vida temática de una sociedad resulta ser siempre un síntoma sustancial de su estado.

Constata que ha sido una constante el hecho de que la utopía haya significado *grosso modo* una forma occidental de apropiarse de lo lejano y extraño. En torno a los siglos XVI y XVII, la utopía se visualizó en forma género literario; mental y retórica, la utopía supuso una toma imaginaria del mundo por parte de Occidente. Convertida en un tipo ilusorio de colonialismo, la utopía sirvió para poner al descubierto los sueños colectivos, esto es, culturales.

Con el tiempo, dicha noción habría desbordado los márgenes de lo imaginario para acabar convirtiéndose para muchos en una falta de respeto a la *realidad*, si bien para otros ha pasado a cumplir una función consciente y motivadora frente a la fatiga que causa lo cotidiano.

La utopía, sin la inocencia de antaño que iba ligada a su encarnación en la interioridad de las personas, adviene hoy desde la exterioridad como dispositivo de estimulación autoalimentado que diseña individualidades más que comunalidades. Trocada así en búsqueda del éxito, la recuperación del viejo sentido de utopía parece haberse convertido en el sueño de los

perdedores, caracterizados por su resentimiento contra la *realidad* que se impone.

Lejos de pretender alimentar el resentimiento que puede derivarse de una definición de utopía caracterizada como aquello que puede extraerse forzosamente de lo que existe –porque con ello se provocarían fácilmente actitudes angélico-esquizofrénicas, esto es, de lucidez o iluminación maniquea autoexcluyente-, Sloterdijk aboga por posicionarse en una autorreconstitución por la realidad, aunque sin perder el necesario grado de ironía que permita a cada uno liberarse de la paranoia de las propias opiniones.

Al respecto, y como ya se vio, resultan esclarecedoras sus reflexiones vertidas en *Eurotaoísmo* sobre los diplomáticos como filósofos en tiempos de escasez<sup>4</sup>. En el fondo, Sloterdijk no hace más que constatar el diagnóstico de tiempo desquiciado para caracterizar el presente o momento actual.

La verdad difícilmente cuestionable de la crisis permanente de la era moderna supone una conmoción de nuestras apreciaciones básicas sobre lo verdadero, sobre la integridad, sobre lo correcto y lo errado. La convulsión que agita lo armónico, lo ajustado y lo acertado termina por resquebrajar los cimientos de todas las posibilidades de rectitud conocidas.

*Tiempo volcánico*, nuestro presente sigue permitiendo la ejecución de lo que acontece desde hace siglos. Se trata de una época que parece haber

---

<sup>4</sup> SLOTERDIJK, P. (2001): *Eurotaoísmo*. Barcelona: Seix Barral.

desactivado la relación entre lo que funciona y la verdad, desencajando lo verdadero de lo real a la vez que inutilizando lo que aún se mantiene erguido. Se trata de un tiempo en el que, porque ya nada resiste, las actividades filosóficas suelen centrarse en la crítica de la razón; crítica que no puede no ser una indagación de las causas de las correspondencias y de las discrepancias.

Respecto de la inevitable crítica de la razón a la que irremisiblemente se ven llevados los filósofos en tiempos de crisis, Sloterdijk sostiene la imposibilidad de filosofar al estilo kantiano, lo cual no quiere decir que pueda hacerse conforme al sometimiento de la razón en nombre del sentimiento, de la voluntad o de la fe. Ni el compendio de la razón clásica ilustrada ni tampoco la oratoria romántica parecen servir hoy de amparo o de recetario. Es tanto lo que se ha desquiciado, es tan abrumador lo que se ha frustrado y desnaturalizado que difícilmente –estima nuestro autor- puede alguien pretender salvarse y salvar algo mediante las pócimas del recetario de la modernidad.

Así, cuando el objeto de la crítica de la razón se ha vuelto inquietante, cuando ya nada acierta, remedia, concuerda y cuadra, los diplomáticos han de entrar en escena, pues su oficio consiste, básicamente, en hacer algo cuando ya nada puede hacerse o, lo que es lo mismo, en gestionar cortésmente lo que parece condenado a no poder ser reducido a algún tipo de acuerdo.

En cuanto que técnicos de un arreglo imposible, estos pragmáticos vacíos de convicciones y pletóricos de procedimientos, anuncian un concepto

minimalista de verdad, o de verdad con minúscula, en sintonía con el tortuoso paisaje moderno.

Pertrechados de asuntos sobre los que puede haber acuerdo -que consideran que son los únicos asuntos que pudieran etiquetarse como verdades- y liberados de la presión de consideraciones metafísicas, se mueven con el instrumental de un concepto secundario, mínimo y minúsculo de lo verdadero, lo correcto y lo adecuado. Sabios o resignados, los componentes de este grupo constitutivo de la filosofía diplomática se contentan con reducir algo la discordancia de las voces disonantes y con yuxtaponer precariamente la multitud de cosas que no encajan entre sí; todo ello en el marco de un interés específico por el acuerdo.

Esta filosofía se ha abandonado a sí misma, y su deserción estriba en que ha dejado de enseñar conceptos de la vida para fundarse sobre habilidades o virtudes intelectuales secundarias tales como la claridad, la concreción y la puesta en escena mediática. A lo único que parece no haber renunciado es a la herencia de su antecesora, herencia que consiste en desear ser una doctrina verdadera.

### **8.1.3. Privilegios silenciados y homogeneizaciones totalitarias**

Acerca del malestar de la cultura no deja ser relevante la perspectiva de Mansilla por cuanto viene a representar en la actualidad una no muy extendida pero sí consolidada concepción del devenir de la historia institucional y sociopolítica occidental.



Tal concepción contiene un análisis de las principales causas de los problemas de orden político y social más notables del presente cultural. Y digo del presente cultural por cuanto el modelo de organización que se ha impuesto en la práctica totalidad de las relaciones internacionales emerge de un fondo ideológico configurado en Occidente y que, por mi parte, he llamado occidentalismo.

Pues bien, Mansilla defiende la tesis de que la aniquilación de instituciones y normas premodernas tales como el culto religioso y las jerarquías fundadas en privilegios y derechos hereditarios, aun teniendo su propia lógica histórica, ha conducido inexorablemente a la actual hegemonía absoluta del dogmatismo individualista abstracto, esto es, impreciso y despersonalizado.

Las consecuencias de tal racionalidad instrumental –racionalidad nunca dispuesta a aceptar límite alguno a sus propósitos y que en la praxis se limita concebir únicamente los medios más eficaces- sobre la que se sustentó el derrumbe de aquellas normas e instituciones habrían sido sufridas hasta la saciedad.

Apoyándose en el análisis de Edmund Burke acerca de los peligros inherentes a una razón universalista, abstracta y sin fronteras morales que, como la ilustrada y enciclopédica, se aplican centralistamente a una realidad considerada como un todo destemporalizado y deslocalizado, y haciendo referencia al ejercicio del poder por parte de los jacobinos –quienes intentaron homogeneizar o hacer *tabula rasa* de la sociedad en la que se insertaron como reorganizadores-, Mansilla reivindica precisamente la

posición burkeana. Así, el carácter impersonal y burocrático del régimen surgido de la Revolución francesa pudo comenzar por la abolición de la monarquía y la supresión de la nobleza y no pudo no terminar, consecuentemente, en la guillotina. Y es que parece que la liberación de los prejuicios de antaño ha inaugurado un nuevo fanatismo, que no es otro que aquel mecanismo implacable basado en la idea de progreso y en la de las posibilidades tecnocientíficas.

Dicho esto, es posible intentar poner de manifiesto la sugerente idea de que los vínculos premodernos no fueron modelados por la monarquía ni por las instituciones conformadas por el derecho hereditario sino que, al contrario, resultaron tutelados por tales instituciones; para aquéllas, estos vínculos aparecían como relaciones acrisoladas como resultado del devenir ordinario y natural de los tiempos.

Frente a tal respeto y tutela, la constitución y el ejercicio de un gobierno legalmente electo en el seno de un régimen democrático no le exige de excesos y necesidades. Puestas así las cosas, tan cierta resulta la afirmación de que la monarquía y la aristocracia hereditarias <<pueden aportar elementos para una convivencia razonable>> como la no más constatable de que <<los peligros de la olocracia así como la estulticia de la democracia de masas y los riesgos inherentes a los modelos plutocráticos actuales>> deben ser refrenados<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> MANSILLA, H. C. F. (2001): "De aristocracia a élite: el descenso". *Revista de Occidente*, 243, pág. 52.

Acerca de la diferenciación en cuanto a prerrogativas sociales, no niega nuestro autor que los privilegios propios de la nobleza parecen hoy odiosos, si bien señala que resultaban ostensiblemente visibles, siendo tal transparencia una seria ventaja del orden premoderno sobre los posteriores órdenes político-sociales. De esta forma, el depuesto orden premoderno estaría -por tal transparencia y no por la existencia de grupos privilegiados- muy alejado del igualitarismo –corrupción de la idea teórica de igualdad- que hoy encubre las prerrogativas de las nuevas élites contemporáneas.

De hecho, un tema relevante en el ámbito de la filosofía política es, precisamente, el del esclarecimiento de las razones por las que el igualitarismo actual se aleja del viejo ideal de igualdad acercándose al nuevo principio de igualdad de oportunidades, legitimando así las grandes desigualdades en cuanto a los resultados, esto es, en cuanto a las condiciones materiales de vida<sup>6</sup>.

Lo que venimos diciendo pondría de manifiesto el hecho acreditado de que ninguna sociedad ha desconocido las jerarquías sociales, de que ninguna ha carecido de grupos privilegiados y ha acogido desigualdades en cuanto a los ingresos económicos, la educación y el acceso al poder. Lo nuevo, lo radicalmente actual, es que tales prerrogativas y tendencias hacia la formación de élites directivas u oligarquías de partido se han agudizado <<en aquellos experimentos sociales que han propugnado la abolición de los

---

<sup>6</sup> Vid. PUYOL, A. (2001): *El discurso de la igualdad*. Barcelona: Crítica.

privilegios como uno de los elementos centrales de su identidad y programa>><sup>7</sup>.

Todo ello se ve agravado desde el momento en que los privilegios de la nueva élite del poder -sucesora de la élite del poder del absolutismo- no halla un contrapeso adecuado, esto es, un elemento equilibrante que proceda de un principio distinto y alternativo; y es que, según sostiene Mansilla, solamente <<la genuina aristocracia, cuyo paradigma es la nobleza hereditaria>> podría realizar tal función frente al mundo de la tecnoburocracia.

Para Mansilla, tal *mundo* se caracteriza por constituirse sobre la agrupación de miembros personales contingentes –indiferenciados del resto en lo cualitativo-personal pero no por lo que respecta a lo cuantitativo-dinerario-, y por depender <<de los favores y las dádivas del soberano o del gobierno de turno>><sup>8</sup>. Tal dependencia no le permitiría desarrollar una continuidad institucional, y mucho menos una ética y una estética propias y diferenciables. Cuando la mayor preocupación consiste en hacer todo lo posible para no deteriorar y perder el vínculo circunstancial con las esferas de poder real, entonces el lógico que se genere un mundo tal, de racionalidad instrumental y de uniformización.

De todo ello se deriva la insistencia en la importancia crucial de centrar el análisis en el carácter y las actuaciones de la nueva élite del poder a fin de

---

<sup>7</sup> MANSILLA, H. C. F. (2001): “De aristocracia a élite: el descenso”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 61.

<sup>8</sup> MANSILLA, H. C. F. (2001): “De aristocracia a élite: el descenso”. *Revista de Occidente*, 243, págs. 71-72.

poder establecer una comparación valorativa con la labor histórica de las aristocracias hereditarias.

Por otra parte, la idea de elemento equilibrante aplicada como dispositivo de contrapeso a la nueva élite de poder también resulta útil para comprender la situación de homogeneización totalitaria. Como nos recuerda Mansilla, los poderes intermedios fueron especialmente relevantes en el intento por evitar lo más amenazante de un gobierno absolutista: la demolición de las estructuras de contención del poder político.

El recurso a Tocqueville parece, aquí, inevitable por cuanto advirtió que los regímenes autoritarios prefieren una sociedad uniforme y homogénea. Históricamente, la centralización que concluyó la Revolución francesa no solamente supuso la abolición de los cuerpos intermedios o poderes civiles infraestatales sino que, además, ha acarreado también el que una parte incontrolable –desde abajo– de la burocracia gestione y controle tanto las conciencias como los recursos materiales.

Los ciudadanos forjados por el despotismo igualitarista poseen todos la misma medida y todos ellos resultan imbuidos por los mismos principios, resultando, por ello mismo, individuos más inermes, más expugnables por el poder centralizado. Por tanto, nos enfrentamos a la posibilidad real de un nuevo totalitarismo que, aun siendo más sutil en su aplicación y más técnico en sus tácticas, está resultando penetrante y universal.

La homogeneización que preparaba el terreno a la absolutización del poder no podía prosperar en los lugares en los que la aristocracia hereditaria

poseía aún sus prerrogativas y la religión representara un obstáculo contra tal concepción. Despojar a la aristocracia de sus privilegios y anular la relevancia social de la religión resultaron, así, ser dos condiciones necesarias para la puesta en marcha de una administración centralizada que operaría directamente sobre las personas concretas que, sin mediaciones institucionales, quedarían expuestas al poder absoluto.

De ahí que el totalitarismo moderno renazca en la modernidad democrática tras los criterios de rendimiento, posesión dineraria, eficacia, desvinculación social y homogeneización de las conciencias –que hallan fácil acomodo en <<el trajín incesante en torno a lo cotidiano, la diligencia y prontitud en hacer prosperar los intereses propios, el entusiasmo por lo trivial y el esmero por detalles insignificantes>>-. En dicho contexto, es la pequeña burguesía planetaria la que logra imponer su racionalidad, valores y estética, elementos estos que no logran ocultar que dicha clase media es <<incapaz de actuar colectiva y solidariamente, y de señalar criterios de relevancia histórica o política>>. A lo más que llegan estos <<dilatados grupos sociales de ingresos medianos y educación técnico-burocrática>> es a adaptarse <<a un entorno cambiante o a una nueva dimensión socioeconómica>>, adoptando <<con igual celeridad los paradigmas que provienen de otros ámbitos>><sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> MANSILLA, H. C. F. (2001): “De aristocracia a élite: el descenso”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 76. Enrique Belenguer, en el artículo titulado *Librepensamiento* –publicado en *El Día* (Tenerife) el 4 de noviembre de 2001- sostiene que tras el desvanecimiento de los desafíos radicales, <<nos ubicamos en un nuevo estadio: el paso imparable del animal burgués globalizado, la eclosión de una pequeña burguesía planetaria globalizada que arrincona a los no globalizados, cuya expectativa de vida es la mitad de la de los países "hermanados" económicamente (¡qué contradicción!)>>. Sobre la noción de pequeña burguesía planetaria, *vid.* AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, págs. 41-42.

#### **8.1.4. Verticalidad e identidad**

Acerca del creciente fenómeno de tradicionalización de la vida social –fruto, en determinados sectores de la población, de la sensación de desamparo y de vacío- Bettini declara contemplar con preocupación el hecho de que el pasado se esté reconfigurando como el nuevo lugar de la identidad grupal. Desde esta perspectiva, lleva a cabo una interesante indagación acerca del significado de la naciente asociación entre los conceptos de identidad, memoria y tradición<sup>10</sup>.

Comienza sus pesquisas partiendo de lo que él supone una constatación: que en la Europa de las últimas décadas se ha asistido al renacimiento de la tradición, revalorización que no pocas veces ha tenido un carácter netamente político y que sirve como caballo de Troya a fin de contrarrestar de algún modo la occidentalización, esto es, la extensión de la modernidad económica, tecnológica y social. Así, el avance de tal modernidad habría acarreado en el plano cultural un movimiento proclive a retomar el pasado y servirse de las tradiciones.

Pensar dicho retorno como un mero rechazo contemporáneo de la modernidad es considerado inadecuado por Bettini, dado que la gran mayoría de los europeos parece agradecer la liberalización de las costumbres. Más bien se inclina por afirmar que dicho retorno del interés

---

<sup>10</sup> Vid. BETTINI, M. (2001): “Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria”. *Revista de Occidente*, 243, págs. 79-97.

por la tradición se halla en relación directa con motivos que trascienden la estricta impugnación del cambio por el cambio mismo.

En su opinión, hay indicios más que suficientes de que se trata de una reacción no provocada por la modernidad en general, sino por una de sus características y repercusiones cual es la extensión de los procesos de homologación entre las naciones y entre las culturas, expresión esta tan característica de nuestra época.

En efecto, no hay que ser excesivamente perspicaz para darse cuenta de que las diferencias entre los países europeos entre sí y entre éstos y los no europeos se ha reducido hasta rozar lo indiscernible. Luego si la diferencia resulta imperceptible en el presente, es lógico pensar que únicamente en la tradición y, por supuesto, en el pasado, resida la última y la única reserva de la diferencia. En otros términos, no juzgándose hallar tal diferencia en el presente, sólo puede buscarse en el pasado: <<Es el Coliseo lo que crea la diferencia identitaria, la catedral de Notre Dame; son los innumerables “lugares” mitologizados que se reparten por todo el territorio, las prácticas religiosas tradicionales, las lenguas o dialectos de los padres>><sup>11</sup>, etc.

Pues bien, la creciente asiduidad con que las ideas de tradición e identidad aparecen asociadas en el debate cultural hace pensar a Bettini que se está induciendo a creer que la identidad colectiva de un grupo determinado sólo puede concebirse como aquello que es destilado por la tradición. En tal caso, la tradición termina por ser concebida como madre nutricia de la

---

<sup>11</sup> BETTINI, M. (2001): “Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 80.



identidad o, lo que es lo mismo, a la identidad en un producto de la tradición. Las prácticas y los modos de pensar que configuran el pasado y de él vienen se convierten, así, en elementos causales y reveladores del quiénes-somos presente.

Bettini observa que dicha relación de causalidad entre tradición –causa- e identidad –efecto- se fundamenta en la utilización lingüística y, por ende, imaginativa, de lo que él considera la metáfora de las *raíces*. Es más, nuestro autor llega a afirmar que aquélla relación surge de tal imagen o metáfora, metáfora que, modificando restrictivamente la percepción de la realidad, debiendo su gran capacidad de condicionamiento a que permite la sustitución directa del complejo razonamiento por la sencillez de una imagen visual relampagueante.

La animación que introduce la imagen o metáfora de las raíces en la idea inanimada de tradición hace que ésta aparezca como una realidad vital de orden natural. A través de dicha imagen, la interrelación entre la tradición y la identidad llega a asumir <<la apariencia de una fuerza que brota directamente de la naturaleza orgánica>>, fuerza que se presenta como constitutiva, y, por ello mismo, como destino irrecusable. En cierto sentido, hace que todo aparezca <<como si no pudiésemos ser de otra forma, como si nuestra identidad acabase inevitablemente por estar determinada por nuestras “raíces”, es decir, por la tradición a la que pertenecemos>><sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> BETTINI, M. (2001): “Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 84.

Bettini señala que lo incierto de todo ello no radica en la apelación a formas de identidad individual y colectiva, sino en la imagen misma de la *raíz* como definitoria de la identidad, pues subyacería en ella una visión verticalista de la tradición.

Habría, pues, una imagen vertical de describir la tradición y la identidad, caracterizada por destilar algún tipo de fatalidad biológica y en oposición a otras imágenes diferentes asociadas más bien a las ideas de inestabilidad y voluntariedad. Así, frente al lenguaje de la tradición-que-se-aprende, al de tolerancia, al de convivencia pacífica entre las personas y al de supervivencia, Bettini sostiene que la imagen de las *raíces* –que sugiere una tradición procedente de la tierra y que sólo de ella y en ella ha podido absorberse, comerse, respirarse- comprende el mito de lo originario, de la autoctonía, esto es, la reivindicación de ser los auténticos hijos de una concreta tierra que, por ello mismo, ella les hace portadores de una superioridad territorializada.

Frente a todo ello, Bettini sugiere un cambio de metáfora. Sugiere, así, el intento de definir la tradición en términos horizontales –como posibilidad vital horizontal en medio de otras muchas posibilidades vitales- y no verticales -como raíz vertical única-, algo que considera mucho más apropiado dada la naturaleza cada vez más horizontal de la sociedad en la contemporaneidad, expansiva, interdependiente.

Sin atreverse a proponer ninguna metáfora horizontal y paralela concreta de la tradición, nuestro autor señala que quizá valga más la imagen de una corriente de agua que la metáfora vertical del árbol, incapaz de vivir sin sus

raíces o desenterrado. La metáfora de la corriente de agua transmitiría simultáneamente la idea pertenencia y la de libertad, apertura, desubicación, devenir y ensanchamiento enriquecedor, mostrándonos intuitivamente la posibilidad que tiene cualquier vida de poder completarse con otras vidas, de vivir de otras maneras.

No está de más recordar que, sobre la desespacialización de las identidades sociopolíticas, Innerarity<sup>13</sup> afirma que aún tiene vigencia el establecimiento de una relación directa entre la identidad y un territorio determinado al que debe protegerse si quieres resguardarse aquélla. A lo que añade que, tras la modernidad, habría que ir dejando de definir a los hombres según parámetros delimitadores y unívocos cuales son los de territorios que intentan ofrecer orientación y seguridad. Puestas así las cosas, la identidad, por el contrario, debiera constituirse y enriquecerse no desde la necesidad sino desde la oportunidad, y no desde la preservación sino desde la *contaminación* con lo diverso de sí.

No desconoce Bettini la situación tan delicada que provoca la reactivación, reafirmación, invención, construcción o elección de identidades. De hecho, cita el caso de Jerusalén, <<en el que vemos multiplicarse “tradiciones” y “raíces” divergentes en relación con una única ciudad -incluso en relación con una pequeña zona de esa misma ciudad->>, paradigma todo ello de cómo tales formas de tradición vertical no sólo <<proceden a “reconstruir” su propia memoria a partir de las necesidades y los impulsos de los respectivos grupos>> sino que, también, <<pretenden elevar a lo absoluto

---

<sup>13</sup> Vid. INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 142.

su específica visión del mundo, contraponiendo la “verdad” y “autenticidad” de sus propias raíces a la falsedad usurpatoria de las de los otros>>><sup>14</sup>.

De todas formas, la experiencia nos muestra lo difícil y complejo que resulta operar un cambio de perspectiva por lo que se refiere a la tradición. De ahí que Bettini se conforme con propugnar la toma de conciencia de lo delicado que es tener que elegir un modelo de tradición; pues tal acto va a resultar determinante a la hora de perfilar la totalidad de los procesos de reconstrucción de la memoria colectiva. No debe olvidarse que la elección de un concreto modelo de tradición, esto es, que el acto de elección de una determinada dirección, período histórico, materia o textos constituye, en el fondo y en la forma, una determinación del futuro de la población en forma de programas educativos.

#### **8.1.5. Sentimiento nacionalista y patriotismo de compasión**

Procedamos a abordar otro de los temas nucleares de nuestro presente condensado. Me refiero al tema del patriotismo y del nacionalismo. Para ello, me voy a servir de las de las ideas vertidas por Floria acerca de la diferencia esencial entre tales conceptos, a la par que importantes experiencias y fuerzas históricas.

Lo primero que debe decirse es que patriotismo y nacionalismo no deben ser confundidos. Poseen diferentes orígenes y tradiciones y, lo que aún es más importante, se dirigen hacia objetivos bien diferenciados. Así, mientras que

---

<sup>14</sup> BETTINI, M. (2001): “Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 94.

el lenguaje del patriotismo fue empleado durante siglos <<para invocar o reforzar un sentido de compromiso y de afecto por instituciones políticas y formas de vida que sostenían la libertad común de un pueblo>>, el lenguaje del nacionalismo se forja hacia el siglo XVIII <<para innovar o reforzar la homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo>><sup>15</sup>.

Pues bien, a pesar de que sus respuestas y las consecuencias del cultivo de tales tradiciones son distintas, tanto el patriotismo como el nacionalismo aparecen en la actualidad enfrentados hostilmente a la mundialización y al cosmopolitismo.

Al respecto, Floria señala que las pasiones nacionalistas carecen de la combinación patriótica de compasión y de amor a la patria, lo cual es, precisamente, aquello que ha caracterizado y sigue caracterizando profundamente a las razones patrióticas. Pero no sería tal carencia su única característica, pues a ella se asocia la idea del retorno a una supuesta edad de oro de la que sólo unos cuantos iluminados procederían a rescatar la pureza extraviada en el devenir posterior.

Hay que decir que tras la experiencia del mal generada por los nacionalismos autocentrados y, por ende, negadores de la importancia de la vida de cada persona concreta, Floria nos remite al debate abierto en Italia entre el Habermas esforzado en su prédica contra el nacionalismo y el antiabstraccionista Rusconi.

---

<sup>15</sup> FLORIA, C. A. (2001): "Por amor a la patria (Sobre nacionalismo y patriotismo)". *Revista de Occidente*, 243, págs. 108-109.

Sin ser éste el lugar para explicitar las tesis habermasianas, es oportuno recordar sucintamente que Habermas propone el patriotismo constitucional como la única forma de patriotismo posible tras la experiencia de Auschwitz, dado que procede a separar el cosmopolita ideal político del pueblo como unidad lingüístico-cultural prepolítica.

Por su parte, Rusconi ha criticado precisamente la desconexión practicada por Habermas entre ciudadanía y sustrato nacional al definir la primera en términos jurídico-universalistas. Dicho en otras palabras, Rusconi critica la abstracción a la que se ve sometida la ciudadanía por parte de un Habermas que ansía distanciarse del nacionalismo alemán.-

La ciudadanía tan universal y política de Habermas entra en conflicto, pues, con la ciudadanía nacional preconizada por Rusconi. En este contexto, Floria estima que, si bien Habermas <<corre el riesgo de que sus compatriotas no se reconozcan en ese patriotismo constitucional>>, Rusconi <<corre el peligro de llevar a sus compatriotas a ser demasiado italianos, es decir, ansiosos por defender la unidad de su identidad cultural hasta perder el sentido acogedor de la ciudadanía>><sup>16</sup>.

Sobre el patriotismo constitucional preconizado por Habermas resulta pertinente observar cómo Díez Picazo<sup>17</sup> resalta el importante papel que hace jugar aquél a la adhesión emocional por parte de los ciudadanos así como su limitación a la hora de dar respuesta a determinados problemas.

---

<sup>16</sup> FLORIA, C. A. (2001): “Por amor a la patria (Sobre nacionalismo y patriotismo)”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 123.

<sup>17</sup> DÍEZ PICAZO, L. M. (2001): “Contra el romanticismo político (Notas sobre la idea de nación en la construcción europea)”, *Revista de Occidente*, 243, págs. 99-107.

Acerca de tal insuficiencia respondiente, no en vano Ortiz-Osés ha resaltado el profundo sentido que tienen las reflexiones del hermeneuta alemán Frank en sus *Lecciones sobre la nueva mitología* acerca del *malestar mítico* o *déficit axiológico* que sufre nuestra sociedad técnica y que viene provocado por <<el sobreseimiento de nuestras necesidades y deseos arquetípicos>>, los cuales resultan disimulados bajo la racionalidad instrumental o meramente funcional. Ortiz-Osés afirma que desde la perspectiva de la *mitología romántica* de la vida la cosmovisión ilustrada ofrece un carácter ideológico, donde lo ideológico es <<el espectro o fantasma dejado por el hueco o ausencia de una mitología con su simbólica pregnante>>. Tal sería la característica que permite comprender el motivo por el que el romanticismo no busca *ideas abstractas* sino *arquetipos*, venerando el *sentido vivido* frente a la *razón desvivida* -<< cuestión mayor del romanticismo que comparece en Schelling, Bachofen, Nietzsche, Holderlin, Landauer, Rilke, Musil, T. Mann y Heidegger>><sup>18</sup>.

Pues bien, volviendo a Habermas hay que decir que tiene conciencia de que incluso la política liberal-democrática no puede ser sólo obra de la razón, de la convicción racional -<<no puede realizarse por medios puramente racionales>>-; por ello, tal concepción preconiza el patriotismo <<no simplemente respecto de la patria que a uno le ha tocado en suerte -lo que se plasmaría en el conocido dicho *right or wrong, my country*->>, sino del país que a uno le ha tocado en suerte y que simultáneamente <<reúne las

---

<sup>18</sup> ORTIZ-OSÉS, A. (2003): “Románticos e ilustrados en nuestra cultura”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 163. Vid. FRANK, M. (1994): *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

exigencias de civilidad impuestas por el constitucionalismo>><sup>19</sup>, lo cual genera una sensación de legítimo orgullo de pertenencia.

Por lo que respecta a la limitación del patriotismo analizado, Díez Picazo sostiene que no es tanto una terapia cuanto un mero diagnóstico pues identifica el problema sin hallar una solución para él. Y es que el patriotismo constitucional de autoría habermasiana, <<absolutamente irreprochable al sostener que uno no debe adhesión a regímenes despóticos o dictatoriales>>, no termina de explicar el motivo por el que alguien <<debe obediencia y lealtad a este concreto país democrático que a uno le ha tocado en suerte, y no a otro... que puede ser igualmente democrático>>; dicho patriotismo, válido para sí lo que se pretende es refrenar la tentación romántica, no da, sin embargo, <<razones a favor o en contra del *status quo* histórico>>, es decir, <<no justifica por qué es deseable la superación de los viejos Estados nacionales a favor de una nueva organización política a escala continental>>, ni tampoco revela el motivo por el que debe reprobarse el secesionismo, que tiende a la creación de <<nuevas entidades soberanas que reproduzcan el viejo modelo estatal en menor tamaño>><sup>20</sup>.

Realizada estas aclaraciones, hay que decir que los ejemplos enunciados por Floria manifiestan el retorno del tema del patriotismo precisamente <<cuando el nacionalismo vacila en revisar algunos de sus contenidos históricos a pesar de las experiencias turbulentas del pasado>>; y es que el

---

<sup>19</sup> DÍEZ PICAZO, L. M. (2001): “Contra el romanticismo político (Notas sobre la idea de nación en la construcción europea)”, *Revista de Occidente*, 243, págs. 106.

<sup>20</sup> DÍEZ PICAZO, L. M. (2001): “Contra el romanticismo político (Notas sobre la idea de nación en la construcción europea)”, *Revista de Occidente*, 243, págs. 106-107.



tema del amor a la patria vuelve -cual <<aliento a la virtud cívica>><sup>21</sup>- a reivindicar el tema de la defensa de la libertad y de la compasión frente a la defensa del sectarismo excluyente, intentando afirmar que cuando se desvinculan las libertades de un individuo de la de otro y de una clase con respecto a otra desaparece por completo el sentimiento de compasión.

Es en estos tiempos de ocaso y desolación cuando recobra vigor la necesidad del valor de la virtud cívica. Su aparición prueba la existencia de aquéllos. Es, pues, la necesidad de vivir en medio de una *vida invivable* lo que clama por tal virtud más que cualquier razonamiento por hábil que pueda ser.

De todos modos, Floria no deja de recordar que la necesidad de escapar a la corrupción y a la opresión puede activar tanto la huida hacia delante - <<huidas de las que el siglo que termina da testimonios sobrecogedores>>- , como la necesidad de la recuperación del <<sentido de la dignidad nacional y patriótica como virtudes sustantivas>><sup>22</sup>.

Tal sentido patriótico lo cifra Floria lejos de lo que él denomina patriotismo de grandezas, excitador de glorias y de orgullos. Ello es, precisamente, lo que le permite afirmar que la elección que está en juego es aquella cuyos polos son el patriotismo de grandezas y el patriotismo de compasión y no la que pudiera darse entre el patriotismo y el cosmopolitismo.

---

<sup>21</sup> FLORIA, C. A. (2001): "Por amor a la patria (Sobre nacionalismo y patriotismo)". *Revista de Occidente*, 243, pág. 123.

<sup>22</sup> FLORIA, C. A. (2001): "Por amor a la patria (Sobre nacionalismo y patriotismo)". *Revista de Occidente*, 243, pág. 124.

Apoyándose los testimonios que Simone Weil vertiera sobre la regeneración de Francia en los primeros años de la década de los cuarenta del siglo pasado, Floria sostiene que el patriotismo de compasión es justo al permitirnos tener en cuenta, de manera sufriente, las miserias de la patria que a uno le ha tocado en suerte. De manera sufriente, porque el amor a la patria del patriotismo de compasión sabe asumir las culpas y las vergüenzas acaecidas en la historia y de las que su patria ha sido protagonista o cómplice. Sabe, en definitiva, <<cuándo camina sobre una semilla o un despojo>><sup>23</sup>. De ahí que en el presente el lenguaje del patriotismo sea una vibrante sollicitación que solicita recibir atención y acogida.

## **8.2. El abstraccionismo de la ingeniería sociopolítica**

No es tarea sencilla tratar de averiguar qué partes del presente tienen la potencialidad para decirnos algo en el presente mismo. Entre tanto despojo de lo viejo, tanta virtualidad de lo antiguo y tanta novedad inmaculada brota incesantemente lo que sólo posee la cualidad de ser novedoso y que, por ello mismo, es tan insustancial como sustancialmente efímero. Pero entonces ¿cómo es posible que tanta insustancialidad se perpetúe en el tiempo, permaneciendo a la vez que se desvanece e imponiéndose por su misma banalidad? Lo extraordinariamente dramático de todo ello es la profunda huella que deja tanto en los ámbitos filosófico como político, teológico y pedagógico.

---

<sup>23</sup> FLORIA, C. A. (2001): “Por amor a la patria (Sobre nacionalismo y patriotismo)”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 125.

### **8.2.1. La deslocalización occidentalista**

Lejos de todo divertimento basado en la distracción por la distracción misma –por muy intelectual que se presente-, la toma de conciencia de una estructura cultural que de modo sistemático objetiva su consolidación a través de la generación de una conciencia idolátrica que neutraliza la posibilidad de la búsqueda de nuevos mundos teóricos y prácticos –que bien pueden ser mundos rescatados y renovados- resulta determinante para alcanzar a comprender el pavor que provoca la posibilidad de incurrir en reprobaciones secularizadas.

Fruto de un salto cualitativo con respecto al expansionismo históricamente determinado, el vigoroso proceso de globalización irrumpe en la historia mostrándonos, precisamente, lo que denomino el estado de la conciencia del hombre occidentalista. Y lo que dicho proceso deja entrever es la forma en que se armonizan la homogeneización y la narrativa libertaria. Incluso podría añadirse decirse que la mundialización homogeneizadora ha aprovechado y promovido eficazmente la disolución de las grandes cosmovisiones y su reconversión en digeribles microrrelatos de fracturación de la realidad.

Acerca de la globalización, Mato nos ha prevenido acerca de la inconveniencia de proceder a realizar análisis fetichizadores -que contemplan la globalización como un fenómeno fatal e irrevocable de fuerzas anónimas salvíficas- tanto como análisis demonizadores –que sólo ven en dicho proceso la mano negra del neoliberalismo que interesa sólo a

determinados gobernantes y a tecnócratas<sup>24</sup>. Y, en principio nada habría que objetar a tal *polarización irreflexiva* si no fuera porque tras la globalización aludida no hay más que intereses económico-financieros, estrategias de mercado y una potente racionalidad instrumental, funcional o estratégica.

Y es que la globalización económica, tecnológica y política genera nuevas condiciones económicas, tecnológicas y políticas que no son ni simples medios ni mucho menos neutrales axiológicamente. Tal proceso va intrínsecamente unido a una determinada concepción de la cultura y del hombre en su sentido más amplio. Todo lo cual exige saber detectar sus efectos a fin de enjuiciarlos y, a ser posible, neutralizarlos.

Al margen del prurito por pasar advertidamente como faccioso contrahegemónico, lo cierto es que la ubicación en posiciones intelectuales de contrapoder permiten obtener el distanciamiento necesario del objeto de estudio así como la autocritica más acerada.

Al respecto del posicionamiento contrahegemónico, hay que recordar que Villoro realiza un pormenorizado análisis de las diferencias entre poder y contrapoder. Afirma que frente al poder impositivo -cuyo agente es el dominador- existe la fuerza que no desea *im-ponerse* al otro o a lo otro, sino que sólo se *ex-pone* –exteriorizando su voluntad, que aquí es voluntad del dominado-. Y es que entre dos partes en conflicto no siempre una pretende ejercer el dominio sobre la otra y viceversa, sino que puede hallarse el caso

---

<sup>24</sup>Vid. MATO, D (2001): “Actores sociales, sus prácticas y políticas en los procesos de globalización: una interpretación político cultural”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 35-56.

de que una de las dos solamente quiera impedir ser dominada por la otra. De ahí que si llamamos *poder* a la imposición contra y sobre toda resistencia, esta otra forma de fuerza social sería *contrapoder*, esto es, precisamente la resistencia contra todo poder.

Tras esta somera caracterización, Villoro intenta aclarar la distinción. Así, afirma, en primer lugar, que <<mientras el poder impositivo consiste en la capacidad de obstruir las acciones y propósitos de los otros y substituirlos por los propios>>, el contrapoder es <<la capacidad de llevar al cabo las acciones por sí mismo y determinarlas por la propia voluntad>>. En segundo lugar, sostiene que el poder <<implica la dominación de un individuo o grupo sobre los demás>> -por lo que es siempre particular-, mientras que el contrapoder puede ser general por cuanto <<no pretende imponer una voluntad sobre ningún grupo de la sociedad>>. En tercer lugar, Villoro declara que mientras que el poder impositivo no puede no ser violento -<<puesto que tiene que doblegar las voluntades ajenas>> mediante la violencia física, la represión, la marginación social, la propaganda, el control mediático, educativo o jurídico-, el contrapoder lucha por detener la violencia ejercida por el poder, por lo que, en estado puro sería no-violento; de donde se concluye que su violencia -en forma de huelga, disidencia crítica, resistencia civil organizada, desobediencia civil, negociación o diálogo- es una no-violencia activa. Por último, Villoro sostiene que frente a la finalidad del poder que no es otra que conseguir <<el mayor dominio del todo social por una de sus partes>>, el contrapoder persigue <<alcanzar el

dominio del todo social por sí mismo>>, planteando, en su límite más angelical, <<la abolición de todo poder>><sup>25</sup>

De todas formas, debe recordarse que las ideologías de mantenimiento del *status quo* o reiterativas -pragmáticas como el neoliberalismo o doctrinarias el comunismo- suelen tener, antes de su consolidación como poder real, antecedentes ideológicos disruptivos. De ahí que la oposición entre lo conservador, lo reproductivo, la razón de Estado, lo reiterativo y, por otra parte, lo disruptivo, lo revolucionario, lo transformativo, sea, las más de las veces, algo circunstancial<sup>26</sup>.

Pues bien, realizada la anterior consideración de carácter menos estratégico que metapolítico, hay que señalar que la ambivalencia de la globalización -posibilidades diversificadoras que se inauguran junto a la homogeneización pragmatista que sigue un patrón tecnoeconómico- presenta un campo rico para la reflexión multidisciplinar.

Por ahora, voy a conformarme con señalar algunos problemas que podrían inscribirse sin lugar a dudas en posiciones de contrapoder. Me refiero a la desvalorización de los problemas del sentido, a la hipertrofia del progreso y a la aniquilación de los Estados nacionales.

---

<sup>25</sup> VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, págs. 86-87 y 188-191.

<sup>26</sup> *Vid.* VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional, págs. 188-191.

Por lo que respecta a la desvalorización de los problemas del sentido hay que decir que el pragmatismo dinerario pugna por reducir a la mínima expresión los temas relacionados con el sentido de la vida, cuestiones de índole metafísica, moral y teológica.

Directamente relacionado con lo anterior hallamos la inoperancia postmoderna a la hora de evitar la cada vez más frecuente identificación del progreso en cuanto poder de disposición y tenencia con lo que de forma tradicional se ha denominado crecimiento personal y que supone maduración y apertura existencial. En otros términos, se observa cómo la preocupación por el proceso de crecimiento interior -ser, deber de alcanzar la propia altura o el deber de llegar a ser lo que se es- resulta sustituida por el consumo –tener, disponer con la finalidad de aumentar la posesión-.

En tercer lugar, y por lo que hace referencia a la aniquilación de los Estados nacionales, debe indicarse que forma parte medular del proceso globalizador la tendencia a la *descomposición* de los Estados nacionales y la recomposición global conforme a espacios regionales.

Acerca de la eficacia real del poder estatal debe añadirse que, paralelamente al debate nacionalista centrado en la necesidad del Estado para hacer valer la identidad de la nacionalidad en el conjunto internacional de los Estados nacionales se halla otro, y es el que afecta a la pervivencia y operatividad de los Estados en una situación de globalización.

Este segundo debate, relevante en la discusión que enfrenta a derechas e izquierdas y a éstas mismas en cuanto a su identidad, no es, sin embargo, cuestión de escasa importancia.

Por lo que hace referencia a la discusión sobre los nacionalismos, la respuesta que se dé a las posibilidades de futuro de los Estados va a condicionar las pretensiones de los nacionalismos identitarios. Pues si el Estado pierde fuelle en beneficio de otras instancias transnacionales económicas -legales o ilegales-mafiosas<sup>27</sup>- o jurídicas, la reivindicación identitario-nacionalista *ad intra* los Estados ya constituidos carece de importancia por haber llegado tarde en el tiempo. Estatalizarse hoy sería, pues, ir contra una corriente causal de acontecimientos que es imparable.

Como he señalado, no es cuestión baladí esta del presunto debilitamiento de los Estados. Así, dos analistas de reconocido prestigio como son Susan Strange<sup>28</sup> y Göran Therborn<sup>29</sup> –que interpretan la globalización como un eufemismo que encubre un fenómeno inducido o forzado por suprapoderes estatales y económicos, caracterizado por constituir un proceso de norteamericanización de hábitos de consumo y prácticas culturales en el marco de unas interrelaciones estatales de dependencia asimétrica, y nunca como un fenómeno natural ni neutro en términos técnico-formales-

---

<sup>27</sup> A escala mundial –escribe Mansilla- <<se expanden inmensas organizaciones supranacionales y, paralelamente a ellas, redes mafiosas y fenómenos de corrupción de una magnitud insospechada hace pocas décadas>>. MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu crítico en filosofía y política”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 18.

<sup>28</sup> STRANGE, S. (2001): *La retirada del Estado*. Barcelona: Icaria.

<sup>29</sup> THERBORN, G. (1987): *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.



enfatan la cuestión sin coincidir en cuanto a los resultados de sus apreciaciones.

Mientras que Therborn es de la opinión de que los Estados, lejos de disminuir la fuerza de su poder, la mantienen e incrementan, siendo en el ámbito estatal donde radican las mayores posibilidades para la acción político-social, Strange sostiene que el debilitamiento o declive de la autoridad económica de los Estados es un fenómeno real provocado por el aumento del poder de los mercados, de las transnacionales legales y hasta de las cárteles y mafias internacionales<sup>30</sup>. Dicho declive se reflejaría tanto en la creciente difusión de tal autoridad en otras instituciones y asociaciones, en órganos locales y regionales, como en una asimetría creciente entre los Estados con poder estructural y los Estados débiles, esto es, sin dicho poder.

Con Strange, estimo que el devenir de la economía política internacional desde finales del siglo XX habría mostrado no sólo la creciente debilidad de la autoridad de todos los Estados como consecuencia tanto de la integración de las economías nacionales en una economía globalizada única como del cambio tecnológico y financiero; además, se estaría constatando el hecho de

---

<sup>30</sup> Sebrelí sostiene que frente al fenómeno espectacular pero irrelevante de los nacionalismos, lo profundo es, precisamente, <<la unificación del mundo mediante la internacionalización de la economía>>. Lo que se estaría llevando a cabo en la etapa del capitalismo tardío sería <<la superación de los particularismos nacionales, la supresión de las fronteras, el ideal de los socialistas del siglo XIX>>, siendo los capitales multinacionales –y no <<los nacionalismos provincianos y retrógrados de los suburbios del Tercer Mundo>>- quienes han creado <<las condiciones materiales para una sociedad mundial, internacional, planetaria>>. En su opinión, en la fase actual de capitalismo tardío es el Estado el obstáculo principal para el desarrollo de las fuerzas productivas. SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 214.

la existencia de un espacio común vacío en el ámbito de las relaciones internacionales que se sitúa entre tres vértices que son los Estados –cuyo control no asumen en una economía globalizada-, las instituciones intergubernamentales –que aún no llegan a constituirse en reguladoras plenas y eficaces- y un poder hegemónico –no constituido plenamente-.

Así, al *desplazamiento vertical* del poder desde Estados débiles hacia Estados más fuertes con una capacidad global o regional que va más allá de sus fronteras habría seguido un *desplazamiento horizontal* del poder, esto es, de los Estados a los mercados y a las corporaciones transnacionales, y consiguientemente a las autoridades no estatales –y, por tanto, jerarquías no sujetas a procesos democráticos de elección y regulación- cuyo poder procede de sus cuotas de mercado.

En este contexto, la economía de mercado mundial habría desbordado la autoridad del Estado por cuanto los gobiernos nacionales carecerían del poder y de la voluntad para subsanar las desigualdades y la inestabilidad. Los Estados se habrían retirado de la propiedad y del control que antes ejercían.

Así, tanto la propiedad como el control de la industria, los servicios, el comercio y la orientación de la investigación y la innovación tecnológicas habrían pasado ya a manos de corporaciones multinacionales; las mismas que estarían ejerciendo un papel social mundial en cuanto a la redistribución de las riquezas, la generación de empleo, la gestión de los conflictos de intereses y la recaudación de impuestos.

Lo que agrava más la situación es que en el desplazamiento del poder estatal hacia el poder transnacional habrían quedado zonas en las que nadie ejerce el poder, lo que permite hablar de cierta *evaporación del poder* en las inquietantes *zonas grises* de las que nos ha hablado Minc<sup>31</sup>.

### **8.2.2. Las retóricas del desprecio, de la diferencia y de la deferencia**

Nos hallamos ante una transformación de los modos de nombrar. Los discursos del presente parecen mostrarnos una realidad distinta en la que se atisba la quiebra de las retóricas del desprecio y la destrucción del otro.

Así, la convivencia como valor central se pugna por presentarse como la posibilidad más cierta en la línea de la construcción de la valoración personal y de la intercomunicación.

La propuesta que versa sobre la superación de la mera tolerancia como acto de soportarse se ve enriquecida con las aportaciones valorativas, graduales y crecientes, que suponen tanto el acto de respetarse como el de aceptarse y el de estimarse.

Términos y actos como el de acogida, hospitalidad, acompañamiento y responsabilidad por el otro ponen de manifiesto la necesidad de una relación interpersonal en la que al altruismo y a la interdependencia le siga la reciprocidad, la colaboración comunicativa y, a ésta, la mutua complementariedad.

---

<sup>31</sup> MINC, A. (1993): *La nueva Edad Media*. Madrid: Temas de Hoy.

La idea de aprecio del otro –y hasta la de amor por el otro- así como la preocupación activa por la autoconstrucción de la subjetividad en espacios y en tiempos de valiosa y compartida diversidad parecen ir tomando el lugar discursivo, al menos, que antaño tenía la operativa noción de exclusión fundada en la cualidad de lo irreconciliable. Multiculturalismo, ciudadanía y diálogo se configuran en el presente como los tres anillos concéntricos de la construcción de un mundo de valorización del otro tanto en su diferencia como en su igualdad.

Por lo que se refiere a la diferencia, hay que decir que ésta va en camino de tomarse sólo en su singularidad. Mientras que la diferencia colectiva, siendo cierta, suele inducir a sustantivaciones o a estereotipos pretendidamente justificativos del juicio excluyente, la diferencia en su acepción singular – esto es, personal tanto como cultural, y adscrita tanto como libremente elegida- muestra un potencial considerable en aras de la construcción de la convivencia.

La igualdad, por su parte, parece revelar todo su vigor y vigencia desde el momento en se aleja del talante binarista y monológico de las homogeneizaciones racionalistas hondamente criticadas en la postmodernidad, mostrándose como un instrumento de detección de posibilidades valiosas e irrenunciables que deben ser puestas al servicio de cada ser humano por el simple hecho de serlo, sin más determinaciones.

Las prácticas sociales, sin embargo, nos muestran un rostro de la realidad incómodo y hasta insultante. La fractura *de facto* del discurso de la diferencia y de la deferencia sitúa tanto al estudioso de la realidad social en

su multiplicidad como al ciudadano involucrado diariamente, por su condición de copartícipe social, en tales violaciones inhumanas, ante una realidad sociopolítica escindida, contradictoria, confusa y, por ello, inductora del desfallecimiento de la esperanza de transformación positiva.

El hecho de la pervivencia consolidada de tales prácticas sociales monológicas son motivo de la denuncia del escaso logro en la difusión y asunción colectiva de una base convivencial de carácter heterológico.

El discurso del multiculturalismo no siempre ha podido evitar la narrativa de la tribalizacióncontrapluralista, esto es, de la contraciudadanía, del blindaje de las identidades diferenciales sobre la base de una esencialización de éstas. Así, el otro reducido a un otro absolutamente ignoto e impenetrable como consecuencia de la fragmentación cultural, cierra la posibilidad no sólo a la universalización de la resolución de conflictos graves de carácter cultural, político y social sino, también, a la conmensurabilidad e imbricación de las interioridades personales inscritas en culturas diversas.

Rodríguez Magda sostiene que ante la aversión por los ideales tanto teóricos como políticos que sirvieron de sustento a la modernidad, la sociedad actual parece haber activado dos tipos aparentemente contrapuestos de estrategias de respuesta. Una, grupal, es la llevada a cabo por <<grupos marginales, locales, que no se consideran representados por el sistema, ya sean parados, bandas juveniles, grupos radicales, barrios de inmigrantes..., o colectividades nacionales enteras, minoritarias en un país o corrientes religiosas transnacionales>>, estrategia que lleva a desarrollar <<procesos neotribales de cohesión emocional>>. Paralelamente, se encontraría la

respuesta individualista de grandes sectores de la clase media, que <<cumplimentan actitudes ordenadas pragmático-liberales asumiendo el vacío ideológico>>. Rodríguez Magda afirma que en ambas zonas pueden producirse discursos de carácter fundamentalista o ultraconservador, estructurables sobre el talante no discursivo del vínculo emotivo tribal –en la primera zona- y, en el segundo caso, <<pretendiendo retornos puritanos y ultraconservadores frente a la tolerancia social>><sup>32</sup>.

Se comprueba cómo la segmentación cultural hipostasiada y sustantivante consigue, así, disolver la posibilidad de un encuentro con un otro que sea sólo él; como consecuencia de ello, al otro-reducido sólo se le presenta la disyuntiva de ceder ante el proceso de la heteroasimilación o el recluirse en la supuesta esencialidad de una forma cultural hasta el extremo de hacerse ver por la normalidad exterior como un otro-hostil. Tal segmentación relativista hacia el exterior genera, pues, la desintegración de la alteridad.

### **8.2.3. El discurso de la tolerancia y el estatuto de la ciudadanía**

La superación del discurso de la tolerancia como indiferentismo vital y léxico-simbólico supone, al menos, cuatro consideraciones sobre la necesidad de renunciar a una tipología de actitudes extendidas socialmente en exceso. Tales consideraciones pueden ser formuladas del siguiente modo:

---

<sup>32</sup> RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1998): “Transmodernidad, neotribalismo y postpolítica”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, pág. 52.

1. Si se estima que las situaciones vitales inhumanas que se padecen —y ante las que se suele mostrar una *grácil* mezcla de condolencia por los afectados y de complacencia por no verse uno afectado— están radicadas en una estructura política y económica que permite oquedades de injusticia que vulneran la intención institucional hacia la adecuada integración en la que se equilibran el sentido cívico con el sentido de individualidad, podría parecer razonable dejar de creer en el voluntarismo individual para atemperar tales situaciones de intolerable inhumanidad manifiesta o soterrada. De este modo se forzarían escenarios de discusión pedagógica con la clara intención de motivar respuestas institucionales o estructurales.
2. Extendida la estereotipación como aquella asignación de un conjunto de características que se aplican a un grupo y, por ende, a cada uno de sus miembros desatendiendo lo estrictamente individual, se hace necesario trabajar pedagógicamente por abandonar tanto la pasividad ante la apatía por la ausencia de reconocimientos simbólicos personales como la frenética actividad por asignar características identitarias a *grupos* cuyo vínculo es establecido en función de su supuesta pertenencia a sectores económicamente subalternos o desfavorecidos.
3. Constatada la creciente indolencia general en la activa participación cívica, parece oportuno insistir en la conveniencia de cultivar aquellas posibilidades que contrarresten la tendencia a soslayar la polémica filosófica, pedagógica y política sobre las ideas, normatividades, creencias y valores dominantes, dominados,

emergentes o rescatables. Así, el cuestionamiento de la idea de progreso y de futuro debe alentar no tanto la búsqueda de lo novedoso como el replanteamiento de lo antiguo en el sentido de clásico.

4. Dado que se explicitan como objetivos máximos, permanentes y motores tanto el incremento del desarrollo como del bienestar y de la dignidad, y supuesta la concienciación social de la inapropiada desigualdad institucionalizada sobre la base de la presunta gradación en la cualificación profesional, es oportuno insistir sobre la necesidad de no resignarse ante la aplastante competitividad como única lógica de integración y legitimación del status social, instituyendo una acción pedagógica destinada a tal fin.

Si bien a finales de los años ochenta del siglo pasado el concepto de *ciudadanía* -embozo representacional, fruto de la abstracción y de la descualificación de las personas- se convirtió en uno de los referentes más abarcadores tanto en el ámbito de la filosofía política como en el de la teoría política, es a mediados de la siguiente década cuando comienza a constatarse tanto la aparición como la relevancia de posturas críticas. Tales posturas se articulan <<como negación de la enfática tematización de la ciudadanía>>, o como <<descalificación de la especial relevancia dispensada al ámbito conceptual y al ejercicio práctico de la ciudadanía como eje central en la configuración de la vida socio-política>><sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> QUESADA, F. (2002): "Sobre la actualidad de la ciudadanía", en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 15 y 18-19.



Pues bien, dada la <<incapacidad de las instituciones políticas para generar procesos de cohesión social o formas de identidad, tal como se comprueba en la desestructuración que sufren nuestras sociedades>><sup>34</sup>, desde tales posiciones críticas se sostiene la necesidad de la reconfiguración de la categoría de ciudadanía cuestionando el protagonismo de ésta en el discurso filosófico-político.

Si bien Capella caracteriza al individuo de la modernidad como un ser humano con un *plus* añadido -<<concebido como propietario de sí mismo>>-, estimo con él que dicha perspectiva histórico-social no puede eludir la abstracción que dicha concepción realiza sobre cada una de las personas en su particular concreción. Así, escribe que la única forma que hay para que podamos concebirnos vernos como ciudadanos en el marco de la autorrepresentación moderna exige una operación doble: <<en primer lugar una abstracción, un despojamiento. Nuestras personas han de convertirse en seres humanos *sin cualidades*: hemos de prescindir de nuestro género, de nuestras raíces culturales (eso a partir de la cual se habla en ciertos casos de *nación*), de nuestros rasgos raciales, de nuestra ubicación en el sistema productivo, de nuestras creencias, de nuestra historia o, en una palabra, de todo lo que nos convierte en seres humanos irrepetibles; de todo eso hay que hacer abstracción. Y a cada forma abstracta que se supone queda cuando se ha hecho abstracción de todo eso se le predicán las “máscaras representacionales” modernas, en cuya construcción son decisivos los “derechos”. Derecho a la vida y a la integridad física para los seres humanos (...) Derecho a la propiedad (y/o al trabajo, en la corrección

---

<sup>34</sup> QUESADA, F. (2002): “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, pág. 20.

impuesta en el siglo XX) y derechos civiles para los “individuos”. Finalmente, los atributos de la ciudadanía asumen exclusivamente la forma de derechos políticos: derechos de libertad política y derecho de sufragio. Un ciudadano será así siempre *igual* a otro como ciudadano. Y cuenta igual que cualquier otro. Cualquier voto ciudadano vale uno. La igualdad política moderna es un manto de derechos idéntico que cubre por completo (en la “esfera pública”) las diferencias entre los seres humanos concretos>><sup>35</sup>.

Como Quesada pone de manifiesto, debe recordarse que para Kymlicka y Norman el interés por la temática cívica se debía, principalmente, a una complejidad de hechos y cambios sociopolíticos que iban desde la apatía abstencionista, los rebrotes de diversos nacionalismos y la situación crítica del Estado de Bienestar al multiculturalismo y a la insuficiencia manifiesta de las políticas ambientalistas, sin olvidar su papel de gozne en cuanto al <<afrentamiento de la desestructuración radical de muchas sociedades tanto dentro de las propias naciones como en el tan continuamente nombrado “nuevo orden internacional”, sin articulación precisa hasta el momento>>. Es interesante añadir a todo ello que tal replanteamiento se ha producido en un marco ideológico en el que se ha llegado a asumir de tal manera la irrevocabilidad del liberalismo reinante que cualquier alternativa pretendidamente sustitutiva del mismo suele interpretarse como *ingenuidad teórica* o como *irresponsabilidad práctica*. Así <<las alternativas al *status quo*, cuando se ofrecen, adolecen de una falta de plausibilidad que afecta tanto al orden analítico como al orden práctico>>; en lo estrictamente

---

<sup>35</sup> CAPELLA, J. R. (2002): “La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 198-201.

teórico, <<en cuanto asumen la realidad política como lo real posible>> y, prácticamente, <<en cuanto que las dimensiones materiales u objetivas, que han de guiar todo proceso de cambio vienen a ser suplantadas por imperativos normativos sin especificación de mediación alguna>><sup>36</sup>.

Además de ello, debe señalarse que el carácter problemático que <<preside muchas de las perspectivas constructivistas del término ciudadanía, absuelto de las correspondientes prácticas sociales y políticas, que le darían su sentido>>, está originando una pluralidad considerable de lenguajes políticos sobre tal máscara representacional, pluralidad que se traduce no sólo en una multiplicidad de reescrituras de ésta sino, también, en una compleja diversidad de críticas hacia ella.

La reescritura de la ciudadanía –en su función de resguardar y generar derechos<sup>37</sup>- habría sido provocada por problemas tales como <<la demanda nunca satisfecha de igualdad en la ciudadanía defendida por el feminismo, la distinción entre nación y Estado en las sociedades multiculturales, la configuración de nuevos nacionalismos, los problemas de doble nacionalidad en función de los movimientos migratorios, el horizonte de una ciudadanía mundial ligada a la propia dimensión de la dignidad de la persona>> o <<la idea de ciudadanía como instancia legitimadora de los

---

<sup>36</sup> QUESADA, F. (2002): “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 15-16.

<sup>37</sup> CAPELLA, J. R. (2002): “La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, pág. 199.

estados>><sup>38</sup> entre otros, cuestiones todas que están reclamando una reconfiguración estructural.

La importancia de todo ello salta a la vista desde el momento en que se hace necesario matizar minuciosamente qué es lo que se entiende por construcción sociopedagógica de un modelo personal de vida feliz cuya existencia no sea incompatible con otros modelos personales de vida feliz en el seno del proceso de reconstrucción de una existencia comunitaria pluralista.

No llevar a cabo tal clarificación conceptual puede tener consecuencias que, hasta no hace mucho, resultaban insospechadas. El deterioro del espacio público de la ciudadanía en los regímenes democráticos parece ser un hecho incontrovertible. De ahí que la nueva situación socio-política -tercer *imaginario filosófico-político*<sup>39</sup> tras el configurado en Grecia y el articulado en la Revolución francesa, que es el creador de la ciudadanía- pueda ser interpretada como <<la condensación de un cúmulo de problemas con capacidad de conmoción, de introducción de desorden en el sistema establecido, cuyas virtualidades desestructurantes sólo pueden ser dominadas y reincorporadas dentro de un nuevo marco interpretativo al precio de una nueva elevación de conciencia>><sup>40</sup>, esto es, desde una reelaboración de la categoría de ciudadanía.

---

<sup>38</sup> QUESADA, F. (2002): “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 17-18.

<sup>39</sup> Vid. QUESADA, F. (2001): “¿Un nuevo imaginario político?”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 17, julio, págs. 5-29.

<sup>40</sup> QUESADA, F. (2002): “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 18.

#### **8.2.4. Hacia una pedagogía de la concreción**

Si bien he indicado que la sustantivación de las cualidades comunes puede conducir a esterotipaciones de carácter hostil y excluyente, también debe señalarse que tal posibilidad no es una necesidad y que, por lo tanto, puede contrarrestarse mediante la acción pedagógica.

No está de más recordar que el concepto de ciudadano es una asignación representacional del individuo, abstractamente determinada y abstractiva con respecto a la persona concreta; se refiere al conjunto de individuos, cada uno de los cuales es representado como ser humano impersonal y repetido, es decir, desvestido de cualidades referentes o diferenciales como las nacionales, las culturales, las religiosas, etc.

Así, la necesidad de reconstrucción del sentido por agentes sociales distintos del Estado ha generado toda una línea de pensamiento crítico cuyas virtualidades no deben pasar desapercibidas. Se trataría de facultar sociedades, cuerpos o estructuras de intermediación entre el individuo – entre la ciudadanía- y el Estado con la capacidad de reorganizar el sentido cohesivo de pertenencia y de vertebrar y activar la participación cívica en torno a valores supraeconomicistas que no intenten el imposible y, por ello, fracasado, reduccionismo que supone injertar en la autonomía del mercado la pervivencia de una vida humana concreta, cualificada, digna en definitiva.

La recuperación de lo concreto de la persona *ciudadanizada* –de su inserción tanto material como cultural, y tanto objetiva como subjetiva- abre las puertas a una correcta aplicación de una acción pedagógica destinada al

fomento de una sensibilidad moral por el otro, por un otro concreto y no abstracto, singular y único pero no extraño, distinto pero no desemejante, irrepetible y no sustituible; por todo ello, de otro enriquecedor y necesario.

Se trata, en definitiva, de posibilitar un análisis sociopolítico y filosófico acorde con una pedagogía de la recuperación de la persona concreta, y que he denominado *pedagogía de la concreción*. De ahí que si bien los diseños de educación para el civismo y, lógicamente, también para la integración cívica de los nuevos huéspedes, insisten acertadamente en la necesidad del fomento de valores tales como la solidaridad, la comprensión y el respeto de los otros, se constata la fragilidad de la sustentación y puesta en práctica de tales valores y actitudes sobre el fundamento de un minimalismo ético.

Una ética de mínimos se ve superada desde el momento en que se promueve pedagógicamente una ética positiva –de la hospitalidad amorosa– que trasciende de hecho la mera prohibición juricista de no-violar, es decir, una ética mínima negativa coincidente con la normatividad del propio ordenamiento jurídico; ordenamiento que -no lo olvidemos- sólo sanciona el acto *exteriorizado* de violación de los derechos del otro. Algo, por otra parte, excesivamente limitado para la acción pedagógica destinada a educar el civismo.

## CAPÍTULO IX

### LA PASIVIDAD EN EL ÁGORA

Se halla nutritivo pasto, si no se  
extravía uno en vanidades.

DANTE. *La Divina Comedia*

#### 9.1. La custodia de la eventualidad

Tras la presuntuosa modernidad, después de que el orgullo que genera y subyace en la acción, en el interés y en la beligerancia, en el nervio y en el brío, en la inquietud y en el manejo, se va produciendo el advenimiento de la pasividad, esto es, de la pasión y de la sensibilidad, de la paciencia y la aceptación, de la conformidad y de la calma.

La conciencia de la pasividad o del cuidado de lo contingente no es algo que se haya impuesto con el apocalíptico y fascinante brillo de lo inapelable; todo lo contrario, ha ido aconteciendo serenamente en las conciencias particulares, sin alharaca, hasta extenderse por la práctica totalidad de lo público.

### **9.1.1. Tedio y desazón. La desafección civil**

La permanencia en el tiempo del malestar general ante la política real no corre pareja a las causas o motivos que lo provocan. La queja y hasta el desprecio que hoy suscita la actuación política no viene motivada tanto por el abuso de poder o la actitud prepotente del detentador o detentadores del mismo cuanto porque tal actuación es, generalmente, de desconcierto, de inhibición o de incapacidad.

La enorme distancia -cuando no la discrepancia- que media entre proyectos ideales y transformaciones reales parece estar terminando por desacreditar a la forma actual de hacer política; así, tal distancia entre lo que hace, lo que se dice que se hace y lo que habría que hacer se convierte en distancia emocional por parte de los gobernados-administrados, los cuales terminan por desinteresarse de la praxis política, esto es, de la actuación política de facto, sin perder por ello de vista la necesidad e importancia del bien público.

A propósito del malestar ante la política Innerarity sostiene que la historia podría ser narrada como el devenir transformativo de los motivos de dicho malestar, y aunque es cierto que ha variado muy poco la consideración social del político, en la actualidad se critica más su impotencia. Comparto esta apreciación, si bien considerando que el fenómeno del nuevo malestar ante la política actual hunde sus raíces en el hecho de una política institucionalizada de gestión y de dirección total y totalizante aunque de rostro suave.



Ciertamente puede afirmarse que tal inacción política por parte del poder – ya sea, como se ha indicado, por desconcierto, inhibición o incapacidad- está generando –y ha generado ya en gran medida- desesperanza y descrédito dada la enorme distancia que media entre las palabras y los hechos. Pero tal apreciación es, por ahora, más descriptiva que causal. Más abajo tendré la ocasión de volver sobre ello y profundizar en las causas de lo que, hasta el momento, supone sólo una constatación.

La política real presente aparece, pues, amenazada por sí misma y no tanto por factores externos a ella. El desencanto de la ciudadanía hacia las medidas políticas vendría así a verse justificado en la medida que éstas no dan respuesta a las necesidades de aquélla. Ahora bien, cabe preguntarse si la política real *puede o debe* hacer frente a las demandas cuya insatisfacción generan el desencanto. Y para responder a ello sería conveniente analizar la naturaleza de tales demandas que no parecen ser atendidas.

Al respecto, Innerarity<sup>1</sup> manifiesta que lo que origina el desencanto político por parte de la ciudadanía es, precisamente, las elevadas expectativas de éstas frente al poder real de la praxis política misma. En otras palabras, que la *decepción política, el desinterés* o la *desafección de muchos ciudadanos* se debe al hecho de que tienen una sobreexpectativa con respecto a dicha praxis. En definitiva, que la ciudadanía estaría cometiendo un error de apreciación al contemplar la actuación política de los políticos como la actividad garante de la felicidad por excelencia.

---

<sup>1</sup> Vid. INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 44.

Por lo que respecta al creciente desencanto político –de orden participativo, fundamentalmente- en las denominadas democracias del primer mundo, Alain Minc pone de relieve que tal crisis viene siendo provocada por la nueva supremacía de la opinión pública y los medios de comunicación. Según este autor, salvado el escollo del comunismo real, la democracia representativa parece estar sufriendo un proceso de autodemolición propiciado por la nueva figura política del presente siglo, la *democracia demoscópica* o democracia de la opinión pública, asentada sobre la realidad, el mito y la psicosis de la opinión pública.

La *borrachera democrática* consiste, pues, en la instauración de un democratismo de la inmediatez que es la opinión pública - transubstanciación de la soberanía popular, cuya existencia se debe a su reiterada proclamación-, democratismo que resta el protagonismo decisorio a las instituciones hasta ahora representativas. Allí donde los sondeos moderan y modulan, las instituciones representativas se residualizan al limitarse a oficializar las conclusiones obtenidas a través del mercado y de los medios de comunicación.

El interés individualista a ultranza –emotivista e instantaneísta- y la sustitución de la política por el condicionamiento mediático global –que aniquila la acción política y genera sólo reacción política emotiva e instantánea- vendrían a ser el corolario de la usurpación de la soberanía popular y de la sociedad civil –ahora hiperfragmentada por el

individualismo, pesimista, inestable y desesperanzada- que opera la democracia demoscópica permanentemente reinventada y autoengañada<sup>2</sup>.

Pues bien, siendo así que la política no parece ser ni el instrumento para la homogeneización consensualista ni tampoco una herramienta capaz de dotar de sentido a la existencia humana, habría que decir que la decepción actual ante tal praxis en el presente es consecuencia de un desenfoque teórico y práctico por parte de la ciudadanía. Al respecto habría que decir que las irregularidades, las contradicciones, las excepciones y los desacuerdos deberían poder ser asumidos como tales, esto es, sin reducirlos o inactivarlos. Pero ello parece no desearse ni tampoco asumirse.

Ahora bien, aceptar tal desenfoque y, consiguientemente, el *error* en cuanto a las expectativas ciudadanas, supondría absolver a la política de demasiadas cosas, esto es, supondría exonerarla tanto de lo que no puede hacer como de lo que no debe hacer, de lo que no quiere hacer y de lo que hace inadecuada o inoportunamente.

La consecuencia para las subjetividades en el orden civil derivada de la falta de respuesta política sería, así, la apatía y el desinterés por lo político –no por lo público-, apatía y desinterés que, si guarda unos límites, no siempre se contempla como respuesta ciudadana negativa.

Sin embargo, lo que sí puede resultar desacertado o inadecuado es suponer que como la causa de tal actitud es una esperanza infundada, el alejamiento

---

<sup>2</sup> MINC, A.(1995): *La borrachera democrática. El nuevo poder de la opinión pública*. Madrid: Temas de Hoy.

emocional-cívico sería la prueba más patente del descentramiento de la civilidad frente a una política que sabe de su auténtico estatuto y funciones. Lo cual no significaría otra cosa que cargar de modo absoluto la responsabilidad de tal inadecuación sobre la ciudadanía, con lo que no sólo exime a la política –tomada en sentido abstracto- sino también a los ejercitantes profesionales del poder, esto es, a la clase política.

De esta forma, el sistema político vigente resulta teóricamente asegurado y, además, protegido o inmunizado contra sus mismos defectos. No otra cosa interpreto tras la argumentación de Innerarity, quien afirma que de hecho, *cuando las personas generalmente apáticas muestran de repente un vivo interés por la política suele ser señal de peligro*. En otras palabras, si se admite que cierto aburrimiento forma parte de la llamada normalidad democrática es que se afirma que lo que rompe con la somnolencia ciudadana, esto es, la agitación, la desobediencia y hasta la misma rebelión, por muy justas y justificadas que sean, resultan perniciosas y, por ello, deberían ser atajadas no ya en sus causas –que, como se ha señalado, provendrían de un desenfoque esencial acerca de lo que la política es- sino en su misma manifestación.

Pero ¿qué es lo que de veras está ocurriendo? ¿Es que el espectador civil– que no participe- de la política no sabe cuáles son las funciones de ésta o que la misma política no tiene claras sus propias funciones y, desorientada por su incompetencia, recurre a la argucia y a la pericia con el único objetivo de perpetuarse en su forma o estructura?

Lo cierto es que el problema cae o del lado de lo que de la política se espera o del lado de lo que ella deja de hacer o no sabe hacer. Tenemos, pues, por una parte, una creciente desafección civil por la política y, por otra, una política o forma de hacer política que no sabe, que no puede o que no quiere dar respuesta a las peticiones ciudadanas.

Cabe preguntarse, pues, si la política vigente no ha hecho otra cosa que asumir que el peso de la responsabilidad de la desafección o desinterés civil por ella es un asunto originado no a pesar de ella sino por ella misma. Una política así se habría adjudicado su propia incompetencia tras haber aceptado revestirse de las características, funciones y operatividad que la ciudadanía le habría otorgado con sus deseos, anhelos y necesidades.

Con ello nos estaríamos viendo abocados a una doble desorientación; por un lado, a la desorientación de una ciudadanía que contempla desde una distancia emocional cada vez más acentuada el hacer político como una praxis insuficiente; por otro, hallaríamos al poder político queriendo realizar unas funciones que no le son propias y para las cuales no tiene respuesta adecuada.

La primera desorientación, la desorientación civil, podría explicar el *agrado* con el que se reciben entre la ciudadanía aquellos *mensajes simplistas* que parecen chocar, precisamente por su simplismo, contra un mundo que en realidad aparece como abrumado por su propia complejidad<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Vid. INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 13.

La complejidad que estaría afectando tanto al ámbito de las deliberaciones y de las ejecuciones políticas como al de las expectativas ciudadanas queda de manifiesto en tres *ecuaciones* no siempre exactas:

1. La primera es la que consiste en creer que la homogeneidad en cuanto a los valores propicia una convivencia pacífica.
2. La segunda es aquella que consiste en creer que las ventajas sociales son percibidas por todos los miembros y grupos de la sociedad como ventajas o igualdad en cuanto a las oportunidades y que, por lo tanto, la distribución uniforme u homogénea de ventajas sociales satisfaría a todos por igual.
3. La tercera es creer que las políticas multiculturales son integradoras.

Veamos los motivos de tal desacierto:

1. En cuanto a la creencia de que la asunción colectiva de idénticos valores o preferencias, el acuerdo general o el consenso absoluto respecto de ello, da por resultado una mayor armonía social puede decirse, con Innerarity, que <<las cosas que son valiosas -al menos, algunas de ellas- se excluyen entre sí>><sup>4</sup>; de ello se sigue que la homogeneidad en cuanto a la consecución o logro de determinados fines puede hacer entablar una competencia feroz civilmente autoaniquiladora. En otras palabras, suele ocurrir que quienes valoran los mismos bienes escasos pueden acabar disputándose ferozmente su posesión, mientras que la diversificación de aspiraciones y bienes

---

<sup>4</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 75.

procede a desactivar tal competitividad y a generar espacios de rico intercambio y de armónica cooperación. El pluralismo democratista, pues, tendría por característica homogeneizar preferencias más que diversificarlas.

2. Por lo que se refiere a la creencia en la ecuación que consiste en afirmar que las desigualdades se erradican mediante políticas de igualdad de oportunidades que pivotan sobre una apreciación colectiva de *ventaja social* debe recordarse que nada garantiza que un acuerdo deba ser siempre considerado por todos como justo; y ello por, al menos, los siguientes motivos: porque ni todos los que acuerdan pueden guardar una estricta racionalidad y coherencia interna; porque no todos los que acuerdan consideran que lo único posible o factible sea lo que se ha puesto en juego y sobre lo que hay que debatir y acordar; porque siempre cabe caer del lado de la minoría perjudicada, frustrada o perdedora; porque no todos parten de una idéntica situación de ventaja social y, por último, porque no hay unanimidad –ni puede haberla- en torno a qué sea o en qué estriba la idea de ventaja social<sup>5</sup>.
3. En tercer lugar, hay que decir que la multiculturalización no siempre resulta integradora en términos sociales. Es muy complejo saber cuándo una discriminación positiva se torna en discriminatoria de modo absoluto y negativo pasando de ser compensatoria a ventajista. En otros términos, no resulta sencillo saber cuándo la diferenciación

---

<sup>5</sup> Vid. INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, págs. 85-86.

en el trato consolidan y agudizan, precisamente, las distancias que se pretenden abolir o reducir, ni tampoco cuándo <<el trato igualitario insensibiliza para las diferencias>><sup>6</sup>.

Por tanto, cuál puede ser, pues, el futuro de lo político es algo que pocos se atreven a intentar dilucidar. Lo que sí parece claro es que o habrá más de lo mismo, esto es, una *normalización* de la *forma degradada* de la política – política vigente- o una revitalización de la política en su forma transfigurada.

### **9.1.2. Exención sobrevenida y rebelión del espectador**

La creciente complejización del mundo entra es escena como gozne sobre el que giran tanto la enfática expectativa civil como la ineptitud de la vieja y degradada política vigente. La idea de un mundo complejo como ningún otro anterior es utilizada como síntesis dialéctica de superación –o simplemente como excusa- de la forma hoy dominante de poder tanto como de la forma actual de expectativa civil. Así, por efecto de la complejización de un mundo globalizado, el debate parece trasladarse ahora al modo de configurar una nueva política capaz de bregar en un mundo así.

Es un lugar común afirmar que la vigente política, o forma degradada de ésta, no está en condiciones de afrontar las transformaciones que se están produciendo; es, también, un lugar común afirmar que tales transformaciones exigen de la política un nuevo hacer basado más en la

---

<sup>6</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, págs. 89-90.



gestión, esto es, en la canalización fluidificada del dinamismo propio y natural de los acontecimientos, que en la reconducción, esto es, que en hacer frente a los acontecimientos con la finalidad de doblegarlos y controlarlos.

Sin embargo, causa cierta perplejidad la benevolencia con que los teóricos hablan del ejercicio personal del poder. Pues en cualquier época anterior, quienes tenían la responsabilidad de ejercer el poder político no resultaban fácilmente exonerados ante los resultados imprevistos, sorprendidos o inapetecidos.

Sin embargo, hoy resulta cada vez más habitual sostener que la solución a los problemas actuales no puede venir de la búsqueda de responsables o *culpables*; en otras palabras, que más que responsables personales lo que hay es un cúmulo de circunstancias que habrían superado las capacidades de la política degradada vigente.

Se comprenderá ahora la perplejidad a la que me refiero. Perplejidad, sí, porque la clase política puede ser todo menos irresponsabilizada de su labor y de los resultados de tal labor. Además, cabe preguntarse si tal clase política dominante que resulta irresponsabilizada y hasta exonerada pertenece a la forma degradada de la política; porque si es así no queda claro en base a qué tal quehacer político estaría degradado. Si no hay otra cosa que los acontecimientos impersonales –en el sentido de sobrevenidos de la dinámica colectiva-, entonces no se justifica en qué sentido la política que hay está degradada y causa descontento. El descontento estaría injustificado. Y entonces nada avalaría la asunción de una política nueva. Porque o la incapacidad es personal o es estructural. Si es personal entonces hay

responsables del hacer y culpables del mal-hacer; si es estructural, el problema de una política nueva, de una política-otra o no convencional puede llegar a ser visto como gratuito y fruto de ociosos perseguidores de la distracción como finalidad.

De todas formas, cabría aceptar una tercera opción entre un problema de respuesta personal y un problema de respuesta estructural. Tal posibilidad consistiría en admitir que el problema de fondo lo es de dinamismo –y, por tanto, bien coyuntural, bien necesario-.

Si esto es así, se abre un nuevo frente de discusión, pues la complejización creciente del mundo exige una reinterpretación no sólo de él mismo en su conjunto sino de la praxis política, con lo que se abre paso la posible y necesaria política no convencional.

La complejidad de nuestro mundo y la complicación de nuestro devenir epocal no se sitúan en el mismo nivel ni tampoco en el mismo ámbito. Mientras que el nivel de tal complejidad se ubica en el de las grandes decisiones políticas y financieras, y en un ámbito de dirección y sentido global, la complicación epocal se halla en el horizonte del mero espectador y en un ámbito de observación desde la pasividad.

Ello significa que la complejidad de los acontecimientos y de las estructuras no adviene de manera azarosa; no es la contingencia la que domina en dicho ámbito, sino la más pura necesidad asentada sobre decisiones concretas de ámbito más o menos extenso. Tal necesidad brota del afán de perpetuación

y, por tanto, del control que forma la columna vertebral del sistema político y económico.

Por el contrario, la contingencia, el azar, la pura posibilidad, el descontrol, sólo aparece en el discurso del espectador que he denominado pasivo –pues el espectador es, de una u otra forma, siempre un ser distante de la estrategia del poder por más que desde su expectación se considere partícipe-.

Al espectador –mero aspirante a controlador de su pequeño mundo familiar, laboral, sindical, político o académico- no debe estarle vedado el ejercicio del disenso, y mucho menos el ejercicio de su protesta airada y de su oposición más ferviente.

No resulta, pues, adecuado situar al descontento y al indignado –siempre marginados y hasta criminalizados por el sistema- en el ámbito de los aspirantes al control de todo. La decepción y la justa irritación que lleva a la rebelión de los espectadores contra un sistema que se les aparece como complicado y, por ello incomprensible –por más que tengan conciencia de la existencia en su seno de su poder ejecutivo, legislativo y judicial supremos y autónomos- no puede hacerse pasar por una fuerza de desestabilización movida por el rechazo de la contingencia.

De ahí que acusar a los regímenes democrático-liberales de estar descontrolados o de no controlar una realidad que se les va de las manos responde a la necesidad que tiene el espectador de ver cumplidas sus expectativas más legítimas.

El espectador no cae por tal expectación del lado de los totalitarios agentes del control, esto es, de los seres que odian lo contingente y las contingencias, de los <<conductores frustrados del universo, gente a la que el mundo no le funciona bien, los preocupados por el curso catastrófico de las cosas, aquellos a los que la realidad se obstina en no hacerles el menor caso, terapeutas del cosmos, ojeadores de catástrofes, visionarios del porvenir, responsables del destino de la humanidad, gerentes de la historia universal>>, como afirma Innerarity<sup>7</sup>.

Tal tesis resultaría hilarante si no fuera por la trágica realidad que oculta. Hay que ser optimista a todo trance, se nos dice. Este parece ser el mandato por excelencia del sistema. En caso contrario, el sistema activa automáticamente el tránsito de los sujetos rebelados hacia las filas del género de los *humanoides* totalitaristas, de los colaboracionistas del mal, que se quejan porque no toleran la azarosidad del mundo y de las cosas humanas. Triste pero no por ello menos cierto

No debe olvidarse que la azarosidad no es absolutamente azarosidad y nada más. En el hacer político intervienen voluntades de diversa índole. Desde las más universalistas hasta las más domésticas, tales voluntades no generan ninguna clase de indeterminación del devenir tan absoluta que se sitúe más allá del macrodiseño.

En otras palabras, el control político no puede ser absoluto, de la misma forma que la azarosidad tampoco puede serlo. Si se pretende el control –

---

<sup>7</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 21.

humano- es porque se estima que hay azar provocado por los hombres y, por tanto, descontrol humano. Hay “azares” previsibles más que previsiones azarosas.

Por tanto, estimo que el mundo no es un caos que los agentes del control intentar enfrascar, sino que el mundo es ya un mundo *ordenado* en el que lo contingente es absorbido y reutilizado. Ciertamente puede decirse que no todo lo que sobreviene o acontece es remediable, y que por ello mismo el poder no lo puede todo. Pero esto no exonera de responsabilidad a quienes dieron el impulso. En caso contrario –y valga como ejemplo-, poner una carga explosiva con la finalidad de asustar y, por azar, causar muertes humanas, sería algo que debería ser considerado azaroso y, por tanto, no imputable al agente “bromista”.

Por tanto, decir que <<el movimiento que somos y que producimos es de tal naturaleza que podemos orientarlo en un sentido o en otro, elegir un destino>>, pero que <<no podemos no elegir ninguno, ir hacia atrás o detenemos>><sup>8</sup> vale en cuanto al orden de la libertad psicológica o libre albedrío, pero no es aplicable al orden moral y político como causa de eximente. Si no somos responsables de las consecuencias de nuestros actos “democráticos” ¿cómo vamos a serlo de nuestros actos “totalitarios”? La carne humana muerta de Hiroshima o del Gulag ¿acaso vale menos que la de Auschwitz por ser aquella fruto de la necesidad o de la revolución y ésta del control totalitario nazi? La respuesta es que en el *mercado político* sí vale menos.

---

<sup>8</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 22.

Es tan sabido como desdeñado el hecho de que el desconocimiento voluntario del pasado acarrea la adulteración del presente. En este sentido, cabe recordar tanto la confusión premeditada que se vierte sobre acontecimientos trágicos como la poca o nula relevancia que tiene en determinadas conciencias de intelectuales y de políticos determinados horrores de la historia más reciente.

Pues bien, a propósito de la nube de confusión vertida sobre la historia Revel ha recordado cómo <<nos prohibimos a nosotros mismos comprender y, por consiguiente, tratar los males que pretendemos atacar>> cuando <<asimilamos los unos a los otros y reducimos a la unidad supuesta de un totalitarismo de esencia nazi realidades tan dispares como el apartheid sudafricano, la dictadura del general Pinochet en Chile, la represión de manifestaciones estudiantiles por el Gobierno de Seúl o, incluso, en una democracia, la expulsión a su país de origen de inmigrantes clandestinos desprovistos de autorización de residencia>>. Con respecto a la irrelevancia publicitaria de determinados horrores, y en relación con la ocultación malintencionada y la falta de equivalencias banalizadoras de crímenes, Revel escribe: <<¿Debe considerarse la ejecución en masa de oponentes políticos, reales o inventados, o de una clase cuyo género de vida contraviene las normas, como de una esencia diferente de la ejecución por motivos puramente raciales? Los soviéticos diezmados a causa de la gran purga de 1937, los camboyanos asesinados por los jemes rojos a finales de los años setenta, los tibetanos muertos o acorralados hasta la muerte por los chinos desde 1950 -un millón, la mitad de la población-, todas esas víctimas murieron, no ya por haber intentado rebelarse, sino porque habían cometido

la equivocación de nacer en categorías sociales, religiosas, profesionales que se suponía obstaculizaban “objetivamente”, por su simple existencia, a la aparición del “hombre nuevo” (...)>>. Grandes crímenes como los perpetrados en el Tíbet y en Camboya <<se desarrollaron, ¿quién lo ignora?, mucho después de la segunda guerra mundial y, sin embargo, no me parece que la pedagogía del holocausto haya atenuado la plácida indiferencia y la complicidad pasiva de los occidentales ante esos crímenes contra la humanidad. Estos tenían graves defectos que les impedían excitar nuestro indignado celo: eran actuales, tenían lugar ante nuestros ojos y eran “de izquierda”>><sup>9</sup>.

Stéphane Courtois, por su parte, escribe que el nazismo sobrecogió por tres razones: <<porque afectó directamente a los europeos>>; porque <<al haber sido vencidos los nazis y juzgados sus principales dirigentes en Nüremberg, sus crímenes fueron señalados y estigmatizados de manera oficial como tales>> y, en tercer lugar, porque <<el descubrimiento del genocidio perpetrado contra los judíos constituyó un trauma para las conciencias por su carácter en apariencia irracional, su dimensión racista y la radicalidad del crimen>>. Sin embargo, no deja de señalar -lejos de todo <<propósito de establecer no se sabe qué macabra aritmética comparativa, qué contabilidad por partida doble del horror o qué jerarquía en la crueldad>>- que los hechos ponen de manifiesto el hecho de que <<los regímenes comunistas cometieron crímenes que afectaron a unos a cien millones de personas, contra unos 25 millones de personas aproximadamente del nazismo>>. Este dato –sostiene Courtois- debería llevarnos <<a una reflexión comparativa acerca de la similitud entre el régimen que fue considerado a partir de 1945

---

<sup>9</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 64 y 85.

como el más criminal del siglo, y un sistema comunista que conservó hasta 1991 toda su legitimidad internacional y que, hasta el día de hoy, se mantiene en el poder en algunos países y conserva adeptos en todo el mundo>>. A ello añade que aunque algunos partidos comunistas <<han reconocido tardíamente los crímenes del stalinismo>>, en su inmensa mayoría <<no han abandonado los principios de Lenin y tampoco se interrogan sobre su propia implicación en el fenómeno terrorista>><sup>10</sup>.

Realizado este sucinto periplo por “contingencias” contemporáneas, debo afirmar que considero que la defensa del contingentismo en materia política no es más que el rostro filosofante de la política de hechos consumados. Así, creer con Innerarity que la complicación derivada de la complejidad de nuestras sociedades las convertirá, tarde o temprano, <<en perezosas y poco dóciles a los llamamientos a una movilización contra supuestas catástrofes>> y que, además, ello ha de suponer una seria advertencia para quienes quieren movilizarse opositoramente al sistema si no quieren

---

<sup>10</sup> COURTOIS, S. (1998): “Los crímenes del comunismo”, en COURTOIS, S.; WERTH, N.; PANNÉ, J.-L.; PACZKOWSKI, A.; BARTOSEK, K.; MARGOLIN, J.-L. (1998): *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*. Madrid-Barcelona: Espasa Calpe-Planeta, pág. 29. Confieso ruborizado que he podido escuchar de estudiosos de *la cuestión judía* en la Alemania de los años treinta y cuarenta, y revestidos con los atuendos de artificieros de la desactivación de totalitarismo, afirmar que las atrocidades que exceden dicho ámbito no forman parte de sus preocupaciones por no hallarse situadas en la experiencia de su espacio-tiempo: curiosamente el centroeuropeo. Otro ejemplo de impresentable distorsión y escamoteo de la realidad lo tenemos en el siguiente pasaje: escribiendo sobre el tema de la ciudadanía como concepto asociado a la preservación y creación de derechos y libertades, se citan como regímenes autoritarios <<el fascismo, el nazismo, el franquismo y sistemas políticos análogos>>. CAPELLA, J. R. (2002): “La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, pág. 199. ¿Análogos? ¿Cuáles son? No se citan. Parece que el recurso a tal “analogía” exime de nombrar lo que debiera nombrarse: los regímenes comunistas pasados y presentes. Pero ello resulta escandalosamente silenciado.



frustrarse, remite a políticas del fin de la historia y del pensamiento único<sup>11</sup>. En otras palabras, resulta paradójico sostener que las ansias de *soberanía total* están del lado de los opositores al sistema pero no del lado de los *conserveros* y *distribuidores* del poder establecido. Véase si no la siguiente afirmación: <<la resistencia de las cosas a su fácil manipulación nos hace ver los límites del poder de transformarlas y la conveniencia de no exagerar el movimiento>>; y es que –se afirma– <<la inteligencia está hoy asociada a la pausa de la reflexión y la virtud al reconocimiento de la propia incapacidad>>, porque en el fondo <<quizá también la democracia no sea

---

<sup>11</sup> Sobre la idea del fin de la historia con que Fukuyama, a través de un artículo, da el salto mediático en el verano de 1989 y que luego reelabora y publica en 1992 en forma de discurso filosófico, *vid.* FUKUYAMA, F. (1992): *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta. Para su análisis crítico así como para repasar los planteamientos de las posibilidades que –según Anderson– aún le quedan al socialismo frente al liberalismo, *vid.* ANDERSON, P. (1996): *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama, págs. 97-173. Como ha señalado Ruiz de Samaniego, el fin de la historia no implica la paralización de los acontecimientos ni la ahistoricidad de las futuras acciones humanas temporales: <<Significa, para pensadores como Fukuyama –posiblemente el último moderno, en lo que tiene de portavoz de uno de sus grandes relatos, el del libre mercado–, que la Historia posee una finalidad, el Estado Universal Homogéneo que la ha orientado desde sus principios (en todo el sentido de la palabra) y que se sustenta en el triunfo o realización absoluta de la subjetividad, verdadero motor de ese relato histórico que ha constituido el mundo a su medida creando las condiciones de garantizarse como sujeto-objeto que domina plenamente el devenir histórico. La Historia no sería más que la travesía de esta figura a lo largo de su devenir hasta la culminación de un mundo enteramente protagonizado por ella, donde literalmente no quede ya ningún resto que negar, ninguna alteridad, ningún resquicio o enmienda a la totalidad. En este sentido, la Historia, al modo de Fukuyama, se cumple cuando la expansión del capital multinacional, autodenominado liberal, termina por penetrar y colonizar aquellos enclaves de resistencia que podríamos definir como *pre-críticos*, o pre-ilustrados: la Naturaleza y el Inconsciente. No en vano, como observara Freud, la civilización se construye sobre una renuncia al instinto>>. RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, págs. 16-17. Sobre la civilización como renuncia al instinto en Freud, *vid.* BAUMAN, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, págs. 7-9. ¿*Fin de la historia?* –se pregunta Rubert de Ventós–: “Fin más bien del *cuento* que de ella se habían hecho, con protagonistas míticos, acabados de diseño y moralina incorporada. Escandalosa, no apta para menores, sin padre ni madre conocidos, la historia, ella, continúa indiferente>>. RUBERT DE VENTÓS, X.(1993): *Manías, amores y otros oficios*. Barcelona: Destino, pág. 108.

sino un sistema en el que se reconoce un valor positivo a la ingobernabilidad>><sup>12</sup>. Claro que tal *ingobernabilidad* es la denominación utilizada para referirse a la *gobernabilidad establecida*. Lo que subyace en tales reflexiones es, pues, que lo que hay es imprevisible y constitutivamente contingente; y que lo único que puede hacer la política es gestionar las contingencias.

Innerarity afirma explícitamente que <<desde esta perspectiva cabe pensar la política como una peculiar gestión de la contingencia>><sup>13</sup>. Dicho esto, hay que hacer notar que la consideración de la política como uno de los tipos de gestión de la contingencia puede albergar una cosmovisión de aceptación de los hechos mismos como aquello que debe ocurrir, como lo que debe ser. Ante la imposición de lo que existe por el mismo hecho de existir, Sebrelí nos recuerda que <<el triunfo del nazismo era un hecho para los colaboracionistas en la Francia de 1940, y había, por tanto, que subordinarse a él>>; pero que la realidad dio un vuelco histórico en 1944, mostrándoles que la realidad era la derrota. La realidad misma muestra, pues, que es imposible <<tomar decisiones políticas basándose sólo en la “realidad” porque ésta es cambiante por naturaleza, puede convertir en utopía al más cínico de los realismos políticos, y hacer efectiva la aparentemente más fantástica de las utopías>><sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 23.

<sup>13</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 24.

<sup>14</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 359.

Fijémonos bien en que se está afirmando que los polos de la oposición que se gestan en la nueva política no son los tradicionales sino otros distintos: quienes reconocen la contingencia y quienes tratan de suprimirla. El reconocimiento de la contingencia, en estos términos, supondría valorar positivamente la necesidad o irrevocabilidad tanto de la imprevisibilidad y de la incertidumbre como de fragilidad, la alteridad de los demás con sus resistencias y reticencias, el carácter insuperable de los conflictos, el cuestionamiento de toda apariencia de consenso, el relativismo de cualquier posicionamiento político o la capacidad para abordar pragmáticamente lo concreto y particular -aún a costa de abandonar <<la cómoda inconcreción de, por ejemplo, las cuestiones de principio>>. En otras palabras, la defensa de la contingencia como contingencia exige, según Innerarity, <<no abandonarse a un único criterio de racionalidad>>, y apela para ello a la inteligencia que consiste en autolimitarse, en prohibirse querer ser universal, definitivo e incorregible: <<para tener razón –escribe- hay que saber limitarse y protegerse de la anormalidad potencial de toda lógica, del delirio de la racionalidad completa>>, pues <<toda unilateralidad es absurda y deformante: pensarlo todo en clave política, no tener otro criterio que la ciencia, ser completamente de un lugar, darle crédito a una única instancia, estar absolutamente a favor de algo>><sup>15</sup>.

Por tanto, a un lado estarían los de visión clausurada de la política, los interesados en la realidad y que quieren extirpar la contingencia sometiéndola y, al otro lado, aquellos que entienden la política como una realidad contingente, esto es, finita e imperfecta y están interesados en

---

<sup>15</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 57.

explorar lo posible y las oportunidades. En un contexto de pensamiento como éste, el totalitarismo puede definirse no sólo como el intento por erradicar la contingencia sino también como su consagración como arbitrariedad; el totalitarismo, desde esta perspectiva, supondría la cancelación de la *negociación* con la contingencia con la finalidad de evitar <<tramitarla y darle un cauce oportuno>><sup>16</sup>.

## **9.2. Cosmopolitismo absolutista**

Las ideas y las consecuencias derivadas de la aplicación de tales ideas – consecuencias queridas o no queridas, implícitas, explícitas o adheridas- se acreditan cada una en su propio ámbito. Así, una idea puede ser *buena* y su mala puesta en práctica –con respecto a la idea-madre- no invalidarla. Estrictamente hablando, la inviabilidad de una idea es una carencia que pertenece a la idea en sí; por ello, la práctica inadecuada se desacredita sólo a sí misma, en cuanto que práctica.

### **9.2.1. Anexionarse la realidad, inscribirse en la realidad**

La gestión de la contingencia desde una conciencia de la pasividad parece exigir que la alternativa a la política vigente debe ser otra forma de hacer política consistente en dejar de creer que son las ideas las que otorgan certificado de garantía a las acciones. Si la política activista ha consistido en el intento de encorsetar la realidad para someterla y servirse de ella, una

---

<sup>16</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, págs. 24-25.

nueva política, de la pasividad, sólo podría hacer justamente lo contrario: dejar que la realidad fluya e ir adecuándose a ella.

Puestas así las cosas, tal política de la pasividad debería contemplar lo que va mal o no funciona no como aquello que responde a un mal diseño o a una inadecuada planificación, ni tampoco como lo que no responde a un buen proyecto y a una adecuada programación, sino como aquello que debe aceptarse porque no ha sido de otra forma o no puede ser de otra manera.

Creer que <<cuando algo va mal, va mal porque va mal, no porque sea teóricamente inconsistente o responda a un plan mal aplicado>> sería, según Innerarity, el peldaño esencial que permitiría el abandono de la degradada política vigente. Él mismo sostiene que la política debe escapar de la política-real que se está dando hoy, y de ahí que considere que son imposturas tanto las de quienes rechazan la política-real desde la moralidad o desde posiciones de inmaculada suprapolítica como la de aquellos otros que corrompen la política. Así, afirma lo siguiente: <<Que no se pueda hacer nada en contra de tal fatalidad es un supuesto compartido por los escrupulosos y los corruptos, aunque unos y otros se decidan por direcciones opuestas. Es el trasfondo de una demonización de la política que ofrece una alternativa implacable: elegir entre cinismo o ingenuidad, entre convicciones y responsabilidades. El mismo gesto de inevitabilidad con el que uno se entrega al abuso rodea la huida del otro hacia escenarios incontaminados. El dinero, la ambición, el poder serían -sin parvedad de materia, sin medida ni proporción- perversos en sí mismos. Lo que diferencia a los hombres es que unos rechazan cualquier género de colaboración con el mal (o declaran estar deseando quitarse esa carga de

encima) y otros se entregan a esa fatalidad que les ha sido propicia. El maximalismo moral es el mejor aliado del cínico de excusa fácil. “Con el mal no se pacta” dice el que rehúsa el poder, pero también quien se apodera de él sin medida>><sup>17</sup>.

Ciertamente, en el diagnóstico de Innerarity late, al menos, una verdad parcial. Así, González Luis explicita que los ingredientes que hacen prevalecer en la actualidad lo que denomina una “moral ambigua” son <<la desmoralización creciente y un cierto cinismo que degenera en corrupción pública y privada, insolidaridad, anomia, escepticismo y deserción>>. Según esta autora, nos hallamos en un momento excepcionalmente delicado, en el que hemos de abordar un dilema: o decidirse por una ética que ella llama <<de la responsabilidad y el cuidado mutuos>> o, por el contrario, abandonarnos a una moral regida por <<a la obtención de la ventaja inmediata a cualquier precio>><sup>18</sup>.

Bien puede afirmarse con Barcellona que la indiferencia del cínico contemporáneo es la <<perenne disponibilidad para convertirse en cómplice de cualquier cosa y al cualquier precio>> animado por la voluntad <<de construirse la invulnerabilidad necesaria para hacer carrera a toda costa>><sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 61.

<sup>18</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): *La quiebra del quietismo. Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional, Maturín (Venezuela) los días 28 al 30 de noviembre de 2001. Organizado por el CIPOST y el Instituto Pedagógico de Maturín.

<sup>19</sup> BARCELONA, P. (1996): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta, pág 10.

Cabe preguntarse si la creencia en que no hay planes mal aplicados no supone, acaso, fabricarse tal invulnerabilidad. Por eso no considero que afirmar, como hace Innerarity, que <<el triunfo de la política democrática consiste en convertir en virtudes las faltas de coherencia, las rectificaciones sobre lo inicialmente diseñado o la improvisación apresurada>><sup>20</sup> diga nada positivo de la democracia; por el contrario, la desacredita aún más.

Aquí, más que hacer de la necesidad virtud, se hace de la contingencia virtud. En el fondo, necesidad y contingencia serían nada más que denominaciones de lo-que-hay, de lo-que-se-da, con lo que el discurso de la contingencia se parece demasiado al de la necesidad y el control, pues lo contingente es necesariamente contingente y acontece, se quiera o no, de manera necesaria ¿O acaso no es afán de control el querer hacer pasar lo supuestamente contingente por intencionalmente querido y, por tanto, virtuoso?

No obstante, considero correcto afirmar que las similitudes que se dan entre políticas de signo aparente o teóricamente divergente disculpen hoy a *cualquiera que no entienda lo que pasa*, siendo comprensible la enorme la dificultad que existe para distinguir entre *el progreso y la conservación* <<cuando el cambio ya no es pensable más que como aceleración en una dirección conocida>> y, a la par, <<la mayor novedad consiste en ofrecer más de lo mismo, pero con más rapidez o más énfasis>>. Ciertamente, la política real –o, mejor aún, las políticas reales- se inscriben en un marco de una quietud sistémica que resulta abrumadora por cuanto aquellas que

---

<sup>20</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, págs. 34-35.

tienen mayor infraestructura y mayor capacidad de intervención pública <<son igualmente previsibles>>, reparando más que concibiendo, decidiendo poco y arriesgándose menos<sup>21</sup>. De donde se sigue que el ámbito legislativo, que la legislación, sea menos <<el paradigma de la instauración de algo nuevo, de apertura de nuevos espacios>>, de <<introducción de nuevas valoraciones>> y de <<corrección de inercias intolerables>> que un <<sistema de disposiciones provisionales>>. Todo ello parece ser cierto. Lo que no comparto es que, desde posiciones de clara defensa de lo contingente y de huída de todo afán de control, se considere que tal hecho sea algo así como una *degeneración* del instrumento de cambio que debiera ser la legislación. Pues ¿acaso no se trata de dar cauce a -y de administrar- la contingencia reinante? Y, por otra parte, ¿ello no supone conceder provisionalidad a la contingencia reinante con la finalidad de no “estatizarla” de modo imposible? Aclarémonos. Este es un ejemplo de contradicción democratista-innovadora. Si se acepta que <<en tiempos de incertidumbre es comprensible que la posibilidad de no hacer nada se presente como la mejor solución>>, entonces no cabe hablar, intrasistémicamente, de *degeneración* intrasistémica<sup>22</sup>.

Sabido es que conforme a los sistemas democráticos vigentes, el disenso aparece como inerradicable –y de ahí lo que se ha venido en llamar el *pluralismo trágico*-, mientras que la consensuabilidad surge como deseable.

---

<sup>21</sup> La prueba está, según Innerarity, en que <<las innovaciones no proceden de instancias políticas sino de la inventiva que se agudiza en otros espacios de la sociedad>>. INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 36.

<sup>22</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 36.



Pues bien, el consenso-que-busca-unanimidad, esto es, la pretendida deliberación que tendría por fin un acuerdo se muestra como impracticable si por él estamos entendiendo un futuro acuerdo total de voluntades. El disenso se opone, pues, al consenso global o universal pero de ninguna forma a la posibilidad de consensuar, a la denominada consensuabilidad. De donde se sigue la legitimidad tanto el disenso como de la consensuabilidad, y también la impracticabilidad y peligrosidad del afán consensualista que voy a denominar *totalitario*.

En este sentido, y relacionándolo con lo que venimos diciendo, Innerarity se mantiene en su posición de pretender desarticular la idea de absoluta responsabilización política que deriva de la creencia ingenieril del control y la gobernabilidad del mundo.

Vemos aquí reflejada, subyaciendo, la tesis de Marquard sobre la inimputabilidad. Así, introducir el destino en el obrar político –o, lo que es lo mismo, traducir en clave política la idea de destino- destruye no sólo la idea de necesidad y de afán controlador sino que, además, con ella resulta también conjurada la de absoluta o total responsabilidad política.

La calidad de inerradicabilidad de los desacuerdos, la inalcanzabilidad e impracticabilidad del consenso total o universal, hace que las discrepancias puedan ser permanentes pero no supone que no puedan armonizarse o conciliarse. De ahí que tal armonización exija un esfuerzo tanto por valorar la resistencia de los otros en minoría como por tratar de no dramatizar dicha resistencia. Ello ha hecho que se tienda a realizar una defensa intelectual de

la aceptación de la contingencia que supone tal precariedad, y no a su neutralización, disimulo o sustracción.

Y es que los antagonismos ideológicos e identitarios no han desaparecido. De hecho, cabe constatar que se creyó que la caída del muro de Berlín no suponía otra cosa que un símbolo del fin de los antagonismos más hondamente padecidos. Se imaginó que una ética de mínimos, una ingeniería jurídica democratista y, paralelamente, la constitución de las nuevas identidades marcarían el inicio de la edad de la racionalidad y del consenso inclusivo al margen de lo considerado demoledor por pasional. Pero no ha sido así.

Este desprecio racionalista de lo pasional como fuerza social que se halla en Rawls y también en Habermas –y que se ubica, por tanto, en la izquierda política- resulta criticado ahora, paradójicamente, desde posiciones de izquierda, tal como hace Chantal Mouffe, Michael Walzer o Richard Rorty, cuya defensa del particularismo <<está motivada por un interés de profundización en la democracia, desde la perspectiva socialdemócrata y la izquierda liberal>><sup>23</sup>. En tal crítica despreciativa de lo pasional, esto es, en tal defensa del particularismo, lo reivindicado como “identidad” dista mucho de una defensa nostálgica de la comunidad originaria. En efecto, la defensa de la identidad que llevan a cabo Mouffe, Walzer o Rorty no lo es del nacionalismo originario; por el contrario, supone una actitud de reivindicación de la identidad que se realiza sobre la base de la libre determinación que mira al futuro, esto es, a lo que se quiere ser y no a lo que

---

<sup>23</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, págs. 96.

se era. Es precisamente esa libre disposición sobre los destinos colectivos lo que posibilita un nuevo rumbo en el tratamiento del nacionalismo; pues, lejos de preocupar cuál sea la identidad histórica –si ello es posible determinarlo- y de realizar críticas desmitologizadoras de tal nacionalismo, de lo que se trata ahora –según los autores citados-, lejos de toda actitud reactiva, es de predisponerse hacia un proyecto de futuro y de subjetividades, de búsqueda activa no de la tradición sino de proyectos que se deciden deseables.

En otras palabras, no se trataría tanto de considerar críticamente la objetividad de las tesis del nacionalismo –terreno en el que se baten nacionalistas objetivistas-identitarios-adscriptivistas contra críticos desmitologizadores de las fabulaciones del nacionalismo-, sino de señalar neoidentidades electivas fundadas no en la voluntad de la recuperación y de la adscripción sino en el deseo de consistir electivamente de otro modo.

Los antagonismos, pues, no han desaparecido; su desaparición es naturalmente imposible por ser aquéllos inevitables. Las diferencias de posicionamiento, así como las pasiones, no pueden ser anuladas ni tampoco pueden dejar de batirse en el terreno de lo público; tampoco parece viable sostener que caben asensos definitivos y no-excluyentes. Aun tratándose de neoidentidades electivas y rupturistas con respecto a la supuesta objetividad de la tradición y, por ende, libertarias, la política parece no poder organizar la convivencia a-conflictivamente, pues ella misma pretende aparecer cada vez más como la acción de hacer más llevadero lo que no puede ser de otro modo.

### 9.2.2. No poder ser de otra manera

El cosmopolitismo y las pretensiones universalistas asociadas a la política democrático-liberal encierran no pocas contradicciones. Si se pudiera concebir una sociedad democrática en cuyo seno se hubiera alcanzado la plena *desantagonización*, tal democracia debiera excluir todo lo que no fuese ella misma y sus procedimientos, traicionándose a sí misma. Pues bien, dado que es precisamente la extralimitación de la parte –y su consiguiente autopresentación como totalidad a las demás partes- lo que el ideal de la política democrática intenta evitar, toda perspectiva del mundo - naturalmente parcial- ha de quedar reducida –procedimentalmente- a continuar como visión local-parcial, esto es, particular y limitada.

Puestas así las cosas cabe preguntarse si la democracia y el cosmopolitismo están también afectados por dicho perspectivismo; y ¿cómo podría decirse que no lo están? ¿Sobre la base de qué se sostendría la tesis que afirma el perspectivismo de todo lo humano si tuviese que ser excluida del ámbito de la noción de democracia y del significado de lo que es ser cosmopolita? Si nuestra visión del mundo no es la visión del mundo, esto es, si ella es local, entonces puede decirse que ser cosmopolita puede ser tomado interpretativamente de muchos modos. Entonces, la racionalidad habermasiana se equivocaría, pues, al identificar *democracia* con *visión universal única*, esto es, en <<haber pensado que la adhesión a unos principios universales es una condición de la tolerancia política>>, cuando lo cierto es justamente lo contrario, esto es, que es tolerante quien se sabe

limitado en su conocimiento y discurso, y quien se reconoce inseguro en cuanto a la generalización de sus convicciones<sup>24</sup>.

Por otra parte, la asociación establecida entre los universales y algún tipo de metarrelato o de fundamento último al que apelar en los asuntos disputados ha llevado al descrédito de aquéllos que realizan la reivindicación de la diferencia como algo más que un mero particularismo periférico. Sin embargo, cabe sostener que tanto el mutuo entendimiento político como la reciprocidad entre colectivos y entre personas diferentes difícilmente pueden darse al margen de la referencia a algo universal. Ello no significa, sin embargo, que dicha referencia se ligue a alguna especie de fundamento; lejos de ello, la idea de universalidad aparece aquí dinámicamente, de forma impura<sup>25</sup>, es decir, como referencia al espacio compartido que es necesario *ir construyendo* para entablar las relaciones de intercambio respetuoso - entre los particulares colectivos o individuales- que constituyen toda negociación.

Existe un cosmopolitismo perverso, y es el que que consiste en un cierre categorial, en un horizonte ya estipulado y clausurado, en una posición absoluta. El cosmopolitismo perverso es el cosmopolitismo que excluye su exterioridad y se autopone como meta –el colofón es él mismo-. No es difícil encontrar esta versión cosmopolita de pretensiones universalistas. Y es que <<contra el tópico corriente que equipara nacionalismo y

---

<sup>24</sup> Vid. INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 99.

<sup>25</sup> ARDITI, B. (1997): <<La impureza de los universales>>. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, diciembre, Madrid, págs. 46-69.

violencia>>><sup>26</sup> no puede no recordarse la implicación criminal que durante el siglo pasado han tenido las ideas cosmopolitas.

Hay que dar la razón a Revel cuando sostiene que sería una frivolidad afirmar que porque el siglo XX ha dispuesto de más sabiduría y un mejor discernimiento que cualquier otro siglo anterior, ha supuesto un fantástico adelanto o progreso de la condición humana<sup>27</sup>. Lejos de ello, no hace falta recordar que el desarrollo material ha llevado aparejado un subdesarrollo ético desolador o, mejor aún, un proceso degenerativo en términos morales. El perfeccionamiento de las técnicas ha acrecentado cualitativa y cuantitativamente las técnicas del horror y del terror y, por ello, la culpabilidad es mayor que en cualquier otra época. Pues bien, el cosmopolitismo no ha estado ausente de dicho panorama; más bien ha sido protagonista de él en innumerables ocasiones. Nunca ha dejado de mostrar su lado perverso al presentarse siempre como incuestionable, intolerante, superior, globalizador y homogeneizador<sup>28</sup>. Y es que no siempre los enfrentamientos de carácter ideológico o identitario suponen el peligro para la política democrática. Ésta se ve en más ocasiones amenazada por el consensualismo, por el unanimismo, por la homogeneización de las finalidades por las que disputar, por el prejuicio, por el dogmatismo cosmovisionario y axiológico y, también, por la opresión de lo políticamente correcto

---

<sup>26</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 99.

<sup>27</sup> Vid. REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, pág. 24.

<sup>28</sup> Vid. NUSSBAUM, M. (Ed.) (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Barcelona: Paidós, págs. 71 y 102. Vid. también INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, pág. 100.

Debo aclarar algo acerca del prejuicio. A propósito del cierre o cancelación del diálogo con el discordante, resulta relevante destacar la importancia negativa que tiene tanto el acto de escuchar sin interpretar como el de la interpretación sin escucha. Lejos de ocuparnos ahora en indagar la obvia relación entre la credulidad y la falta de diálogo, interesa más poner de relieve la necesidad presente en casi todas las formas de discurso que, ostentada exteriormente con el disfraz de la sagacidad, consiste sólo en interpretar, en oír lo que se quiere oír, pasando por alto lo pronunciado o escrito a fin de retener lo no pronunciado ni escrito.

Esta necesidad que enmudece al otro desde la sordera de sí aparece revestida con los ornamentos de la sospecha vigilante; esta incredulidad pretendidamente desmitificadora de quien interpreta sin escuchar, se dirige, pues, no al interlocutor ni a sus palabras, sino a su procedencia, sus motivos ocultos y su supuesto alcance. Al margen del horizonte discursivo que pueda abrir del pensamiento emitido y del modo en que puede articularse con la experiencia de quien escucha, la finalidad que persigue quien interpreta para no escuchar no sería otra que asegurarse la superioridad o el triunfo; superioridad o triunfos en el fondo frívolos que se consiguen con la estrategia arrogante de quien, creyéndose entender infinitamente más y mejor, se protege de toda enseñanza que provenga del otro y declara nulas las nuevas significaciones que pudieran aparecer en el devenir discursivo del que no es protagonista central<sup>29</sup>. Y es que la falta de disposición a

---

<sup>29</sup> Vid. FINKIELKRAUT, A. (1999): *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa, págs. 69-71.

admitir que ignora y lo que se ignora incapacitan al sujeto para ver, para escuchar y para aprender.

Pues bien, en un mundo de globalización del cosmopolitismo perverso éste no ha podido erradicar aún todos los problemas relativos al problema de la identidad como pertenencia. Es creciente la tendencia universalista a la homogeneización, pero también parece serlo la tendencia peculiarista a la diferenciación. Ahora bien, enfrentados en cuanto al sentido de la trayectoria no lo están por lo que refiere a la dirección: ambos extremos serían, igualmente, fijistas, singularistas, quietistas o esencialistas y, por ello mismo, refractarios a lo cambiante, a lo plural, a lo individual, a lo singular, a lo excepcional, a lo irregular y a lo discontinuo. Esto es algo que ya ha sido puesto de manifiesto al referirme al relativismo cultural como tesis de tendencia microhomogeneizadora.

El cosmopolitismo perverso -particularidad triunfante con aspecto de principio universal, unicontextualizador, controlador de las contingencias, que fuerza identidades programando pertenencias, que tiene pretensiones de neutralización de la diversidad y de un consenso tan fuerte como total y permanente-, se autoexcluye así de los posibles y nuevos modos <<de pensar y de organizar la realidad que no estén seducidos por arquitecturas que resultan luego inhabitables, pero que tampoco renuncien a sintetizar y organizar lo diverso>>; y es que tal cosmopolitismo se opone a –y con ello parece reforzar la necesidad de- una política diferente, capaz de no ver <<la afirmación étnica, religiosa o lingüística como una irracionalidad arcaica que hubiera de ser reprimida o superada>>; en otros términos, que rechace considerar <<este tipo de expresiones colectivas como una locura



despreciable>> a fin de tomarlas como una realidad <<a la que hay que moderar y dar cauce, de modo que no se estanque y termine adoptando una forma reactiva>><sup>30</sup>, esto es, excluyente hacia el exterior o lo otro y homogeneizadora hacia el interior.

### 9.2.3. Perspectivas de las singularidades cualsea y de los no-sitios

La globalización suele ser interpretada más como una supresión de barreras o de límites que como una nueva forma de estructuración de poderes. Sin embargo, puede ser dilucidada de otro modo, esto es, como lo segundo más que como lo primero.

En efecto, el fenómeno de la globalización no parece ser una liberalización sin trabas; más bien aparece como una reconfiguración de límites –y, por tanto, de obstáculos- Los límites entre lo particular y lo global, pues, no resultan eliminados sino, por el contrario, reformulados o rearticulados. Lejos del fenómeno simple de la internacionalización, la globalización supone deslocalización y desterritorialización. Y tal desbordamiento de las fronteras tradicionales provocado por comunidades-red no-ubicadas en espacios concretos sino operativas supraespacial o supraterritorialmente va deslegitimando Estados y parlamentos, que se diluyen en <<una trama sin comunidad ni determinación topológica específica>><sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península-Ayuntamiento de Bilbao, págs. 105-106 y 109.

<sup>31</sup> RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág 14.

A propósito de la relación entre pertenencia, identidad y Estado, Agamben realiza una interpretación tan poco cosmopolitista como antirrelativista a través de un curioso artificio analítico. Se propone analizar el papel del Estado en la actualidad en relación con lo que denomina las “singularidades cualsea” –singularidades personales sin identidades que hacer valer ni lazos de pertenencia que hacer reconocer por parte de Estado alguno, a las que Agamben denomina también no-Estado o Humanidad-.

Para ello se apoya en la represión de Tiananmen por parte del gobierno de China, y sobre tal acontecimiento este teórico afirma que en política es un hecho radicalmente nuevo la disyunción insuperable y, por tanto, la lucha entre las singularidades cualsea (no-Estado) y el Estado. Tan nuevo le resulta este fenómeno que, según su parecer, las pugnas por la conquista o el control del Estado y los fenómenos de reivindicación social frente al Estado son ya asunto del pasado.

La absoluta novedad radicaría, pues, en que las singularidades cualsea pretenden formar una comunidad al margen de la reivindicación de una identidad concreta, haciendo que los hombres <<se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia>>. Ello es, precisamente, lo que –a juicio de Agamben- el Estado actual considera absolutamente intolerable, por irle en ello su propia existencia; y es que, desde esta perspectiva, el Estado puede <<reconocer cualsea reivindicación de identidad>> - incluyendo <<aquella de una identidad estatal en su propio interior>>-, pero nunca la que le cuestiona radicalmente su función como Estado. Si éste <<no se funda sobre el ligamen social, del que sería expresión, sino sobre su disolución, que prohíbe>>, lo importante <<no es jamás la singularidad

como tal, sino sólo su inclusión en una identidad cualsea>>; pero que dicho cualsea <<sea ganado sin una identidad>> es la gran amenaza <<con la que el Estado no está dispuesto a pactar>>. De ahí que la singularidad cualsea, singularidad que rechaza identificarse y pertenecer-a sea, por ello, considerada por Agamben como el principal enemigo del Estado<sup>32</sup>.

La aplicación de este esquema interpretativo a la represión de Tiananmen no deja de resultar bastante curiosa si uno acaba descendiendo al terreno de los hechos. En primer lugar, Agamben sostiene que lo más peculiar la manifestación de aquel mayo chino es, precisamente, <<la relativa ausencia de contenidos determinados en las reivindicaciones>> dado que <<democracia y libertad son nociones demasiado genéricas y difusas para constituir objeto real de un conflicto>>. En segundo lugar, Agamben sostiene que la violencia de la reacción estatal sólo fue desproporcionada en apariencia dado que los dirigentes chinos actuaron <<desde su punto de vista, con mayor lucidez que los observadores occidentales, exclusivamente preocupados por conducir los argumentos a la cada vez menos plausible oposición de democracia y comunismo>><sup>33</sup>.

Tras este análisis interpretativo cabe preguntar qué es lo que se está pretendiendo disimular o desaparecer. ¿Acaso la represión de la primavera de 1989 corrió a cargo del Estado comunista chino por su carácter de Estado y no por su ideología comunista? ¿O es que también hay *Estados cualsea*? ¿Es que dicha represión sería plausible en cualquier otro espacio *ocupado* por un Estado?

---

<sup>32</sup> AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, págs. 54-55.

<sup>33</sup> AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, págs. 54-55.

Más de un millar de muertos, diez mil heridos, cientos de ejecutados, treinta mil arrestados, millares de condenados a prisión, familias amenazadas y reprimidas y gentes humilladas públicamente ¿no son más que efectos de actos estatales de supervivencia justificados que, además, van dirigidos contra *singularidades cualsea carentes de identidad y de lazos de pertenencia*? Y sus reivindicaciones –públicas o secretas- ¿carecían de contenido y de sentido? Y ello ¿cómo se determina? La interpretación agambeniana muestra la dificultad de concebir otras categorías de análisis distantes de las habituales que sirvan para analizar acontecimiento reales.

Que la deslocalización inaugurada por los no-sitios de la globalización convierta a los Estados en piezas desvitalizadas de un engranaje financiero y que, como consecuencia de ello, las identidades desestatalizadas puedan proceder a reubicarse descentradamente o, en caso contrario, a disolverse como singularidades cualsea es algo que estaría aún por ver. De todas formas, no podemos olvidar que el cosmopolitismo perverso anida tras el proceso de globalización. Y ello no conduce fácilmente a albergar buenos presentimientos por lo que se refiere a la pasividad con la que iniciamos este capítulo.

## CAPÍTULO X

### TIEMPO Y FINITUD PERSONAL

El alba es la hora más trágica que tiene el día, es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad, donde todo reposa. Es despertar y promesa que puede resultar incumplida. Mientras que el ocaso se lleva consigo el día ya pasado con la melancolía de lo que ya fue, mas también con su certidumbre y su cumplimiento

MARÍA ZAMBRANO. *Persona y democracia*

#### 10.1. Personas en el tiempo

Tanto la vida como el amor y la muerte trascienden el ámbito de lo problemático. Ni la vida, ni el amor ni tampoco la muerte se agotan en su aparición, esto es, en su existencia puntual y efímera. De ahí proviene tanto la inquietud que originan como su carácter de misterio.

No se vive sin contingencias, sin imprevistos, sin acontecimientos; pero la vida concreta, la de cada persona, no se identifica con un puro y simple

devenir de contingencias, de imprevistos y de acontecimientos. Éstos son lo que son, y nada más. Por eso mismo, la persona puede anticiparse a ellos, sufrirlos, gozarlos y recordarlos, o desear olvidarlos. Pues ella es la que permanece y, como consecuencia, la que los asume, muestra, niega, rechaza, oculta o deforma. Aunque también es cierto decir que la propia persona puede hacer todo ello consigo misma: aceptándose, mostrándose, negándose, rechazándose, ocultándose o deformándose.

El tiempo de la historia es tiempo de las personas, esto es, de los actos y obras de las personas. Tal tiempo es tan concreto como éstas y, a la vez, tan misterioso como ellas. Los proyectos son concretos, los ideales son concretos, pero los proyectos y los ideales participan de la complejidad de quienes los proponen, edifican o deconstruyen. Sentido de la existencia, contingencias, anhelos, finitudes, necesidades, abstracciones, concreciones y valores resultan inviables y hasta incomprensibles extemporáneamente, extrahistóricamente; pero tampoco resultan diáfanos al margen de la Filosofía y del esfuerzo perfeccionador del pensamiento pedagógico.

#### **10.1.1. Tántalo como tormento**

Canta Homero en la *Odisea*<sup>1</sup> el suplicio de Tántalo, hijo de Zeus y de la ninfa Pluto, condenado por su padre a padecer eternamente un tormento inaguantable. Su delito, su infinito delito, ha sido violar los secretos de su progenitor, robar a los dioses y dar muerte a su propio hijo, cocinándolo para que sirviera de alimento a éstos.

---

<sup>1</sup> 11, 582-592.

Ulises es quien cuenta haber visto a Tántalo en las profundidades de la lóbrega cárcava padeciendo crueles tormentos: de pie y sumergido en agua hasta la barba, tenía sed y no conseguía beber pues cuantas veces intentaba acercar sus labios al líquido elemento, éste desaparecía absorbida por la tierra. Además, colgando encima de él había árboles que le ofrecían sus frutas, pero Tántalo no podía coger ninguna pues cuando alzaba las manos para hacerlo una fuerte brisa se las llevaba hacia el cielo.

Imaginamos a Tántalo no con labios, no con manos; le imaginamos siendo labios y siendo manos; le podemos imaginar no como teniendo sed, sino como siendo sed por ser ésta inextinguible.

Tántalo es él mismo y sus máscaras; es y, además, representa su papel, el que le ha tocado vivir muriendo sin morir jamás. No sólo tiene sed, no sólo desea: es sed, es deseo. Personaje por destino, asume el papel de sí mismo. Su plenitud, su perfecto acabamiento, consiste en ser negándose. Es un ser desesperado, es desesperación todo él; pero no por ello carece o deja de ser intención sin fin, tendencia desesperanzada eternamente insatisfecha a colmar su sed y su deseo.

Contradicción, absurdo perenne con vida eterna que teatralmente representa una vida que es no-vida pero que tampoco es muerte. Deseo vano, existencia huera, Tántalo vive negándose en la nada de todo; vive autodestruyéndose en su propio vacío metafísico, que es vacío de sí, vacío de todo, vacío de todos; vive castigándose, siendo continuo suicidio siempre incumplido, siempre fracasado. Tántalo es quimérico deseo de

autoaniquilación imposible: sin meta, sin camino hacia una meta, sin camino que sea meta, su ser es su no-ser tanto como éste es aquél.

Si se pudiese penetrar en el corazón de Tántalo quizá no se escucharía ninguna clase de lamento por las atrocidades que le condujeron al horco; lamentaría sólo la pena impuesta porque la sufre sin fin, pero no lloraría su culpa. Si fuésemos capaces de penetrar en la mente de Tántalo quizá halláramos infinitas preguntas, cuestionamientos que se agolpan sin orden, sin estructura, a la manera de un grito desquiciadamente estremecedor.

Tales preguntas vivirían sólo el instante en que se retira el agua, sólo el instante en que se retira la fruta. El momento del ansia de beber y el momento del ansia de comer es el no-instante de las preguntas; y dado que aquellos dos instantes son íntimamente consecutivos hasta el infinito, las preguntas son, además, tan efímeras como un gemido y tan ciegas a la respuesta como la misma visión de Tántalo en el averno.

De todas formas, quizá podamos hacerlo; tal vez podamos penetrar en el corazón y en la mente de tal atormentado *ser-no-ser*. Es posible que no tengamos que ir tan lejos de aquí, de donde nos hallamos en este preciso instante; es posible que cada uno no tenga la necesidad de salir de sí mismo para poder ver-le y escuchar-le. Tántalo puede resultar tan cercano y familiar como uno mismo para sí; acaso, quién sabe, cada ser humano lleva en sí un Tántalo o, lo que es lo mismo, una parte, estrato, dimensión u oquedad tantalizados. Sólo que, a diferencia de él, aún podemos permitirnos el lujo de mantener cierta distancia con respecto al suplicio que corresponde al querer beber y no poder estando rodeado de agua, y al desear comer y no



poder hacerlo hallándose rodeado de fruta. Y ello es lo que nos permite fundamentar posiciones negativas con respecto a lo que ansiamos.

A diferencia de Tántalo, el ser humano con vida intrahistórica aún tiene remedio: puede desear no ser lo que es con miras a ser quien debe ser –lo cual supone un proceso de crecimiento personal- o, por el contrario, puede desear no ser lo que es en aras a ser mucho menos de quien es, lo cual supone una infrahumanización.

¿Quién es, pues, Tántalo? ¿Qué es tantalizar y qué supone? En otro orden de cosas ¿qué ocultan nuestras máscaras? Acaso ¿ocultan algo? o, por el contrario ¿hemos de decir que somos ellas y no otra cosa? ¿Existen resquicios de nosotros aún no enmascarados? ¿Es posible des-cubrirnos? ¿Podemos ser des-cubiertos? Por último ¿es la meta la que da sentido al camino o, por el contrario, no hay más colofón que el camino mismo? Y en tal camino ¿cabe resignarse? ¿Cabe la transgresión? ¿Cabe la esperanza?

¿Está el infernado Tántalo en un período postmetafísico? Él ya no se ocupa, en tales momentos eternos, sino de lo que desea y de lo que no desea, de lo que sólo puede experimentarse: sed, hambre. Posiblemente Tántalo ha dejado de hacerse preguntas por el ser de las cosas. Limitado como está, limita sus preguntas y resultan así limitadas también sus respuestas. Está encerrado, sufre. El Tántalo postmetafísico sólo podría hablar de lo más inmediato, de lo que siente o experimenta. Lo demás ya no tiene cabida en él.

Tales cuestiones, formuladas intencionalmente de modo brumoso, de manera críptica y, además, con un fondo mitológico, encierran gran multitud de pequeñas preguntas habituales que, formuladas tal cual, hallarían respuestas con un marcado sesgo psicológico. Podría haberlas formulado de otro modo, más fragmentadas, menos pretenciosamente, de modo más transparente, pero no he querido hacerlo. La reducción psicológica de las respuestas podría aniquilarlas pues en ellas aletean tanto las dimensiones estrictamente filosóficas –profundamente antropológicas, epistemológicas, metafísicas y morales- como la dimensión política, histórica y teológica.

Sí, en ellas late cierta totalidad, totalidad que habita en cada uno de nosotros y por la que somos seres culturales: generamos realidades, ocultamos verdades y camuflamos la vida.

### **10.1.2. Consideraciones irritantes sobre el filosofar**

No es infrecuente que los filósofos cometan el mismo error que aquellos que no lo son. Tal vez ello sea debido a su común naturaleza, la humana, que permite el exceso de hacer afirmaciones tanto absolutas como relativas y tanto generales como particulares poniendo especial énfasis en el primer polo de ambos casos: en lo absoluto y en lo general, aun declarando que van contra lo absoluto y lo genérico.

Así, suele oírse con frecuencia en filósofos y en quienes no lo son que todo es relativo, que la relatividad de todo –burda e imposible trasposición de la teoría física al orden ontológico y gnoseológico- es una verdad absoluta y, lo que es más grave aún, que quien contradiga tal verdad se equivoca de

modo absoluto. No es extraño que tales afirmaciones vayan acompañadas tanto de una aviesa mirada como de un gesto enérgico y un elevado tono de voz.

Norris realiza una sugerente crítica a las actitudes que están detrás de posturas que manifiestan aversión por el tema de la verdad. Partiendo de la pregunta por la verdad que Pilatos realizó jocosamente sin esperar respuesta, un sarcástico Norris afirma que si esa pregunta -¿qué es la Verdad?- la planteara hoy alguien –por ejemplo, un *Estúpido Interrogador*- a un postestructuralista recibiría de éste <<primero, una respuesta escéptica; después, una reacción de medio lástima>>, y, en caso de reincidir en la insistencia, recibiría <<otra de franco desprecio>>. Y si, por casualidad, tal *Estúpido Interrogador* resultara ser <<un licenciado que se ha apuntado a un curso de “teoría” y es lo bastante ingenuo como para pensar que sus dudas merecen ser escuchadas con respeto>><sup>2</sup>, habría que hacerle entrar en razones explicándole *las verdades* desveladas por autoridades como Saussure -acerca de la de la arbitrariedad del vínculo entre significante y significado- y Foucault –acerca de que todo discurso es producto de intereses y fruto de una inextricable mezcla de conocimiento y poder-. Si, después de ello, tal *Interrogador* continuase asistiendo al curso y sin doblegarse, con total seguridad optaría por guardar silencio.

Tal situación, afirma Norris, resulta profundamente lamentable: <<es preocupante que una corriente de pensamiento se aleje tanto de los

---

<sup>2</sup> NORRIS, C. (1998): “El escepticismo postmoderno y el alejamiento de la verdad”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 106-108.

estándares y valores (por no mencionar el decoro) de un debate abierto y tolerante. Tanto más cuanto que sus seguidores tienen la costumbre de denunciar estas viejas nociones dogmáticas (típicas de la “Ilustración”) de verdad, razón, crítica, etc., y curiosamente consideran que sus propias ideas están más allá de toda crítica o contraargumentación>><sup>3</sup>.

Sigue inquietando el observar a quienes sólo tienen palabras de vehemente condena para los comportamientos de exclusión entregarse ferozmente a éstos cuando se trata de sus propios contradictores.

No está de más recordar que la ideología provoca actuaciones y pensamientos proclives a la destrucción tanto de la percepción de lo real como de la evidencia y de la información. Es un fenómeno que, además, llega incluso a inhabilitar la práctica de la conciencia moral. En el fondo, puede decirse con Revel que el deseo más secreto del ideólogo es, precisamente, establecer un cinturón de seguridad alrededor de su propio sistema de creencias y, además, proceder a la abolición espiritual de todos aquello que no piensan como él. En otros términos, el sujeto ideologizado tiende a fundamentar su forma de actuar en la mentira –negando u omitiendo lo desfavorable e inventando lo favorable-, además de condenar al ostracismo –homicidio social- a quien rechace entrar en comunión con *la verdad de su falsedad*. Por ello, la ideología <<implica simultáneamente la suspensión de las facultades intelectuales y del sentido moral>>. De ahí que pueda decirse que, en actividad, la ideología –esto es, la protección

---

<sup>3</sup> NORRIS, C. (1998): “El escepticismo postmoderno y el alejamiento de la verdad”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, pág. 107.

colectiva inmunizadora frente a lo real, frente a los hechos cognoscibles, con pretensiones de adecuar la verdad universal a su propio sueño particular- supera -aunque incluyéndolos de diversa forma- tanto al prejuicio como a <<la ilusión consoladora, el error banal, la excusa absolutoria, la dulce manía o la idea recibida>><sup>4</sup>.

Pero sea un problema de actitud puramente externa –si ello puede existir- o de pensamiento, esto es, de aprehensión, de raciocinio y de reflexión, lo cierto es que cuanto más nos empeñamos en algo –filósofos y no filósofos- más vehementes nos volvemos, y de ahí al dogmatismo y al autoritarismo apenas hay un paso; la razón es bien sencilla: el autoritarismo y el dogmatismo no suelen ser el efecto de una tesis, no son la consecuencia de una verdad lograda –o que se considera “verdad” y “lograda”-“, sino que se sitúan al principio, antes de toda aprehensión, de todo raciocinio, de toda reflexión: es cuestión de “clase” de persona, de calidad personal.

Como ejemplo de ello tenemos el mordaz testimonio de Mansilla acerca de la presunta muerte del sujeto y la vida real de pensadores postmodernistas. El texto es largo pero enjundioso. <<Los postmodernistas –escribe- hablan de la muerte del sujeto, del individuo descentrado, del yo como mera ilusión y de la consciencia en cuanto receptáculo casual de sensaciones aleatorias, pero ellos mismos, poseedores de un ego inmenso, muy vivaz y ultracentrado, adoran el prestigio, el poder, la publicidad, el bello sexo, el dinero y todo aquello que es brillante y bullicioso. Defienden con uñas y garras sus cátedras bien pagadas (con jugosos derechos jubilatorios), se aferran con extraordinaria tenacidad a sus privilegios académicos y

---

<sup>4</sup> REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 198-199 y 213.

practican exitosamente los juegos del poder, precisamente los más mezquinos, en las universidades o la administración pública. La envidia en sus variadas formas es uno de sus afanes favoritos, y esto sería imposible sin una autoconsciencia estable, egoísta y hasta egolátrica. Se puede afirmar evidentemente que la defunción del sujeto es una metáfora que apunta a fenómenos de una dimensión abstracta y alejada de la vida cotidiana, metáfora que no tiene nada que ver con hombres de carne y hueso. Pero cualquier teoría, por más abstracta que sea, puede y debe ser confrontada con la realidad profana. (...) Vemos que los partidarios de la consciencia diluida, débil y descentrada tienen, sin embargo, una percepción extraordinariamente aguda de la oportunidad política, del sentido de las jerarquías y de la presunta valía propia. Por ello es que su prédica de la muerte del sujeto suena poco verosímil -para decirlo educadamente-. El discurso postmodernista de la modestia epistemológica ha brotado de la inmodestia intelectual: se determina dramática y enfáticamente la desaparición del sujeto, la existencia de múltiples identidades disueltas y de meras “prácticas de producción de subjetividad”, pero quienes lo deciden así son personalidades egocéntricas, individuos muy conscientes y orgullosos de su propio valor y, por ende, de su irreductible unicidad e inconfundibilidad. De otra manera no se explican que firmen sus artículos y mamotretos con su nombre, que se preocupen intensamente de su “adecuada” difusión y que sostengan vigorosamente sus puntos de vista en cualquier debate>>><sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, págs. 50-51. *Vid.* HOPENHAYN, M. (1997): *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Andrés Bello, pág. 10.

Es otra manera de decir, con Santo Tomás de Aquino, que siempre es cierto que <<cuando las palabras de alguien disuenan de las obras que en él se manifiestan de una manera sensible>>, resultan desacreditadas y, consecuentemente, <<viene a quedar sin valor la verdad en ellas expresada>><sup>6</sup>.

Cabe preguntarse con seriedad si es la verdad o un conjunto determinado de verdades –filosóficas, pedagógicas, científicas o religiosas- las que convierten al hombre, a todos nosotros, a las personas que creen estar en posesión de tales verdades, en seres con pretensiones totalitarias o, si por el contrario, cada uno de nosotros busca legitimar su *mala voluntad de poder* a través de cualquier excusa, llámese verdad –o verdades-, llámese certidumbre, llámese fe, aunque también podría recibir el nombre de relativismo; incluso el de nihilismo.

Si estimamos que lo primero es cierto, esto es, que es la verdad o las verdades –o lo que por tales se hacen pasar de forma sistematizada- lo que despierta en el ser humano su lado más oscuro y perverso, entonces haríamos bien en cobrar distancia respecto de tal verdad o sistema de verdades, pues éstas serían –habrían sido siempre- la causa de las desgracias de los seres humanos así como de nuestras propias y concretas desgracias personales. Muerta la verdad, desintegrados los sistemas dogmáticos, se acabaría la posibilidad de la maldad, de la ambición, del afán por ser visto como virtuoso, del totalitarismo. Sin nada a que aferrarse, sin verdad a la que asirse, nos limitaríamos a vivir en armonía, respetuosamente, alterativamente.

---

<sup>6</sup> *In X Ethic.*, lect. 1, n. 9.

Pero qué ocurre si tomamos por el otro camino ¿Qué pasaría si negáramos lo anterior, esto es, si afirmáramos que cada uno de nosotros –unos más que otros- busca legitimar su mala voluntad de poder, su mal amor de sí, su ambición, a través de cualquier medio a nuestro alcance? ¿De qué serviría entonces esforzarse en neutralizar la posibilidad de desvelamiento de *verdades con carácter absoluto* si hasta con relativizaciones y negaciones “escépticas” podemos producir monstruos, generar leviatanes, construir *verdades...* una sola verdad –o *antiverdad*-, un mito terrible –o un *antimito* devorador-? ¿Para qué, entonces, afanarse en desactivar aquello mismo que nos constituiría, es decir, la voluntad de poder?

Steiner ha señalado la perennidad del sentimiento de nostalgia del Absoluto que se oculta -y sólo en señaladas ocasiones aflora- tras los sistemas de pensamiento pretendidamente puros en su racionalidad, en su razonabilidad y, también, en su irracionalidad. Tal nostalgia –sostiene- está <<directamente provocada por la decadencia de la antigua y magnífica arquitectura de la certeza religiosa>>, a pesar de que tales sistemas puedan <<ser ferozmente antirreligiosos, (...) postular un mundo sin Dios y negar la otra vida>>. El caso es que poseerían <<estructura, aspiraciones y pretensiones (...) profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos>><sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> STEINER, G. (2001): *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela, págs 19 y 22. Vid. TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 59.



¡Qué paradoja esta que envuelve al pensador actual, que pretendiendo “salvar” al hombre –desde la <<absoluta certidumbre al propagar la incertidumbre>><sup>8</sup>- de las garras de lo-que-le-oprime acaba por “condenarle” a tener que dejar de ser como es! A no ser que extirpar del hombre sus *sueños de grandeza* –y los *monstruos de su razón*- sea algo distinto de des-cerebrarle y des-corazonarle.

Pero sigamos adelante. Además de la ya apuntada semejanza entre algunos filósofos y quienes no lo son, hay otra que desearía no pasar por alto. Esta segunda semejanza consiste en no discernir –o en no querer hacerlo- entre un pasado y otro pasado, con lo que el pasado es todo y nada a la vez. Por ejemplo, uno puede estar hablando sobre la noción de necesidad o de persona humana, de hombre –ahora no entro en matizaciones- y confundir la noción clásica –griega, por ejemplo- con la cristiana o con la ilustrada. ¿Efecto de tal amalgama? La más completa confusión que imposibilita todo análisis serio y todo diálogo fructífero. Y no me refiero aquí al uso extemporáneo de los términos, pues en estos casos, inevitables por otra parte, el significado viene dado por el contexto en el que se utiliza y por el propio que el autor le atribuye.

La amalgama, por el contrario, tiene una intencionalidad muy marcada, que es conseguir difuminar para homogeneizar con la finalidad última de rechazar el “bloque” entero; en otras palabras, con tal operación de ingeniería mental se consigue tomar *la parte por el todo*, con la

---

<sup>8</sup> MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 52.

circunstancia agravante de que tanto el todo como la parte han sido prefabricados. Y quien así amalgama –lo haga con intención o no... ¡hay ignorancias que claman al cielo!- suele elegir de tal *pasado-uno* lo que más le conviene para su argumentación y hasta para su propia vida. Sea cierto o no, se corresponda o no con la realidad, idealizado, santificado o demonizado, lo frecuente es que lo elegido, lo entresacado de tal *pasado*, se convierta, en una determinada mente –supongamos pensante, porque bienpensante sería suponer mucho- en centro de irradiación de múltiples teorías sobre todas las cosas: sobre el bien, la verdad, la belleza, el hombre, Dios, la religión, la ciencia, la filosofía, la historia, el porvenir, el progreso, el ser, la nada...

Tal mente podría decir que ha alcanzado la sabiduría –hay muchas mentes así-, y que tal sabiduría se destila en *complejísimas* aserciones tales como que *la verdad no existe* y que, por lo tanto, *todo es relativo*, que hay que *vivir y dejar vivir*, que *todo pasado fue peor*, que *hay que ser optimista...* y complicadísimas *complejidades* por el estilo. No hace falta probar que tras el enunciado de proposiciones como éstas suelen esconderse frecuentemente alguna de las actitudes siguientes: el deseo arrogante de no querer ser imparcial, la camuflada ignorancia de no saber cómo ser objetivo, la estulticia culpable de querer ser indiferente y la pretensión de justificar cualquier cosa que a uno le apetezca.

Alguno, incluso, en tal tesitura se atrevería a decir que sólo sabe que no sabe nada, y quizás éste sea el único que acierte acerca de sí mismo porque lo más seguro es que no sepa nada de nada; y por lo que respecta a quienes creen saber algo de modo absoluto –éstos abundan entre los sacralizadores

del relativismo dogmático, pseudognoseólogos que niegan de modo absoluto todo absoluto-, hay que decir que al menos *creen* que saben algo, aunque a continuación dirijan sus diatribas contra las creencias de quienes creen saber algo, sin percatarse de que, en el fondo, están procediendo contra sí mismos. En definitiva, mientras que unos no saben nada de lo demás, otros no saben nada de sí mismos.

No es posible sostener la objetividad o cientificidad del relativismo. Éste, en principio, no parece más que una descripción más entre otras descripciones posibles. Y es que –como escribe Valdecantos- <<las prácticas humanas no son árboles, sino laberintos sin fin que nunca se recorren del todo y que permiten multitud de caminos, más o menos largos y tortuosos>>. Así, <<una cultura concebida al modo relativista no es un objeto natural>>, sino <<una de las muchas descripciones que pueden darse de las relaciones que guardan entre sí ciertas prácticas y creencias>><sup>9</sup>. Y, en general, son los propósitos a los que sirve una descripción –en este caso, una cultura construida al modo relativista- los que permiten entenderla.

Un ejemplo de lo-que-desea-creerse -bien porque satisfaga una subjetividad desequilibrada, bien por su simplicidad –engañosa-, bien porque convenga a determinados *intereses intelectuales*- nos viene de la mano de Nietzsche; me refiero, precisamente, a la apretada *historia de la filosofía* que expuso en *el Crepúsculo de los ídolos* –de cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en fábula<sup>10</sup>- y ya citada más arriba.

---

<sup>9</sup> VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, pág. 52.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F. (1982): *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, págs. 51-52.

No se trata ahora de desmentir ni de avalar tal concepción del devenir histórico-filosófico; de lo que se trata es de poner de manifiesto que tal síntesis suele aceptarse por los mismos filósofos sin las debidas precauciones intelectuales que se derivan de una buena investigación – principio de racionalidad-. De hecho, tal síntesis –si es que se ajusta a la realidad- suele ser aceptada conforme al principio de autoridad –¡lo escribió Nietzsche!- y al principio de subjetividad –¡me resulta conveniente –útil, tranquilizador, sencillo- *creerlo!*

Hay que admitir que esta clase de *razonamiento* ha generado toda una *escolástica* tan convincente como carente de pruebas. Claro que es la fuerza de la fe –racional no, ha de ser pseudoreligiosa o cuasimística- la que alimenta tales ubicaciones “filosóficas”. Sólo así pueden explicarse determinados puntos de vista más viscerales que cerebrales; y sólo así se comprende que los diálogos y debates se reduzcan cada vez más –de modo incestuoso, de forma endogámica- a los adeptos, a los habitantes del mismo territorio espiritual y *filosófico*, a los de la misma horda, reducción que siempre resulta degenerativa y nunca progresiva.

El *territorio* de las tribus delimita un espacio propio, más allá del cual todo es ajeno, hostil y maldito. Dentro, una sola voz amplificada por muchos que creen que su voz es su propia voz y no la voz de su amo; justicieros del integrismo nihilista, sin ninguna aflicción, *limpios de corazón*, negadores de toda realidad natural o adscrita, sabiéndose conciencia moral, casi ángeles en la tierra con la perspectiva de *un dios que ha muerto*, apariciones etéreas que custodian la no-verdad-de-nada. Porque si ha sido negada una razón capaz de sustraerse a la lógica de la dominación y de la alineación ¿cómo es

posible, entonces, que alguna razón particular y concreta –postmoderna– pueda situarse en la exterioridad de tal lógica de relaciones estratégicas?<sup>11</sup>

En el exterior, fuera de tal *espacio*, habitaría lo otro silenciado y silenciable, los enemigos, los que se oponen, los que quieren comprender; los que no tienen razón porque pretenden hacer uso de ella; los que carecen de sensibilidad porque hablan de perdón, de compasión y de amor; los culpables directos e indirectos de la totalidad de los males de la historia; los insoportables por su excesiva humanidad; en definitiva, y por todo ello, los imperdonables y condenados al averno de los despojos teóricos<sup>12</sup>.

### 10.1.3. Vivir y vivir-para. La búsqueda y el hallazgo

¿Se puede seguir viviendo y, a la vez, afirmar que nada tiene sentido? ¿Es posible estar ocupado, preocupado, perseguir determinados fines –más o menos nobles, más o menos innobles– y afirmar simultáneamente que todo carece de sentido? Y si se me permite ser algo cartesiano al menos en la

---

<sup>11</sup> MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 45.

<sup>12</sup> Claro que si alguien pretende dar <<razones en pro de un cambio de creencias o de prácticas>>, automáticamente deja de estar legitimado para prescindir de considerarse a sí mismo <<como un destinatario de razones>>. Así, no se ejerce la crítica racional <<si crítico a alguien porque estoy movido por la ira, o por el temor, o por la vergüenza, o si mi crítica es un medio para dar satisfacción a ciertos anhelos que poseo, o si, en fin, esa crítica sólo puedo llevarla a cabo yo (y nadie más) en virtud de mi propia idiosincrasia>>; el ejercicio de la crítica racional exige <<haberse apartado cuidadosamente de toda emoción y desprendido de cualquier propósito distinto de la crítica misma, además de llevarse a cabo de manera impersonal, de modo que no importe nada la identidad del que critica>>. Por todo ello, la crítica racional de las creencias supone apartarse de todo fin que no sea el de la crítica genuinamente racional, siendo todo lo demás <<formas espurias y descarriadas, vecinas de la persuasión retórica, de la seducción y de la manipulación deshonestas>>. VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, págs. 56 y 58-59.

forma, volveré a preguntar: ¿Cómo puede darse en mí la idea del sinsentido si el sentido no es o, en caso de ser, es sólo una ficción? ¿De dónde, pues, provendría, en su caso, tal ficción?

Para responder a tales cuestiones es necesario considerar qué sea el sentido o, cuanto menos, qué es lo que entendemos por sentido. Y para ello hay que empezar distinguiendo entre el concepto de sentido relativo al entendimiento y el concepto enfático de sentido.

Así, y por lo que se refiere al *concepto de sentido relativo al entendimiento*, hay que decir que tiene sentido aquello que es comprensible, es decir, todo aquello que no sea absolutamente incomprensible y extraño. No debe, pues, confundirse el concepto de sentido relativo al entendimiento –lo comprensible, lo entendible– con el *concepto enfático de sentido*. Éste hace referencia a lo que es estimable, a lo que resulta valioso; así, conforme a este segundo concepto tiene sentido lo que vale la pena, lo importante, lo que satisface, lo que hace feliz.

Marquard sostiene que el concepto enfático de sentido es netamente moderno: <<vio por primera vez la luz del mundo (...) en la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey (1883), y en concreto como crítica a la teología de la historia y a la filosofía de la historia>>. La pregunta por el sentido de la historia o por el sentido de la existencia <<pertenece específicamente al mundo de la modernidad tardía>>, época en que <<será enjuiciada de diversas maneras: o bien quien pregunta por el sentido de la vida está enfermo (Freud), o bien quien no pregunta por el sentido de la vida se vuelve enfermo (Frankl)>>. Así, pues, tanto el problema de la donación

de sentido como el de la carencia de sentido tendrían un origen moderno De todas formas, Marquard estima que la pregunta acrecienta su calidad de ineludible<sup>13</sup>.

Lo cierto es que cada uno de nosotros vive, realiza planes, ordena sus actividades y se ordena interiormente –o, al menos, lo intenta-. La irracionalidad y hasta la incoherencia, en todo caso, pueden predicarse de actos concretos y aislados, pero no resulta fácil predicarlas de la totalidad o del conjunto de nuestras vidas, por muy cierto que sea que somos siempre menos nuestras realizaciones que nuestras contingencias y casualidades.

Además de ello, debe distinguirse entre lo que sea valioso y bueno y lo que sea una teoría explicativa de lo valioso y del bien; de lo contrario, se corre el riesgo de acabar, por ejemplo, con la justicia o con la educación con el pretexto de eliminar los tribunales o los manipuladores.

Resulta, entonces, razonable afirmar que quien niega el sentido debe proceder en contra de sus propias inclinaciones, pues de modo espontáneo suele tratar de comprender lo que pasa, lo que le pasa y lo que le puede pasar. La previsión parece, pues, inevitable, así como la aversión relativa por el *acaso*. Parece, pues, que no es posible vivir humanamente y, de manera simultánea, sostener que todo carece de sentido; lo coherente con el convencimiento de que todo carece de sentido sería, pues, la desolación –nunca el silencio<sup>14</sup>- y la inmovilidad -nunca la pasividad-.

---

<sup>13</sup> MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 50-54.

<sup>14</sup> Francesc Torralba nos recuerda que <<hemos sido educados para interpretar la palabra, pero no para comprender el silencio>>. Así, desde la pedagogía <<se ha puesto el énfasis

Ni siquiera parece coherente creer -como afirma Sebrelí- <<que algunos actos aislados -crear una obra de arte, luchar por la justicia- pueden tener sentido, aunque la historia en su totalidad no lo tenga>>, por la sencilla razón de que la racionalidad del hecho aislado no puede encontrar fundamento al margen de la racionalidad del todo. ¿De qué forma, si no, <<se puede luchar contra una injusticia si no se cree en la justicia como valor universal y objetivo?>>. Y por lo que se refiere a la incoherencia entre lo que se afirma del sentido y la forma de vivir escribe: <<La contradicción de las filosofías y literaturas del absurdo es escribir libros -como Camus o Beckett- para mostrar que el mundo es un absurdo. Kafka quiso ser más consecuente al ordenar quemar sus libros, aunque íntimamente no deseara que sus órdenes fueran cumplidas. La literatura del absurdo parece probar más bien lo contrario de lo que se propone>><sup>15</sup>. Pero, en el fondo, creo que a muy pocos les valdría el argumento de la coherencia por importar ésta bastante poco.

Sin entrar a considerar ahora las contingencias vitales, hay que decir que los fines -inmediatos, cercanos, lejanos, últimos- mueven nuestras elecciones, aunque también es cierto que nuestras propias determinaciones volitivas nos

---

en el estudio y en la interpretación de la palabra pero se ha olvidado el silencio>>. Ante ello, Torralba sostiene que nuestro tiempo <<requiere de una *paideia* del silencio, pues no es posible comprender el verbo sin tener experiencia del silencio de donde emana el verbo>>. Es imposible <<entender el alcance de las palabras sin observar los límites que las delimitan>>. TORRALBA, F. (1996): *El silencio: un reto educativo*. Madrid: PPC, pág. 24. *Vid.* “La experiencia del silencio” en TORRALBA, F. (1998): *Pedagogía del sentido*. Madrid: PPC, págs. 149-155.

<sup>15</sup> SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel, pág. 369.



hacen establecer nuevos fines. El mundo no parece, pues, un absurdo; como mínimo, habría que decir que merece la pena vivir y vivir-lo.

Hallamos una defensa del “sentido”, por ejemplo, en González Placer cuando opone -siguiendo a Bataille- la racionalidad servil a la *irracionalidad sagrada*. Así, enfrenta <<el trabajo, la producción, la ley, la asociación contractual, la búsqueda de la satisfacción de las necesidades, el constante aplazamiento del presente, las acciones y los gestos orientados según una finalidad>> -lo cual constituye la dimensión servil o la racionalidad profana asociada a la experiencia vital- al juego, al derroche, a <<la transgresión, la comunicación afectiva, el gasto inútil e innecesario, la afirmación del presente, etc.>> -que revelan la dimensión soberana o la irracionalidad sagrada <<que tensa, irremediamente, ese específico modo de vivir la vida que tenemos los humanos>>. González Placer deduce de ello que el amor humano no pueda ser otra cosa que el amor de quien se sabe mortal, de quien <<siente las constricciones de sus propios límites>> y <<se presagia atrapado en la unidireccionalidad de lo necesario>>, pero que, simultáneamente, <<se contempla en sí mismo, se da cuenta en las vinculaciones (con las palabras, con las cosas, con los seres) que esos límites pueden ser transgredidos, esa identidad sacrificada, y que puede vivir muriendo, dando su vida, “por” (no para) algo o alguien>><sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> GONZÁLEZ PLACER, F (2000): <<Sobre educación: el amor como desafío a nuestra identidad>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, pág. 59. Vid. BATAILLE, G. (1986): *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.

A ello cabe añadir que los nuevos fines intermedios que cada ser humano se plantea realizar corren en riesgo que posicionarse en una línea de perpetua voluntad de metafórico renacimiento personal.

En este sentido, hay que decir que el tópico de decir querer <<vivir cada día de nuestra existencia como si fuese el primero>> trivializa tanto las experiencias habidas como la sabiduría adquirida. <<No puedo entender como deseable –afirma Prieto de Paula- que nuestras sucesivas experiencias no nos dejen, ya que no una herida abierta (...). Aunque la aceptación de la sabiduría signifique que una vida realmente vivida termine convirtiéndose en un mapa de cicatrices>><sup>17</sup>.

Pero suele ocurrir que los celosos guardianes de la *heterodoxia* pretendidamente ortodoxa –quienes sólo *tienen-conciencia-moral-de-*, inspirados por la suprema intuición nihilista –voz que *es-conciencia-moral*, voz hoy menos reactiva que activa y constituyente y, por eso, suprema-, intentan divisar a lo lejos *el mundo* metafísico, el mundo del sentido, esto es, otra cosa que nuestras vidas, que las vidas de todos y que las interrelaciones humanas de toda índole. A esto se suma el hecho también frecuente de que tales personajes, que son quienes niegan las estructuras ontológicas y el sentido, acaben obsesionados y que en su labor destructiva terminen viendo incrustaciones de tales estructuras y de tal sentido hasta en la más leve partícula de lo contingente.

---

<sup>17</sup> PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos, pág. 119.

No sin ciertas dificultades puede aceptarse que la pregunta por la postmodernidad no deba ceñirse a la alternativa que representa o al programa de que plantea u ofrece. Lanceros aboga por la única pregunta que, a su juicio, *tendría sentido* en este ámbito: que la pregunta por la postmodernidad se limite a analizar aquellos dispositivos utilizados por ella a fin de escapar de la modernidad.

Esta posición se justifica desde el *carácter destructivo* que Lanceros confiere a la postmodernidad. Según este autor, el debate postmoderno deja al descubierto las características de complejidad, agrietamiento y multiplicidad del cambio cultural en el que nos inscribimos. Lejos tanto del <<indolente monismo continuista>> como de la <<lógica binaria de la revolución>> y de la <<teleología trinitaria de la dialéctica>>, la postmodernidad no podría ser tomada como un proyecto pues aparece más bien como <<un conjunto no necesariamente vertebrado de estrategias>>; no se constituye en sentido estricto, por carecer de alternativa o propósito positivo; además, se presenta como actividad desheredada y, por ello, sin posibilidad de afincamiento. Dispersas, difusas y diversas –conforme a su espíritu rupturista y no defensivo-, las multiplicidades estratégicas postmodernas llamadas postmodernidad -<<todo intento apresurado de unificación resulta indigesto>> por ideologizado, afirma Lanceros- arremeten contra la heredad cultural padecida. Lejos de buscar para hallar, tales multiplicidades buscan, pero sabiendo que nada definitivo puede dar por finalizada la búsqueda, y de ahí que supongan una <<invitación al perpetuo movimiento, a la relatividad continua, a la invención constante>>. Puestas así las cosas e inspirándose en W. Benjamin, Lanceros señala el *carácter destructivo* como una nota definitoria de la multiplicidad

postmoderna. Tal carácter consiste en socavar <<todas las ilusiones de verdad cuyo oficio consiste en negar la verdad de las ilusiones>>, en tratar de <<liberar un espacio>> entre los escombros que aniquilan todo camino ya hecho, a fin de favorecer encrucijadas nuevas; pues de lo que se trataría, en definitiva, es de <<acceder a la extraña positividad del vacío>> -de preferir, insumisamente, <<la posibilidad del vacío a la oclusión del código>>, de consentir más que de consensuar, de proliferar más que de evolucionar, de hacer ejercicios de equilibrismo más que de apoltronarse en la seguridad doctrinal-, y nunca de instaurar dogmáticamente modelos totalizadores o de prescribir impositivamente un <<código sustitutorio desde el cual legitimar el odio>><sup>18</sup>.

Pero ¿qué ocurre cuando la vigilancia se torna enfermiza? Hay afanes que ya están marcados desde su origen por perturbaciones cognoscitivas y emocionales. Entonces, es posible que la semilla del fanatismo comience a germinar: a la vigilancia del celador exasperado –y, por tanto, crecido- por el sufrimiento –real o ficticio- infligido sobre su persona en un tiempo pasado –histórico o hipotético- suele seguir el castigo, y a éste el crimen.

La genealogía del fanatismo según Cioran expresa su turbación –y la de cualquiera que reflexionase sobre ello- ante el fenómeno de la pasión absolutizadora. En su *Breviario de podredumbre*<sup>19</sup> constata el hecho de que

---

<sup>18</sup> LANCEROS, P. (1994): “Apuntes sobre el pensamiento destructivo”, en VATTIMO, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 144-147. *Vid.* BENJAMIN, W. (1982): *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, págs. 159-161.

<sup>19</sup> CIORAN, E. M. (1977): *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus. [(1949): *Précis de décomposition*. Paris: Editions Gallimard]. Sobre la genealogía del fanatismo, *vid.* CIORAN, E. M (1998): *Adiós a la filosofía y otros textos*. Madrid: Alianza Editorial, págs.13-17.

las ideas, lejos de ser neutras, sirven para que los hombres proyecten en ellas sus llamas y demencias hasta que, convertidas en creencias, consumen el tránsito de la lógica indiferente a la epilepsia que hace nacer ideologías y farsas sangrientas. En no pocas ocasiones, el escepticismo respecto a una cosa se funda no en el descreimiento ante ella sino en la fe ciega en otra.

De acuerdo con Cioran, los seres humanos forjan simulacros de dioses, absolutos, incondicionados, con la materia proporcionada por sus sueños e intereses. Idólatras por instinto, parece a que los hombres no les es dado con facilidad el poder para dejar de adorar y, consiguientemente, para dejar de exterminar a quienes rehúsan postrarse y adorar. Sólo la difícil e innata facultad de la indiferencia –que disminuye el principio del mal al favorecer la duda, la caída de las certezas y la admisión del carácter intercambiable de las ideas- reconvierte al hombre hasta conseguir otra naturaleza en él, no asesina, menos inquieta e idealista, menos megalómana y prometeica, más escéptica y menos delirante.

En definitiva, Cioran piensa que un espíritu harto de los estragos que sigue al pensamiento de lo sublime es un espíritu que anhela un aburrimiento provinciano a escala universal, tedio inscrito en una Historia cuya detención fuese tal que la duda se dibujara como un acontecimiento y la esperanza como una calamidad. <<Un filósofo –escribe- sólo puede evitar la mediocridad mediante el escepticismo o la mística, esas dos formas de la desesperanza frente al conocimiento>>. El primero es <<un conocimiento sin esperanza>>, mientras que la segunda es <<una evasión fuera del

conocimiento>>); en el fondo, <dos maneras de decir que el mundo no es una solución>><sup>20</sup>.

Pues bien, es frecuente entre los perseguidores de lo universal –entre quienes persiguen lo universal para aniquilarlo y entre quienes lo persiguen para abrazarlo por encima de lo particular- que desconsideren la importancia de lo particular o que la consideren con el único objetivo de neutralizarla. Tales perseguidores adolecen de la patología existencial que consiste en desarticular la recta relación entre lo particular y lo universal, patología que se traduce en la independencia de ambos órdenes: lo genérico, lo universal, jamás se ve realizado, traducido o encarnado en algo determinado, concreto y contingente, mientras que cualquier realidad concreta siempre queda reducida a concreción desligada de lo genérico o universal, a *carne que nada encarna*.

Un ejemplo de ello nos lo ofrece la hospitalidad, el encuentro entre un huésped particular que es acogido y un anfitrión particular que acoge. Sabido es que el deber genérico del anfitrión –deber general de acoger- ha de ser practicado en el plano de lo concreto, de lo finito, de lo determinado: el anfitrión debe ser hospitalario, acoger a quien llega, *particularmente* a quien llega de *modo particular*.

---

<sup>20</sup> CIORAN, E. M. (1988): *De lágrimas y de santos*. Barcelona: Tusquets, pág. 46. Me vienen al recuerdo aquellas duras palabras de H. Giroux escritas en 1992: <<Son malos tiempos éstos; la codicia se encuentra por doquier; la comercialización y la mediocridad dominan la cultura de masas>>. GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág 17.

¿Cómo se expresa aquí la citada desarticulación patológica? En primer lugar, en el caso de un anfitrión que solamente estuviese dispuesto a recibir a un huésped universal, el único huésped merecedor de acogida, mientras rechaza a todos los demás visitantes al considerar que ninguno de ellos encarna la plenitud de lo humano<sup>21</sup>; en segundo lugar, tal patología podría también ejemplificarla el caso de un anfitrión que estuviera esperando un huésped tan particular que fuese el único verdaderamente merecedor de atención, mientras rechaza a todos los visitantes que llaman a su puerta porque en todos ellos vislumbra la universal naturaleza humana.

Pues bien, los francotiradores nihilistas, terneros profanos pretendientes al cargo de vaca sagrada, representantes del futuro, seres iluminados del fin de la historia, ejecutan la orden: están seguros de matar estructuras ontológicas y sentidos últimos, *letras mayúsculas*, pero acaban con las vidas humanas, meras *letras minúsculas*; como autodefensa ante el previsible reproche, estiman que la aniquilación del “mal” justifica o legitima estas muertes. Con posterioridad, al creer que han puesto fin a las *mayúsculas* –el mal- tras haberlo aniquilado o “minuscilizado” todo, entonces caen en la cuenta de la conveniencia de escribir con mayúsculas. Eso sí ¡para que se vea mejor su discurso sobre lo minúsculo!<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Vid. INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 117.

<sup>22</sup> Contra la pretensión postmoderna de la aniquilación de las ideas de historia y de humanidad, J. M. Mardones se pregunta de qué forma se podrían declarar <<unos valores y proyectos históricos como más humanos racionales y justos que otros>> si accediésemos a contemplar la realidad de tal manera. <<Si no queremos caer en guisos históricos a la carta>> -afirma-, <<si no queremos que nuestras únicas alternativas sean la evolución anónima o “literaturizar” la historia, hacer de los graves acontecimientos humanos, reportajes, novelas o cine de consumo, si queremos mantener el hambre y la sed por la justicia, tenemos que mantener, todavía hoy, la tensión hacia la humanidad y la solidaridad>>, pues es probable que tengan razón quienes sospechan que en el trasfondo de la pérdida postmoderna del sentido histórico unitario se prepara el asalto del imperativo

Tras ello, sólo quedará instituir un servicio técnico de información y atención a los damnificados que tenga como objetivo *convencerles* por todos los medios a su alcance –es decir, hacerles entrar en no-razón- de la posibilidad de seguir viviendo sin sentido, sin patria, sin esperanza, sin Dios, sin conceptos, sin nombres sustantivos, sin ser nada, y hasta sin nada. Bueno, no quiero exagerar: a veces, incluso, hacen un esfuerzo por dejar vivir únicamente *con* la nada y *de* la nada ¡Hasta la crueldad tiene límites!

En una segunda fase, ya se encargarán los nuevos unguidos nihilistas de consolar a las pobres gentes –pobres por nostálgicas y anhelantes, no por ser gente, en el fondo meros restos representativos del pasado y de universalismos- diciéndoles que tienen infinitas herramientas para construir la posibilidad, pero que se cuiden de elegir “una” herramienta para edificar “algo” concreto, pues tal cosa podría ser constitutiva de delito; del delito de reconstitución de la *esperanza absoluta*, transgresión esta que se paga con el destierro –que aquí es eliminación de los vínculos interpersonales-, con el internamiento en una institución mental –que aquí es eliminación de la posibilidad de hacerse entender- o con la muerte –que aquí es eliminación del buen nombre y hasta del nombre mismo-<sup>23</sup>.

---

técnico de la sociedad cibernética. MARDONES, J. M. (2003): “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pág. 30.

<sup>23</sup> Fullat sostiene que el hombre, a pesar de ubicarse siempre en un *topos* -lugar-, está hecho para la utopía. Sin embargo, le niega el derecho <<a confundir la utopía con algún dato o con alguna seguridad>> para, desde ahí, sostener que <<sobran pedagogías que ensalzan la utopía en educación y luego proponen una, como cierta e inamovible, que pasa a ser un *topos* más, un *factum*, un *positum*, por voluntad del pedagogo>>. Frente a ello, escribe que debe procederse a educar para la utopía, <<cuidándonos mucho de señalar ninguna y dejando tal aprieto en manos de la peripecia de cada educando y de cada educador>>, no concerniéndole a este último <<dictar los contenidos, sino únicamente insinuarlos y



Debe recordarse que Giroux advirtió que lo que está en la polémica modernidad-postmodernidad es algo que trasciende <<un simple argumento contra narrativas maestras o contra las pretensiones de una razón universal>>. Señala que ese *plus* es la existencia de <<un ataque contra aquellos intelectuales que solían designarse a sí mismos como la vanguardia emancipadora, una elite intelectual que se consideraba por encima de la historia sólo para intentar moldearla con sus pretensiones>><sup>24</sup>.

Por otra parte, cabe preguntarse con Conill si el presente es una época de criptometafísica, esto es, de metafísica oculta o disimulada. De hecho – afirma- significativos filósofos contemporáneos tales como Apel y su filosofía primera, Habermas y su perspectiva del mundo como un todo, o Rawls y su doctrina comprensiva del bien <<han puesto en marcha procesos de desmetafisización>> tras los que <<se puede mostrar a su vez que en realidad son proclives a la criptometafísica, por cuanto al cabo se ven forzados por la realidad histórica a recurrir a niveles y conceptos que tradicionalmente pertenecen a un orden de reflexión metafísica>>. Conill deduce de ello –de la permanencia no deseada de la metafísica en las estrategias intelectuales de desfundamentación, de destranscendentalización,

---

patentizar con su conducta por cuáles ha optado>>. FULLAT, O. (2000): *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis, pág.113. Hallamos aquí el rechazo a la concreción de la utopía –por el temor al fanatismo y a la tiranía- y la sustitución de la ejemplarización moral docente por el testimonialismo docente.

<sup>24</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág 145. Vid. HEBDIGE, D. (1986): “Postmodernism and “the other side”. *Journal of Communication Inquiry*, 10, 2, pág 91.

de pragmatización y de banalización- la manifiesta <<necesidad que tiene el pensamiento de contar con ese nivel de reflexión>><sup>25</sup>.

#### **10.1.4. La reducción de la historia**

Ya se ha hecho referencia a lo que del pasado desea creerse, recurriendo a ejemplificarlo mediante la apretada *historia de la filosofía* que Nietzsche expuso en *Crepúsculo de los ídolos*.

Pues bien, la creencia en tal síntesis histórico-filosófica vale también para ilustrar el tipo de concepción que consiste en tomar el pasado y lo acontecido en él como un pasado-uno, como un bloque desde cuyo núcleo se extienden líneas de fuerza con férrea logicidad interna autoexplicativa y autoconstituyente. En otras palabras, tal clase de concepción sustenta y se sustenta en una determinada visión del pasado filosófico: la historia de la filosofía se contempla como un pasado-todo-uno, indiscernible, en el que no hay sino derivaciones y complejizaciones de lo mismo, siempre de lo mismo. Esto es bastante hegeliano. Pero no deseo volver sobre el mismo ejemplo. Ha llegado el momento, pues, de poner un segundo ejemplo, uno que muestre cómo se argumenta desde tal concepción reduccionista, unilineal y progresiva de la historia del pensamiento.

Ciertamente, se ha sostenido que la postmodernidad tiene, al menos, un doble valor. En primer lugar, el de la toma de conciencia de la pasividad y,

---

<sup>25</sup> CONILL, J. (2003): “Filosofía sin criptometafísica”, en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 69-78.

en segundo lugar, el la toma de conciencia de la finitud humana. El problema no es tanto si, en el presente, ambas concienciaciones se están dando; el problema tampoco es el de su valor existencial y hasta filosófico. La dificultad que me propongo resaltar es la de que tales concienciaciones son presentadas como un producto de la postmodernidad. Es precisamente tal originariedad y originalidad lo que me propongo cuestionar.

Tal supuesta originalidad -la de la toma de conciencia de la pasividad y la de la toma de conciencia de la finitud humana- vendría a sustentarse, concretamente, en una visión de la Modernidad como momento culminante de momentos anteriores en el tiempo, momentos estos convertidos por el afán histórico-aglutinador en subfases o subprocesos lógicamente engarzados y dirigidos teleológica o finalísticamente hacia lo que se ha conocido como Modernidad.

Se suscita así otro grave problema, que es el de la poca o nula relevancia de lo acaecido antes de la Modernidad; pues si lo pre-moderno –y ya la misma denominación es indicativa de centralidad y periferia- es considerado como una preparación de lo moderno, si lo acontecido antes de la Modernidad es examinado como encadenamiento de momentos intermedios de la construcción de un proyecto que estaba aún por venir, esto es, la Modernidad, entonces jamás podrá tener otra consideración que la de medios o “edades medias”, con lo que los males atribuidos a la edificación final -la Modernidad- serán también los males de la pre-modernidad –en cuyo seno habrían ido gestándose y heredándose-.

Veamos, pues, cómo se argumenta desde tales posiciones. Lo haré a través de dos ejemplos que tratan, precisamente, de las concienciaciones ya indicadas. Ambos fragmentos son de Innerarity. El primero dice así: <<La modernidad nos ha inundado de teorías de la acción, y del padecer únicamente sabía que era posible “aprovecharlo” como motor para las acciones. Lo que parece estar anunciándose es la conveniencia de desarrollar una conciencia pasiva de la finitud humana, una conciencia de aquella pasividad que es la otra cara del proyecto moderno, la más desatendida, probablemente la más auténtica>><sup>26</sup>. El segundo fragmento es el siguiente: <<Se trataría de promover una conciencia de la finitud humana, de aquella pasividad que era la cara oculta del proyecto moderno. En otras palabras: reconocimiento de la azarosidad del mundo y de la contingencia de las identidades que lo constituyen, aprender a vivir con las condiciones de una contingencia reconocida y tratar de transformar el destino en oportunidad>><sup>27</sup>.

A través de estos dos argumentos no se acaba de discernir a qué se llama Modernidad, si a la Modernidad propiamente dicha, en sus límites tanto cronológicos como geográficos e ideológicos, o bien a todo lo que no es la postmodernidad, en cuyo caso la Modernidad no habría sido más que el producto más perfeccionado de las etapas históricas anteriores acaecidas en Occidente.

Desaparece la duda cuando se conoce que el primer fragmento comienza con la siguiente afirmación: “quizás lo más valioso de la postmodernidad

---

<sup>26</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 201.

<sup>27</sup> INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península, pág. 32.

sea haber transformado...”. Pero aún se refuerza más tal escape cuando se lee, al principio del segundo fragmento citado, que “una de las experiencias postmodernas más fecundas ha sido...”. Considero que tales expresiones muestran claramente que se considera que las concepciones filosóficas previas a la Modernidad nada habrían aportado que no hubiese sido absorbido, triturado, reciclado y reconceptualizado por la Modernidad.

Claro que, puestas las cosas en su sitio, habría que decir que la toma de conciencia de la pasividad y la finitud fueron desbaratadas, precisamente, por la Modernidad. Por lo que habría que concluir que lo señalado como más valioso de la postmodernidad no sería *suyo* en sentido estricto –en sentido tanto de original como de originario-, con lo que la postmodernidad no habría realizado otra cosa —a su pesar y en cuanto a lo más valioso que se apunta- que un intento de recuperación y restauración o restablecimiento encubiertos que, dándose en su momento histórico, esto es, en el tiempo de la denominada postmodernidad, no sería, propiamente hablando -esto es, atendiendo a su origen- *postmodernista*.

Claro que puede decirse que el voluntarismo, el afán de control, la acción activista y la utilidad –elementos de la Modernidad- aparecen en oposición a la aceptación, la resignación, el consuelo, el acontecimiento y la finitud -supuestos elementos “de” la postmodernidad-. Por supuesto que puede afirmarse que al voluntarismo, a la búsqueda del éxito, a la obstinación planificadora y al progreso –elementos todos de la Modernidad- se oponen la finitud, las tradiciones, las identidades contingentes, la incertidumbre y la imprevisibilidad –de nuevo, supuestamente elementos “de” la

postmodernidad-. Otro asunto es que todo ello sea fruto de una distorsión de la realidad.

¿Quién puede sostener con seriedad que la aceptación, la resignación, el consuelo, el acontecimiento, la finitud, las tradiciones, las identidades contingentes –que no arbitrarias-, la incertidumbre, la imprevisibilidad son expresiones de contenido no cristiano? Estimo que nadie, con un mínimo de seriedad y rigor, podría hacerlo. Juzgo, pues, que es insostenible afirmar que todo ello pueda ser reducido a una mera reivindicación en la postmodernidad. Estaríamos no ante algo novedoso, sino ante algo que siempre es nuevo por la verdad que encierra; ante algo antiguo –que no viejo- que, por su valor intrínseco, debe ser restaurado. Lo negativo está, pues, no tanto en tal restauración, si es que a ello propendemos, sino en que tal proceso sea fruto de un plagio filosófico y cultural, de una suplantación, de una labor de apropiación indebida y de escamoteo: en definitiva, de una violación de los *derechos de autor*, siendo tal autor el Cristianismo, tanto en sus realizaciones prácticas –éticas, pedagógicas, políticas y jurídicas- como en sus especulaciones teológicas y filosófico-teoréticas.

#### **10.1.5. Contingencia e irracionalismo**

Afirmar que en el hombre nada hay que sea absoluto y que todo en él es finitud puede significar mucho o nada. Depende de la pretensión que acompañe, subyaciendo, a tal tesis. Decir que el hombre –ser contingente, ser finito- carece de algo que sea absoluto –necesario- o que él mismo no es un absoluto es fruto de un razonamiento tautológico; en otras palabras, resulta una evidencia que no requiere prueba alguna. A nadie se le escapa

que el término definido no debe estar contenido en la definición. Así, afirmar que nada hay en el hombre que sea absoluto es lo mismo que decir que el hombre es hombre y nada más, con lo que de ninguna manera tal afirmación hace progresar el conocimiento común acerca de tal existente.

Considero que no es éste el momento para tratar el importante problema de la dignidad personal. De todas formas, no está de más resaltar la posición neta de Spaemann al respecto. Preguntándose sobre el fundamento de permite considerar al hombre como un fin en sí mismo que debe ser respetado y protegido incondicionalmente por todos, este autor sostiene que ha de tratarse de algo que reside por antonomasia en el hombre mismo y cuyo sentido no se obtiene en función de algo distinto. Así, afirma tajantemente que el concepto dignidad se refiere a la propiedad de un ser que, lejos de reducirse a ser sólo un fin-en-sí-mismo-para-sí, es un fin en sí mismo por antonomasia. Parece obvio el hecho de que algo pueda ser su propio y último fin para sí mismo y ser convertido en un medio para otro fin distinto. Así, este autor sostiene que los intentos de entender el hombre únicamente como fin en sí mismo no llegan a acertar con el concepto específico de dignidad humana.

Spaemann añade, además, que desde esa posición antiontológica sería imposible deducir algún argumento concluyente contrario al <<asesinato en secreto y sin dolor de un hombre que carezca de familia>>. Si tal hombre <<sólo tiene un valor para sí mismo y no es un absoluto “fin en sí mismo”, entonces sería válido para este caso el asesinato perfecto: si es eliminado el sujeto que considera su propia vida como algo valioso, no se puede hablar de una “pérdida de valor”>>, ya que <<el carácter valioso de esa vida

dependía del sujeto para el que dicha pérdida tenía valor>>. Y es que <<si todo valor es relativo al sujeto que valora, no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran>> desde el momento en que tales sujetos <<no sufren ninguna pérdida si desaparecen>>. La existencia <<no es un valor por cuya pérdida se vuelve uno más pobre, pues no puede empobrecerse quien ya no existe>>. En definitiva, Spaemann sostiene que solamente el valor del hombre “en sí” y no únicamente “para los hombres” hace de la vida humana algo sagrado, confiriendo al concepto de dignidad <<esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar>>. La dignidad es, así, <<una idea metafísico-religiosa>> que halla su fundamentación y su inviolabilidad <<en una filosofía de lo absoluto>>; filosofía que, en su lucha por hacer que se reconozca <<la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre>>, sigue pugnando para vencer al error no superado que consiste en <<pensar que se podría renunciar a la consideración religiosa de la realidad sin que con ello se pierdan no pocas cosas a las cuales no es posible renunciar tan fácilmente>><sup>28</sup>.

Ahora bien, volviendo a la afirmación inicial acerca de que en el hombre o en la vida humana nada hay que sea absoluto hay que decir que puede significar mucho si entendemos que con ella se está pretendiendo sostener que el hombre no está en condiciones –por carecer su naturaleza de tales atribuciones y hasta por carecer de naturaleza- ni de absolutizarse parcial o

---

<sup>28</sup> SPAEMANN, R. (1989): *Lo natural y lo racional*. Pamplona: Eunsa. Pamplona, págs. 100-102 y 122-123.



totalmente ni tampoco de absolutizar nada de lo que no sea él mismo. Claro que, entonces, la pretensión que subyace aquí no se referiría tanto al orden del ser como al orden del deber, con lo que más bien se estaría afirmando que el hombre no debe creerse con la capacidad de absolutizar/absolutizarse –colocándose en el punto de vista de Dios, como afirmara Putnam- o de ser y hacer lo que no es y no puede. Por otra parte, innumerables acontecimientos históricos –además de otros inadvertidos o silenciados- darían buena prueba de las terribles consecuencias de tales pretensiones y de tal proceder.

Pero hay algo más. Que en el hombre, que en la vida humana, nada haya que sea absoluto puede querer decir que su constitutiva contingencia es infranqueable de modo absoluto. Dicho con otros términos, que el hombre sería un ser imposibilitado para proyectar y para trascender, para proyectarse y para trascenderse. Es decir, que tal ser, limitado a sólo a sentir, a tener experiencias de sí, del otro y de la realidad circundante viviría absolutamente en una pura contextualización espacio-temporal, esto es, en estado de clausura, sin presente auténticamente propio y sin porvenir previsible, sin racionalidad ni razonabilidad, sin poder alguno sobre sí, sin posibilidad de preguntarse por el ser de las cosas y, por tanto, sin responsabilidad.

Si la propia identidad, si la vida de cada ser humano, es *sólo* resultado de la incertidumbre, de los acontecimientos inesperados, de la contrariedad, del riesgo y de los imprevistos, es decir, de lo que no podemos cambiar - *contingencia por destino* (que no *contingencia por arbitrariedad*, que es el tipo de contingencia que hace referencia a lo que podría ser de otra manera

si quisiéramos, a lo elegible y abandonable arbitrariamente, por propia voluntad)-, entonces nuestras intenciones y pronósticos se desvirtúan. ¿Qué necesidad habría de tomar las riendas de la propia vida? Si todo se nos va a *torcer*, si nada va a acontecer como tenemos previsto, entonces ¿qué necesidad tendríamos de seguir haciendo uso de la razón en aras de la propia responsabilidad? ¿Me exonera, acaso, mi vida –así considerada- de mí mismo?

Por supuesto que no siempre somos lo que hemos deseamos ser o hemos proyectado ser; pero de ahí a afirmar que entre mi plan o proyecto de vida y mi resultado vital va siempre un abismo resulta excesivamente arriesgado no sólo por lo injustificado de la generalización sino también por las consecuencias que tiene el indultarse uno de su propia vida.

Afirmar que la propia vida o que la situación actual o final a la que nos vemos conducidos cada uno no tiene el carácter de un producto o de una realización -aunque se hiciese lo que uno quería- y que, por tanto, nuestra identidad personal se realiza siempre a pesar de nosotros mismos, dejaría en el aire la cuestión de la necesidad o conveniencia de querer darnos una vida; y tal vez, sólo tal vez, ello podría inducir a la justificación de todo resultado vital, sea cual fuere, ante el que cada ser humano sólo puede consentir gustosamente. Si no soy dueño de mis actos ¿cómo podría ser responsable de las consecuencias derivadas de ellos?

El vivir humano es incierto, vulnerable, abierto, flexible, no instintivo y, por ello, no unívoco. María Zambrano lo expresó del siguiente modo: <<El hombre jamás es cumplido, su promesa excede en todo a su logro y sigue en

lucha constante, como si el alba en lugar de avanzar se extendiese, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer>><sup>29</sup>. De la apertura del vivir humano no se infiere necesariamente, pues, que el ser humano sea espera pasiva y confiada de inesperados acontecimientos configuradores de la propia identidad.

El ser humano, contingente, finito, limitado, imperfecto, no puede eliminar la contingencia; no puede eliminar ni la suya, ni la de quienes le rodean ni la de lo que le rodea. Pero el ser contingente que es el hombre no se caracteriza sólo por tal contingencia constitutiva. En él, necesidad y libertad se armonizan, y de ahí que no puede dejar de querer ser feliz aunque ninguna técnica vital se lo garantice. En esto, es más brújula –que indica siempre una misma dirección- que reloj y, para seguir con las metáforas, más radar -no hay que olvidar que hasta el radar, con su rotación incesante, busca elementos concretos, es decir, que no rota por rotar, sino que lo hace para detectar- que ruleta.

Responsabilizar al hombre tanto de sus actos como de su propia vida no implica hacerle reo de su solo entendimiento y de su sola voluntad; de su proyecto, en definitiva. Decir *vida humana* es decir acontecimientos que nos marcan imborrablemente, circunstancias, situaciones, atenuantes... pero también agravantes. Precisamente porque el vivir humano no es unívoco, no es instintivo, el vivir humano está *sometido* al más y al menos fundamentalmente en el orden práctico.

---

<sup>29</sup> ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, pág. 47.

La autonomía moderna arrojó al hombre ante sí mismo. La Ilustración surgió como una construcción de la razón frente a las incertidumbres de una vida temporal no plenamente realizada pero llamada a estarlo fuera de sí. La absolutización del hombre le arroja a su propia autodisposición, absolutizando también su responsabilidad y, con ella, sus acciones negativas y errores. La plena disposición de sí acarrea, pues hacerse máximamente culpable de la culpabilidad, de su incompetencia, de la realidad que no resulte perfeccionada y optimizada. En otros términos, si Dios no existe, entonces todo es imputable al hombre. Con Dios habrían desaparecido también las excusas, las disculpas, el descargo y el perdón. La hiperpotenciación del hombre por el hombre habría tenido como consecuencia la hiperpotenciación de su culpabilización.

Claro que tal responsabilización necesaria del hombre no es posible *de facto*. El hombre no es, estrictamente hablando, causa de sí. Y no lo es porque tal sujeto es finito, es contingente, siendo una prueba más de ello el hecho de no haber previsto no sólo lo casual, sino, además, que la pretensión de autoabsolutizarse conllevaba la responsabilidad de autoculpabilizarse por tanta atrocidad habida. Sin embargo, la solución no puede venir de la mano de otra absolutización: la que correspondería a *finitizar* o *contingentizar* –*casualizar*– al hombre más allá de donde se sitúa; la solución no puede aportarla, pues, el relativismo ético y la moral de situación, que son otros tantos engendros devoradores del hombre mismo.

Si, a falta de criterios últimos, todo es justificable, también habría de permitirse formalmente la barbarie, el crimen y el genocidio, sencillamente porque ya no podrían ser calificados moralmente. Si todo es cuestión de

reglas de juego ¿quién determinará en primer lugar no ya las reglas sino cuál es el juego y qué razones habrá para no cambiarlo cuando se quiera?

Ciertamente, ha de sostenerse en calidad de principio que no puede haber indagación plena que suponga la desconsideración absoluta de una parte del objeto a indagar. Tanto el filósofo como el pedagogo están obligados por su misma ocupación a acotar el ámbito de estudio y de reflexión. Ahora bien, acotar no es señalar una línea que excluya de la existencia lo que quede en su cara exterior, sino que acotar supone aceptar que la labor investigadora se ha de limitar, concentrándose en algunos aspectos concretos. De donde se sigue que acotar no quiere decir negación alguna que recaiga sobre el objeto de estudio en cuestión, sino simple autolimitación metodológica y epistemológica que se impone quien trata de acercarse a él.

Una cosa es, pues, generar una clausura tal que excluya la solución y otra muy distinta es afirmar que la solución puede ser hallada. Gómez Pin afirma que <<la disposición laboriosa supone que el interrogante no excluye *a priori* una solución>>, si bien ello no supone <<que esta solución se encuentre efectivamente>>. De hecho, quien indaga se expone siempre a no llegar a encontrar la solución, si bien <<una cosa es no llegar a topar con la verdad>> y otra muy distinta es <<excluirla del horizonte de las preocupaciones>> o, lo que es lo mismo, *renunciar a dar con ella*<sup>30</sup>. La

---

<sup>30</sup> GÓMEZ PIN, V. (2001): “Las cenizas y las sombras”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 46. En este mismo lugar, Gómez Pin afirma: <<la interrogación filosófica conlleva una disposición laboriosa, un ansia de solución>>, con lo cual queda excluido de su ámbito tanto los pseudoproblemas -<<pseudoproblema sería, por ejemplo, la cuestión relativa a si el abuso del débil caracteriza o no a un canalla, pues no se necesita “profesor de virtud” para dar respuesta afirmativa, la cual se impone absolutamente o a priori>>- como aquellas

solución no debe resultar excluida *a priori*, a no ser que se pretenda herir de muerte al acto de conocer.

Invirtiendo el espíritu –aunque no la letra- del concepto de fecundidad elaborado por Larrosa, puede decirse que la absolutización moderna de la razón supone un lastre de culpabilidad que cancela, precisamente, toda fecundidad. Si convenimos que ésta supone dádiva, donación, en oposición a la clausura que supone la determinación o el preestablecimiento; si aceptamos que la fecundidad 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 continuación de nuestra palabra porque será una palabra otra, la palabra del otro>><sup>31</sup>, entonces la asunción de la culpa máxima por la máxima responsabilización es clausura infinita de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra palabra y, además, cancelación insoportable de la vida, del tiempo y de la palabra del otro.

Estimo que la huída -antifilosófica, por otra parte- de los filósofos frente a lo absoluto, lo universal y lo necesario por temor a fomentar recaídas totalitarias a través de autoabsolutizaciones o autodivinizaciones por parte del hombre carece de sentido filosófico. Podrán tener justificación

---

cuestiones relativas meramente a la acción y respecto a las cuales <<el conocimiento no desempeña realmente un papel determinante (...)>>. *Ibid.*, pág. 46.

<sup>31</sup> LARROSA, J. (2003): *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Laertes, págs. 36-37. Sobre la relevancia de la idea de fecundidad como <<relación con el otro irreductible al poder>>, vid. MÈLICH, J. C. (1998): *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos, págs. 127-144.

extrafilosófica, pero nunca filosófica. De nuevo la confusión entre el todo y la parte. Si hay que despedir principios, deberán ser los principios idealistas, inmanentistas, pero no todo principio. Habría que justificar antes la razón de la exclusión de todo principio, no valiendo para el caso el rechazo de una serie de principios inscritos en un determinado o concreto sistema filosófico. Lo que no resulta admisible es que el rechazo de un tipo de filosofía, la filosofía idealista –más concretamente, hegeliana-, suponga el rechazo de *la filosofía*.

En este sentido, resultan relevantes las apreciaciones de Conill sobre la posibilidad de no acabar convertidos en sujetos de interior nihilista pero pragmáticos en la exteriorización. Para ello, Conill propone una nueva conciencia acerca del significado del giro hermenéutico postnietzscheano de la filosofía. En su intento por demostrar que el giro hermenéutico no supone que el *telos* de la vía experiencial deba ser el nihilismo y el pragmatismo postmetafísicos, sostiene que la nueva situación hermenéutica –el primado de la experiencia- debería llevarnos a un nuevo posicionamiento. Este nuevo lugar de atisbo habría de proceder no sólo a la reconstrucción de una nueva metafísica cuyo papel fuese el descubrimiento de una *modernidad sustantiva y experiencial* opuesta a la versión meramente procedimental que de ella ha prevalecido hasta el presente sino, también a la configuración de una *crítica de la razón impura* –opuesta a la *crítica total de la razón*- capaz de nutrirse de la densidad de la vida humana y de liberarse de la lógica y de la metodología.

Según Conill, aunque es cierto que la superación de la perspectiva epistemológica propiciada por la radicalización o exacerbación de lo

experiencial ha inducido a creer que nos encontramos en una situación postfilosófica -disuelta la razón, aniquilada la verdad, desensamblada la realidad, la experiencia postmoderna abría dado paso tanto al nihilismo como al pragmatismo, al hedonismo y, consecuentemente, al vaciamiento de la interioridad-, también lo es el hecho de que el giro hermenéutico ha inaugurado una oportunidad.

Dicho cambio de situación habría servido para fomentar la vía experiencial –como hicieron Ortega y Gasset, Heidegger o Gadamer-. Ello hace pensar a Conill que la hermenéutica no ha de conducir necesariamente al nihilismo y al pragmatismo, sino que también le cabe trascender la auto-reflexión revelando que <<la experiencia hermenéutica está entrañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal>>. Claro que reconoce que, *de facto*, la mayor parte de los hermeneutas <<olvidan o relegan el momento de realidad ínsito en la experiencia>><sup>32</sup>.

El replanteamiento de la *razón experiencial* –posibilidad que habita entre la experiencia y el *logos*- intenta, pues, posibilitar una autoafirmación crítica de la razón caracterizada tanto por su alejamiento del <<carácter criticista en versión epistemológica y basada en la “certidumbre metodológica”>> como por su disposición antidogmática cifrada en su apertura a la experiencia - <<¡hasta la mística!>><sup>33</sup>. Discernir es, pues, conveniente, mientras que la

---

<sup>32</sup> CONILL, J. (2003): “Filosofía sin criptometafísica”, en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, pág. 83.

<sup>33</sup> Tendríamos aquí un ejemplo –el de la consideración de la experiencia mística- de apertura experiencial opuesta al cierre experiencial que, aunque negado, suelen alimentar los apóstoles del anticierre categorial. CONILL, J. (2003): “Filosofía sin criptometafísica”,



confusión y la amalgama pueden engendrar nuevas monstruosidades. Algo a lo que ya asistimos tras el Idealismo alemán.

## 10.2. La intención de sentido. Teodicea y Modernidad

¿Qué significado y alcance tiene afirmar que la *intención directa de sentido* –donde “sentido” es seudónimo de felicidad<sup>34</sup>– carece, precisamente, de sentido? En otras palabras, ¿no es acaso un pseudoproblema filosófico plantearse la cuestión de la búsqueda de sentido como un fin al que se puede pretender acceder sin medio alguno? Y es que lo que se pone en tela de juicio no es si hay medios y elecciones de medios que no conducen o que no se orientan hacia el fin último; lo que se estoy cuestionando es la supuesta problematicidad de una intención del fin sin elección de medios. ¿Cuál es el motivo de tal preocupación? No voy a precipitarme respondiendo ahora a esta cuestión. Es preferible proceder con cautela.

---

en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, pág. 82.

<sup>34</sup> Sobre el tema de la seudonimización de la felicidad, Marquard escribe que ésta se produce el siglo XIX, época en la que el problema de la felicidad quedó desterrado de la filosofía como problema positivo central>>, todo ello como consecuencia <<del éxito de la ética kantiana del deber y de su denominada crítica del eudemonismo>>. Pero, dado que el problema de la felicidad <<no puede ser desterrado a la larga de la filosofía como problema positivo central>>, tendió a renacer aunque <<ya no pudo presentarse bajo su propio nombre>> sino sólo bajo un seudónimo, esto es, seudonimizado: <<primero, y desde entonces cada vez más como problema del sentido>>. Marquard sostiene que tal proceso de la seudonimización no ha terminado hoy; el problema de la felicidad no deja de reactualizarse permanentemente en la escena filosófica; mientras <<la felicidad ha empleado e incluso consumido ya toda una serie de seudónimos: la autenticidad, el principio esperanza, la vida no dañada, la emancipación, la cualidad de vida, la autorrealización, pero también (y especialmente hoy): el sentido>>. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 58-59.

### **10.2.1. Huir del ensimismamiento**

La posición de un filósofo contemporáneo como Marquard al respecto de la intención del logro directo de la felicidad o del sentido es esclarecedora de lo que considero verdadero problema convertido por algunos en un pseudoproblema. Es verdadero problema en los justos límites en que los sitúa Marquard pero un pseudoproblema cuando se los desdibuja con la pretensión doble de hacer de la historia del pensamiento un todo-uno, indiscernible y, a la vez, desactivar toda demanda de fundamentar supravolitivamente.

Pero antes de abordar esta cuestión hay que decir que Marquard pone de manifiesto –quizá sin pretenderlo- no sólo la futilidad del seguimiento apasionado de las modas filosóficas –la mayoría, fruto de decepciones y de afán de protagonismo- sino que, además, pone de relieve el desquiciamiento de la razón humana en su papel de fuerza inmanente de búsqueda de lo inmanente. Realizada esta importante apreciación, es el momento de adentrarnos en algunas cuestiones significativas del planteamiento marquardiano que entroncan con la presente investigación.

En tal sentido, Mansilla ha podido afirmar que resulta insostenible la inclinación que consiste en hacer apología de las diferencias y, simultáneamente, abordar especulativamente determinados temas de forma simplista e indiferenciada. Según este autor, los postmodernistas presentan <<una genuina obsesión por aforismos y sentencias categóricas (que

engloban de un plumazo al universo entero)>>, lo cual les lleva <<a toda clase de inexactitudes, repeticiones y hasta de falsedades>><sup>35</sup>.

Si se me permite la licencia, considero imprescindible evitar -en la medida de lo posible hacer- transformar molinos en gigantes con la única finalidad de justificar nuestra propensión belicosa. Vamos, pues, a las tesis de esta desapercibida filosofía de la compensación.

Por intención directa de sentido debe entenderse el comportamiento que busca encontrar o fundirse con lo universal –en nuestro caso, el sentido o la felicidad- desconsiderando lo particular y concreto, lo contingente y, por ello, limitado e imperfecto. Pues bien, tal persona parece que habría elegido el camino que le conduce, precisamente, a no alcanzar el sentido que se pretende. El sentido es alcanzable para los seres humanos, mediatamente, esto es, sólo <<por el camino de la profesión, de la familia, de la soledad, del Estado, del arte, de la economía, de la ciencia, de los deberes, de las inclinaciones, de la compasión, etc.>>, con lo que la pretensión de alcanzarlo de otro modo sería un sinsentido que nunca conduciría a la felicidad. En definitiva, que <<ningún ser humano accede inmediatamente al sentido>>, sino <<sólo a través de mediaciones>>, esto es, <<dando un rodeo a través de determinadas costumbres y tareas>><sup>36</sup>. Realizada esta constatación que particularmente considero de sentido común, Marquard concluye afirmando que el sentido o la felicidad está en relación directa con

---

<sup>35</sup> MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, pág. 43.

<sup>36</sup> *Vid.* MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 59-60.

la capacidad de renunciar a la intención directa de sentido, al sentido sensacional, por lo que quien no es capaz de renunciar al acceso directo no podrá ser feliz.

¿Qué motiva este problema de la búsqueda de sentido? ¿Es, acaso, posible *intentar* –aun a riesgo de perder lo que se busca- tal acceso directo? ¿Quiénes lo intentan o desde qué instancias se intenta? Es justamente aquí donde entra el problema de la religión: el sinsentido que alberga la intención directa de sentido es, para Marquard, es propio de aquellas religiones que prometen otro mundo mejor.

Dicho así, sin más matizaciones, tal afirmación debería ser rechazada, pues en absoluto se justifica la tesis de que el Cristianismo considere la intención directa de sentido o el acceso directo a la felicidad por encima de lo finito y de lo contingente. Pero tal situación no se produce, porque nuestro filósofo, lejos de amalgamar la historia, hace explícita la distinción entre Cristianismo propiamente dicho y las posiciones heréticas, atribuyendo a algunas de éstas –y no al Catolicismo- el problema que nos ocupa.

Así, la estilización de la intención de sentido hasta hacerla “directa” habría sido obra de la herejía gnóstico-escatológica representada por Marción, herejía que partiendo de la negativización del mundo propugnó la positivización de la extrañeza respecto de él tanto como de su Creador, abogando por el final de la totalidad del ser actual –del mundo tanto como de Dios mismo-. De lo que se trata aquí es de <<la redención del ser humano hacia una situación en la que tiene éxito lo que no puede tener éxito en el mundo presente: el cumplimiento de la vida mediante la intención

directa de sentido>>, situación en la que también sucede <<lo que no sucede en nuestro mundo presente: los seres humanos tienen acceso directo al sentido>><sup>37</sup>.

Por tanto, tanto la Iglesia como la filosofía cristiana medieval, al proceder contra esta herejía gnóstica, habrían intentado restablecer el *Dios-indirecto* frente al *Dios-directo*, algo que también habría propiciado la Edad Moderna pero sustituyendo el fin último objetivo del pensamiento y la fe cristianos – Dios- por la salvaguardia del carácter indirecto de la felicidad o sentido como mero fin último subjetivo. En otras palabras, la diferencia entre en intento medieval y el moderno estaría en que la tentativa moderna procede profanizando, esto es, procede contra el hecho de cifrar el sentido en un Dios al que se asocia con graves enfrentamientos sociales, y a favor de hacerlo respecto de fines menos problemáticos como el Estado, la ciencia y los intereses individuales.

Ahora bien, que la intención indirecta del sentido –intención que supone no desvalorizar este mundo ni su tiempo- haya sido preservada por la Iglesia y por la filosofía cristiana tanto como por la Modernidad no hace de la posición de Marquard una posición equidistante. Lo que él sostiene a partir de aquí es que la ventaja de la Modernidad sobre el Cristianismo radica en la separación y hasta oposición que establece el Cristianismo entre la salvación como fin y los medios -que en la Modernidad son fines y medios siempre temporales-.

---

<sup>37</sup> MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 61.

Pero esta razón esgrimida por Marquard resulta excesivamente problemática. Pues si se admite que en la Modernidad *ya no se decide nada pensando en la salvación, y viceversa*, entonces hay que afirmar que la Modernidad habría sentado las bases para poder pensar en la salvación – felicidad, sentido- “sin” los medios temporales, que es como decir que esta época justificaría o legitimaría precisamente aquello que supuestamente debería eliminar: la intención directa del fin. Y ello resulta fundamental.

Rota la armonía entre razón y fe, aniquilada la concordancia entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo cotidiano y la Redención, los seres humanos – modernos- no tendrían ante sí más que dos caminos radicalmente enfrentados: o el camino que conduce al ensimismamiento mundano o el camino que conduce directamente al sentido sin necesidad de este mundo. Y no resulta difícil constatar el auge actual de esta segunda vía, el renacimiento de la demanda de las llamadas paraciencias o ciencias ocultas, del aparicionismo exacerbado y de tantos seguidores de iluminados y creadores de sectas pseudorreligiosas.

Ello tiene una importancia primordial. Lleva a tener que admitir que la Modernidad que defiende Marquard habría generado una anti-Modernidad en su seno, o, lo que es menos complicado, sería admitir que sólo el Cristianismo –y no la Modernidad- ha sido capaz de defender la intención indirecta del sentido.

### 10.2.2. Escasez, expectación, excitación

Ya he indicado que la insistencia y profundización en lo contingente, en la finitud, en la casualidad, en las deficiencias de la realidad, difícilmente podrá desactivar la tendencia humana a generar ídolos y víctimas. No hay más que constatar de qué forma, en nuestro tiempo de información global ininterrumpida, es la mentira la que parece dominarlo.

La mentira siempre aparece impregnada de totalitarismo. Y ello, como escribe Tussell, <<por simple ausencia de deseo de descubrir la realidad de las cosas, por la aplicación de la ideología para “ordenar” los hechos al gusto propio o por afán de creer a unos más que a otros por motivos que tienen más que ver con el entusiasmo que con la razón>>. Tal es la mentira, ejercida hábilmente por quienes antaño intentaban <<el monopolio de la verdad y ejercían el del error>> y hoy se atribuyen <<el monopolio de la rectificación del error>><sup>38</sup>, rectificación ahora presentada como saludable evolución del propio pensamiento y posición.

---

<sup>38</sup> J. Tussell, *Prólogo* a REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 17-18. En esta misma obra podemos observar cómo Revel pone el énfasis en la deshonestidad o, cuanto menos, en la falta de voluntad por la veracidad. Así, en las sociedades contemporáneas hay una gran novedad que ahora interesa destacar: que la dificultad <<para ver claro y actuar juiciosamente>> no es debida a un déficit de información. Al contrario, ésta es muy abundante –si bien algunos lo niegan afirmando que sólo hay exceso de mera transmisión-. De hecho, la información –sostiene- es, con respecto al presente, tirana y sirvienta simultáneamente. Así, aunque estamos <<muy lejos de saber en cada caso todo lo que necesitaríamos conocer para comprender y actuar>>, abundan más <<los ejemplos de casos en que juzgamos y decidimos, tomamos riesgos y los hacemos correr a los demás, convencemos al prójimo y le incitamos a decidirse, fundándonos en informaciones que sabemos que son falsas, o por lo menos sin querer tener en cuenta informaciones totalmente ciertas de que disponemos o podríamos disponer si quisiéramos>>. Por tanto, hoy como ayer <<el enemigo del hombre está dentro de él>>, aunque ya no es el mismo: <<antaño era la ignorancia, hoy es la mentira>>. No está de más recordar que el papel ejercido antaño por la censura contra la denominada libertad de

Pero no es ni la tendencia a la idolatría ni el problema de la ideologización los que ahora me va a ocupar. Más bien voy a centrar mi atención en lo antifilosófico no de tales problemas –que son, ciertamente, susceptibles de tratamiento filosófico- sino de su utilización como pretexto para ponerse en fuga respecto de la filosofía, y más concretamente de su núcleo más especulativo: la metafísica.

Al respecto, hay que decir algo acerca de la naturaleza de la filosofía. Ésta no es un consuelo espiritual, una especie de autoayuda frente a la adversidad, ni el opio que neutraliza las razones provocadoras del infernal insomnio especulativo. Además de no ser un consuelo, la filosofía encierra una actitud de arrojo, de querer enfrentarse a lo ineludible que es universal y necesario –llámese necesidad o contingencia-.

Debe, pues, recordarse que el filosofar no ha de conducir necesariamente a absolutizar nada; lo absoluto *per se* no necesita que el filósofo le otorgue reconocimiento o carta de naturaleza. Además, no debe obviarse el hecho de que no es la filosofía la que absolutiza lo absoluto, sino la que ha de desvelar su naturaleza.

Es misión de la filosofía mostrar lo que está oculto, lo que subyace y sostiene, pero no escamotear lo que no se muestra de forma directa e

---

expresión lo realiza hoy el tabú con su tiranía amordazante aparentemente amable y correcta; el cúmulo de prejuicios, el temor al *qué dirán ideológico*, el nepotismo endogámico, los odios entre tribus políticas o intelectuales aniquilan la libertad de expresión y achatan las convicciones a la vez que sofistican y corrompen explicaciones y comprobaciones. REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe, págs. 40, 54 y 442-448.



inmediata. Tampoco es su misión convertirse en simpática reina de la banalidad perdiendo su libertad o desasimiento en aras de la cautividad a que la somete lo peregrino, ni pretender ser más convincente que comprensible; y mucho menos lo es realizar curas imaginarias de enfermedades imaginarias

Tras este breve pero necesario preámbulo, estamos en disposición de realizar un nuevo abordaje. Así, es un hecho habitual y común sostener que estamos en una época nihilista, esto es, en una época de desvalorización de todo valor moral, de decadencia de ídolos, de cambios radicales y veloces.

En el presente, época caracterizada como modernidad tardía, postmodernidad, tardomodernidad, hipermodernidad, modernidad líquida, época del ocio, del capitalismo tardío o científico-técnica<sup>39</sup>, cargamos con la

---

<sup>39</sup> A propósito de la caracterización de nuestra época, Marquard manifiesta su deseo, que él califica de saludable, de incrementar la confusión al respecto «aumentando la pluralidad de nombres de nuestra época», pues sostiene que «con el número de caracterizaciones controvertidas del presente se reduce (...) el peligro de las unilateralidades monodiagnósticas de visión y crece la libertad de diagnóstico del individuo», lo cual considera fundamental para un escéptico como él, «pues el escepticismo es la sensibilidad para la división de poderes, incluida la división de aquellos poderes que son los nombres». MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág 108. Un espíritu similar anima a González Placer a escribir que «presentir el peligro de decir sí o no; sentir que elegir comporta un riesgo y que, en algunas ocasiones, eligiendo nos jugamos la vida; quedarse como paralizado ante el lujo de alternativas posibles o deambulando por ellas sin norte ni rumbo, quizás implique una cierta cantidad de conocimiento, un exceso por así decirlo, pero resulta también de un tipo muy particular de conocimiento: ése que se sabe y se siente distante, ajeno, impermeable, opaco a la vida, a lo vivido viviendo». De donde se sigue, según González Placer, que «no sean más conocimientos lo que el perplejo necesita», que «no ande ávido de más saberes ni a la búsqueda de certezas mejor armadas, de convicciones fuertes», sino que ande «anhelante de otro tipo u otro modo de conocimiento» buscando, quizá, «una modalidad de conocimiento que reconciliando el concepto, la imagen, la intuición y el sentimiento, proporcione aliento a la vida», es decir, «ese tipo de saber que encabalgándose en lo sentido ayude a vivir la vida, a pasarla y repasarla, a disfrutarla». GONZÁLEZ PLACER, F. (2000): «Sobre educación: el amor como desafío a nuestra identidad», en Téllez, M.

herencia del concepto enfático de sentido y, por tanto, el problema de la pérdida del sentido se convierte en un hecho doloroso que tiene consecuencias prácticas. En otras palabras, el *sentido* pasa a problematizarse en un primer plano en un mundo que se autopercibe como opresivo por padecer, precisamente, un déficit de sentido. Ahora bien, tal autopercepción del momento cultural o *concepto de sí* de nuestra época ¿se corresponde con la realidad? ¿Es más un prejuicio que una constatación?

Las reflexiones marquardianas suponen una negativa ante la creencia de que el malestar de la cultura sea efecto de la pérdida de sentido. Nuestro pensador sostiene que, lejos padecer por tal pérdida o carencia, padecemos como consecuencia de la búsqueda excitada de suprasentido, esto es, que en nuestra época se está produciendo una sobre-expectativa de sentido que nos hace ser excesivamente pretenciosos y, por tanto, estar exorbitantemente frustrados. Así, en la sociedad de excesivas pretensiones en la que vivimos, <<también la pretensión de sentido crece hasta alturas de vértigo y más allá de toda medida cumplible>>, con lo que siempre y por necesidad resulta frustrada, generando automáticamente la sensación del vacío de sentido y el lamento subsiguiente.<sup>40</sup>

La tesis de que nuestra principal dificultad en el presente no es tanto la pérdida de sentido como el exceso en la pretensión de sentido -de sentido sensacional o supersentido que se pretende alcanzable de forma directa- conduce inevitablemente a considerar que tal pretensión es perjudicial, con

---

(Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 52-53.

<sup>40</sup> MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 56-57.

lo que, en caso de querer evitar el problema del sentido de nada serviría el lamento por su pérdida: Parece, por el contrario, que sólo cabe proceder a reducir el exceso de pretensión o expectativa de sentido. La prescripción sería, pues, una cultura del sentido no-sensacional pero nunca la cultura del sinsentido, dado que ésta genera compensatoriamente la búsqueda exacerbada de sentido y de la forma más directa posible.

Tal *dietética de la expectativa de sentido* exige renunciaciones, sacrificios, si lo que se pretende es que el problema del sentido no resulte perjudicial para la vida; y tales renunciaciones hacen referencia al menos a tres tipos de sinsentido:

1. Exige la renuncia al sinsentido de *la prohibición de plantear la pregunta por el sentido*.
2. Exige la renuncia al sinsentido del *desprecio de las respuestas pequeñas por el sentido*.
3. Exige la renuncia al sinsentido de *los perfeccionismos y de la vinculación de la afirmación de la vida a la demostración absoluta de sentido*<sup>41</sup>.

Veamos, pues, cada una de estas “saludables prohibiciones” marquardianas por separado.

1. En primer lugar, parece que hoy deba renunciarse al sinsentido de prohibir la pregunta por el sentido. Ello conllevaría la renuncia a afirmar, por ejemplo, que la metafísica carece de sentido, pues tal

---

<sup>41</sup> MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 63-68.

quehacer especulativo suele actuar también como revulsivo para establecer nuevos interrogantes. Conforme al pensamiento marquardiano, lo importante no es la respuesta metafísica cerrada, ni siquiera toda respuesta metafísica; lo verdaderamente importante es que las respuestas metafísicas suelen ser varias ante una misma pregunta, con lo que la metafísica suele dejar abierta la cuestión y provocar diversas respuestas.

2. A lo segundo que deberíamos renunciar en el presente es al sinsentido que supone despreciar las respuestas pequeñas o mínimas por el sentido. La experiencia vital, la cotidianidad –las tareas como la profesión, la familia, las pequeñas demoras, las responsabilidades delimitadas, las ocupaciones y las rutinas, las costumbres y la tradición<sup>42</sup>–, el más acá de la metafísica en definitiva, son de hecho un positivo obstáculo para la pregunta por el sentido sensacional –pregunta desvirtuadora de la realidad humana, preventiva negación

---

<sup>42</sup> Por *tradicción* entiende Marquard la Ilustración. El siguiente texto es revelador de su postura al respecto: <<Ésta es la tradición moderna que (en tanto que voluntad de ser mayor de edad, es decir, adulto) hace del coraje para la sobriedad una rutina. Como no hay que desviarse de los hábitos si no es necesario, tampoco hay que desviarse de esta tradición (del hábito “modernidad”) si no es necesario. Pero hay que salvar a la Ilustración de quienes quieren convertirla en el curso hacia el extrañamiento respecto del mundo: en el *doping* para revolucionarios. Pues, así pienso yo (en mi calidad de escéptico y como tradicionalista de la modernidad), no es Ilustración, sino ilusión intentar reparar los daños que ha causado la aceleración del cambio en la modernidad aumentando la velocidad (y sus extrañamientos respecto del mundo aumentando el extrañamiento respecto del mundo): mediante la futurización del antimodernismo a través del impulso revolucionario a dejar detrás de sí a la modernidad. Pues de este modo, pienso yo, se dejaría detrás de sí a la Ilustración, la cual (esto habría que decirlo claramente) es una tradición burguesa que hay que conservar (por mor de la sobriedad) mediante algo muy impopular hoy: mediante la adhesión al propio carácter burgués>>. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 107.

de lo existente<sup>43</sup>-, para la intención directa de sentido que desemboca en la más absoluta de las desesperaciones, mas no un obstáculo para la pregunta por el sentido –o por los sentidos-.

3. En tercer lugar, precisamente en nuestros días parece que debería renunciarse al sinsentido de los perfeccionismos; no sólo al perfeccionismo que supone la intención directa de sentido, sino también a otros como pueden ser los intentos de vincular la afirmación de la vida a la demostración absoluta de sentido.

En el fondo, el gran problema es que los seres humanos, seres finitos, seres de vida modesta, contingente y no sensacional –lo que significa positivamente *demasiado humanos*<sup>44</sup>-, disponemos de una vida excesivamente breve, morimos demasiado pronto, y no disponemos de un exceso de recursos como para prescindir de algunos de ellos en aras de una demostración absoluta de sentido.

---

<sup>43</sup> La duda metódica cartesiana, desarrollada en el ámbito teórico, ha sido el intento moderno más importante de abandono de la realidad humana. La ética del discurso o ética discursiva de Apel y Habermas no habría sido más que una transferencia al ámbito práctico de la duda metódica. En el primer caso se propone dudar de todo lo que no sea demostrado como claro y distinto, mientras que en el segundo caso se propone dudar de todo aquello que no ha sido demostrado mediante el consenso logrado en un discurso libre de dominación. Tanto en un caso como en el otro, tanto las convenciones como los hábitos o usos del saber y del actuar son puestos bajo sospecha, alzándose frente a ellas y contra ellas los "absolutamente verdadero", de donde se seguiría que <<hay que evitar vivir mientras no esté demostrado de una manera absoluta (a través de una elección absoluta: del saber absoluto, de la justificación absoluta de la actuación) que se trata de la vida absolutamente correcta>>. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 132-134.

<sup>44</sup> MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 128.

### 10.2.3. Mundo y mal

La parte no es el todo. La *unidad de la experiencia filosófica* no justifica concebir la historia del pensamiento occidental como una serie rígida de causas y efectos. También en la experiencia filosófica hay acontecimientos y no todo es un proyecto; hay desviaciones del patrón inicial, conclusiones no deseadas por los propios pensadores y consecuencias no atribuibles directamente a ellos.

En la historia de las ideas hay casi de todo: líneas rectas, curvas, laberintos y ovillos, además de intenciones, despropósitos, errores, desenfoces y desconocimientos. Pero admitir que la lógica interna que vertebra –o desvertebra- la experiencia o el devenir filosóficos hace de lo posterior una consecuencia rígidamente establecida en lo anterior no siempre se corresponde a la realidad. Pero esto ya ha sido dicho más arriba.

Considero que los escritos de Marquard resultan paradigmáticos al respecto. Hijo espiritual del desencanto provocado por los acontecimientos que derivaron en la Segunda Guerra Mundial, reconoce expresamente estar condicionado por tales experiencias. Es más, declara haber hecho del horror, la irritación y el desencanto una posición filosófica<sup>45</sup>. Ciertamente, uno está en disposición de ubicarse tanto categorial como experiencialmente –tomar unas experiencias concretas y no otras para, desde ellas, reflexionar y meditar-, y hasta de pretender rechazar toda ubicación. Por otra parte, las

---

<sup>45</sup> MARQUARD, O. (2001): *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós, pág. 12. Vid. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 24.

experiencias vitales se tienen o no se tienen, pero nunca son rechazables, sencillamente por el hecho mismo de haber sido vividas.

Ahora bien, también es cierto que todo *posicionamiento*, si pretende ser filosófico, ha de guardar la coherencia no sólo en el presente sino también con respecto a la historia –o historias de lo ya acontecido-. ¿Significa esto que quien filosofe ha de hacerlo explícitamente desde la historia de la filosofía y ubicarse –o desubicarse- de forma explícita respecto de ella? No habría tal necesidad, pero sí de otra no menos importante: la necesidad que consiste en no desconocer que, en el ámbito del devenir de las ideas, el principio de causalidad sigue teniendo vigencia; que si bien todo efecto tiene al menos una causa -unicausación o multicausación-, podemos, sin embargo, no llegar a saber cuál es la causa concreta de un determinado efecto, pudiéndose cometer un grave error cuando llamamos causa de algo a aquello que le ha precedido en el tiempo y por la sola razón de la antelación temporal y la cercanía espacial.

Tal simplificación sólo puede conducir a sustituir la unidad de la experiencia filosófica –en la que mucho acontece no “por” sino “a pesar de”- por las páginas de *frases célebres* descontextualizadas que hallamos en cualquier publicación periódica no especializada. En este sentido, estimo relevante la posición escéptica de Marquard, para quien su escepticismo no consiste en el juego interminable de la duda permanente –duda escéptica-, esto es, en la negación absoluta del saber absoluto, sino que se mantiene

entre tal saber y tal negación, y para el que cada refutación de sí supone un rejuvenecimiento<sup>46</sup>.

Resulta a todas luces evidente que una de las condiciones de lo humano es su estructura carencial. El ser humano es contemplado a partir de esta constatación como un viviente que, para mantenerse en la existencia –y existir es también consentir en lo contingente–, ha de ir intentando escapar a sus deficiencias, ha de ir neutralizando incesantemente y en la medida de lo posible algo negativo, mediante un mecanismo compensatorio que equilibre, alivie, equipare o indemnice su carencia subyacente y, por ello, permanente e insoslayable.

---

<sup>46</sup> Vid. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 22. Sobre el escepticismo marquardiano, es interesante comprobar cómo justifica –desde tal escepticismo– el interés por una metafísica de la apertura, de caminos y de horizontes, lejos de toda sistematización o cierre categorial y experiencial: «Que precisamente un escéptico (yo) hable de la teodicea, es decir, de una tarea ejemplarmente metafísica, es paradójico sólo en apariencia. La metafísica es aquel sector cognitivo que tiene problemas que no acaba de resolver; y la teodicea es esto (...) de una manera ejemplar. Tener problemas que uno no acaba de resolver es enojoso desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, pero normal desde el punto de vista humano. Los escépticos son, en mi opinión, aquellas personas que soportan los enojos de la teoría de la ciencia en beneficio de la normalidad humana: para ellos, la metafísica (el no acabar con los problemas) no es en absoluto un enemigo, sino lo humano; por consiguiente, para los escépticos (que optan por lo humano) jamás podrá haber demasiada metafísica. Hay problemas humanos en relación a los cuales sería antihumano (sería un error en el arte de la vida) no tenerlos, y sería sobrehumano (sería un error en el arte de la vida) resolverlos. El arte escéptico de no cometer estos errores artísticos es la metafísica; y los metafísicos profesionales son personas que han aprendido cuidadosa y exitosamente a no resolver problemas: precisamente ahí reside su valor. Por supuesto: quien no da respuesta alguna a un problema acaba perdiendo el problema; eso no es bueno. Quien da a un problema sólo una respuesta cree haber resuelto el problema y será fácil que se convierta en un dogmático; eso tampoco es bueno. Lo mejor es dar demasiadas respuestas; esto (así sucede en la teodicea) conserva el problema sin resolverlo realmente: tiene que haber mil respuestas (...). Tanto la abstinencia de respuestas como el monismo de respuestas son dañinos». MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 46-47. También es interesante consultar las págs. 63-64 de esta misma obra acerca de la inconveniencia que supone el de no dejar actuar a las preguntas metafísicas en tanto que preguntas incitadoras de múltiples intentos de respuesta, lo cual ya ha sido tratado *ut supra*.



Podemos coincidir con Marquard en que el ser humano es, primariamente, un ser que debe hacer, puede hacer y hace algo *en vez de*; un ser que padece más que actúa; que huye más de los efectos que persigue metas; que es más un ser de continuidades que un ilimitado innovador; que es un ser de vida breve que no puede esperar a que los principios le concedan permiso para comenzar a vivir; que es universalizador por pluralizador; un ser que ha de hacer una filosofía que piense el todo sin olvidarse de nada, con afán de complementación y no de completud. De donde se sigue que el ser humano es, secundariamente, un ser compensador.

Tal deficiencia o negatividad es un padecimiento del que el hombre no sería la causa. Es algo que nos habría venido dado, sin responsabilidad alguna su nuestra parte. De ahí que, siendo un mal, no sería nunca un mal moralizable sino más bien un mal neutral.

La posición de Marquard al respecto de la teodicea resulta relevante. Como ya se ha indicado más arriba, habría habido dos intentos de refutación de la posición herética de Marción: el medieval y teodiceico que habría fundado la Edad Moderna y sin el cual ésta no habría tenido lugar. Autonomización, *bonificación* –o *desmalificación*- del mal y compensación serían, pues, los tres motivos teodiceicos constitutivos de la Modernidad.

Antes de apreciar el significado y las repercusiones que tiene tal aseveración, es necesario profundizar en su contenido. Y lo primero que hay que decir es que Edad Moderna realiza su propio y peculiar esfuerzo por salvar o conservar la bondad del mundo frente al maniqueísmo subyacente.

La filosofía y la teología cristianas del medievo habían afirmado la bondad ontológica de todo lo creado. El bien como trascendental hacía referencia al ser tanto como la verdad y la belleza. Por tanto, el ser participado era bueno. Puestas así las cosas, el mal del mundo sólo podía explicarse acudiendo no a Dios sino sólo a la naturaleza herida por el pecado y a la libertad deficiente del hombre.

Nominalismo, luteranismo y guerra de religión habrían alimentado las tesis que debilitaban la posición medieval en los nuevos tiempos. El mundo debía ser presentado ahora como soportable a fin de mantener a Dios incontaminado de todo mal o producción de éste. La Teodicea comienza a desarrollar su labor e, indirectamente, a inaugurar la Modernidad.

No debe olvidarse, además, la repercusión que todo ello sigue teniendo en el presente. Marquard, que se califica a sí mismo de *tradicionalista de la modernidad*, la pone de manifiesto afirmando su tesis de un presente que no es más que un tiempo de la misma Edad Moderna, por lo que ésta permanece inconclusa; de donde se sigue que en nuestro presente perduraría aquella teodicea que no sucumbió a la crisis -comenzada hacia 1750- de su forma leibniziana: <<el “sistema” del optimismo sobrevive al menos mediante “motivos” de la teodicea>><sup>47</sup>.

En 1710 Leibniz publica sus *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*; además de ello, el siglo XVIII es

---

<sup>47</sup> MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 33.

el siglo en el que nace la filosofía de la historia como filosofía fundamental que valora al hombre como ser autónomo, como *homo progressor* y *emancipator*. Por último, también en este siglo surgen la filosofía estética y la antropología filosófica, esta última como disciplina autónoma que propone una nueva concepción del hombre -como una totalidad psicosomática-, concepción rupturista y transgresora con respecto al dualismo cartesiano que posibilita la sola *res cogitans*<sup>48</sup>.

Leibniz, en su intento de defender que el mundo creado por Dios es el mejor de los mundos posibles, no podía dejar de enfrentarse al problema del mal: si Dios es, entonces ¿cómo es posible el mal? En otras palabras, ¿cómo puede conciliarse la existencia de infinidad de males en este mundo con la existencia de un Dios que, además de ser bueno, ha hecho de su creación la mejor posible?

En su defensa de Dios y de tal conciliación, Leibniz distinguió entre el mal metafísico –mal inherente a los seres creados en razón de su finitud, de su privación, de su imperfección, de su intrínseca limitación, pues son sin ser el ser-, el mal físico –esto es, el sufrimiento- y el mal moral –es decir, el pecado-. Así, mientras que el mal metafísico no ofreció problema alguno, las otras dos clases de mal -el físico y el moral- sí motivaban el problema de la conciliación. Pues mientras que el mal metafísico parece necesario y, por tanto, inevitable, en un mundo de criaturas –que, por serlo, no pueden ser perfectas como Dios-, las otras dos clases de mal parecían innecesarias pues

---

<sup>48</sup> MARQUARD, O. (2000): *Adiós a los principios*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 50.

cabe pensar que Dios podría haber elegido, entre los posibles mundos, uno en el que no hubiese ni sufrimiento ni pecado.

Leibniz responde a tal posibilidad de forma negativa, esto es, afirmando que el mundo presente es el mejor de los mundos posibles y, por tanto, la mejor elección de Dios; a pesar de todos esos males, el mundo elegido por Dios, el mundo presente, aventaja en bondad y es por ello superior a los que no han sido elegidos por Él. Leibniz admite que el mundo podría haber existido sin albergar pecados ni sufrimientos, pero niega que en ese caso el mundo hubiera sido mejor. Los pilares en los que se sustentaba la tesis de Leibniz son, fundamentalmente, los siguientes: que el mal es una privación del bien y, por tanto, Dios no es causa de tal mal sino sólo de lo positivo que hay en las criaturas, y en segundo lugar, Dios permite –sin quererlos- los males particulares como medios para un fin que puede consistir en obtener mayores bienes o en impedir mayores males.

Tal *Teodicea*, en la que Dios compensa los males físicos y morales del mundo mediante incontables bienes, habría desencadenado a su pesar un movimiento especulativo en el que se inscribiría la naciente filosofía de la historia que, en su afán por disculpar a Dios por las imperfecciones o males del mundo, habría hecho desaparecer al mismo Dios. En otras palabras, la transformación de la teodicea en filosofía de la historia se habría inscrito en un devenir espiritual de exculpación o descargo de Dios. Dios, para ser inocente, debería no existir al menos como creador –que era como decir “creador del mal” o de la posibilidad del mal-. Pero tal circunstancia suponía hacer recaer sobre el hombre el peso de constituirse como el creador.

Como consecuencia directa de la filosofía de la historia los males no moralizables –no humanizables- o neutros resultaron ser insoportables. El hombre se habría resistido a contemplarlos y a sufrirlos en su neutralidad, en tanto que dados irremisiblemente. El hombre moderno, en su afán autofundamentador, necesitaba moralizarlo todo, traducir toda la realidad a acciones humanas, aún a riesgo de que todos los males quedaran *ipso facto* convertidos en delito o crimen *per se*; pues si todo son acciones puramente humanas y nada escapa a la acción de los hombres, entonces todo mal es un delito humano porque todo mal es imputable sólo y exclusivamente a los hombres y no ya a un Dios trascendente. Así, el hombre triunfador de la modernidad es un ser autoconstituido todopoderoso y, por ello, inexcusable. Razones teodiceicas, pues, habrían llevado al hombre moderno a *tribunalizar* el mundo de la vida. El hombre acaba acusando al hombre de los males del mundo, y el hombre se autopone como redentor de esos mismos males: sólo él es culpable, únicamente él puede culpabilizar y sólo él puede redimir. Y, a partir de ese momento, el ser humano aparece como acusado absoluto en el caso de los males del mundo, compareciendo como fiscal y juez de sí mismo ante un tribunal despiadado, inmisericorde, insufrible y absoluta en el que ya no hay Redención ni Gracia divina. Disculpado Dios a través de su destitución, forzado a conservar su bondad a cambio de pagar el alto precio de su inexistencia, el ateo *ad maiorem Dei gloriam*, convertido en *causa sui* secularizada, carga con la totalidad del ser y del deber-ser sabiendo que el perdón ya no es posible.

Ahora bien, al ser humano -acusado ahora de manera infinita, de forma absoluta- le resulta insoportable tal culpa. El ser humano parece que no

podría menos que intentar escapar del tribunal de los hombres, del tribunal humano, pasando a ser él mismo miembro de la magistratura: de acusado a acusador. El ser humano, entonces, acusa; acusa a los semejantes de contrarrevolucionarios o bien de traidores del proceso de emancipación. Pero la esperanza no tarda en desvanecerse cuando los males siguen expandiéndose a pesar de haber vencido la revolución y de gobernar los redentores.

A la idea de hombre autónomo y triunfador se habría asociado inescindiblemente la idea de hipertribunalización, mientras que la antropología filosófica y la filosofía estética de mediados del siglo XVIII – en su intento de compensación, bien de compensación en su versión débil (que sostendría que, a pesar del mal, hay bienes que lo compensan más o menos satisfactoriamente) bien de compensación en su versión fuerte (que sostendría que sólo a través del mal, sólo por él, surge el bien que resarce)- se habrían esforzado por dispensar al hombre a través de la *desmalificación* o *bonificación* del mal: desde el mal gnoseológico y el mal estético hasta el mal moral, el mal físico y el mal metafísico. Todos estos males son salvados de su mala fama tradicional y reconvertidos en bienes –al menos, en posibilitadores del bien u oportunidades para éste-.

El mal gnoseológico deja de considerarse negativo desde el momento en que la curiosidad adquiere el estatuto de virtud científica y el error pasa a considerarse como una ocasión para el avance<sup>49</sup>. En segundo lugar, parece

---

<sup>49</sup> Marquard sostiene que en la Edad Moderna el error <<éste asciende rápidamente y acaba ocupando (en tanto que ficción productiva) la posición de las condiciones de conocimiento y de actuación más importantes; en tanto que “mentira en sentido extramoral” y “error conveniente” en el ficcionalismo de Nietzsche y Vaihinger, cuyo terreno preparó Kant. Los

que el mal estético resulta también trasfigurado en bien desde el momento en que la sensibilidad es enaltecida como facultad artística y lo hasta ahora no-bello, esto es, lo sublime, lo sentimental, lo interesante, lo romántico, lo feo, lo dionisiaco, lo abstracto o lo negativo, adquieren estatuto estético<sup>50</sup>. En tercer lugar, también el mal moral resulta desmalificado. Mientras que Rousseau señala que maldad de la naturaleza humana es sólo un prejuicio social erróneo, Nietzsche aboga por una transvaloración o inversión de todos los valores tradicionales<sup>51</sup>. En cuarto lugar, el mal físico tampoco escaparía en tal período histórico al proceso de desmalificación: la miseria material, la angustia y el sufrimiento se convierten en estados de oportunidad, en estados que son ocasión para ganar en sensibilidad, en autenticidad o en intensidad, a todo lo cual se añade el hecho de que la

---

*falsificanda* hacen en Popper la historia de la ciencia: nos equivocamos para avanzar, Y, según parece, las ficciones dominan toda la historia: las ideologías (necesariamente una “falsa consciencia”) están consideradas desde Marx un poder en la historia, y las suposiciones contrafácticas de humanidad (en tanto que ficciones que anticipan el fin) garantizan para Habermas el discurso libre de dominación>>. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 39.

<sup>50</sup> <<Esta positivización del mal estético –escribe Marquard– presupone la desmalificación de lo estético>>; así, la facultad de la sensibilidad, considerada hasta entonces como un mal (como “inferior”), <<avanza mediante el surgimiento de la estética a partir de 1750 hasta convertirse en la potencia de humanidad presuntamente suprema, en la genialidad artística. Esto corresponde a la emancipación de lo tradicionalmente inferior, que empezaba a extenderse por entonces: de la emoción, de la metáfora, del mito, de lo exótico, del salvaje, del niño, de la mujer, del tercer y cuarto estados, de los grupos marginales>>. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 40.

<sup>51</sup> Ello acontece también a partir de 1750. Según Rousseau <<la cultura, se dice, malinterpreta la bondad natural del ser humano como malvada, y por tanto hay que rehabilitar a la bondad frente a la cultura y a sus normas tradicionales>>. Nietzsche añadirá algo más: <<Lo malvado (...) es en realidad lo bueno: lo asocial es lo creativo, lo alternativo y desviado es lo auténtico, lo antiautoritario es lo vital, lo antiinstitucional es lo humano, lo anticivil es lo fuerte en reflexión o en otra cosa, la gran negativa es la gran liberación, la revolución es la buena acción por antonomasia>>; Marquard señala, en tercer lugar, que desde Kant hasta Bloch <<la reinterpretación filosófica de Génesis 3 apoya todo esto: el pecado original es el deber de la libertad>>. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 40.

enfermedad pasa a ser vista como condicionante para el surgimiento de la genialidad<sup>52</sup>. Y, por último, el mal metafísico tampoco habría resultado excluido del proceso de desmalificación: en la Edad Moderna, tanto la finitud como la mutabilidad resultan enaltecidas; la historia y la evolución natural desplazan a la inmutabilidad de lo metafísico<sup>53</sup>.

No está de más recordar que aplicaciones heterodoxas de la teodicea leibniziana al respecto del *bien a través del mal* se hallan en Malthus –el mal mundano fomenta la actividad-, en Mandeville –los vicios privados son beneficios públicos-, en Kant –los antagonismos ayudan a progresar y gracias a la limitación de los sentidos demuestra su poder la razón- o en Schiller –gracias al pecado original se progresa hacia la cultura-. Tales aplicaciones del mal como condición necesaria o condición de posibilidad del bien habrían sido fruto del esfuerzo realizado por evadirse compensatoriamente de tal hipertribunalización, es decir, por inimputabilizar al hombre.

#### **10.2.4. La evasión compensatoria**

Forzado a soportar una carga infinita y, por definición insoportable, el ser humano inicia su andadura hacia la inimputabilidad, hacia su transformación en sujeto exonerado. La tribunalización del mundo de la vida, la necesidad de legitimarse ante los demás, de justificarse de ser uno

---

<sup>52</sup> Vid. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 40-41.

<sup>53</sup> Vid. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, pág. 41.



como es y de hacer lo que hace, habría generado la necesidad de injustificarse.

Pues bien, tanto la antropología como la estética habrían hecho valer, por compensación, aquellos rasgos del hombre que resultan más refractarios a tal presión inculpatoria absoluta. A partir del comienzo de la segunda mitad del siglo XVIII comienza a tener éxito la evasión compensatoria hacia la inimputabilidad que preparan tanto la antropología filosófica a través de su concepción de hombre como unidad psicosomática y como naturaleza buena -que compensa al hombre por la pérdida de la Gracia divina-, como la filosofía estética a través de la rehabilitación de la sensibilidad, la fantasía, el gusto y la autonomización de la obra de arte

La necesidad de no seguir autoexcusándose provoca también la necesidad de ausentarse, tanto del propio territorio -y, de ahí el furor viajero en el espacio hacia tierras extranjeras- como en el tiempo -y de ahí los viajes en la historia hacia la mitología oriental que intentan romper con la Historia-una tribunalizada-. Además, también pertenece a tal evasión hacia la inimputabilidad la representación del hombre como paciente, y la enfermedad -en especial, la locura- como ocasión para la evasión que alivia la culpa. En tercer lugar, hay que decir que también la declaración de los derechos del hombre aparece como exoneración jurídica de justificación, afanándose por desactivar el castigo que debía seguir al crimen decretado por la tribunalización<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Vid. MARQUARD, O. (2000): *Adiós a los principios*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 65-69.

Se comprueba, pues, cómo la necesidad compensatoria de la evasión hacia la inimputabilidad -a través del retorno a la naturaleza, de la génesis de la estética, del entusiasmo de la ausencia, de la representación del hombre como paciente y de la declaración de los derechos humanos habría sido directamente generada, única y exclusivamente, por una forma de teologismo<sup>55</sup> convertido en la racionalista e hipertribunalizadora filosofía de la historia. Ninguna responsabilidad habría tenido, pues, la metafísica cristiana, que sale indemne de cualquier acusación al respecto.

La visión del ser humano como triunfador de la que es productora la filosofía de la historia del siglo XVIII es la que parece haber desaparecido. En la actualidad, el hombre habría dejado de ser considerado como un triunfador para devenir en compensador, en un ser en prolongada derrota que huye de sus defectos y debilidades *-males-* compensándolos *-bienes-por-males-*; y es que en la dinámica cultural compensatoria, las pérdidas debidas a defectos y a debilidades no son ya castigadas sino que resultan compensadas por ganancias tanto como las ganancias son compensadas por pérdidas, de donde se sigue la existencia no sólo de compensaciones agradables, sino también de compensaciones desagradables, molestas y negativas<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> A propósito del “teologismo” y sus repercusiones en el devenir de la filosofía es interesante la lectura del libro de GILSON, E. (1966): *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp.

<sup>56</sup> La “compensación” se ha convertido en lema de muchos de los proyectos contemporáneos: <<por ejemplo, de la “*compensatory fiscal policy*” de Keynes y Hansen, de la “*compensatory education*”>>. Simultáneamente, la compensación <<se ha convertido en el concepto clave de la filosofía de los procesos de modernización, por ejemplo mediante Joachim Ritter y su escuela: el desencantamiento moderno de la realidad es compensado mediante la formación específicamente moderna del encantamiento supletorio de lo estético; o: la artificialización moderna del mundo es compensada por el descubrimiento y la apoteosis específicamente modernos del paisaje intacto y por el desarrollo de la

La filosofía de la compensación pretende excluir no sólo la idea del progreso teleológico sino también la de una única historia universal y hasta la posibilidad misma de un mundo actual en crisis. Las compensaciones – progresos multidireccionales, en plural- son siempre relativas, son procedimientos y medidas marcados por la finitud; nunca serían absolutas, pues son adecuadas al ser finito que es el hombre, ser que retoma, afirma, restaura, reactiva y enriquece lo que previamente ha desechado, marginado, tirado, desactivado, olvidado y negado, y viceversa. Tales compensaciones <<alivian, pero no curan>>, escribe Marquard, a lo que añade que <<quien quiere más que compensaciones alienta desde la finitud humana una ilusión de absoluto, es decir, un delirio de grandeza>><sup>57</sup>.

Ahora bien, resulta cuestionable el hecho de que la perspectiva filosófica de la compensación, al respetar la finitud humana, impida ilusiones de absoluto. Éste un tema difícil, y más cuando se convierte en el núcleo de la filosofía de la compensación: la desactivación de la ilusión de absoluto.

---

sensibilidad hacia la naturaleza (incluyendo la consciencia ecológica); o: la pérdida moderna de tradición causada por las objetivaciones y por el ritmo creciente del cambio de la realidad es compensada mediante la génesis específicamente moderna del sentido histórico: por ejemplo, mediante el nacimiento del museo y de las ciencias del espíritu>>. Marquard sostiene que todo esto es sólo una muestra de lo que está aconteciendo hoy: que <<la filosofía de la compensación del ser humano prosigue por doquier en las teorías de la compensación de lo humano>>, lo cual confirmaría que <<el auge moderno y presente de la antropología filosófica se consuma representativamente bajo el signo de la idea de compensación, que es un motivo teodiceico en la filosofía moderna>>. MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim, págs. 42-46.

<sup>57</sup> MARQUARD, O. (2001): *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, pág. 45.

Ciertamente, Marquard afirma que el avance histórico o modernización se compensa con la cultura del recuerdo; en otras palabras, que la compensación al progreso –aceleración del cambio- surge del lado de la necesidad conservacionista-museística, donde salvar, conservar y recordar no significa aquí recuperar, regenerar y restituir.<sup>58</sup>

Para nuestro filósofo, frente al progreso, frente al *homo faber*, brota solamente el recuerdo compensatorio, el *homo conservator*. Pero no explica –no lo intenta siquiera- el motivo por el que se desactivaría la posibilidad de la reactivación de la ilusión de absoluto como compensación a la exaltación de la finitud y contingencia humanas. ¿Qué haría detenerse a tal mecanismo compensatorio precisamente en tal instante? Si el delirio de grandeza se ha dado en la historia es porque, necesariamente, debía hallarse una

---

<sup>58</sup> Según Ruiz de Samaniego, <<la fiebre museística y expositiva de la contemporaneidad debe entenderse, como ha señalado Baudrillard, como el patético intento de nuestra cultura por conservar, controlar y dominar la realidad para esconder el hecho de que lo real agoniza debido a la propia extensión de los efectos de la simulación. Esa sensación de supervivencia en medio del caos catastrófico, como si hubiese que aprender a vivir sin futuro (esto es: no a vivir, sino a sobrevivir), configura la mortificante condición de un sujeto que se ha vuelto dolorosamente consciente de su finitud, como dejado a la sensación de abandono e inanidad en que el propio individuo parece sumido, al carecer de proyectos históricos de envergadura que disimulen su ser perecedero>>. Y es que <<la asunción de que la Historia ya no nos va a dispensar ni la emancipación, ni la igualdad, ni la sabiduría, acaba por cimentar visiones nostálgico-apocalípticas que anhelan la posesión de un vínculo unificador y salvífico que se ha de procurar bien que mal (más mal que bien, a decir verdad), o por el que hay que guardar luto y duelo. He ahí el así llamado, *mal de archivo*: una labor de luto *fallido*, al decir de Baudrillard: la voluntad de revisarlo todo, de reescribirlo todo, de restaurarlo todo: la paranoia de la contabilidad perfecta y el anhelo de blanqueado de las memorias y los acontecimientos negativos. Cuando no en un fin de fiesta generalizado; un *carpe diem* estetizante y huero en la vertiente más cínica y ramplona de la posmodernidad. Ésta deviene una ecléctica apología de lo existente de un *todo vale* hedonista carente de gusto y crítica - lo que Lyotard caracteriza como grado cero de la cultura general contemporánea- que no hace más que refrendar el funcionamiento amoralmente interesado del capital>>. RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág. 23.

compensación: se habría dado como consecuencia de una necesidad de compensación; de donde se sigue que, en caso de volverse a dar, también lo haría como respuesta a una descompensación.

Entonces cabe preguntar: tal delirio ¿debería ser considerado como un mal moralizable o como un mal neutro? Parece que Marquard estaría obligado a responder que tal posibilidad, de darse –de estarse ya gestando- no debería ser moralizada en cuanto que mal; tendría que ser un mal neutro y, además, inevitable *a priori*. Y si esto es así, entonces resulta cuestionado –y casi rebatido- el principio según el cual la filosofía de la compensación -filosofía escéptica-, al respetar la finitud humana, impide ilusiones de absoluto.

El cese oficial de Dios introduce en los hombres -seres nostálgicos del absoluto y aspirantes, por su voluntad de poder, a salvadores temporales, aspirantes a la cubrir el vacío dejado por Dios- la posibilidad de reimplantar oficiosamente e indirectamente el *destino* en nuestra época post-teísta: a la desfatalización del mundo seguiría su refatalización a través de la recuperación compensatoria e indirecta del desecho.

Aun con la pretensión autoabsolutizadora, el ser humano no deja por ello de ser lo que es: un ser contingente y finito, un ser que es sin ser el ser, es decir, un ser que no tiene en sí la razón de su existencia; de donde se sigue que su acción jamás dejará de tener efectos indeseables e incontrolables.

Si nos hallamos en tan avanzada fase no es posible decirlo. El hombre contemporáneo sigue, ciertamente, aparentando extenuación. En la cultura

de masas o mediática muchos ha entrevisto la tendencia a huir a mundos ajenos que se plasma en la búsqueda denodada de la intimidad del otro a través de la mirada mediática. Bouza ha señalado que ello parece ser un indicativo de la desolación interior causada por la desarticulación de las formas tradicionales de comunidad.

Tal es la economía de la búsqueda que vivifica la institucionalización sensacionalista de dotación de sentido antihumanista, profundamente pesimista por su falta de fe en el hombre mismo. Claro que no serían los medios los que generan tal degradación de la cultura; tales medios sólo serían meros instrumentos de tres caracteres culturales: de un complejo *sistema comercial* basado en el rendimiento, la publicidad y el consumismo; en segundo lugar, de una cierta filosofía espontánea que, en el fondo, es un *pesimismo histórico* de lateralización o descentramiento del sujeto humano y, por último, de un extenso movimiento sociológico caracterizado por la *pérdida de claves comunitarias*, todo lo cual nos lleva, persistentemente, <<hacia una banalización tan grande de todo que a veces nos parece que algo sustancial está desapareciendo para siempre>><sup>59</sup>.

Torturado por el sistema implacable de ventas eficientes, apesadumbrado por el pesimismo antropológico y desolado por la condición de mirón solitario, el *homo ludens* del siglo XXI ha consentido participar eventualmente del juego degradante.

---

<sup>59</sup> BOUZA, F. (2001): "Cultura y gusto al inicio del siglo XXI: sociología de la basura". *Revista de Occidente*, 243, pág. 14.

Según Bouza, parece que tal aceptación parcial y provisional resulta liberadora <<de un exceso de trascendencia que quizá el hombre decimonónico y aun el hombre de la primera mitad del siglo pasado tuvo que soportar, en medio de un mundo que le exigió un pronunciamiento definitivo sobre cosas tan densas como el sistema político, la moral común o el papel de la religión>>. Podría decirse entonces que de la extenuación histórica de aquel hombre agobiado por tal cruce de interrogantes habría surgido, por descendimiento compensatorio, <<este frívolo mirón solitario>><sup>60</sup>.

Y si ello es así, si la extenuación manifestada como frivolidad es la compensación del exceso de densidad o trascendencia secular, siempre cabe albergar la inquietante duda acerca de la dirección del proceso compensatorio aún por venir.

#### **10.2.5. Aprehensión, nihilismo y religiosidad**

Interesa ahora poner de manifiesto la relación entre las pretensiones de la razón y la desestructuración nihilista en relación con el tema religioso. Que la razón trascendentista de la filosofía cristiana no estuviese afectada por la enfermedad del absolutismo especulativo -característica de la razón inmanentista- no la ha eximido de permanecer al margen de la crítica del pensamiento débil. Sin embargo, hay que decir que nada hay estricta y sustancialmente nuevo en tal crítica. Obviada el la doctrina de la relación de armonía entre Fe y razón, la crítica suele fabricarse el objeto de su diatriba a

---

<sup>60</sup> BOUZA, F. (2001): "Cultura y gusto al inicio del siglo XXI: sociología de la basura". *Revista de Occidente*, 243, pág.18.

fin de asegurarse la victoria. Victoria vana cuando se observa que tal objeto no pasa de ser una ficción legitimadora.

En *Creer que se cree* se halla una breve pero sustanciosa visión vattimaniana del fenómeno religioso. Sin llegar a la profundidad de un texto formalmente filosófico, el citado ensayo desvela la imbricación que, a juicio de su autor, existe entre postmodernidad, religión y motivos personales –en este caso, los del propio Vattimo– articulados en torno al nexo que su autor vislumbra entre la idea de la secularización como sentido positivo de la Revelación y la ontología débil<sup>61</sup>. Es precisamente este nuevo marco el que suscita interés en el debate contemporáneo.

No se halla en Vattimo, estrictamente, la insistencia de Finkelkraut en la desubicación de Dios como efecto de la disolución postmoderna que expresa en *La humanidad perdida*: <<si la distinción entre lo que está arriba y lo que está abajo ya no es pertinente>>, entonces <<todos los lugares están igualmente situados en relación con Dios>>. Y así, <<una misma nostalgia, un mismo deseo de colmar esta distancia insuperable traslucen pues todas las formas de honrar al Eterno o de deletrear el nombre divino>>. Siendo una la verdad, sostiene este pensador que la deslocalización de tal verdad –del *Altísimo*– ha provocado que la multiplicidad heterogénea de las

---

<sup>61</sup> Distinta de la de Vattimo es la posición de H. Küng, más pragmática en cuanto a sus objetivos, por cuanto liga la paz mundial a la instauración y permanencia del diálogo *interreligioso* –<<empieza a desarrollarse (...) una comunidad mundial multiconfesional y ecuménica>>–, propiciado por el *cambio epocal* que constituye el nuevo *paradigma* de la postmodernidad –al que cabe afirmar la modernidad <<en su contenido humano>>, negarla en <<sus límites inhumanos>> y trascenderla en <<una nueva síntesis diferenciada y holístico-pluralista>>–. KÜNG, H. (2000): *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, págs. 36 y 40. Sobre la posibilidad de una religiosidad postmoderna y, en ella, sobre el fundamentalismo protestante, *vid.* BAUMAN, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, págs. 203-228.



diferentes religiosidades vengan a expresar tanto la universalidad de la religión como la valorización de la tolerancia<sup>62</sup>

Partiendo de la consideración de que la secularización expresa fundamentalmente una relación de procedencia desde una posición centrada en un *núcleo* de lo sagrado del que la persona se ha alejado, Vattimo no deja de reconocer que tal *núcleo* está lejos de desactivarse a pesar de tal distanciamiento interior, permaneciendo activo incluso en lo que él denomina su versión “decaída” o distorsionada, esto es, a pesar del nuevo rostro secularizado. La prueba de ello la encuentra nuestro autor en el retorno de lo religioso a su propia vida interior, retorno generado por el sufrimiento íntimo asociado a la muerte de algunos de sus seres más queridos<sup>63</sup>. Ello permite a Vattimo aproximarse al fenómeno religioso no sólo como un estudioso que, desde la distancia y ajeno a todo compromiso, se limita a observar guardando el desafecto debido, sino como un sujeto cuya interioridad no ha dejado de sufrir conmociones que cabría calificar de llamar de religiosas.

Frente a la consideración ilustrada y positivista del fenómeno religioso como hecho llamado a desvanecerse ante el imparable avance de las racionalidades tecnocientífica y democrático-política, Vattimo afirma que las religiones emergen nuevamente como *posibles guías para el futuro*. La clave para comprender dicho resurgimiento, esto es, del retorno de Dios en la cultura y la mentalidad contemporáneas, se hallaría en que la crisis o el

---

<sup>62</sup> FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, pág. 25.

<sup>63</sup> Vid. VATTIMO, G. (1996): *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, págs. 11-13.

fin de la modernidad habría acarreado la disolución de las doctrinas pretendidamente sustitutivas de la religión, tales como el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, posteriormente, el marxismo. En la actualidad se habrían eclipsado las razones filosóficas *fuertes y plausibles* para el ateísmo y, en general, para el rechazo de la religión. Y es que hoy, <<tanto la creencia en la verdad «objetiva» de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen, precisamente, como creencias superadas>>. El desencanto del mundo habría acabado, así, con el desencanto del propio desencanto. La desmitificación se habría desmitificado a sí misma descubriendo como mito incluso el ideal del final del mito forjado por la razón moderna. Según Vattimo, la devastación sufrida y sus consecuencias aún por padecer deberían hacernos reconocer, con Heidegger, que “ahora ya sólo un Dios puede salvarnos”<sup>64</sup>.

Nietzsche, convencido como estaba de anunciar la disolución de la creencia en el ser y, por tanto, del final de la objetividad cognoscitiva, afirmó la disolución del mundo verdadero y la entronización del *mundo aparente*, que es el producido y establecido por la voluntad de poder. Conforme a ello, la identificación entre dato objetivo y ser parecía haber finalizado su andadura histórica. Se equivocó. La presuposición de que tal concreta identificación – metafísica- era errónea significaba la entronización de un criterio objetivo de orden diverso que permitiese distinguir el error de la verdad, con lo que

---

<sup>64</sup> VATTIMO, G. (1996): *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, págs. 21-23 y 103-104. Sobre las características o factores de la sociedad actual que propician el indiferentismo en materia religiosa y sobre la postmoderna actitud esquiva e inmanentista ante las *cuestiones últimas*, vid. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. (2003): “La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 77-101.

hasta la antimetafísica de la objetividad –ciencia- quedaba encerrada en una estructura de objetividad metafísica afirmando que sólo lo reductible a la experimentación y a la matematización es lo real y, por tanto, el ser. Ello habría constituido el enésimo retorno a la metafísica, es decir, la vuelta a la creencia en una concepción del pensamiento como estructura subjetiva capaz de reflejar estructuras objetivas. Al respecto, la posición vattimaniana es la de la negación de la posibilidad del pensamiento para vivir postmodernamente mientras se mantenga, de alguna forma –declaradamente o bajo algún pseudónimo enmascarador-, el pensamiento metafísico del hombre y del ser, esto es, su consideración como <<estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de “fundarse”, de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona>><sup>65</sup>.

Por ello, frente a la sustitución de lo erróneo o menos verdadero por lo más verdadero, Heidegger se esforzó en pensar el ser en términos no metafísicos. Y es precisamente esto lo que lleva a Vattimo a considerar al pensamiento heideggeriano como radical y consecuente en relación con la experiencia que el propio Vattimo dice tener de la condición humana en las postrimerías de la modernidad y que él mismo resume del siguiente modo: <<la ciencia habla de objetos cada vez menos equiparables a los de la experiencia cotidiana, por lo que ya no sé bien a qué debo llamar “realidad” -a lo que veo y siento o a lo que encuentro descrito en los libros de física, de astrofísica; la técnica y la producción de mercancías configuran cada vez más mi mundo como un mundo artificial, en el que las necesidades “naturales”, esenciales, no se distinguen ya de las inducidas y manipuladas

---

<sup>65</sup> VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, pág. 19.

por la publicidad, por lo que tampoco aquí tengo ningún parámetro para distinguir lo real de lo “inventado”; tampoco la historia, después del fin del colonialismo y la disolución de los prejuicios eurocéntricos, tiene ya un sentido unitario, se ha disgregado en una pluralidad de historias irreducibles a un único hilo conductor>><sup>66</sup>.

Por tanto, si ello se acepta, decir que la metafísica es un error supone, pues, levantar tal error frente al ser. De donde se sigue que quien así pensase no sería nihilista. Si la metafísica es un error entonces lo es por contraposición al ser; y si hay contraposición al ser, entonces es que hay ser, esto es, que el ser es. Solamente en el caso de que el ser no fuera, no habría “error” metafísico. Es interesante hacer notar que Vattimo, en *El fin de la modernidad*, se refiere al nihilismo heideggeriano caracterizándolo como el proceso al final del cual no queda nada del ser. Así, la definición que Heidegger realiza del nihilismo está lejos de referirse al olvido del ser por parte del hombre como si ello fuera consecuencia de un error, engaño o autoengaño de la conciencia. Puestas así las cosas, la aniquilación de los valores antaño tenidos por supremos no puede ser excusa para que el nihilista restablezca una situación fuerte de valor. La fábula nietszcheana del *Crepúsculo de los ídolos* que expresaba la transformación del mundo verdadero en fábula lo impediría. Pues en el período postmetafísico, cuando sólo queda la fábula, no puede darse la entronización de ésta como mundo más verdadero.

La insistencia de Vattimo al respecto muestra la importancia que tiene dicha consideración. Como él mismo resalta, a pesar de las notables diferencias

---

<sup>66</sup> VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, pág. 27.

entre los planteamientos de Nietzsche y Heidegger, ambos supieron poner en tela de juicio la herencia especulativa occidental sin incurrir en la pretensión de proponer una *superación* crítica. Y es que aceptar ubicarse en un empeño superador no permitiría escapar de la lógica del desarrollo que es consubstancial a la filosofía occidental –pensamiento del fundamento– con respecto al que se intenta cobrar distancia crítica. Desenmascarar y disolver errores sólo puede hacerse, así, desde el convencimiento de pivotar sobre una posición de verdad.

Si se acepta esta perspectiva, el viejo pensamiento del fundamento no podría ser criticado en nombre de otro fundamento nuevo que, supuestamente, fuese más verdadero. Y es que la simple pretensión por parte del distanciamiento crítico postmoderno de querer representar una novedad en el devenir temporal de la historia instalaría a lo postmoderno en la órbita de lo moderno. Por consiguiente, la única posibilidad que tiene lo postmoderno de *desorbitarse* consistiría en presentarse como *disolución de la categoría de lo nuevo* o, lo que es lo mismo, como *experiencia del fin de la historia*<sup>67</sup>. Sólo así podría dejar de ser un momento más –por muy diferente que fuera– de un proceso único.

De ello cabe concluir que la expresión “pensamiento débil” significa, principalmente, no tanto un pensamiento autoconsciente de sus propios límites y que, por ello, renuncia a las pretensiones de las macrovisiones metafísicas totalizantes, cuanto <<una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica>>. La visión de la debilidad del pensamiento postmoderno exige, así, no un

---

<sup>67</sup> VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, pág. 12.

esfuerzo por no pensar el ser sino, al contrario, por conseguir pensar el ser como no identificado de ninguna manera con la presencia del objeto. Pero, según Vattimo, exigiría algo más: si lo que se desea es pensar el ser en términos no metafísicos debe procederse a considerar que el devenir histórico de la metafísica es la historia del ser y no sólo la historia de los desvaríos humanos en torno al ser<sup>68</sup>.

Ahora bien, la preferencia de Vattimo por Nietzsche y Heidegger frente a otras propuestas filosóficas no se limita a la tematización del ocaso del ser; en el fondo, va algo más allá. En ambos filósofos Vattimo ha apreciado que sus tesis se hallan en armonía con el sustrato cristiano que ha permanecido vivo en su propia interioridad; por ello mismo indica que, al creer alejarse de dicho sustrato, frecuentó los textos de Nietzsche y Heidegger, llegando a interpretar a través de ellos su condición existencial en la sociedad actual. De esta forma se gesta su peculiar *reencuentro nihilista del cristianismo*<sup>69</sup>.

Vattimo defiende que en la postmodernidad el pensamiento sólo puede considerarse como análisis y comprensión reinterpretadora de herencias, de interpelaciones y de procedencias. Tal reinterpretación postmetafísica solamente buscaría persuadir, al margen de toda pretensión de validez universal tanto como de toda insinuación de neutralidad aséptica. Según este autor, la filosofía ha de estar en disposición de realizar una defensa de la existencia humana –que es como decir de su finitud, de su libertad y de su historicidad- contra las secuelas de una extensión sistemática a todas las dimensiones vitales de la mentalidad tecnocientífica, considerada como por

---

<sup>68</sup> Vid. VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, págs. 31-33

<sup>69</sup> Vid. VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 29-31.

él como metafísica. Ahora bien, sostiene –apoyándose en la crítica heideggeriana de la metafísica- la posibilidad de que la sociedad científico-técnica contemporánea propicie, desde su esencialismo metafísico objetivista, la escapatoria de éste. En otros términos, que la disolución del sujeto en la era tecnológica está favoreciendo el nihilismo, esto es, la salida de la metafísica.

El discurso de la superación de la metafísica exige, en el caso vattimaniano, pensar el ser como evento, lo cual significa para él reflexionarlo <<como algo que viene iniciado por una iniciativa, y por una iniciativa que no es la mía>><sup>70</sup>. Todo ello significa interrogarse acerca de si el proceso de masificación presente en nuestra sociedad mediática <<no es también ocasión de “salvación”, en el sentido de la máxima evangélica: quien no pierde su alma no la salvará>><sup>71</sup>. Lo que Vattimo atisba en el seno del panorama postmetafísico es, precisamente, que la ontología débil puede ser entendida como la transcripción del mensaje de Cristo y que la encarnación de Él puede ser contemplada como reducción de lo sagrado al orden natural, esto es, como la secularización del principio cristiano<sup>72</sup>. <<Es en el

---

<sup>70</sup> VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, pág. 97. *Ibidem*, pág. 117.

<sup>71</sup> VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, pág. 58.

<sup>72</sup> A propósito del trasfondo religioso que Vattimo quiere dejar traslucir en las hipótesis que defiende, resulta ilustrativo el siguiente fragmento: <<La amenaza de la sociedad técnico-científica sobre el sujeto es lo que, desde el punto de vista religioso, se ve como la disolución de los valores sagrados por parte de un mundo cada vez más materialista, consumista, babélico, en el que, por ejemplo, se cruzan y conviven diversos sistemas de valores, que parecen imposibilitar una “verdadera” moralidad, y donde el juego de las interpretaciones (una vez más, en la Babel de los *mass media*, por ejemplo) parece imposibilitar cualquier acceso a la verdad. A todo esto se le aplica también el nombre de secularización; y, desde el punto de vista de la hipótesis que defiende aquí, precisamente a esta experiencia de “disolución” o, podríamos decir también, de debilitamiento de estructuras fuertes se le reconoce el carácter de la *kenosis* [abajamiento de Dios al nivel del hombre, encarnación, debilitamiento. *Vid.* S. Pablo, *Epístola a los Filipenses* 2, 7] en la que

cristianismo –escribe- donde encuentro el “texto” original de esa transcripción que es la ontología débil, a la que, muy probablemente, he llegado porque partía, precisamente, de esas raíces cristianas. Círculo, por tanto; relativa casualidad de la totalidad. ¿Y bien? Quien encuentre todo esto escandaloso debería tomarse la molestia y aceptar el peso de la prueba contraria, que sólo podría ser una renovada posición metafísica; ésta no parece mucho más probable>><sup>73</sup>.

En dicho contexto es donde cabe interpretar la defensa vattimaniana de la tesis de la incoherencia y, por tanto, inconveniencia, de la oposición al catolicismo tradicional con la pretensión de desmitificarlo; ello, en el fondo, no supondría más que un reforzamiento de aquello que se quiere aniquilar dado que tal pretensión desmitificadora no haría otra cosa que buscar el núcleo ineliminable de verdad eterna que habría en el catolicismo aunque ya no en la Revelación. Lejos de ello, de lo que el Vattimo inscrito en una línea de pensamiento explícitamente luterana por lo que respecta al libre examen está convencido es de hay que hacer ver que la verdad del cristianismo es históricamente cambiante; que no es, sino que se deviene produciéndose a cada paso, cada vez.

Pues bien, lo que dicho pensador dice ser el nexo entre la idea de secularización como sentido positivo de la revelación cristiana y la ontología débil es lo que le permite descartar la concepción del nihilismo como una historia infinita –como un pensamiento de la nada que,

---

se realiza la historia de la salvación>>. VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, pág. 58.

<sup>73</sup> VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, pág. 85.



sustituyendo al pensamiento del ser, inaugura un proceso interminable- y acoger la idea de la posibilidad de que sea la inspiración cristiana no-racionalizada ni metafísica la que esté orientando el pensamiento en este sentido.

#### **10.2.6. Metafísica, o saber de qué se habla**

Ya me he referido a la anomalía que consiste en tomar una parte o un momento de la historia de la filosofía y absolutizarla, esto es, hacerla pasar por el todo, por el completo devenir de la filosofía. A tales intentos se asocian otros que consisten en hacer pasar los fallos de los metafísicos –de los filósofos más especulativos- por fallos de “la” propia metafísica.

Ya sé que, de inmediato, se me argumentará diciendo que la filosofía es lo que hacen los filósofos y nada más. Pero no es así y, por tanto, me veo obligado a rechazar tal argumento, de la misma forma que rechazaría que los errores médicos –de determinados médicos en determinadas prácticas- son fallos de la medicina. Si esto fuese de otra manera, nunca cabría interponer una demanda contra la persona del médico ni contra una determinada institución sanitaria, sino que tendríamos que decretar el cese de cualquier actividad médica, aplicada, experimental o investigadora.

Lo más frecuente es que tales sofismas generen sólo confusión, cuando no tercas discusiones o ardientes indiferencias. Sin embargo, me resisto a aceptar tal situación. Creo que con ella se causa un grave perjuicio no sólo a la historia del pensamiento sino también al pensamiento mismo en la hora presente y hasta a las mismas personas concretas. Nunca es tarde para

aprender a discernir, y nunca es demasiado pronto para poner manos a la obra. Por ello y para ello considero imprescindible puntualizar algunas cuestiones acerca de la metafísica.

Lo primero que debe afirmarse es que la experiencia de muchos siglos de indagaciones metafísicas –con todas las infidelidades, huidas y retornos que se han dado- confirman la naturaleza metafísica del ser humano, siendo la causa de tal empeño la estructura del entendimiento. Entonces, si la metafísica es inevitable ¿resistirse a ella no es, acaso, resistirse a una ley tan segura como las que se verifican empíricamente?, ¿Resistirse a ello no es ir contra la misma finitud y contingencia del ser humano? ¿No es, acaso, ir contra la experiencia? Como bien ha afirmado Conill, la <<incapacidad para desembarazarse de la metafísica>> no deja de ser <<un claro síntoma de la necesidad que tiene el pensamiento de contar con ese nivel de reflexión>><sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> CONILL, J. (2003): “Filosofía sin criptometafísica”, en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, pág. 78. CONILL, J. (2000): “Algunas tareas urgentes”. *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI. Diálogo Filosófico*, Madrid, pág. 424. Al respecto, José Gómez Caffarena escribió: <<Una expresión teórica que intentáramos hacer de seo que vivimos tendría que ser una Metafísica, para no defraudarnos; no podría reducirse “a lo fenoménico y a lo empírico”, que estudian las ciencias>>. GÓMEZ CAFFARENA, J. (1983): *Metafísica fundamental*. Madrid: Cristiandad. Por su parte, Charles Taylor ha realizado la defensa de una metafísica como la única posibilidad que queda para superar tanto el naturalismo como el positivismo reinantes, y que son causa del *sofoco del espíritu*. Convencido de la necesidad de la reflexión sobre los *hiperbienes*, anhelos profundos o ideales ilusionantes por los la vida merece la pena, propone la superación de la ilusión epistemologista. CONILL, J. (2003): “Filosofía sin criptometafísica”, en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, pág. 78-79. Vid. TAYLOR, Ch. (1996): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós. TAYLOR, Ch. (1997): *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós. SÁNCHEZ-GEY, J.(2003): “Novedad de la metafísica genética de Fernando Rielo”, en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, pág. 93.

El doble carácter de la intuición intelectual del ser consiste en aparecer, dándose en la experiencia sensible y, sin embargo, trascenderla. Este es, precisamente, tanto el origen de la Metafísica como *la permanente ocasión de sus fracasos*. Si el ser está incluido en todas las representaciones, entonces no es posible un análisis completo de la realidad que excluya una ciencia del ser. Pero cuando los filósofos no atinan a percibir la presencia o la naturaleza del ser -<<aplicable a todo y nunca aplicable de la misma manera>>- la quiebra se cierne sobre la metafísica y, a través de ella, termina por afectar a la totalidad de la filosofía<sup>75</sup>.

Una concreta determinación particular del ser no es, por definición, la universalidad del ser. A una esencia particular no puede atribuírsele la universalidad del ser. Tal atribución supondría la exclusión de todo el resto de la realidad. Pues bien, ello es lo que le sucedió a Ockham, a Descartes, a Kant –conscientemente- y a Comte: <<que trabajaron bajo tal ilusión trascendental>><sup>76</sup>

En esto ha desembocado siempre el pasar por alto el primer principio, el ser, o el abusar de él: si el ser deja de contemplarse como *acto* de la esencia -y ésta como capacidad de acto- entonces la esencia extradita al ser, autonomizándose y agigantándose en la oquedad que éste deja; una vez hecha abstracta, se define sólo por su inteligibilidad, lo cual exige la

---

<sup>75</sup> GILSON, E. (1966): *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, págs. 356-357.

<sup>76</sup> GILSON, E. (1966): *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, pág. 357.

primacía del pensamiento sobre el ser. He aquí el origen de la filosofía de la esencia, del esencialismo, del inmanentismo metafísico.

Por tanto, cabe concluir con Gilson que la Metafísica, lejos de ser una ciencia agotada, <<es una ciencia que ha sido intentada por pocos>>, pues <<lo que corría bajo su nombre era casi siempre otra cosa>>. Por ello resulta conveniente no olvidar que <<las desventuras que acaecieron a ese sucedáneo no afectan lo más mínimo a la verdadera naturaleza de la Metafísica>><sup>77</sup>.

No cabe dudar acerca de que el auténtico respeto de la finitud humana impide el delirio de grandeza -la ilusión idealista de absoluto, la intención directa de sentido-. Lo que sucede es que tal afirmación debe ser matizada muy bien, pues lo que sea la finitud en general, la finitud específicamente humana, el absoluto y el sentido son cuestiones que si bien pueden ser abordadas por la ética, la antropología o la pedagogía -por citar sólo algunos enfoques particulares-, nunca resultan ajenas a la metafísica, y mucho menos a la teología sobrenatural.

Dicho esto, hay que señalar que no resulta infrecuente que ciertas consideraciones contemporáneas de la finitud humana estén afectadas por aquello mismo de lo que se le pretende preservar, y que suele ser el afán por completar-la, por cerrar-la y encerrar-la, por desconsiderar muchas dimensiones del ser humano, y, además, por hacerlo todo ello de modo absoluto, antiescépticamente, antihermenéuticamente, a través de la imposición de la exégesis única, de un único mito.

---

<sup>77</sup> GILSON, E. (1966): *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, pág. 360.

Considero que el intento de neutralizar -hacer neutro- el supuesto *mal* intrínseco de la ilusión de absoluto conduce a una segunda neutralización: la que consiste en *neutralizar* –anular- la capacidad del ser humano para desactivar la posibilidad de ésta. De hecho, pudiera ocurrir, pudiera estar ocurriendo, que una filosofía neoinmanentista –restitucionista de lo que parece haber estado desechándose felizmente al menos en intención y, por ello, nostálgica y reaccionaria- quiera, ante la tesitura de ser nada, serlo todo, con afán compensatorio. Si esto es así, deberíamos decir, nietzscheanamente hablando, que aquellos espíritus libres tan joviales como ruidosos fueron engañados, y que lo que se creía instante de la sombra más corta y el final del error más largo no fue más que el punto culminante de la larga noche en que el idealismo sumió a la humanidad; y que, en todo caso, la algarabía estaría aún por darse.

Aún cabe preguntarse si el presente podría caracterizarse como un tiempo postmetafísico. Pues bien, si por *postmetafísica* se entiende una denominación común que abarcara todos aquellos intentos de oponerse, desde el mismo inmanentismo, a la presión histórico-ideológica de la filosofía hegeliana, tendría que afirmarse que tal *postmetafísica* se queda más en un conjunto de intenciones asistemáticas, con lo que nunca habría supuesto una superación, ni tampoco una desactivación o destrucción del edificio idealista, y mucho menos del consolidado sistema de la metafísica del ser.

Por otra parte, si *postmetafísica* no se refiere más que al fin de la filosofía misma, que a la cancelación de los problemas y misterios sobre los que

siempre han pensado los filósofos, tendremos que decir que tampoco vivimos en una época postmetafísica. Los motivos teodiceicos resaltados por Marquard -por ceñirme exclusivamente a éstos-, darían buena prueba de ello. En el fondo, habría que decir que tan actual como en su propia época suena la perplejidad de Donoso Cortés ante la sorpresa del Proudhon que cayó en la cuenta de que en todas las cuestiones políticas se tropieza siempre con la teología<sup>78</sup>.

Morando *sin mundo, sin Dios y sin sí mismo* -escribió Zubiri-, <<a solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío>> exprimiendo <<las posibilidades técnicas de universo>> y marchando velozmente <<a la solución de los urgentes problemas cotidianos>>. El hombre actual <<huye de sí mismo, hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo>>, renunciando <<a adoptar actitudes radicales y últimas>>; y todo ello porque <<la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima>><sup>79</sup>.

En penumbras y a la intemperie desconocemos si se acerca la noche más larga para la metafísica o si está cercano su amanecer más radiante<sup>80</sup>. Parece que la propia finitud del ser humano exige respuestas; respuestas que no le clausuren, en el sentido de *cesar*. A la multiplicidad de preguntas le sigue una enorme riqueza de respuestas. Esto no es inseguridad, sino apertura metafísica.

---

<sup>78</sup> Vid. DONOSO CORTÉS, J. (1978): *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Editora Nacional, pág. 87.

<sup>79</sup> ZUBIRI, X. (1987): *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, págs 56-57.

<sup>80</sup> Vid. CONILL, J. (1988): *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos. FORMENT, E. (1992): *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp.

## CAPÍTULO XI

### LA EDUCACIÓN Y LA CRÍTICA

¿Es que el bien universal es una idea que puede ser nociva a nuestro bien particular?

KANT. *Pedagogía*

#### 11.1. El aula fracturada

Nuevos modelos educativos nos ponen ante la tesitura de determinar si estamos siendo testigos -dentro del marco de la globalización- del surgimiento de realidades que suponen una ruptura con la concepción de la educación como proceso de humanización o, por el contrario, de un renacimiento de ésta tras por un largo período de educación tecnológico-positivista.

##### 11.1.1. La deconstrucción del saber educativo

Es un tema recurrente el planteamiento de si tanto deconstrucción del ser como la del deber-ser corren parejas a la deconstrucción del saber. El tránsito de la modernidad a la postmodernidad habría supuesto, así, no sólo

un cambio en cuanto a la concepción ontológica y ético-política, sino también una profunda redefinición del concepto, de la utilidad y de la estructura del saber. El hecho de repensar la función de la educación y la naturaleza del conocimiento vendría a ser hoy un imperativo insoslayable.

Redefinición del saber, porque lo que sigue en cuestión es si la postmodernidad ha desmoronado el proyecto de educación que fuera concebido por la modernidad. La intrínseca teleología de la concepción moderna de la educación queda desfigurada en su heredera epocal, la postmodernidad, y la oposición al modelo educacional emergente se viene realizando desde los metarrelatos legitimatorios de la emancipación - marxista, feminista...-, la verdad, la democracia, esto es, desde narrativas consideradas hoy –el instante de la afirmación del metarrelato de la *deconstrucción de todos los metarrelatos*- como arrinconadas por obsoletas y que toman al nihilismo postmoderno como colaborador aliado –al menos por su existencia silente- del orden neoliberal establecido<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> No está de más recordar que Lyotard afirma en *La postmodernidad (explicada a los niños)* que por metarrelato o gran relato entiende <<las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria>>, como es el caso de la <<emancipación progresiva de la razón y de la libertad>>. Tales relatos –explica Lyotard- están lejos de ser mitos o fábulas, pues aunque es cierto que <<igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar>>, la diferencia estriba en que tales relatos <<no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir, en una Idea a realizar>>, Idea que posee <<un valor legitimante porque es universal>>. Cit. QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*. Pamplona: Eunsa, pág. 154. Por su parte, Ruiz de Samaniego explica que un metarrelato es <<la identificación interesada de una narración con una Historia universal y trascendental de legitimación (por ejemplo: el marxismo, o el cristianismo, el cientificismo, ¡incluso el humanismo!>>, lo cual le lleva a formularse la cuestión de si *la muerte de los metarrelatos* no constituye un metarrelato más. RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal, pág. 15, n. 13.



La *formación racional* del hombre en la *racionalidad* para un mundo *racionalmente* edificado, característica de la escuela del *gobierno por la razón* propia de la modernidad, ha resultado sustituida por una escolarización tan apremiante como coercitiva, cuya finalidad es la inserción profesional –laboral- en un sentido amplio; tal finalidad se sustenta eminentemente en una *perspectiva reproductora*.

En tal perspectiva, el carácter social es el referente curricular último, los objetivos educativos son los demandados por la sociedad en cada momento y en cada contexto y, en tercer lugar, el profesor sólo resulta eficaz si sabe ubicarse y actuar como mediador entre el educando y la sociedad real –la que hay- y si es capaz de estar en plena sintonía con lo demandado socialmente aquí y ahora, guiando constructivístamente más que proporcionando o transmitiendo contenidos.

De esta forma, acaba desintegrándose el *telos* de la estructuración racional para reconfigurarse como una finalidad cuyo único objetivo es la preparación para el dinamismo, la adquisición y el reciclaje de destrezas de aprendizaje exitoso –educación permanente al margen de ideales y de modelos de vida- y la diversificación que demanda el mundo laboral tan fragmentado y discontinuo como la misma postmodernidad que ideológicamente le engloba.

El conocimiento resulta legitimado no por sí mismo, esto es, por su mismo valor de verdad y por su universalidad, sino por su “localismo” y capacidad de proporcionar adecuaciones concretas, por la eficiencia de que es capaz, y de ahí su “eficientismo” o hiperfuncionalización. El sujeto-alumno ya no es

entrevisto como una subjetividad unificada, duradera y estable, sino –dicho en términos derridianos- como una historia o narración de autoconstrucción y, por ello mismo, siempre descentrada.

Al respecto, Savater<sup>2</sup> se identifica con ciertos planteamientos vertidos por Postman en *El fin de la educación*<sup>3</sup>. Salvando las diferencias entre las realidades escolares propias de Estados Unidos y de España, el pensador español pone de manifiesto de qué forma Postman constata que, al respecto de la educación escolar, la gran mayoría de los debates se centran en el tema de los medios adecuados para llevarla a cabo, tales como los diseños curriculares, los medios audiovisuales o la financiación económica; se desatienden así los fines que pretenden obtenerse.

La preocupación principal –y casi única- giraría en torno al *cómo*, con el consiguiente olvido del *por qué* –que en no pocas ocasiones damos por sentado que es conocido y compartido por todos-. Añade Savater que es probable que lo que falte sea en realidad un *por qué inteligible y común* como punto de partida para sugerir cauces de realización; en sus propios términos, en el ámbito educativo <<lo que nos falta fundamentalmente para conseguir el cómo es el impulso que nos daría comprender el por qué>> -en clara referencia a la afirmación de Postman de que puede soportar casi cualquier cómo quien tiene un por qué definido.

---

<sup>2</sup> SAVATER, F.(2000): “La educación desconcertada”, *El País* (Madrid), 29 de abril.

<sup>3</sup> POSTMAN, N. (1999): *El fin de la educación. Una nueva definición del valor de la escuela*. Barcelona: Octaedro.

Al hilo de la afirmación de Postman de que no existe evidencia alguna que avale la afirmación de que la calidad de un sistema educativo de una nación guarda una relación directamente proporcional a la productividad de esa misma nación, Savater señala que no faltan quienes <<recomiendan la educación como el mejor camino para alcanzar el bienestar económico del individuo y aumentar la riqueza de la comunidad>>, siendo este un planteamiento tan ficticiamente prometedor como reduccionista: <<El propio caso de Estados Unidos –escribe-, cuya potencia económica es mucho más indudable que el acierto de su sistema de enseñanza, puede servir como ejemplo>><sup>4</sup>.

Parece, entonces, que la evidencia de estos planteamientos carece de la consistencia –y del poder de convicción- que se pretende, incluso por lo que respecta al progreso material de la propia persona individual: <<Sin duda una persona bien educada –afirma es pensador español- está también capacitada para un buen puesto de trabajo, pero semejante disposición marginal es sólo una parte de lo que obtiene en la escuela y ni podría conseguirse si fuera perseguida exclusivamente, con olvido de otros aprendizajes laborales no rentables>>, de donde concluye –basándose en la afirmación de Postman de que <<la competencia económica es sólo un subproducto de la buena educación>> y que <<toda educación que se centre principalmente en la utilidad económica, resultará demasiado limitada para ser de utilidad>>- que <<la competencia específica tan sólo puede llegar a través de una competencia más genérica, lo cual equivale a afirmar que la persona bien educada aprende a ser de un modo más complejo y fructífero, no sólo a hacer tal o cual actividad convenientemente remunerada>>, por lo

---

<sup>4</sup> SAVATER, F.(2000): “La educación desconcertada”, *El País* (Madrid), 29 de abril.

que <<no puede haber mayor perversión de los objetivos escolares que supeditarlos a las circunstanciales exigencias del mercado ni convertir la educación a éstas en el principal (y aun único) baremo para recomendar el empeño educativo>><sup>5</sup>.

### **11.1.2. La escuela, reino dividido**

Téllez, en su intento por hacer ver <<el modo de legitimación del discurso pedagógico moderno desde el gran relato de la emancipación>> intenta mostrar de qué forma el poder es conocimiento, es decir, cómo dicho relato legitimó tanto al conocimiento como a sus instituciones a fin de proceder a progresar, esto es, a emanciparse en un sentido de racionalidad y autonomía. Téllez no descuida recordarnos la relación causal que hay entre el intento de redención secular y el perfeccionamiento educativo del individuo y de la sociedad, actividad ésta de *salvación universal* que opera, pues, en el seno de la utopía emancipatoria. Por ello mismo, la educación pudo ser concebida como propiciatoria del progreso en todas sus dimensiones, tanto en la intelectual y moral como en la material y política. De esta forma, la confianza en el poder de la actividad educativa <<se anudó a la inequívoca asociación establecida entre el reino de la razón, el progreso, la libertad y la expansión de las luces>>. Como algo intrínseco a dicho ideal se hallaba la configuración y la adopción de prescripciones morales categóricas y universalizadas, imperativos que no consentían separarse de una idea de la

---

<sup>5</sup> SAVATER, F.(2000): “La educación desconcertada”, *El País* (Madrid), 29 de abril.

educación <<como vía privilegiada para su logro>> y, como consecuencia para el logro del perfeccionamiento universal<sup>6</sup>.

Siendo, pues, la escuela actual una institución configurada sobre el paradigma de la Modernidad y siendo los alumnos individuos de una sociedad postmoderna ¿cabe sostener que la educación tradicional vigente es contradictoria con el estadio cultural presente y, por ello, obsoleta y anacrónica?; además, si ello es así ¿cabe afirmar que tal educación no hace sino aumentar la fisura entre escuela –moderna- y alumnos –instalados en la postmodernidad-? En otros términos ¿es posible afirmar razonablemente que los moldes modernos, ya desvertebrados en la postmodernidad, resultan perjudiciales por estar a la deriva, seguros en un mar de incertidumbres y, por ello mismo, peligrosos por su “rocosa identidad”?

Mientras que la postmodernidad nos muestra el envés de la modernidad, esto es, su completa inversión, la escuela permanece siendo moderna y, por ello, aferrada a sus propios principios identitarios e invariable en cuanto a su funcionamiento y a sus efectos, como son la enseñanza de verdades establecidas, la burocracia de su estructura y funcionamiento y su inducción al individualismo competitivo<sup>7</sup>.

De ahí que la superposición entre la realidad escolar de una escuela cimentada sobre principios y pretensiones modernos y la realidad cultural y social de una

---

<sup>6</sup> TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 68-69. Vid. LYOTARD, J. F. (1986): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

<sup>7</sup> Vid. TOFFLER, A. (1995): *El shock del futuro*. Barcelona: Plaza y Janés.

cultura y una sociedad postmodernas no esté resultando sencilla; todo lo contrario, se comprueban los efectos de su superposición forzada precisamente en la rigidez que muestra la escuela en el seno de una cultura laxa, así como en choque entre el politeísmo axiológico circundante y la “axiología escolar” vigente. La escuela aparecería como un reino dividido en el que su identidad moderna se enfrenta a su anacronismo cultural.

La escuela, pues, intenta autosalvarse en el seno de las incertidumbres postmodernas mediante el recurso a la burocracia y al anclaje en una transmisión de conocimientos tenidos *oficial y formalmente* por verdaderos, racionales, formativos, funcionales y preparatorios para la inserción sociolaboral.

Al mismo tiempo tanto, los sujetos operativos en la escuela –docentes tan descreídos como molestos y discentes pasivos, acrílicos e individualistas– contemplan los principios y la labor escolares –ambos muy relativizados en la actualidad por sus raíces modernas– como impropios o inadecuados por anacrónicos o periclitados.

La escuela se convierte así en un espacio y en un tiempo en el que se reflejan y proyectan, más o menos subrepticamente, la tensión entre la pervivencia de la modernidad y la postmodernidad dominante; en un campo de lucha o, cuanto menos, de desgarros personales, entre ideas y creencias; en un signo de confusiones más que de ratificaciones, de vacilaciones y de ambivalencias más que de certidumbres, de confusiones más que de asentimientos y de fluctuaciones más que de fijezas.

Si bien la postmodernidad puede ser concebida como un estadio cultural de incertidumbres, de grandes *negaciones* activas y resistencias más que de positivas afirmaciones proponentes, la escuela puede ser contemplada en la actualidad como mecanismo de control y de transmisión de poderes efectivos, es decir, como reproductora de la reproducción, como instructora o inculcadora de lo que el alumno ha de pensar, como factoría de resonancias o ecos bajo el control de Estados supeditados.

Si tanto la escuela –la educación escolar, formal- como la postmodernidad pueden ser “vistas como” –esto es, interpretadas y reinterpretadas incesantemente-, entonces cabe pensar que tanto la primera como la segunda no sean más que constructos ideológicos, esto es, construcciones sociolingüísticas con un alto valor operativo. Dicho valor operativo mostraría su eficacia tanto en el ámbito de lo descriptivo –pues es casi imposible referirse a la realidad obviándolos- como en el de lo analítico –al ser la escuela y la postmodernidad configuradoras de acciones y de reacciones tanto personales como sociales y políticas- y en el de lo normativo –pues la escuela y la postmodernidad señalan, cuanto menos, una exclusión, esto es, un no-deber-ser: la escuela no debe fabricar a la persona, la postmodernidad no puede retomar los viejos moldes modernos-.

Pero ¿escuela y postmodernidad son algo más que construcciones sociolingüísticas impuestas –con aparente naturalidad, sin violencia- como realidades? ¿Son términos-poder cuya entidad y aparición sociolingüística fundamentan la realidad designada?<sup>8</sup>. Las realidades que a través de tales términos se pretenden designar ¿son entidades tangibles o, por el contrario,

---

<sup>8</sup> Vid. FOUCAULT, M. (1971): *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

aquéllos son términos que se utilizan para construir significados sociales? O quizá ¿ambas cosas a la vez?<sup>9</sup>.

Si la meta de la escuela y de la educación en general fuera el enseñar a pensar, parece que no se insistiría tanto como se hace en la necesidad de la sumisión discente, la disciplina y del control tanto externo –ejercido estructuralmente- como interno –a través de la autodisciplina y del control autoimpuesto previa socialización-.

De ahí que pueda decirse que, más que un hiato, la fractura entre la época postmoderna y la escuela –residuo de la modernidad ilustrada que sigue intentando hacer valer tanto la constancia y el esfuerzo como la acreditación oficial, la razón, la preparación para la vida (de cuyo tiempo ocupa una tercera o cuarta parte) y para la demorada inserción sociolaboral, entre otros- sea ya una realidad.

De donde se sigue la necesidad de repensar la educación –sus valores, sus fines, sus medios y su normatividad- en el seno del tiempo sociocultural presente, profundamente marcado por la globalización o supraterritorialidad o deslocalización, el valor de lo efímero y lo novedoso, el hiperconsumo, la movilidad laboral, la pancomunicación, la panóptica, las migraciones masivas y el mestizaje cultural.

---

<sup>9</sup> POTTER, J. (1998): *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.



Es la propia escuela actual la que está en crisis. Se halla y pervive en un mundo que ya no parece ser el suyo. Controla en un mundo de descreimiento. Sus verdades parecen ser sólo “lo establecido”; la docencia parece ser únicamente un ejercicio impositivo realizado desde un profundo malestar; la formación del alumno, una “integralidad” desvertebrada; las reformas educativas sólo lavados de cara; la burocracia institucional docente, una mera actividad de tedioso entretenimiento y, por último, las acreditaciones post-adolescencia, una actividad de distracción para jóvenes condenados al ocio.

### **11.1.3. *Paideia*, ocultación y astenia**

Desde una posición filosófica y moderna, Gómez Pin afirma lo sencillo que es constatar el hecho de la convicción generalizada –que incluye programas educativos, administraciones, Estados y organismos internacionales- en que el progreso de la sociedad depende del nivel de inserción y desarrollo de las nuevas tecnologías en el ámbito escolar, siendo el corolario inmediato de tal realidad el considerar que exclusivamente quienes desarrollan sus potencialidades en tal dirección <<cumplen objetivamente con la sociedad y merecen en justicia ser recompensados>><sup>10</sup>.

En su indagación sobre tal hecho, insiste en que el único problema algo acuciante para quienes administran el ámbito educativo resulta ser el mantenimiento correcto del funcionamiento del esquema descriptivo-cuantificador-previsor-controlador. Pero como ello se muestra a todas luces algo insuficiente por lo que se refiere a la educación de la persona, tales

---

<sup>10</sup> GÓMEZ PIN, V. (2001): “Las cenizas y las sombras”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 39.

administradores adosan a la citada formación de <<ciudadanos aptos para efectuar cálculos susceptibles de describir el entorno, hacer previsiones al respecto y eventualmente influir en él con vistas a hacerlo más favorable>><sup>11</sup> un híbrido formativo que complementa de alguna manera la formación considerada auténticamente importante. Tal híbrido sería la denominada formación humanística.

La formación humanista se configura así de tal modo que su efecto para el espíritu debe ser el equivalente al de una *tisana*. En otros términos, su médula consistiría en una ética concebida a la manera de un fatigado sustitutivo de la religión y, consecuentemente en un pretendido equivalente de ésta. Beatería digital y pseudocatequesis ética vendrían, así, a constituir el núcleo de la anti-*paideia* vigente que procede a sustituir el conocimiento –tomado este como saber crítico-autónomo y, a la vez, como experiencia– por un entramado procedimental acrítico que, por no cuestionar y cuestionarse, se convierte en incuestionable.

Dicho esto, cabe afirmar que tanto la una como la otra son desnaturalizaciones corruptoras tanto de la ciencia como de la ética. En efecto, la formación ética no puede confundirse con la labor pseudocatequística por la sencilla razón de que aquélla no consiste estrictamente ni en un mero <<recetario de buenas costumbres>> ni tampoco en una <<tisana espiritual susceptible de hacer llevaderas las vicisitudes dolorosas de la vida>>. Por su parte, tampoco la formación científica puede equivaler a la citada beatería digital, al no ser ésta, en el

---

<sup>11</sup> GÓMEZ PIN, V. (2001): “Las cenizas y las sombras”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 39.

fondo, más que una instrumentalización de la ciencia que consiste en someterse a una técnica novedosa que ni puede llegar a colmar las exigencias de orden espiritual ni puede dejar de generar <<compulsiones tan artificiales como intrínsecamente frustrantes (cuya función esencial es, quizás, ocultar la acuidad y el carácter irrenunciable de las anteriores)>><sup>12</sup>.

Frente a todo ello, Gómez Pin viene a representar aquí el empeño por desenmascarar el rechazo de la razón, repudio que ha dejado de ser latente para manifestarse, según él, con toda su sordidez y frente al cual la filosofía debería reivindicar las condiciones de una verdadera *paideia*. Tal reivindicación debería llevarla a cabo frente a los usurpadores del *lugar* de la filosofía y que utilizan a ésta corruptoramente, esto es, más como encubridora que como desveladora. Cuando la filosofía deja de ocuparse de aquellos interrogantes que conciernen a todo ser humano –*universalidad*– y que se presentan de manera ineludible –*necesidad*– entonces cercena la posibilidad de una auténtica *paideia*.

En esencia, tal *paideia* requiere al menos que la universalidad no sea sustituida por problemas intrínsecamente contingentes, que <<por apremiantes y hasta dramáticos que puedan ser>> están constitutivamente despojados de su necesaria aparición a todo individuo, <<sean cuales sean la lengua que habla, la sociedad y la época en que vive, y la peripecia social o cultural que le marca en el seno de tal sociedad y tal lengua>><sup>13</sup>. Y es que auténtica *paideia* no soporta, según Gómez Pin, ni la distracción ni el

---

<sup>12</sup> GÓMEZ PIN, V. (2001): “Las cenizas y las sombras”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 40.

<sup>13</sup> GÓMEZ PIN, V. (2001): “Las cenizas y las sombras”. *Revista de Occidente*, 243, pág. 43.

extravío del espíritu que provoca el olvido de aquello que se presenta indefectiblemente al espíritu.

### **11.2. Contra la Pedagogía. Los ideales de formación como metarrelato**

No son pocos los autores que señalan y denuncian la disolución del pensamiento pedagógico. La Historia de la Educación habría ocupado hoy materialmente el espacio de la fenecida Historia de la Pedagogía como pensamiento pedagógico, pero no su sustrato formal o perspectiva.

Hoy nos hallamos en una disyuntiva que, afectando profundamente al ámbito pedagógico y educativo, tiene una procedencia filosófica. Entre la idealista Historia de la Pedagogía la contemporánea Historia de la Educación <<desmesuradamente atomizada y fragmentada (...) en un sinfín de especialidades cada vez más sofisticadas>><sup>14</sup>- se ha abierto una importante brecha.

El motivo de la marginación y disolución de la Historia de la Pedagogía como Historia del pensamiento pedagógico -o de los discursos pedagógicos- la encuentra Vilanou, pues, en la pretensión postmoderna del abandono tanto de la concepción de la historia como de todo metarrelato<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> VILANOU, C. (2003): "La Historia de la Educación después del debate postmoderno: hacia un modelo hermenéutico-culturalista", en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, pág. 1056.

<sup>15</sup> *Vid.* VILANOU, C. (2004): "Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo", en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, pág. 106. LYOTARD, J. F. (1986): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra. TÉLLEZ, M. (1998): "Desde la alteridad. Notas para pensar la educación de otro modo". *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, págs. 119-145.

### 11.2.1. Pensamiento pedagógico y performatividad

La Pedagogía, en cuanto creación moderna <<cuya génesis hay que rastrear entre los conceptos fiduciarios del neohumanismo alemán>>- pretendía una linealidad progresiva o de mejora a través de constantes reformas. Al respecto, Vilanou ha señalado que la labor de la Pedagogía consistió, principalmente, en pugnar a favor de la linealidad progresiva y rupturista que va de maestro a alumno –y <<que implica una direccionalidad vectorial que coincidía con la idea de progreso instalada en la mentalidad pedagógica del siglo XVIII (Lessing, Condorcet) y que se consolidó en el siglo XIX (Hegel, Comte, Spencer, Marx)>><sup>16</sup>- contra la circularidad repetitiva del esquema que establece el dinamismo entre padre e hijo o entre adulto y joven por considerarlo propio del Antiguo Régimen y, por ende, fijista, autolegitimador y regresivo.

Con el advenimiento del pensamiento de la diferencia propio de la postmodernidad se habría proclamado la quiebra del pensamiento de la identidad puesto como constitutivo de la tradición metafísica occidental e, inscrito en éste, el del metarrelato de la Pedagogía y el fin de la Historia.

Lanz lo expresa en los siguientes términos: <<Con la clausura de este tipo de paradigmas ha quedado al descubierto el enorme vacío epistemológico que se disimulaba con las apelaciones a los “grandes relatos”>>, *carencia*

---

<sup>16</sup> VILANOU, C. (2003): “La Historia de la Educación después del debate postmoderno: hacia un modelo hermenéutico-culturalista”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, pág. 1056.

*estatutaria* que se intentó tapar mediante el recurso al cientificismo. Pero al desvelarse todo el entramado, se comprueba que asistimos al final de la Educación en tanto que metarrelato moderno, lo que epistemológicamente significa <<la inviabilidad de un aparato reflexivo, la caducidad de un régimen argumentativo, el colapso de una lógica de saberes, en suma, el resquebrajamiento de un mapa cognitivo que sirvió de sustento a la idea misma de “educación”>>. El hundimiento de la historia, de la razón, del sujeto, del progreso, del proyecto, de la emancipación, de la libertad, de la solidaridad y del futuro ha llevado al cuestionamiento de <<la lógica de sentido que soportó a la educación como encarnación del horizonte civilizatorio de la ilustración>><sup>17</sup>.

En el ámbito de la Pedagogía se habría consumado la clausura de la época de los ideales de formación, esto es, el cierre del proyecto pedagógico de la modernidad -universalista, cosmopolita y emancipador- que salvíficamente enfatizó la importancia del ideario formativo universalista<sup>18</sup>.

Estos acontecimientos culturales, intelectuales y académicos trastocan la legitimación de la enseñanza, que pasa –tras lo que Vilanou ha llamado la escenificación del fracaso de las aspiraciones regeneracionistas ilustradas

---

<sup>17</sup> LANZ, R. (1998): “La educación que viene: miradas desde la posmodernidad”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, págs. 10-11.

<sup>18</sup> *Vid.* VILANOU, C. (2003): “La Historia de la Educación después del debate postmoderno: hacia un modelo hermenéutico-culturalista”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, pág. 1056. *Vid.* VILANOU, C. (2004): “Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, pág. 106. Sobre el concepto de formación (*Bildung*) en el pensamiento alemán, *vid.* QUINTANA, J. M. (1995): *Teoría de la Educación. Concepción antinómica de la educación*. Madrid: Dykinson, págs. 33-45.

que supuso la Segunda Guerra Mundial<sup>19</sup> - de los viejos ideales formativos a la eficacia performativa. El nuevo ideal educativo de la eficacia - instrumental o utilitarista- por encima de todo y que tiende a construir piezas personales que se acomoden al engranaje postindustrial, lejos ya de la anhelada Humanidad que animaba el espíritu de la antigua Pedagogía en su quehacer educativo, abraza << criterios economicistas que lo valoran todo según la cuenta de resultados >> en detrimento de su origen humanista. De ahí que Vilanou resalte el *giro gerencial y empresarial* de la deformación preformativa que se ha instalado en los estudios de Pedagogía, estudios que parecen haber perdido << lamentablemente, sus señas de identidad histórico-culturales >>. Y es que la mentalidad lineal-rupturista desde la que operaba aquella Pedagogía sobre las jóvenes generaciones –deseosa de la plenitud humana y, por tanto, futurista- ha cedido su lugar –tras las acusaciones de idealismo y de adoctrinamiento posteriores a la Segunda Guerra Mundial- a una educación permanente –anti-*paideia* clásica y anti-*bildung* neohumanista y, por ello, presentista- que actúa sobre la totalidad de la

---

<sup>19</sup> Tras la Primera Guerra Mundial ya se manifiesta el fracaso del neohumanismo y empieza a protagonizar la historia educativa el pragmatismo deweyano. Vid. VILANOU, C. (2004): “Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 105-130. A propósito de ello, Bárcena y Mélich escriben: <<Partimos de la idea de que la pedagogía necesita, hoy más que nunca, llevar a cabo una reflexión profunda sobre la cultura en la que se inserta su concepto de educación y sus discursos, y de la convicción de que no es posible seguir pensando la educación y la formación como si nada de lo que nos ha pasado en este siglo -y que ha desgarrado a una Europa que se representa a sí misma como una Europa unida- tuviese la menor importancia para las prácticas sociales, incluida la práctica de la educación >>. BÁRCENA, F. y MÉLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, pág. 12.

población con la lógica mercantilista del éxito y de la eficacia, pero sin vocación mesiánica<sup>20</sup>.

En el contexto estadounidense, no han faltado críticas en el mismo sentido. Así Giroux afirma haber constatado entre los educadores <<un creciente antiintelectualismo ligeramente cifrado bajo llamamientos a la “verdadera” práctica, al lenguaje accesible y la política a pie de calle>>, todo lo cual se traduce o en una llamada a dar soluciones prácticas, <<con carácter de autofelicitación>>, o en una profunda huida ante la necesidad de <<afrentar los serios problemas sociales y políticos relativos a la educación secundaria y superior>><sup>21</sup>. En definitiva, lo que acaba desechándose es la teoría por considerarla accesorio o academicista.

Puede afirmarse que la educación actual se caracteriza por promover políticas dirigidas someter la enseñanza a las leyes del mercado -de la oferta y la demanda, de la competencia, en definitiva-, privilegiando los fines económicos y pragmáticos de la educación que convienen a los intereses del gran capital; por ello, da prioridad a la formación en valores instrumentales,

---

<sup>20</sup> <<Inmiscuidos en este contexto –escribe Vilanou-, hay quien llega a considerar [WÜNSCHE, K. (1991): "La terminación del movimiento pedagógico". *Educación*, nº 43, págs. 103-119] la Pedagogía como una situación pasajera de los sistemas educativos occidentales -que fue necesaria en su momento, especialmente entre 1880 y 1945- pero que hoy se encuentra del todo desfasada y, por consiguiente, superada>>. VILANOU, C. (2003): “La Historia de la Educación después del debate postmoderno: hacia un modelo hermenéutico-culturalista”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, pág 1057. VILANOU, C. (2004): “Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 108 y 127. Vid. BELENGUER, E. (2004): *El naturalismo pedagógico*. Madrid: Síntesis, pág. 122.

<sup>21</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 14.



valores acordes con, y exigidos por, una realidad tecnologizada y consumista. De ahí la extendida promoción de modelos tecnocráticos donde la escuela está vinculada a la empresa capitalista y supeditada a sus intereses<sup>22</sup>.

Es en este contexto donde cobra toda su dimensión la intención de Bárcena y Mèlich cuando expresan querer referirse a la educación como *acontecimiento ético* frente a aquellos otros intentos <<de pensarla desde estrechos marcos conceptuales que pretenden dejarla bajo el dominio de la planificación tecnológica -donde lo único que cuenta son los logros y los resultados educativos que se “espera” que los alumnos y estudiantes alcancen después de un período de tiempo->><sup>23</sup>.

Hay que hacer notar que Vilanou se posiciona claramente a favor de la posibilidad de una Historia de la Educación que, sin obviar actores, prácticas, instituciones y contextos, enfatice <<las ideas y los discursos pedagógicos>>. Para ello, apela a la hermenéutica ricoeurdiana recordando de qué forma ésta se ha opuesto a la disolución postmoderna del sentido. En este sentido, recuerda de qué forma la obra *Tiempo y narración*, de Ricoeur, se muestra especialmente relevante en todos aquellos discursos pedagógicos que, tras la postmodernidad, <<enfatan la dimensión de la narratividad>><sup>24</sup>. En este sentido, Bárcena y Mèlich ponen de relieve la

---

<sup>22</sup> Vid. PÉREZ GÓMEZ, A. I. (1997): *Socialización y educación en la época postmoderna*, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 54-55.

<sup>23</sup> BÁRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, pág. 12.

<sup>24</sup> VILANOU, C. (2003): “La Historia de la Educación después del debate postmoderno: hacia un modelo hermenéutico-culturalista”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio

importancia que tiene el pensamiento de Ricoeur en cuando a su visión del mundo como mundo interpretado o narrado. Así, el mundo en el que nos educamos resultaría ser un mundo narrado en el que cada uno va construyendo su identidad narrativamente, como quien compone lentamente un personaje<sup>25</sup>.

### 11.2.2. Transgredir el yo sin mí

En su indagación disruptiva sobre las nuevas maneras de afrontar la cuestión educativa, Téllez sostiene –desde la incertidumbre que pretende dejar transpirar, desde la vacilación que no quiere generar clausuras y desde el desconcierto de lo que se nos da como dado o como concertado- el abandono de dos vías que, por ello mismo, y a su juicio quedan muertas o inservibles para plantear el porvenir de la educación: la vía de la nostalgia y la vía de la esperanza.

La primera vía impracticable, según Téllez, sería la nostálgica. Ésta vendría a englobar todas aquellos planteamientos caracterizados por la idea de retorno o restauración, ya se trate de un modelo ideal de hombre y de sociedad conforme al que prescribir, organizar transmitir y modelar, ya a la determinación proyectiva científicista, consensualista o culturalista-fijista. El otro camino inservible hoy sería la vía esperanzada de alma sociologista,

---

Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, págs. 1055-1056. Vid. RICOEUR, P. (1987): *Tiempo y narración*. Madrid: Cristiandad. MEIRIEU, Ph. (1998): *Frankenstein Educador*. Barcelona: Laertes. Acerca del la introducción en España del género narrativo-pedagógico vid. VILANOU, C. (2004): “Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, pág. 108.

<sup>25</sup> Vid. BÁRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, págs. 91-124.

la de la performatividad, la eficacia, la operatividad, la competitividad y el utilitarismo<sup>26</sup>.

Frente a ellas, Téllez propone la del replanteamiento y resignificación de la educación en torno al eje de la relación de alteridad. Para esta pensadora, la alteridad supone una relación de descentramiento del sujeto y de des-sustancialización de la identidad, llevando a destronar adscripciones incuestionadas, creencias especulativas e inercias práctico-docentes.

En el fondo, de lo que se trataría es de desactivar los valores, las normas y las prácticas reduccionistas, monológicas y unificadas –monolíticas- de construcción de <<un otro definido por lo que hace y hará>>, de asimilación, de homogeneización normalizadora –de erradicación de un otro enigmático e inquietante-, de diferenciación clasificatoria jerárquico-meritocrática y, por último, de exclusión que habrían operado tanto sobre las subjetividades como sobre las identidades y los sujetos concretos y particulares, y que habrían constituido la médula de la narrativa educativa que se inscribe en la modernidad. Narrativa que habrían propiciado todo lo contrario a un diálogo “en” las diferencias y “mediante”<sup>27</sup> para fabricar un monólogo entre iguales duplicados y discriminados artificialmente.

Partiendo de la posibilidad para disponernos de otro modo, esto es, para <<pensarnos, decirnos, juzgarnos, conducirnos>> de otra manera, Téllez sostiene que la propuesta foucaultiana de la ética del cuidado de sí mismo

---

<sup>26</sup> Vid. TÉLLEZ, M. (1998): “Desde la alteridad. Notas para pensar la educación de otro modo”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, pág. 123.

<sup>27</sup> TÉLLEZ, M. (1998): “Desde la alteridad. Notas para pensar la educación de otro modo”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, págs. 136-137.

supone la inauguración de la alternativa, al posibilitar el pensamiento de formas novedosas <<de agenciar prácticas de subjetivación>> que faciliten <<la emergencia de *sujetos de alteridad*>>. De donde deriva que, frente al constitucionalismo que asigna perspectivas al yo desde las que mirarse y mirar, han de promoverse prácticas de subjetivación que incentiven <<la *constitución de nosotros mismos como sujetos que se desprenden de sí mismos*>>, capaces de desnudarse de <<los dobles fabricados desde los criterios jurídicos y normativo-normalizadores>>. Se trataría de poner en marcha prácticas de subjetivación que posibilitasen una resistencia y una transgresión: la resistencia a aquellas <<formas de individuación que se nos han impuesto>> y, simultáneamente, la transgresión del yo sin mí, del sí mismo meramente representado, reduplicado falsamente<sup>28</sup>.

Dicha transgresión habría de llevarse a cabo en un *pliegue de subjetivación* y realizarse indefinidamente <<como *devenir otro de sí mismo*, que es devenir otro respecto de las codificaciones que nos identifican y con las que nos identificamos; que es dejar que las maneras de vernos, decirnos y juzgarnos a nosotros mismos dejen de ser racionalizadas, ordenadas, continuas, estables, previsibles>>. Pues bien, es precisamente la complejidad a-normal del devenir subjetivo que lleva a intentar *dejar de ser lo que somos* la que imposibilita proponer programa o modelo alguno. Según Téllez, únicamente cabe la <<incitación a re-crearse en lo contingente y perecedero, en lo imprevisto e indeterminado, en lo incierto y

---

<sup>28</sup> TÉLLEZ, M. (1998): “Desde la alteridad. Notas para pensar la educación de otro modo”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, pág. 138. Vid. LARROSA, J. (1995): “Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 259-329. LARROSA, J. (1996): *La experiencia de la lectura. Ensayos sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes.

desconocido, en los azares y riesgos>>, que es todo aquello que el saber-poder de la educación, según Téllez, habría imposibilitado hasta el presente<sup>29</sup>.

Sobre la imposibilidad de presentar un programa que recoja la nueva invertebración postilustrada, Lanz observa la inviabilidad de propugnar una escuela postmoderna. Apelando a la sensatez, sugiere sentar primero las bases para una crítica de educación moderna: <<A partir de allí es posible jugar con algunas intuiciones sobre posmodernidad y escuela. No debemos prohibimos este ejercicio de prefiguración por temores provenientes del “rigor científico”>>. Pero el llamamiento a la sensatez o prudencia que Lanz realiza se ve motivado por <<la enorme responsabilidad que implica atreverse a sugerir caminos y mudanzas en un terreno tan sensible para la sociedad toda>>. A falta de modelos –o antimodelos- alternativos, <<forzar la situación para proveernos de consuelos rápidos puede ser tan nefasto como inquietante es el vacío heredado de la crisis>>, por lo que tal vez sea más conveniente <<armarse de paciencia para transitar esta turbulencia con algún chance>><sup>30</sup>. Cabe preguntarse si no queda así gravemente

---

<sup>29</sup> TÉLLEZ, M. (1998): “Desde la alteridad. Notas para pensar la educación de otro modo”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, pág. 139. Téllez cita en este momento el siguiente texto de X. Rubert de Ventós, del que se sirve para ilustrar su posición: <<[Ha de considerarse] “bueno” y “mejor” todo comportamiento que busque el ejercicio de la libertad por encima de la identidad; que busque la experiencia antes que la coherencia. Cualquier acción que suponga un ejercicio o combinación inédita de nuestras facultades; cualquier acto que amplíe nuestra sensibilidad, que nos haga más receptivos a la realidad y no más parecidos a nosotros mismos, cualquier principio que no suponga nuestra libertad como sustantivo “libre arbitrio”, y nuestra conciencia como una facultad delimitada, sino que vea en ellas un algoritmo de infinitas funciones posibles>>. RUBERT DE VENTÓS, X. (1986): *Moral*. Barcelona: Laia.

<sup>30</sup> LANZ, R. (1998): “La educación que viene: miradas desde la posmodernidad”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, pág. 13.

comprometida la posibilidad de sustentar la existencia de una pedagogía postmoderna, esto es, construida contra los principios de la modernidad.

### 11.2.3. La contranarratividad como contramemoria

La tardomoderna pedagogía crítica propugnada por Giroux y por él denominada democrática y transformativa pretende integrar la libertad individual, lo particularista y la política de lo cotidiano. Desde tal propuesta se busca propiciar un *ethos* enmarcado en un democratizado socialismo que abogue por la solidaridad y la vida pública<sup>31</sup>. Se trata de una invitación teórica a armonizar lo que sus fautores denomina las *mejores intuiciones* de la modernidad y de la postmodernidad. De la modernidad intentaría retomar el énfasis en la aptitud crítica de la razón por lo que se refiere a la dirección de la vida pública, mientras que de la postmodernidad lo referido a la posibilidad de la autoexperiencia como habitantes de un mundo carente de sustrato metafísico y transido de diferencias<sup>32</sup>

Esta pedagogía crítica –entendida como forma de abordar la manera en que <<el conocimiento es producido, mediado, rechazado y representado dentro de relaciones de poder tanto dentro como fuera de la escolarización>><sup>33</sup> - no sólo se alza contra los currículums establecidos sino también contra la reproducción de la dominación. En tal sentido, estaría muy lejos de considerar que la institución escolar deba su crisis a la parsimonia con que

---

<sup>31</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 107.

<sup>32</sup> ARONOWITZ, S. y GIROUX, H. (1993): *Postmodern Education. (Politics, Culture, and Social Criticism)*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, pág. 117.

<sup>33</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 213.

se va enfrentando a las incesantes e imprevisibles necesidades sociales a fin de darles respuesta. Y ello porque hacerlo supondría aceptar que la noción de *necesidad social* es una noción espontánea en su devenir y axiológicamente imparcial.

Así, lo que aparece con claridad en nuestros contextos sociales es, a juicio de esta perspectiva, el hecho de que el reconocimiento y el sentimiento de justicia no pueden nacer de una educación normalizadora puesta al servicio de la aparente paz y neutra responsabilidad que reina en la dimensión tecnocientífica tanto como de los intereses empresariales multinacionales y, consecuentemente, situada al margen de la toma de conciencia de las belicosas situaciones concretas de dominación y de violencia.

En forma de contramemoria favorecedora de lo sojuzgado -emancipatoria y social-reformista en términos modernos y resistente en terminología postmoderna-, dicha pedagogía se enfrenta a los curriculums por ver en ellos una conformación occidentalista o eurocéntrica destinada al dominio pedagógico a través del silenciamiento de otras voces, de otras experiencias, de otras memorias y de otras historias. Tales currículums serían construcciones que pretendidamente se autorrevelan suprapedagógicamente por su objetividad y que limitan el papel de la pedagogía al *resto aséptico* técnico-instrumental o pragmático que queda tras el establecimiento de la pretendida verdad, corrección y pertinencia de aquél.

Acerca de cómo el currículum opera ideológicamente, Donald ha afirmado que lo que hace éste es jerarquizar diferentes formas de conocimiento, organización simbólica que, simultáneamente, funda todo un entramado de

posicionamientos subjetivos en relación con tal jerarquización. Dicha red tendría por misión definir <<lo que es ser educado, cultivado, discriminador, inteligente, literato y demás>>. De donde Donald sostiene que el currículum diferencia tanto entre formas de conocimiento como entre personas, favoreciendo que tal sistema de diferenciación sea presentado <<como la consecuencia natural de las aptitudes psicológicas e intelectuales de la gente que ocupa esas posiciones subjetivas>><sup>34</sup> y no en función de antagonismos y de conflicto de carácter social.

Además, tal pedagogía se muestra insurgente frente a la denominada violencia simbólica que los profesores estarían ejerciendo sobre el alumnado a través de prácticas normativas y de jerarquías simbólicas dominantes que propician la mera recitación o transmisión reproductiva de las hegemónicas narrativas maestras u homogéneo e inmovilizado capital cultural canónicamente acumulado y *ya dicho*<sup>35</sup>. Admitir este mecanismo de silencio y de imposición supondría tener que renunciar a descentrar el canon, a deconstruirlo o decodificarlo y, con ello, a toda producción de las nuevas narrativas diferenciales que aún están *por decir*, bien porque se silenciaron, bien porque se reconfiguran sin cesar<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> DONALD, J. (1995): “Faros del futuro: enseñanza, sujeción y subjetivación”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, pág. 71-72.

<sup>35</sup> Frente a la suficiencia de autoconstruirse la identidad en oposición <<a la *doxa* (lo *ya dicho* de las convenciones públicas consumistas)>>, *vid.* McLAREN, P. (1993): *Contranarrativa, amnesia cultural e identidad de mestizaje: Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná (Argentina): Centro de Producción en Comunicación y Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, pág. 78.

<sup>36</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 121-132. McLAREN, P. (1993): *Contranarrativa, amnesia cultural e identidad de mestizaje: Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná (Argentina): Centro de Producción en Comunicación y



Rechazada la visión de que las escuelas son extensiones del lugar de trabajo o instituciones de avanzada en la batalla corporativa por los mercados internacionales, el posicionamiento teórico que nos ocupa contempla las escuelas como esferas democráticas públicas. Así, centran sus actividades en torno de la indagación crítica y el diálogo significativo. Y es Giroux, por ejemplo, no admite ni que la escuela actual sea presentada como un terreno descontextualizado, esto es, <<libre de tensiones sociales, políticas y raciales>><sup>37</sup>, ni que se estructure como mera extensión del mercado laboral.

En tal sentido, Usher y Edwards son conscientes de que la pregunta por las destrezas y la eficiencia ha sustituido a la pregunta por la verdad y, también, a los ideales; asimismo, que la producción de conocimientos –funcionales, eficientes, importando poco si verdaderos o no- ha pasado a ser una función del mercado dirigido por las grandes entidades financieras. En dicho contexto, el profesor resulta reforzado en su papel de mero suministrador de información relevante y de animador de destrezas de aprendizaje exitoso<sup>38</sup>.

Esto explica el motivo por el que Giroux considere amenazadora la simple intención de trabajar por motivar a los estudiantes para que consigan aprender más y mejor al margen de la creación de las condiciones de aprendizaje –ligadas a finalidad, contexto y poder- que les posibiliten ubicarse en la historia. Puestas así las cosas, la reconceptualización de la

---

Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, págs. 32-34.

<sup>37</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, pág. 142.

<sup>38</sup> *Vid.* USHER R. y EDWARDS, R. (1994): *Postmodernism and Education*. London, N. Y: Routledge.

pedagogía debería pasar por la reorientación de la didáctica hacia la transformación social, en vez de dirigirla hacia la adaptación individual.

Pues bien, puede decirse que los elementos necesarios para a configuración de esta pedagogía crítica pasan por ser, precisamente, modernos dado el carácter universalista de emancipación, si bien su concreción o contextualización son más proclives a su tratamiento postmoderno. El siguiente compendio de la pedagogía crítica puede ayudar a comprender más profundamente esta cuestión.

La pedagogía crítica cree necesario basarse <<en un vivo sentido de la importancia de construir una visión política>> para, a partir de ella, desarrollar un proyecto de educación orientado a la revitalización de la vida democrática. Tal pedagogía, lejos de reducirse a las vigentes inercias de domesticación y competitividad, se ejercita con preguntas tales como <<¿qué tipo de ciudadanos esperamos producir mediante la educación pública en una cultura posmoderna? ¿Qué tipo de sociedad queremos crear en el contexto de las cambiantes fronteras étnicas y culturales actuales? ¿Cómo podemos reconciliar los conceptos de diferencia e igualdad con los imperativos de la libertad y la justicia?>><sup>39</sup>.

Tal pedagogía aspira a contener la ética como uno de sus temas centrales, lo cual supone que los educadores deberían intentar comprender lo más plenamente posible de qué forma <<los diferentes discursos ofrecen a los estudiantes diversos referentes éticos para estructurar su relación con la

---

<sup>39</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 98-99.

sociedad en general>>. Pretendidamente lejos tanto de todo esencialismo así como de todo relativismo y de toda sacralización de las opciones individuales, y con el objetivo puesto en la construcción de unas nuevas relaciones sociales como espacios libres de injusticia, dicha pedagogía dice estar atenta a los contextos concretos <<que producen relatos, luchas e historias particulares>><sup>40</sup> a fin de propiciar un discurso social contrario a la desigualdad y favorable a la extensión de los derechos humanos, esto es, un discurso que se niegue a aceptar la necesidad tanto de la explotación como del sufrimiento humano societario.

La pedagogía crítica se centra en la cuestión de la diferencia dado que ello resulta éticamente estimulante y transformativo en lo político. Hay que señalar que la diferencia aquí no debe ser considerada simplemente como algo a reconocer, esto es, <<como un registro de la pluralidad o como una política de afirmación>>, sino que la diferencia debería ser vista como una categoría que debe ser definida relacionamente a partir de <<prácticas antirracistas, antipatriarcales, multicéntricas y ecológicas>>. Todo ello exige que la cuestión de la diferencia deba incorporarse a la pedagogía crítica de un modo doble: en primer lugar, como comprensión de la diferencia en la construcción múltiple, diversa y contradictoria de <<las identidades y subjetividades de los estudiantes>> y, en segundo lugar, como comprensión de la diferencia en tanto que elemento posibilitador o imposibilitador de las relaciones grupales. En el primer caso, la identidad es explorada <<a través de su propia historicidad y de las complejas posiciones del sujeto>>, lo que significa que la experiencia de cada estudiante <<no se

---

<sup>40</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 98-99.

debe limitar pedagógicamente al ejercicio de autorreflexión>> sino que debe <<abrirse como una elaboración propia de la raza, el género y la clase para incluir los diversos modos en que las experiencias e identidades>> han ido constituyéndose en concretos entramados históricos y sociales. En el segundo caso, la diferencia debe ser tomada como un indicador que permita comprender de qué manera <<los grupos sociales están constituidos de maneras que forman parte integrante del funcionamiento de cualquier sociedad democrática>>. El análisis de la diferencia no puede centrarse sólo <<en registrar las diferencias espaciales, raciales, étnicas o culturales estructuradas desde la dominación>>, sino que, además, debe proceder a estudiar críticamente la multiplicidad diferencial revelada en las luchas públicas<sup>41</sup>

Acerca de esto hay que decir que si las políticas del rescate de las diferencias o política de la identidad supone o no un agrietamiento de la homogeneización aplastante del sistema político y económico hegemónico es una cuestión controvertida. Frente a quienes sostienen la necesidad de practicar la política de identidad para aniquilar lo normalizado y homologado, Susan George afirma que tras dicha práctica acecha la debilitadora división y la más perversa de las distracciones proporcionadas por el sistema. Así, la política de la identidad sería <<una gran ventaja para los que gobiernan>> porque <<ayudando a la gente a preocuparse por quiénes son desde el punto de vista histórico, o político, o religioso, o racial, o de sexo>>, se consigue evitar <<que se ocupen de lo que pueden hacer juntos>>. La política de la consolidación y del enfrentamiento de

---

<sup>41</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 99-100.

identidades es, de este modo, contemplada como un sofisma que nos hace perder de vista los entresijos de las transnacionales<sup>42</sup>.

La pedagogía crítica se propone contar con un lenguaje que le permita sustraerse a la narrativa maestra que desobjetiviza curricularmente y suprime tanto lo contingente como lo histórico y lo cotidiano. Debe poder deslegitimar la reducción simplificadora de las cuestiones relativas al poder, a la justicia, a la lucha y a la desigualdad a mero guión, esto es, a un cuerpo doctrinal cerrado en sus contenidos e inalterable en sus límites diseñado para ser transmitido de generación en generación. Todo ello supondría desmitificar la *sacralidad* del vigente conocimiento curricular y, además, patrocinar el desarrollo de un conocimiento curricular internarrativo y de encuentro entre las diversas tradiciones a fin de reinterpretarlas y reformularlas desde una perspectiva política presente y contextual; se evitaría de este manera que el conocimiento petrifique tales narrativas y tradiciones. Sólo a través de ello, la pedagogía crítica puede reivindicarse como una forma de política cultural de validación de la memoria. Al margen del emancipatorio esfuerzo de autoapropiación crítica por parte de las voces silenciadas o aprisionadas en el interior de totalizadoras narrativas monolíticas, no es posible dotar a los estudiantes de conocimientos, destrezas y hábitos que les permitan leer la historia y proceder a su propia reivindicación.

---

<sup>42</sup> GEORGE, S. (2001): “Se gesta una lucha de todos contra todos”, *El País* (España), 25 de febrero, pág. 13. *Vid.* GEORGE, S. (2001): *Informe Lugano*. Barcelona: Icaria-Intermón.

Tal pedagogía requiere, pues, una reformulación del concepto ilustrado de razón. Dado que se hace difícil creer ya en la inocencia de la antaño deificada, universalista y totalizadora *parcial razón occidentalista* o eurocéntrica, no sólo es necesario que los educadores <<sean escépticos respecto a cualquier noción de razón que pretenda revelar la verdad negando su propia construcción histórica y sus principios ideológicos>>; además, es preciso que la propia razón se extienda hasta posibilitar concreciones, subjetivaciones, particularizaciones o contextualizaciones. Desde esta perspectiva, es necesario que los educadores logren entender <<cómo aprende la gente mediante relaciones sociales concretas, mediante los modos en que el cuerpo se sitúa a través de la construcción del hábito y la intuición, y mediante la producción e implicación de deseo y afecto>>. En este sentido, la pedagogía crítica rechaza toda pretensión de objetividad apostando por epistemologías parciales reconocedoras de <<la naturaleza histórica y socialmente construida de sus propias metodologías y pretensiones de conocimiento>>, epistemologías que permiten configurar un currículum que pueda presentar a los estudiantes <<formas particulares de razón, que estructuran relatos>> y, también, configuraciones vitales específicas<sup>43</sup>.

No es posible concebir la pedagogía crítica al margen de la construcción de unos lenguajes de crítica y también de posibilidad. Consciente de la necesidad que los educadores tienen de un lenguaje de crítica, esta propuesta pedagógica aboga por combinar la cuestión de los límites con la de la libertad responsable; pues, si bien la libertad permanece como

---

<sup>43</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 101-102.

condición de posibilidad de derechos éticos y políticos, también es motor individual y colectivo produce condiciones y procedimientos de opresión. Y por lo que se refiere al lenguaje de posibilidad, éste se hace necesario para evitar el agotamiento -<<vaciedad apocalíptica>>- y la desesperación -<<imperialismo nostálgico>>-, sí como para mantener la esperanza, el coraje y el afán de lucha necesarios para anunciar un mundo más justo -<<el horizonte del “todavía no”>>- a la vez que se preparan las estrategias pertinentes para hacerlo efectivo<sup>44</sup>.

Por lo que se refiere al profesorado, la pedagogía crítica rehuye insertarlo en las redes del profesionalismo y aboga por inscribirlo en la categoría de intelectuales transformativos en los ámbitos social y político o, lo que es lo mismo, en la de <<trabajadores culturales dedicados a la producción de ideologías y prácticas sociales>>. Ello supone un doble esfuerzo: por una parte, que tales trabajadores han de adoptar una práctica que permita desenmarañar <<los códigos ideológicos, representaciones y prácticas que estructuran el orden dominante>>. En segundo lugar, que tales *trabajadores culturales*, en tanto que sujetos críticos, resistentes y transformativos, desarrollen una política antitotalizadora <<que les haga atentos a los contextos parciales y específicos de las comunidades y formas de poder diferenciadas>> -esto es, a lo local- sin perder de vista las intrincadas mallas de lo global –las <<narrativas teóricas y relacionales más extensas>>-<sup>45</sup>. En el fondo, los educadores han de percatarse de la imposibilidad de gestar un nuevo reordenamiento mundial que no pase antes por crear dentro de las

---

<sup>44</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 102-103.

<sup>45</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 103-104.

aulas y de los hogares un nuevo orden moral refractario a <<las verdades recibidas y a las convicciones aceptadas que han provocado la actual crisis de historia e identidad>><sup>46</sup>.

Desde la perspectiva pedagógico-crítica se demanda una *política de voz* capaz de combinar el concepto de diferencia con la primacía de lo político<sup>47</sup>. De lo que se trata es de renunciar a reducir lo político a lo personal para lograr el fortalecimiento de ambas instancias. Ello supone, en primer lugar, conocer qué prácticas pedagógicas son necesarias para permitir a los estudiantes <<hablar en contextos dialogísticos que afirmen, inquieten y extiendan las comprensiones que tienen de sí mismos y de los contextos globales en que viven>>. Para ello se postula como necesario el previo reconocimiento de que los estudiantes posean <<múltiples identidades>> y la afirmación de la importancia <<de ofrecer a los estudiantes un lenguaje que les permita reconstruir sus energías morales y políticas>> para ponerlas al servicio de la construcción de un orden social <<que socave las relaciones de jerarquía y dominación>>. En segundo lugar, la política de voz ha de poder ofrecer <<estrategias pedagógicas y políticas que afirmen la primacía de lo social, intersubjetivo y colectivo>>; no se trata, pues, de centrarse en la voz para afirmar solamente el simple valor de la narración y aquello que relatan los estudiantes. Lejos tal inútil experiencia catártica -<<que se reduce a identificar la cólera sin el provecho de teorizar para entender, ni sus causas subyacentes, ni lo que significa trabajar colectivamente para

---

<sup>46</sup> McLAREN, P. (1984): *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI-UNAM, pág. 27.

<sup>47</sup> Sobre “identidad” pedagógica y “voz”, *vid.* BERNSTEIN, B. (1997): “Conocimiento oficial e identidades pedagógicas”, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 11-28.



transformar las estructuras de dominación responsables de las relaciones sociales opresoras>><sup>48</sup> - o de tal narcisismo -experiencialismo individualista, intimista, antiintelectualista, anestesiante, apolitizador, identitariamente monádico, legitimador y reproductor del orden establecido<sup>49</sup>-, la invocación a afirmar la propia voz, las voces polifacéticas, exige análisis teóricos y críticos. Análisis que muestren la capacidad de conectar –y no de separar- las experiencias de marginación y persecución personales y concretas con aspectos de lucha política<sup>50</sup>.

### 11.3. El final de los vestigios

Es probable que la Pedagogía y, con ella, la educación, no sobrevivan a los avatares de un tiempo inspirado por la idea del éxito. También lo es el que su oquedad sea ocupada por prácticas carentes tanto de raíces como de alas

---

<sup>48</sup> GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós, págs. 104-105.

<sup>49</sup> A respecto, *vid.* VARELA, J. (1995): “Categorías espacio-temporales y socialización escolar. Del individualismo al narcisismo”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 155-189.

<sup>50</sup> Resulta relevante señalar las cuatro necesidades detectadas por McLaren en orden a la construcción de una pedagogía crítica: en primer lugar, la necesidad de hallar <<formas de hablar desde fuera de los sistemas totalizantes de la comprensión moderna mediante la creación de identidades de borde, lo que he llamado “identidades desasosegadas”>>; en segundo lugar, la necesidad de <<salirnos de las mixturas y de los remanentes de lenguajes -la multiplicidad de voces que ya pueblan nuestro vocabulario y que sofocan todos los espacios lingüísticos disponibles- a fin de encontrar diferentes maneras de apropiarnos de la realidad o de mediatizarla>>; en tercer lugar, la necesidad de <<escapar de la desesperación terminal introducida por la lógica de la identidad y por las versiones liberales de la ingeniería social que están bajo el estandarte del “pluralismo liberal”>> y, en cuarto y último lugar, la necesidad de <<cruzar las fronteras e ingresar en zonas de diferencia, cultural en lugar de construir subjetividades que simplemente se reafirman como formas monádicas de totalidad, facilitadas por una ética consumista y una lógica de mercado>>. McLAREN, P. (1993): *Contranarrativa, amnesia cultural e identidad de mestizaje: Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná (Argentina): Centro de Producción en Comunicación y Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, págs. 70-71.

y, precisamente por ello, tan adecuadas como placenteras. Ignoro si la Pedagogía ya ha sido afectada por esa delicadeza y bella levedad propia de los consolados por la muerte. Pero no desconozco que sus tan ambiciosos como poco brillantes sucedáneos pueden perecer más de una vez, porque nunca merecen la perennidad.

Mientras que el efecto de la locuacidad suele ser el cansancio del interlocutor, el laconismo provoca simultáneamente tanta esperanza como desazón. Esperanza porque su despejada consistencia sirve de aliento; desazón, porque muestra claroscuros de los que se nutre el interrogante.

### **11.3.1. Entre el paroxismo y la impavidez**

No hay pedagogía ni educación sin el hombre como objeto material. El objeto formal se justifica, pues, en la medida tiene de habérselas con la persona humana. Decir tal cosa es, en el fondo, decir mucho, pues no indica sólo lo que formalmente constituye la relación en la que se encuentran los extremos disciplinar y personal; a ello se añade una complejidad cual es la de bregar con seres humanos.

Éstos son seres que no siempre saben lo que deben aprender ni aprenden siempre lo que deben saber; tienen, además, una peculiar forma de ser en la que cada uno de ellos comprende cierta idea acerca de lo que es y de lo que no es, acerca de lo que cree que es y de lo que cree que no es, acerca lo que debería ser y de lo que jamás debería ser, acerca de lo que podría ser y de lo que nunca podrá ser y, por último, de lo que querría ser y de lo que no querría ser. La complejidad no terminaría ahí si entrara la incertidumbre a

corroer cada una de las netas expresiones anteriores. Añadamos alguna más: el sujeto humano joven no puede permitirse el pasar por la destrucción de sí a fin de conseguir su propia redención, esto es, no puede permanecer ausente en el tiempo configurador de la presencia de sí que debe ser la educación.

Ahora bien, lo que ha de ocuparnos en esta parte final no es tanto el efecto recibido por parte del objeto material de la Pedagogía y la educación sino la propia consistencia de ésta. Pues, si bien saber qué sea la Pedagogía y la educación no es un problema que desde ellas mismas pueda responderse, no por ello debe dejarse sin respuesta.

Belenguer concibe la Pedagogía como <<saber de saberes>> en el sentido de vertebrador y rector; como <<ciencia del sujeto en el mundo, tensionada por la utopía>> y que, como consecuencia de ello, se inscribe en el ámbito del deber-ser con la finalidad principal de <<espiritualizar al ser humano>><sup>51</sup>.

Tal concepción niega expresamente la conveniencia de establecer totalizaciones dogmáticas de carácter universalista o relativista-tribalista, así como la pertinencia del relativismo axiológico heredado de la reacción contra los metarrelatos y que se extiende vigorizado por el pensamiento único dominante<sup>52</sup>. Sin embargo, no deja de incidir en el hecho de que la

---

<sup>51</sup> BELENGUER, E. (2002): "Reflexiones en torno a la Pedagogía". *El Día* (Tenerife), 1 de junio. Vid. BELENGUER, E. (2002): *Hacia una pedagogía del personalismo comunitario*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

<sup>52</sup> Vid. BELENGUER, E. (2003): *Tendencias pedagógicas contemporáneas. Tesis, fundamentos, contradicciones y retos*. S. e.

Pedagogía se desvirtúa y aniquila cuando se transfigura en mera tecné o en miscelánea de tesis ideologizadas y hasta de opiniones. Y dado que es precisamente ahora cuando ello viene aconteciendo, Belenguer defiende la necesidad de una revitalización metateórica de la Pedagogía.

Si la Pedagogía es radicalmente teleológica y prescriptiva; si confía en impulsar el progreso y la emancipación del individuo tanto como de la humanidad a través, primordialmente, de la educación de la facultad racional; si intenta sustentarse sobre una racionalidad de validez universal; si apela al logro del convencimiento por medio de la argumentación fundamentada y fundamentadora, entonces cabe decir que tanto por sus finalidades como por sus métodos y modos de fundamentación, la Pedagogía puede ser considerada como una disciplina *constitutivamente* moderna.

Pues bien, todo ello parece hacer de la tal disciplina -al menos teóricamente- un baluarte de resistencia frente a las tesis postmodernistas más relativistas y escépticas. Como derivación de todo ello, la Pedagogía parece mostrarnos en el presente la necesidad de la universalizabilidad tanto de la razón como de los conocimientos obtenidos a través de su recto uso. Su poder parcialmente emancipatorio o liberador quedaría cuestionado no tanto por la hiperfragmentariedad de los discursos como por la pretendida intraducibilidad de éstos.

Puede ser, entonces, que su arraigo en el proceder racional y en el universal discurso de modelos de conocimiento y de procedimientos universalizables,

---

juntamente con la nueva toma de conciencia de la limitación y vulnerabilidad del ser humano, eviten su autoaniquilador anclaje en micromundos personales y culturales opacos destinados al desamparo y condenados, por ello mismo, a la dominación del más fuerte.

Parece, pues, una necesidad afirmar que tanto la Pedagogía como la acción educativa han de poder permanecer libres para trascender los simples consensos limitados a un tiempo y a un espacio determinado. Además, no parece oportuno cercenar la transmisión de aquellos elementos que predispongan para una crítica racional, social y política, ni tampoco el arraigo –que no el anclaje- en las diversas y enriquecedoras tradiciones culturales.

### **11.3.2. El otro como alguien *apriorizado***

Si bien el científicismo pedagogizado de principios del siglo pasado produjo la fragmentación y el esparcimiento del objeto de la Pedagogía, el postmodernismo parece cortar su vínculo con la realidad al difuminar ésta, lo cual podría interpretarse también como un llamamiento a la diversificación humilde o a la contextualidad atenta. Sea como fuere, lo cierto es que en el período llamado postmoderno se ha desacreditado el conocimiento por una doble vía; así, mientras que la tecnociencia apuesta por el aprendizaje performativo sobre una base constructivista, el postmodernismo confiere un valor negativo y perverso a la verdad del conocimiento, asociando tanto la verdad como el conocimiento a su imposición dogmática y, por tanto, al poder.

Es posible pensar y postular la necesidad de una pedagogía hospitalaria y crítica en las sociedades actuales. Al respecto, Bárcena y Mèlich no han dejado de denunciar la necesidad de olvido de la barbarie que tiene nuestro presente y cuyas sociedades consiguen hacer efectivo mediante la huída hacia delante que consiste en promover la tecnocultura totalizadora. Además de ello, tales autores anuncian la necesidad de torcer el sentido ingenieril que la educación tiene en tales contextos. Ahora bien, cabe preguntarse si una *pedagogía de la radical novedad* no puede sino ubicarse en el sistema referencial que constituye el *deshecho de la Ilustración*, con sus *márgenes* y sus *víctimas*<sup>53</sup>; en definitiva, si lo loable que tiene el acogimiento hospitalario del otro allí donde está, en su alteridad, en lo que inaugura, y trascendiendo todo contrato, reciprocidad o interés, puede hacerse mediante una Pedagogía incontaminada de toda modernidad.

No cabe dudar de la problematicidad que se introduce en el ámbito pedagógico con el relato del desmoronamiento de la verdad y de la realidad. Positivamente, aceptar tal tesis exige, como afirma Larrosa, aprender a vivir, a pensar, a hablar y a enseñar de otro modo. Él mismo ha indicado que una relación educativa que sea *de otro modo* exigiría al docente <<pronunciar en el aula una palabra humana, es decir insegura y balbuceante, que no se solidifique en la verdad>><sup>54</sup>, al margen de imposiciones y de propiedades.

---

<sup>53</sup> Vid. BÁRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, págs. 14-15.

<sup>54</sup> LARROSA J. (2000): <<Agamenón y su porquero: Notas sobre la verdad, la realidad y los aparatos pedagógicos en la época del nihilismo>>, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 29-30.

A pesar de todo ello, las preguntas aceradas siguen pendulando sobre tal discurso: ¿cómo es posible hacerlo? ¿Qué significado real tiene pronunciar una *palabra humana*? ¿Y cuál es el de la radical novedad? ¿Qué es lo que lleva a pensar que el ser humano es otra cosa distinta de lo que ha ido siendo y haciendo? Y ¿cómo articular una relación pedagógica entre unos sujetos *apriorizados* –y, por tanto, dotados de subjetividades intocables por perfectas en su individualidad-? El otro *apriorizado* ¿está ya, de alguna manera, acabado o, por el contrario, está por hacerse –él a sí mismo-? ¿Sería lícito, por su parte, admirar, imitar, tener modelos? ¿Qué necesidad habría de enseñar al otro no tanto lo que debe pensar cuanto a pensar? ¿Qué debería transmitírsele? ¿Habría, en definitiva, necesidad de establecer algún tipo de relación educativa? ¿Con qué finalidad? Por otra parte ¿en qué “verdad” se fundamentaría la necesidad de acoger al otro? ¿En algún principio de orden moral? ¿De qué moral? ¿De qué orden?

Todas estas preguntas ponen de manifiesto la dificultad de hacer frente a la performatividad que desfigura el conocimiento en una serie de construcciones procesuales de carácter cognoscitivo y siempre refutables. La culpabilización del saber verdadero y su reclusión en la penitenciaría para dogmáticos y manipuladores ha supuesto la extensión y consolidación del saber instrumental.

### **11.3.3. Asbtraccionismo y abstractocracia**

La identificación entre verdad y poder, entre lo verdadero y lo establecido, entre saber verdadero e imposición, entre lo universal y lo universalista se

sitúa en el núcleo de las cuestiones que nos ocupan. Y es que no se justifica -al margen de la ideologización- la traducción de lo universal en palabras de abstraccionismo que desconsidera lo contingente, lo particular, lo local, como tampoco lo hace la lectura de las ideas universales en caracteres de abstractocracia que se impone violentamente a las finitudes particulares y a la relatividad. Por ello es por lo que he evitado la distinción entre conocimiento y saber verdadero.

Por otra parte, hay que decir que la racionalidad y la razonabilidad de los proyectos de la Pedagogía se constituyeron en la matriz de la modernidad. Por tanto, pudiera ser que la postmodernidad haya traído las fisuras que indican el desmoronamiento del edificio pedagógico y educativo. Ahora bien, no debe pasarse por alto que *otros modos* de pensar y de enseñar son, en sí mismos, modos de pensamiento y de educación y, por tanto, modos de excelencia y de legitimación. Todo ello puede hacer pensar en razonabilidad de la despedida de la Pedagogía pero no tanto en el despliegue de otra pedagogía, a no ser que *otra forma* no suponga nada más que una alternancia en el poder.

Tal cosa no puedo deducirla, precisamente, de las palabras de Larrosa cuando, pretendiendo esbozar la idea de una educación para la discontinuidad, propone pensar aquélla como elemento inquietante y destructivo. El pensamiento de la educación desde la discontinuidad se propone alzarse opositoramente frente a la <<conservación del pasado o la fabricación del futuro>>, frente a la *Bildung* <<que subyace a las formas dominantes demasiado seguras y aseguradas de la historia y a las figuras demasiado tradicionalistas de la tradición>>, frente a <<esa imagen



demasiado tranquila y tranquilizadora de la comunicación como construcción de lo común>> y frente a <<las figuras demasiado tranquilas del diálogo>><sup>55</sup>. Sin embargo, tampoco percibo en ellas algo parecido a una Pedagogía; quizá porque, desde el cierre de la posibilidad de la apertura a la verdad y, secundariamente, desde la prohibición absoluta de pensar que se tiene razón<sup>56</sup>, el autor ni siquiera pretende aquélla. Puede que ésta sea una idea brillante pero, acaso, ¿podría ser calificada de idea verdadera?

Pensar el modo de instituir una escuela postmoderna no es tarea fácil. Lanza nos ha advertido de lo resbaladizo del consuelo rápido que proporciona la acción precipitada. Quizá, hasta sea pretencioso el intentarlo.

Sin embargo, es parece irresistible la tentación de representarse tal escuela, al menos en sus elementos mínimos. Así, pudiera pensarse en función de la exposición, el testimonio y la experiencia. Así, debería ser expositiva, en el sentido de evitar formar; también, parece que no podría no ser testimonialista, donde el ejemplo es sustituido por el testimonio de los profesores; por último, debería caracterizarse por ser vivencialista o experiencialista, en la que percatarse de lo otro y de los otros llevara a sentirlos.

Por lo que al hecho de contemplar al otro se refiere, tal escuela parece que debiera intentar hacer ver al otro no desde el punto de vista de parámetros

---

<sup>55</sup> LARROSA, J. (2001): “Dar la palabra. Notas para una dialógica de la transmisión”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, pág. 417.

<sup>56</sup> Vid. BLOOM, A. (1991): *Gigantes y enanos*. Barcelona: Gedisa, págs. 344-345.

de verdad, cánon, punto de vista o estereotipo; tampoco desde la expectación, esto es, desde aquello que se espera de él. En ella se tendría que tender a ver al otro desde él mismo como punto cero; ello supone una relación alterativa “sin hechos”, sin datos, sólo con opciones libres, lo cual implicaría no tener que buscar normas, forzar consensos, forjar igualdades ni forzar identidades colectivas locales o universales.

Por último hay que decir que tal escuela habría de constituirse literaturizada -a ejemplo de una buena clase de literatura en la que lo que importara fuese cómo el otro está sintiendo y elaborando experiencialmente cada día lo que el sujeto ausente sintió y elaboró experiencialmente en determinado pasado más o menos próximo- y, en segundo lugar, *filosofizadamente*, esto es, realizada al estilo de *profesores de filosofía* y no de filósofos: no importando la verdad sino sólo la manera en que el otro ensambla cognoscitivamente en el aquí y en el ahora la articulación racional realizada por los sujetos ausentes a tratar.

Coincido con González Luis acerca de la imposibilidad de <<renunciar a la tarea educadora como alternativa>>, y ello <<a pesar de todos los errores, paradojas y contradicciones>>. Con ella, estimo que lo pedagógico debe ser reivindicado como tema cardinal, esto es <<como el espacio por excelencia para la reconstrucción socio-política, para el rediseño comunitario>>. Se trataría de pensar lo pedagógico como forma de revisión desmitologizadora y reinterpretativa tanto de los antiguos como de los nuevos parámetros, <<eugenésicos y triunfantes esperpentos>> tales como el individuo, el consenso, la tolerancia, la democracia neoliberal, el pluralismo y la tecnocracia. En definitiva, se trataría de insertar conocimiento y ética en el

empeño pedagógico por generar <<un nuevo pacto: el de la no-exclusión, ese que aún está por escribirse>><sup>57</sup>.

Porque, quizá, la Pedagogía no pueda ser hoy al margen de la <<pregunta esperanzada sobre 'el hombre que viene'>>. Por ello, disponernos a <<dejarnos seducir por la idea de que la tarea de 'hacernos cargo', de asumir la responsabilidad del mundo>> bien pudiera ser no sólo la más perentoria de la tareas sino también <<la más atractiva de cuantas podamos imaginar>>, algo así como <<el gran interrogante al que estamos condenados a responder>><sup>58</sup>.

Intentando trascender la mera distinción crítico-comprensiva entre funciones explícitas y funciones latentes que desempeña el sistema institucional escolar, hay que afirmar la posibilidad que de la opción postmoderna de la no-fabricación humana quizá sea un mito tan diáfano como el de la presunta fabricación moderna. Porque la educación tal y como ha sido concebida hasta hoy –en sus constantes básicas- ¿acaso ha hecho otra cosa que responder a las exigencias y necesidades del ser humano, respondiendo a lo que el hombre (educador y educando) es –ni súcubo moderno por exorcizar ni ángel postmoderno por salvaguardar? ¿Acaso los postmodernos no son los empeñados en construir –en dejar que brote- un “hombre-nuevo” desconocido hasta hoy? ¿Es posible que los postmodernos yerren al pensar que podríamos ser de otra manera?

---

<sup>57</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2003): *El otro y yo... Notas para una pedagogía del encuentro*. S.e.

<sup>58</sup> GONZÁLEZ LUIS, K. y TOLEDO, Z. (2003): “Del inhabitable yo al sí mismo habitado. Notas para un tránsito”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pág. 110.

El desconocimiento o la negación de las constantes constitutivas y comportamentales del ser humano que, por ello mismo, son simultáneamente universales y concretas, da origen a una multiplicidad de discursos sin posibilidad alguna de mutua comprensión. Por otra parte, atribuir a la educación un poder conformador excesivo tal como hacen los modernos –defendiendo tal poder- y los postmodernos –socavando tal poder- nos lleva a no poder trascender ciertos posicionamientos blindados contra su posible refutación racional.

Por otra parte, creer –como hacen los postmodernos, sin prueba alguna- en la infinita plasticidad de cada ser humano –al que consideran una desestructura-en-sí que deviene dinamizándose- no mejora el panorama discursivo. Tras la llamada segunda naturaleza –supuestamente fabricada para ellos- ¿qué debe rescatarse? ¿Acaso una *antinaturaleza primera*? Pero ¿existe ésta? ¿Es ello un rousseaunismo evanescente? Si se trata de eliminar la naturaleza segunda para recuperar una antinaturaleza primera ¿cómo es posible hablar de esa antinaturaleza primera? ¿Ese pre-yo sin pre-juicios? ¿En base a qué la “reinvención de sí” es “re-inención” y es reinvención “de-sí”? ¿Qué es, entonces, el sí-mismo? Además, ¿reinventarse es, acaso, el *llegar a ser lo que somos* de Píndaro? ¿Cómo se sabe de la existencia de un pre-yo o de un yo anterior al yo-ya-educado, prefigurado o conformado? ¿Cómo se llega a tener noticia de la existencia de un originario y original pre-yo-ya-configurado o sin configurar? Y si no se configura sino con la libertad, entonces está sin-configurar y habría que hablar de “proyecto” de “configuración” del “yo” auténtico ¿Modernidad de nuevo?

Por otra parte, estar siempre ubicado en un pensamiento *anti*, disruptivo o destructivo que nunca llega a realizaciones concretas porque no puede y llegar a poder vislumbrar un saber del sí mismo antes del sí mismo sometido ¿no es privativo de un entendimiento divino?

Los modernos creyeron que al ser humano cabe forjarlo por el poder de la razón; los postmodernos estiman que no debe hacerse. ¿Es sólo por casualidad que hay una coincidencia fundamental entre ambas perspectivas? En el fondo, ambos convienen que la razón lo puede todo; modernos y postmodernos coinciden en la creencia del poder ilimitado de la razón y, como consecuencia de ello, creen en la posibilidad de la ilimitada transformatividad de la totalidad de lo real. Y ello, aunque lo hagan con sentido diverso y lo valoren de manera inversa. Cabe, pues, pensar que, en el fondo, no hay más que una remodelación monótona de lo mismo. Apenas queda ya algún hálito que permita pensar en <<recuperar la razón y la convicción>> a fin de incrementar la *humanidad compartida*<sup>59</sup>. Por ello, nuestra época agoniza con ostentación.

---

<sup>59</sup> GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (1998): “Nos equivocamos, nos deshumanizamos. Del grotesco teológico al esperpento político”, en *Discursos y ponencias*. Tomo I. Asamblea Nacional de Educación. Consejo Nacional de Educación. Caracas: FUNDAINVED-CNE Laboratorio Educativo. BELENGUER, E. (2004): *El naturalismo pedagógico*. Madrid: Síntesis, pág. 144. *Vid.* BELENGUER, E. y GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (1998): *Humanismo y Educación. Una Historia de la Pedagogía*. Barcelona: PPU, págs. 77-79.

## CONCLUSIONES

Debemos dar por finalizado el análisis y las perspectivas filosóficas, epistemológicas e históricas de la contemporaneidad desde un discurso crítico-pedagógico. Creo no haber dejado de poner de manifiesto la enorme complejidad de nuestro presente.

La necesidad de replantear hoy el tema de la Pedagogía y de la educación pasa por el análisis y la valoración de los temas culturales de más relevancia. No sin dificultades podría esclarecerse el papel que han de jugar hoy tanto las políticas educativas como los docentes al margen de las condiciones filosóficas, epistemológicas e históricas de la contemporaneidad.

Necesariamente, transitar por la senda que la modernidad ha trazado obliga a hablar de la pervivencia del inmanentismo tras la presunta agonía de la

modernidad. Se hace, pues, necesario para comprender el vigor de planteamientos tanto tecnocráticos como postmodernistas. Las pseudometafísicas de tipo negativo han ido solapándose y desplazándose incesante. Se divisa, así, el poder constituyente de una razón que, diversificada, se muestra digna heredera de su forma absolutizada.

Tanto el esclarecimiento como la problematización de las credenciales antropológicas de los pensamientos contemporáneos se convierte en una tarea irrenunciable si lo que se pretende es posicionarnos de una manera lo menos ideologizada posible. Tal posicionamiento parece pasar, hoy, más por el alejamiento crítico que por el activismo comprometido. Detenerse a observar se constituye, así, en un imperativo de carácter ético. Y es que pararse para advertir es el primer peldaño en el ascenso al diagnóstico preciso.

Desde el principio estaba anunciado que la presente investigación pretendía tanto desvelar como desenmascarar. En un mundo de fobias, de prejuicios, de miedos y de odios no podía faltar la esperanza de la superación, del olvido, de la regeneración. Atenderlos ha sido unos de los cometidos no exceptuados por el presente estudio. Un siglo de barbarie racionalizada no puede obviarse desde el momento en que se presenta como excrecencia de una razón que se autodisuelve en su divinización.

Se ha puesto de manifiesto de qué manera el desencanto que anida tanto en los márgenes como en los núcleos de las expiradas utopías ha generado una desconfianza ante las nuevas posibilidades planteadas, lisiando al mismo pensamiento proponente.

Tal ocasión ha podido ser aprovechada por el proceder tecnocrático en su afán expansionista y aparentemente neutro y poco exigente en términos críticos y emotivos. La sociabilidad ha sido una de sus víctimas más sangrantes, por cuanto en ella se muestra el vigor de las interioridades personales que interactúan. Artificio y manipulabilidad han sido, pues, los ejes del análisis societario.

En la contemporaneidad, pues, sigue ocupando la centralidad del debate el supuesto del progreso moral de la humanidad, si bien no se presenta siempre descarnadamente. Ponerlo de manifiesto supone traer al presente un debate que nunca ha dejado de perfilarse aunque bajo diversos rostros. Ello muestra que tal supuesto, operativo hoy, encierra excesivas dificultades que ha sido necesario desentrañar.

El estudio de la interdependencia entre las ideas de Progreso, Humanidad e Historia, y la relación directa de ellas con la Europa en la que gestaba el capitalismo nos ha permitido introducirnos en los entresijos de una concepción totalizante y centrípeta del devenir humano tanto como de la educación y la formación de las jóvenes generaciones. También se ha podido rastrear tanto los antecedentes como las consecuencias de la disolución de tal concepción en la multidireccionalidad que suponía la exclusión de toda posibilidad de comparación conforme a parámetros universalizables.

Debido a la íntima relación en la que se encuentran las concepciones sociopolíticas y las antropológicas, la dilucidación de los universos



culturales societarios exigió el tratamiento de las creencias acerca de la propia existencia tales como el anhelo de seguridad, la necesidad de control personal de lo que acontece y las posibilidades de la esperanza en un final feliz.

Ha debido ponerse de manifiesto la ambivalencia de un presente en el que la autoprotección frente a la incertidumbre y el consecuente esfuerzo por minimizar las incertidumbres ha de convivir con energías personales volcadas en el cuidado y en el arreglo de un mundo considerado profundamente imprevisible y herido, precisamente, por el afán de control y de manipulación programada.

La necesidad de habitar un mundo seguro y, a la vez, de imprevisibles consecuencias, hizo que se tuviera que abordar el problema del sentido de la vida humana, sentido sobre el que se enfrentan el punto de vista de la culturalista inserción y relato concretos y la perspectiva crítica de la denuncia de la desterritorialización de los diseños del entendimiento cultural dominante.

La relevancia del enfrentamiento entre tales perspectivas exige el tratamiento filosófico tanto de las posibilidades cognoscitivas para trascender lo limitado o contingente como el de la justificación del universal anhelo de trascendencia. Por otra parte, no puede pasarse por alto la estrecha relación entre la defensa postilustrada de la contingencia y la contingencia vital de la necesidad de una reorientación trascendente de sentido.

Ello provoca la necesidad de retomar una vez más el problema de la naturaleza humana frente al de la mera condición humana, e insertarlo en el contexto más amplio del rechazo de la posibilidad del orden sobrenatural y la relación estrecha que ello guarda con el paulatino desorden del orden natural a través de su absolutización totalizadora provocada por la sustantivación autodivinizadora ilustrada de la razón. Un siglo de barbarie se muestra, así, como la demostración palmaria de la prefiguración epistemológica del horror que devenía.

El mal y la necesidad de su justificación en un mundo que, pretendidamente, debería proceder ordenadamente o que, al menos, podría hacerlo razonablemente, introduce dos elementos fundamentales. Por una parte, el ontológico y, por otra, el teodiceico. Ambos son primordiales para comprender que tanto el desconocimiento de la metafísica del ser como el vaivén entre culpabilización y exoneración del hombre por dichos males morales dan razón de ser de nuestro presente.

Es posible mostrar que la desactivación de la barbarie a través de la decosrucción del binarismo de exclusión moral del otro no se dirige contra la práctica totalidad del pensamiento filosófico occidental. Más bien, afectaría solamente a la absolutización de una razón autodivinizada.

De ahí que el nominalismo de sentido carezca de la perspectiva suficiente como para hacer valer sus tesis de una manera neta. El olvido de que el pensamiento moderno nunca habría dejado de ser un pensamiento teologista hace que los intentos desteologizadores en la postmodernidad se descentren

al no percatarse de que tal pseudoteología idealista pivota sobre el espíritu autorreplegado sobre sí mismo.

El avance imparable de la hegemonía de la tecnología y la necesidad de la innovación permanente formarían parte de un contexto antihumanista e individualista lógico en su historicidad. La reducción del acto educativo y de la Pedagogía a ideologizaciones tecnocrático-pragmatistas orientadas a la pervivencia del sistema nos muestra el rostro del despliegue de la autosuficiencia inaugurada por el *logos* moderno.

Ello ha obligado a replantear aquellas dimensiones del ser humano más denostadas por la modernidad como son la vulnerabilidad, la inquietud, el carácter místico y la apertura a la trascendencia, así como la necesidad de atenderlas desde el ámbito educativo.

Resulta problemático afirmar que la crítica a la estandarización moderna supone de manera inmediata una pluralización identitaria. Tal pluralización corre el riesgo de proceder a la fractura de la citada estandarización sin triturarla totalmente. Las nuevas microhomogeneizaciones identitarias pondría de manifiesto tal tesis. Todo lo cual manifiesta la necesidad de realizar un contra-análisis de la pluralización postmoderna a fin de conocer que su debilidad mayor es proceder a dislocar la dislocación moderna. Lo cual no supone, por otra parte, encajar u ordenar nada.

La fragilidad societaria del mundo se ve acentuada por la duda ética acerca de la forma de negociar con una realidad que discurre imprevisiblemente. Es peso de la resolución del problema cae, entonces, sobre la conciencia de un

sujeto tomado por autónomo y que, sin embargo, procede a actuar y a pensar de forma homogeneizada y conforme a los cauces de normalidad establecidos. Se constata cómo, en el seno de un experiencialismo totalizante, la contradicción como valor, la irresolución teórica, la penuria moral ofertada como originalidad y la problematización incesante oscurecen tanto la racionalidad –no sólo la moderna- como la razonabilidad.

La identificación entre la acción de poder y la razón ha llevado a resaltar aquellos aspectos de la realidad humana más refractarios al diseño y a la previsión. Lo imposible de planificar, lo azaroso, lo incierto y lo irreductible –resaltado por la condición babélica de la lengua- pasan, entonces, a ocupar el primer plano por lo que se refiere a la preocupación postmoderna. De ahí que la vulnerabilidad tanto como la memoria del mal moral, al escapar de las redes del control racional, se tornen en temas centrales del discurso postmoderno.

Se comprueba, además, que la propuesta lévinasiana del establecimiento de la relación ética a en función de un otro preconstituido se dirige a horadar la concepción hegeliana considerando que, con ello, se procede a dar por finalizado un proceso unitario de devenir del pensamiento occidental. Así, en su intento por impugnar la tradición hegeliana –y, en ella, la dimensión trágica de la utopía como realización concreta- acaba situándose a la sombra de dicha tradición. De esta forma, no termina por probar que el lenguaje de la metafísica del ser excluya el lenguaje acogedor del reconocimiento de la vulnerabilidad.

La filosofía inmanentista vuelve a presentarse como la concepción categorial y experiencial más clausuradora de la historia del pensamiento occidental, de donde se sigue que hacerla pasar por la totalidad de la metafísica lleva a dramáticos desenfoques de graves consecuencias. La encarnación del mal en los intentos postidealistas del siglo pasado así como la capitalización del dolor de la humanidad a través del recurso a la banalización de los crímenes esencializados como no-relevantes ponen de manifiesto la necesidad de una revisión crítica de los actuales parámetros de análisis sociopolítico y filosófico-pedagógico del devenir epocal que nos ha tocado vivir.

Desconsiderada por demiúrgica la ontología que responde al ser, en la postmodernidad se habría alzado la defensa del acontecimiento, de la receptividad, de la disponibilidad y de la atención como elementos sustentadores de una ética de la salvaguarda u hospitalidad, que enfatiza la responsabilidad sobre la devastadora maquinaria de la liberación u emancipación. En el fondo, un subterfugio para irresponsabilizar al ser humano de los males del mundo. A la constatación de haber generado una cultura inhóspita, de haberlo hecho mal, no sigue la de intentar hacerlo bien a partir de ahora, sino la disolución de la idea de bien y de la de intento activo de un destino indeclinable.

Por otra parte, en el intento de poner de manifiesto la viabilidad de las vigentes condiciones de posibilidad de la modernidad y de la postmodernidad, se comprueba de qué forma el agonismo democratista desestructurador del antagonismo político pugna expresamente por la dilatación del espacio politizable a fin de salvaguardar no el consenso

uniformador sino la diversidad y la multirracionalidad, sin que ello suponga deje de suponer una manifestación más de la univocidad. Si cabe la posibilidad del enemigo, entonces se retorna a la unidimensionalidad del lenguaje binarista.

Además de todo ello, se ha intentado poner de manifiesto que el individualismo cosmopolita se muestra situado en el origen de los procesos actuales de exclusión; aunque pretendidamente antiesencialista, se percibe en él un fundamentalismo que le hace sustituir el absoluto comunitario por el absoluto del individuo en tanto que un residuo ficticio de la descomposición de la comunidad.

Así, se comprueba que es posible afirmar que, en cierta medida, la cultura de masas se enfrenta a la diversidad cultural. En dicho sentido, la cultura de masas puede ser considerada hererófoba y, simultáneamente, heterófaga o reduccionista con respecto a las diferencias.

Supuesta la inconveniencia o falsedad de la noción de naturaleza humana, se constata que el hombre se ve llevado a un proceso de abstracción esencialista desde el momento en que sólo podría definirse de forma culturalista o iluminista.

Por otra parte, hay que decir que el paso de la homogeneidad y de la fijeza de las identidades histórico-relacionales a la disolución completa de éstas no conduce a un territorio más estable en cuanto a las relaciones sociales. El establecimiento de la incomunicabilidad e incomprensibilidad de las múltiples e inconmensurables inidentidades-monádicas personales introduce

un elemento inquietante por cuanto su corrosión jamás supondría la erradicación de las relaciones de dominación.

Respecto de la disolución del universalismo moderno, el relativismo se muestra creador de zonas de diferenciación que no carecen de la conciencia de que sus límites externos existen y que, además, están siendo acosados por presiones hostiles de espíritu colonizador.

El relativismo cultural incurre, así, en justificar y poner en marcha reservas de prejuicios elevados a la categoría de identidad cultural en las que quedaría proscrita toda posibilidad de mestizaje o hibridación así como todo intento exterior de intervención progresiva. La recreación de la violencia del lenguaje binarista y monológico estaría, así, asegurada.

Como sometidos a un vaivén pendular, tras la muerte de las utopías se vuelve la mirada a lo contingente e inmediato. La tradición, el patriotismo, el nacionalismo, la identidad y la homogeneización retornan con la aparente intención de aseguramiento de una existencia inestable valorada negativamente.

Junto al gerencialismo filosófico y a la forma degradada de la política, el fenómeno de la homogeneización capitalista está generando una reacción crítica contra las estructuras de un liberalismo económico y político de feroz individualización, manipulabilidad y dirección no democratizables. Podría afirmarse que la deslocalización se ve compensada con hiperlocalizaciones que, en ocasiones, se nutren de planteamientos más tradicionales que

comunitaristas y, en otras, más de intenciones de contrapoder que de mesianismo revolucionario.

Recorrido el tejido reticular que conforman los principales debates contemporáneos así como sus puntos más problemáticos y sugerentes, es relativamente sencillo percatarse de la enorme dificultad de plantear una salida pedagógica no sólo a la intrincada situación social, política y filosófica sino, además, la de plantear una salida pedagógica a lo propiamente pedagógico y educacional.

Nos hallamos en un contexto de redefinición del concepto, utilidad y estructura del saber que exigen el replanteamiento de la función de la educación y de la naturaleza del conocimiento. Puestas así las cosas e inscribiendo el problema de la Pedagogía en el seno del problema cultural, se comprueba que las posiciones modernas, las culturalistas, las críticas, las deconstruccionistas y las performativas pugnan por hacer valer sus tesis y dinamismos.

Y dado que todo posicionamiento exige conocer aquello frente a lo que uno se sitúa, se han puesto de manifiesto ciertos enfoques por lo que se refiere a los posicionamientos modernos, culturalistas y deconstruccionistas. Sólo así sería posible percibir que sigue latiendo en tales propuestas el problema identitario y, lo que es más grave, el de la creencia –no digo aceptación- en la plena manipulabilidad de lo que hay sobre la base del diseño racional.



## BIBLIOGRAFÍA

Consciente de la importancia esencial de los textos fundamentales pedagógicos y filosóficos de la tradición clásica, medieval, moderna y contemporánea, no he dudado en ofrecer principalmente sólo aquella parte de la bibliografía más reciente por ser precisamente ésta la que indica con mayor nitidez las fuentes de inspiración coetáneas de la presente investigación.

ABBAGNANO, N. y VISALBERGHI, A. (1992): *Historia de la pedagogía*. Madrid: FCE.

ADAMS, J. (1960): *Evolución de la teoría educativa*. México: Uteha.

ADANSON, E. (1973): *Antropología, el estudio del Hombre*. Barcelona: Omega.

ADORNO, T. W. (1987): *Minima moralia*. Madrid: Taurus.

ADORNO, T. W. (1992): *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

ADORNO, T. W. (1998): *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.

- AGAMBEN, G. (1995): *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2000): *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia: Pre-Textos.
- AGUADO, M. T. (1996): *Educación multicultural. Su teoría y su práctica*. Madrid: UNED.
- AGÜERA, J. M. (1993): “La mundialización de la economía. Aproximación teórica y evolución de las inversiones directas”. *Temas de Organización Económica Internacional*, págs. 175-193. Madrid: McGraw-Hill
- AGUILAR, J. M. (1992): *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*. Pamplona: Eunsa.
- AGUILAR, J. M. (1998): “La pasividad como condición de la ética”. *Anthropos*, 176 enero-febrero, págs. 85-88.
- AGUILÓ, A. (1999): *Educar los sentimientos. La fuerza del corazón*. Madrid: Palabra.
- ALBERONI, F. (1991): *El árbol de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- ALBERT, M. J. (1997): *La integración de saberes e interdisciplinariedad. Un reto para la formación*, en López-Barajas, E. (Ed.): *Integración de saberes e interdisciplinariedad*. Madrid: UNED, págs. 111-121.
- ALLEGUE, P. (2002): “De la ciudadanía. Tesis para un debate filosófico-jurídico”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 77-109.
- ALLPORT, G. W. (1970): *La personalidad, su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder.
- ALMANSA, F. (1997): *La cuestión ética de la cooperación internacional*, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 143-152.

- ALMARZA, J. M. y otros (1985): *El pensamiento alemán contemporáneo: hermenéutica y teoría crítica*. Salamanca: San Esteban.
- ALMENAR, N. (1998): *Los valores de los jóvenes. Su diagnóstico*. Madrid: Sanz y Torres.
- ALONSO, L. E. (1997): “¿El retorno de la comunidad? En busca de nuevas bases para la economía actual”, en Durán, M. A. (Ed.): *Las bases sociales de la economía española*. Valencia: Universitat de Valencia.
- ALTAREJOS, F. (1989): “La acción educativa: enseñanza y formación”, en Altarejos, F. y otros, *Filosofía de la Educación hoy*. Madrid: Dykinson, págs. 603-620.
- ALTAREJOS, F. (1986): “La educación entra la comunicación y la formación”, *Revista Española de Pedagogía*, 44, 171, págs. 7-23.
- ALTAREJOS, F. (2004): “Globalidad y educación: orientaciones de glocalización”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 23-44
- ALTAREJOS, F. y NAVAL, C.(1998): “La virtualidad formativa de los derechos humanos: la educación cívica”. *Revista Española de Pedagogía*, LVI, 211, págs. 513-520.
- ALTAREJOS, F. y NAVAL, C.(2000): *Filosofía de la Educación*. Pamplona: Eunsa.
- AMENGUAL, O. (1997): *Presencia elusiva*. Madrid: PPC.
- AMERIO, R. (1995): *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Salamanca: Varona.
- AMIN, S. (1996): “The Challenge of globalisation”. *Review of International Political Economy*, 3, págs. 216-259.
- ANDERSON, P. (1988): *Los orígenes de la postmodernidad*. Barcelona: Anagrama
- ANDERSON, P. (1996): *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.
- ANTÚNEZ, J. (2001): *Crónica de las ideas. En busca del rumbo perdido*. Madrid: Encuentro.
- AÑÓN, M. J. (1994): *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- APEL, K. O. (1985): *Estudios éticos*. Barcelona: Laia.
- APEL, K. O. (1985): *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- APOSTEL y otros (1983): *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos-UNESCO.
- APPLE, M. W. (1986): *Ideología y currículo*. Madrid: Akal.
- APPLE, M. W. (1987): *Educación y poder*. Madrid: Paidós/MEC.
- APPLE, M. W. (1996): *Política cultural y educación*. Madrid: Morata.
- ARANGUREN, J. L. (1967): *La comunicación humana*. Madrid: Guadarrama.
- ARDITI, B. (1997): “La impureza de los universales”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, diciembre, Madrid, págs. 46-69.
- ARENDT, H. (1990): *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- ARENDT, H. (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- ARENDT, H. (1998): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- ARGULLOL, R. y TRIAS, E. (1992): *El cansancio de occidente*. Barcelona: Destino.
- ARISTÓTELES (1977): *Obras. Política*. Madrid: Aguilar.
- ARMERO, G. (1998): *No somos naufragos (La izquierda: presupuestos filosófico-políticos)*. Madrid: UNED.
- ARONOWITZ, S. y GIROUX, H. (1993): *Postmodern Education. (Politics, Culture, and Social Criticism)*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- ARREGUI, J. V. (1994): “La importancia del ser humano”. *Anuario Filosófico*, 27, págs. 35-38.
- ARREGUI, J. V. y CHOZA, J. (1995): *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp.
- ASENSI, J.; ESCÁMEZ, J.; LÁZARO, A y RIELO, F. (2001): *Educar desde y para la paz*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

- ASSMANN, H. (2002): *Placer y ternura en la educación. Hacia una sociedad aprendiente*. Madrid: Narcea.
- AUGÉ, M. (1996): *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- AUGÉ, M. (1998): *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- AUSUBEL, D. P. (1976): *Psicología educativa. Un punto de vista cognitivo*. México: Trillas.
- AUSUBEL, D. P. (1973): *La educación y la estructura del conocimiento*. Buenos Aires: El Ateneo.
- AVANZINI, G. (1977): *La pedagogía en el siglo XX*. Madrid: Narcea.
- AYLLÓN, J. (1999): “Las agresiones a los derechos de los pueblos”, en Martínez Morán, N. (Ed.): *Utopía y realidad de los Derechos Humanos en el cincuenta aniversario de su Declaración Universal*. Madrid: UNED, págs. 191-194.
- AYLLÓN, J. (1999): “Los derechos de los pueblos: dialéctica de un conflicto”, en Martínez Morán, N. (Ed.): *Utopía y realidad de los Derechos Humanos en el cincuenta aniversario de su Declaración Universal*. Madrid: UNED, págs. 135-161.
- AYUSO, J. M. (1998): “Arrostrar la idolatría. Convertir las miras del Yo”. *Anthropos*, 176 enero-febrero, págs. 44-54.
- AZNAR, P., y GARGALLO, B. (1999): “La teoría y la práctica educativa: problemas y propuestas”, en Aznar, P. (Coord.): *Teoría de la Educación. Un enfoque constructivista*. Valencia: Tirant lo Blanch, págs. 139-188.
- BACH, E. y DARDER, P. (2002): *Sedúcete para seducir. Vivir y educar las emociones*. Barcelona: Paidós
- BAILEY, C. (1979): “Neutralidad y racionalidad en la enseñanza”, en Bridges, E. y Scrinshaw, P.: *Valores, autoridad y educación*. Madrid: Anaya.
- BALANDIER, G. (1989): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- BALANDIER, G. (1991): *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Madrid: Júcar.

- BALL, S. J. (Ed.) (1993): *Foucault y la educación*. Madrid: Morata.
- BALLESTEROS, J. (1989): *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos.
- BALMES, J. (1974): *El Criterio*, Madrid: BAC.
- BANKS, O. (1983): *Aspectos sociológicos de la educación*. Madrid: Narcea.
- BARCA, A. (2004): “Enfoques de aprendizaje, atribuciones causales y atención a la diversidad. Determinantes del aprendizaje y rendimiento escolar en Educación Secundaria”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 703-739.
- BARCELLONA, P. (1996): *El individualismo propietario*. Madrid: Trotta.
- BARCELLONA, P. (1996): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta.
- Barcelona: Paidós.
- BÁRCENA, F. (1989): “Explicación de la educación como práctica moral”. *Revista Española de Pedagogía*, 183, pág. 245-278.
- BÁRCENA, F. (1991): “La consistencia ética de la profesión educativa”. *Journal of Moral Education*, Vol. 22/3, págs. 241-252.
- BÁRCENA, F. (1994): *La práctica reflexiva en educación. Introducción a la Filosofía de la educación*. Madrid: Editorial Complutense.
- BÁRCENA, F. (1997): *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona: Paidós.
- BÁRCENA, F. (1999): “Háblame de ti. De la pasión por la promesa de una infancia perdurable”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, págs. 111-117.
- BÁRCENA, F. (2001): “La civilidad y la vida abandonada, o sobre los derechos de los hombres y la humanidad superflua”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliques de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropycos, págs. 71-88.

BÁRCENA, F. (2001): *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.

BÁRCENA, F. (2002): “La luz y la sombra. La formación de la civilidad y el ejercicio del pensamiento en la brecha del tiempo”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 199-216.

BÁRCENA, F. (2003): “Poética de la natalidad. La infancia como aprendizaje de la finitud”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 137-160.

BÁRCENA, F. (2003): *El delirio de las palabras*. Barcelona: Herder.

BÁRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.

BÁRCENA, F.(1999): “La educación para la ciudadanía”, en Bárcena, F.; Gil, F. y Jover, G.: *La escuela de la ciudadanía. Educación, ética y política*. Bilbao: Desclée de Brouwer, págs. 157-184.

BÁRCENA, F.; GIL, F y JOVER, G. (1999): *La escuela de la ciudadanía. Educación, ética y política*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

BARRAGÁN, J. (2001): “Problemas de formación de las decisiones normativas en escenarios de culturas diversas”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 81-100.

BARRIO, J. M. (1998): *Elementos de Antropología Pedagógica*. Madrid: Rialp.

BARRIO, J. M. (2000): “Validez o vigencia: una aporía fundamental. Examen de la raíz ética de los Derechos Humanos”, en López-Barajas, E. y Ruiz Corbella, M. (Coords.): *Derechos humanos y educación*. Madrid: UNED, págs. 93-102.

BARRIO, J. M. (2002): “El estatuto del valor y su proyección pedagógica”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 385-398.

BARTHES, R.; BRAUDEL, F.; FRIEDMANN, G.; HACKER, F.; JACOB, F.; JOUVENEL, B.; KOESTLER, A.; LEVI-STRAUSS, C.; LORENZ, K.;

- MARCUSE, H.; PIAGET, J. y otros (1975): *L'Express. Conversaciones sobre la nueva cultura*. Barcelona: Kairós.
- BARTOLOMÉ, M. (2001): *Construyendo la ciudadanía europea: modelos, programas e iniciativas*. Décima Conferencia Mundial Triannual. Pedagogía de la diversidad: creando una cultura de paz. Madrid. <http://www.uv.es/soespe/Bartolome.htm>
- BASABE, J. y otros (1983): *Estudios sobre Epistemología y Pedagogía*. Madrid: Anaya.
- BASTONS, M. (1994): "Vivir y habitar en la ciudad". *Anuario Filosófico*, 27, págs. 541-556.
- BATAILLE, G. (1973): *La experiencia interior*. Madrid : Taurus.
- BATAILLE, G. (1986): *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.
- BAUDELLOT, C. y ESTABLET, R. (1990): *El nivel educativo sube*. Madrid: Morata.
- BAUDRILLARD, J. (1984): *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (1992): *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- BAUDRILLARD, J. (1993): *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (2000): *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J.(1987): *América*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J., (1991): *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- BAUMAN, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- BAUMAN, Z. (2003): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización?*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U.; GIDDENS, A., y LASH, S. (1997): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- BEJAR, H. (1994): *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Madrid: Alianza.



- BÉJAR, H. (1999): “La actualidad de la virtud”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 51-59.
- BELENGUER, E. (1998): *Naturaleza y Pedagogía. De Quintiliano a la Escuela Nueva*. Santa Cruz de Tenerife: Dirección General de Universidades e Investigación. Consejería de Educación, Cultura y Deportes. Gobierno de Canarias.
- BELENGUER, E. (2001): “A propósito del saber histórico-pedagógico (II). De la Historia a las nuevas Historias de la educación”. Oviedo: Sociedad Española de Historia de la Educación-Universidad de Oviedo.
- BELENGUER, E. (2002): *Hacia una pedagogía del personalismo comunitario*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- BELENGUER, E. (2002): “Reflexiones en torno a la Pedagogía”. *El Día* (Tenerife), 1 de junio.
- BELENGUER, E. (2003): *Tendencias pedagógicas contemporáneas. Tesis, fundamentos, contradicciones y retos*. S. e.
- BELENGUER, E. (2004): *El naturalismo pedagógico*. Madrid: Síntesis.
- BELENGUER, E. y DÍAZ TORRES, J. M. (2003): “Entre el devenir y el sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 21-42.
- BELENGUER, E. y GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (1998): *Breve atlas del pensamiento pedagógico occidental*. Tenerife: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.
- BELENGUER, E. y GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (1998): *Humanismo y Educación. Una Historia de la Pedagogía*. Barcelona: PPU
- BELL, D. (1964): *El fin de las ideologías*. Madrid: Tecnos.
- BELL, D. (1989): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- BELL, D. (1994): *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza.
- BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel.

- BELTRÁN, J. (1993): *Procesos, estrategias y técnicas de aprendizaje*. Madrid: Síntesis.
- BELTRÁN, J. y otros (1987): *Psicología de la Educación*. Madrid: EUDEMA.
- BENEDICT, R. (1971): *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Barcelona: Edhasa.
- BENJAMIN, W. (1982): *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (1991): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- BEORLEGUI, C. (1988): *Lecturas de Antropología filosófica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BERCIANO, M. (1998): *Debate en torno a la postmodernidad*. Madrid: Síntesis.
- BERDIAEFF, N. (1933): *Una nueva edad media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa*. Barcelona: Apolo.
- BERGER, P. L. (1975): *Rumor de ángeles*. Barcelona: Herder.
- BERGER, P. L. (1989): *La revolución capitalista*. Barcelona: Península.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (1986): *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu-Murguía.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, Th., (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- BERGER, S. y DORE, D. (Edit.) (1996): *National Diversity and Global Capitalism*. New York: Cornell University Press.
- BERIAIN, J. (1990): *Representaciones colectivas y proyectos de modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- BERIAIN, J. (1996): *La integración de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.
- BERIAIN, J. (2003): “Modernidad y sistemas de creencias”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs.131-135.

- BERIAIN, J. (Comp.) (1996): *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- BERKOWITZ, M. (1996): “Educar la persona moral en su totalidad”, en Buxarrais, R. y Martínez, M. (Coord.): *Educación en valores y desarrollo moral*. Barcelona: ICE y OEI.
- BERLIN, I (1992): *Contra la corriente*. México: FCE.
- BERLIN, I (2000): *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- BERLIN, I. (1992): *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Península.
- BERNABÉU, J. L. (1997): “Educación y dimensiones de la educación”, en Colom, A. J. (Coord): *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. Barcelona: Ariel, págs. 17 -35.
- BERNAL, A. (1995): “La participación como propiedad de la persona. Raíces antropológicas de una educación participativa”. *Revista Española de Pedagogía*, 200, págs. 105-129.
- BERNSTEIN, B. (1990): *Clases, códigos y control*. Madrid: Akal.
- BERNSTEIN, B. (1990): *La estructura del discurso pedagógico*. Madrid: Morata.
- BERNSTEIN, B. (1990): *Poder, educación y conciencia*. Barcelona: El Roure.
- BERNSTEIN, B. (1997): “Conocimiento oficial e identidades pedagógicas”, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 11-28.
- BERSTEIN, R. (1993): “El resurgir del pragmatismo”. *Philosophica Malacitana*, suplemento 1, págs. 11-30.
- BERTALANFFY, L. von (1976): *Teoría general de sistemas*. México: FCE.
- BERTRÁN-QUERA, M. (1984): “Antropología pedagógica” en Sanvisens, A., *Introducción a la Pedagogía*. Barcelona: Barcanova.
- BETEGÓN, J. y PÁRAMO, J. R. (Comps.) (1990): *Derecho y Moral. Ensayos Analíticos*. Barcelona: Ariel.

- BETTINI, M. (2001): "Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria". *Revista de Occidente*, 243, págs. 79-97.
- BISQUERRA, R. (1989): *Métodos de investigación educativa. Guía práctica*. Barcelona: CEAC.
- BLANCHOT, M. (1992): *El espacio literario*. Barcelona: Paidós.
- BLOOM, A. (1989): *El cierre de la mente moderna*. Barcelona: Plaza y Janés.
- BLOOM, A. (1991): *Gigantes y enanos*. Barcelona: Gedisa.
- BLOOM, A. (1995): *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- BLUMENBERG, H. (1986): *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BOAS, F. (1973): *Antropología: el estudio del hombre*. Barcelona: Omega.
- BOCHENSKI, I. M. (1981): *Los métodos actuales del pensamiento*. Madrid: Rialp.
- BODEJ, R. (1995): *Una geometría de las pasiones*. Barcelona: Muchnick.
- BOHM, W. (1995): *El problema básico de la Pedagogía*. Madrid: Dykinson.
- BOLADERAS, M. (1985): *Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt*. Barcelona: PPU.
- BOLÍVAR, A. (1995): *La evaluación de valores y actitudes*. Madrid: Anaya-Alauda.
- BOTTOMORE, T. B. (1966): *Iniciación a la Sociología*. Barcelona: Ediciones 62.
- BOUCHÉ, J. H. (1990): «Perspectivas de la Antropología Pedagógica contemporánea», en AA.VV.: *Filosofía de la educación hoy*. Madrid: UNED.
- BOUCHÉ, J. H. (1993): *Antropología pedagógica*. Madrid: UNED.
- BOUCHÉ, J. H. (1997): *La antropología pedagógica y su función integradora*, en López-Barajas, E. (Ed.): *Integración de saberes e interdisciplinarietà*. Madrid: UNED, págs. 55-65.

BOUCHÉ, J. H. (1998): “El estudio del hombre en la antropología actual”, en Bouché, J. H. y otros: *Antropología de la Educación*. Madrid: Dykinson, págs. 49-82.

BOUCHÉ, J. H. (2000): “Derechos humanos: la fuerza de los débiles”, en López-Barajas, E. y Ruiz Corbella, M. (Coords.): *Derechos humanos y educación*. Madrid: UNED, págs. 103-118.

BOUCHÉ, J. H. (2002): “Etnocultura y pobreza”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 103-117

BOUCHÉ, J. H. y otros (1998): *Antropología de la educación*. Madrid: Dykinson.

BOURDIEU, P. (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría y la acción*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, P. (1999): *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, P. (2001): *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C. (1977): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.

BOURDIEU, P. (1988): *La distinción*. Madrid: Taurus.

BOUZA, F. (2001): “Cultura y gusto al inicio del siglo XXI: sociología de la basura”. *Revista de Occidente*, 243, págs. 5-19.

BOWEN, J. (1992): *Historia de la Educación occidental*. 3 Vols. Barcelona: Herder.

BOWLES, S. y GINTIS, H. (1981): *La instrucción escolar en la América capitalista*. Madrid: Siglo XXI.

BOWLES, S. y GINTIS, H. (1983): “La educación como escenario de las contradicciones en la reproducción de la relación capital-trabajo: reflexiones sobre el principio de correspondencia”. *Educación y Sociedad*, 2, págs. 7-23.

- BOZO, A. J. (2001): “Una aproximación indecorosa a las categorías: democracia y ciudadanía”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropycos, págs. 105-117.
- BREA, J. L. (2002): *La era postmedia. Acción comunicativa, prácticas (post)artísticas y dispositivos neomediales*. Salamanca: Consorcio.
- BREZINKA, W. (1988): “Los profesores y su deontología profesional”, en AA. VV, *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía de la Educación*. Madrid: Dykinson, págs. 283-286.
- BREZINKA, W. (1988): *Pedagogía de la Nueva Izquierda*. Barcelona: PPU.
- BREZINKA, W. (1990): *Conceptos básicos de la ciencia de la educación*. Barcelona: Herder.
- BREZINKA, W. (1990): *La educación en una sociedad en crisis*. Madrid: Narcea.
- BRUCKNER, P. (2001): *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets.
- BRUCKNER, P.(2001): *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets.
- BRUNER, J. (1994): *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa.
- BUBER, M. (1979): *¿Qué es el hombre? Antropología filosófica*. Madrid: FCE.
- BUBER, M. (1993): *Yo y tú*. Madrid: Caparrós.
- BUENO, G. (2000): *Televisión: Apariencia y realidad*. Barcelona: Gedisa.
- BUNGE, M. (1973): *La ciencia. Su método y su filosofía*. Barcelona: Ariel.
- BUNGE, M. (1975): *Teoría y realidad*, Barcelona: Ariel.
- BUNGE, M. (1989): *Epistemología*. Barcelona: Ariel.
- BURGOS, J. M. (2003): *El personalismo*. Madrid: Palabra.

BURKE, E. (2003): *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid: Alianza.

BUXARRAIS, R. (2000): *Características de los centros educativos para una educación en valores*. <http://www.ua-ambit.org/jornades2000/Ponencias/j00-rosa-buxarraais.htm>

CALOMARDE, J. (1998): “Modernidad, alineación y democracia”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 86-105.

CAMPILLO, A. (1985): *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*. Barcelona: Anagrama.

CAMPILLO, A. (1986): “Una crisis permanente o cómo contar la historia de la razón”, en Jarauta, F.: *La crisis de la razón*. Murcia: Universidad de Murcia.

CAMPS, V. (1993): *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica.

CAMPS, V. (2001): *Introducción a la filosofía política*. Barcelona: Crítica.

CANDAU, V. M. (2004): “Formación en/para una ciudadanía intercultural: aportes desde América Latina”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 249-267.

CAPELLA, J. R. (2002): “La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 193-220.

CAPITÁN, A. (1979): *Teoría de la educación*. Edelvives. Zaragoza.

CAPITÁN, A. (1986): *Historia del pensamiento pedagógico en Europa*. Madrid: Dykinson.

CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

CARR, W. (1990): *Hacia una ciencia crítica de la educación*. Laertes. Barcelona.

CARR, W. (1999): *Una teoría para la educación. Hacia una investigación educativa crítica*. Madrid: Morata.

- CARREÑO, M. (Ed.) (2000): *Teoría e instituciones contemporáneas de educación*. Madrid: Síntesis.
- CASADO, A. (2001): “Pensamiento filosófico y compromiso educativo”, en Casado, A.; González, G.; López, E. y Rielo, F.: *Filosofía, ética y educación*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 11-31.
- CASADO, A.; GONZÁLEZ, G.; LÓPEZ, E. y RIELO, F. (2001): *Filosofía, ética y educación*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- CASSIRER, E. (1987): *Antropología Filosófica*. Méjico: FCE.
- CASTAÑÉ, J. (1990): “Tecnología de finalidades pedagógicas”. *Revista Complutense de Educación*, 1, págs. 109-120.
- CASTELLS, M. (1995): *La ciudad informacional, tecnologías de la información reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid. Alianza.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información*. Vols. I, II y III. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M.(1997): *La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- CASTILLEJO, J. L. (1987): *Pedagogía tecnológica*. Barcelona: CEAC.
- CASTILLEJO, J. L. (1994): “La educación como fenómeno, proceso y resultado”, en Castillejo, J. L. y otros: *Teoría de la Educación*. Madrid: Taurus, págs. 15-28.
- CASTILLEJO, J. L. y otros (1994): *Teoría de la Educación*. Madrid: Taurus.
- CASTILLO, S. (2004): “Hacia una evaluación facilitadora de la identidad”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 377-411.
- CASTORIADIS, C. (1983): *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (1998): “Contra el conformismo generalizado”, en *Le Monde Diplomatique*, 33-34, agosto-septiembre.



- CASTRO, F. (1998): “Esfuerzos del traductor. (Ausencias reales). Sobre Broodthaers y Beuys”, en en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 190-214
- CATURELLI, A. (1982): *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba (Argentina): Universidad de Córdoba.
- CATURELLI, A. (1983): *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*. Buenos Aires: Ediciones del Cruzamante.
- CAVALLI- SFORZA, L. L. (1994): *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Barcelona: Crítica.
- CEBRIÁN, J. L. (1998): *La rEd. Cómo cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*. Madrid: Taurus.
- CENCILLO, L. (1971): *Antropología cultural y psicológica*. Madrid: Syntagma.
- CENCILLO, L. (1978): *El hombre, noción científica*. Madrid: Pirámide.
- CERECEDA, M. (1987): “La falsa superación de la modernidad”, en Tono, J. (Coord.). *La polémica de la modernidad*. Madrid: Libertarias, págs. 215-239.
- CEREZO, J. J. (2003): “La estetización de la vida: una propuesta de la postmodernidad”. *Seminari Iduna 2002. Literatura, Filosofía, Pedagogía*. Barcelona: Universidad de Barcelona, págs. 77-92.
- CHOMSKY, N. (1997): *Pocos prósperos, muchos descontentos*. México: Siglo XXI.
- CHOMSKY, N. y PIAGET, J. (1983): *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje*. Barcelona: Crítica.
- CHOZA, J. (1980): “Ética y Política: Un enfoque antropológico”, en AA.VV.: *Ética y Política en la sociedad democrática*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CHOZA, J. (1990): *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp.
- CIORAN, E. M. (1998): *Adiós a la filosofía y otros textos*. Madrid: Alianza.
- CIORAN, E. M. (1974): *El aciago demiurgo*. Madrid: Taurus.
- CIORAN, E. M. (1976): *Contra la historia*. Barcelona: Tusquets.
- CIORAN, E. M. (1977): *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus.

- CIORAN, E. M. (1988): *De lágrimas y de santos*. Barcelona: Tusquets.
- CIORAN, E. M. (1988): *Ese maldito yo*. Barcelona: Tusquets.
- CIORAN, E. M. (1991): *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets.
- CIORAN, E. M. (1992): *Ejercicios de admiración*. Barcelona: Tusquets.
- CIORAN, E. M. (1995): *El ocaso del pensamiento*. Barcelona: Tusquets.
- CIORAN, E. M. (2000): *La tentación de existir*. Madrid: Taurus.
- CIRIGLIANO, G. (1968): *Análisis fenomenológico de la educación*. Buenos Aires: Humanitas.
- CIRIGLIANO, G. (1973): *Filosofía de la Educación*. Buenos Aires: Humanitas.
- CIRIGLIANO, G. (1982): *La educación abierta*. Buenos Aires: El Ateneo.
- CLAUSE, A. (1970): *Iniciación a las Ciencias de la educación*. Buenos Aires: Kapelusz.
- CLIFFORD, J. (2001): *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- COLL, C. (1987): *Psicología y curriculum*. Barcelona: Laia.
- COLL, C. y otros (Comp.) (1990): *Desarrollo psicológico y educación. Psicología de la Educación*. Madrid: Alianza.
- COLLINS, R. (1986): "Teorías funcionalistas y conflictual de la estratificación educativa". *Educación y Sociedad*, 5, págs. 125-148.
- COLOM, A. (1979): *Sociología de la educación y teoría general de sistemas*. Barcelona: Oikos-Tau.
- COLOM, A. (1982): *Teoría y metateoría de la educación*. Barcelona: Trillas.
- COLOM, A. (1986): "Pensamiento tecnológico y teoría de la educación", en Castillejo, J. L.: *Tecnología y educación*. Barcelona: CEAC, págs. 13-32.

- COLOM, A. (1997): “Las instituciones educativas no formales”, en Colom, A. J. (Coord.): *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. Barcelona: Ariel, págs.315-338.
- COLOM, A. (1997): “Las teorías de la postmodernidad y la educación”, en Colom, A. J. (Coord.): *Teoría e instituciones contemporáneas de la educación*. Barcelona: Ariel.
- COLOM, A. (Coord.) (1997): *Teoría e instituciones contemporáneas de la educación*. Barcelona: Ariel.
- COLOM, A. y MÈLICH, J. C. (1994): *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós.
- COLOM, A. y NÚÑEZ CUBERO, L. (2001): *Teoría de la educación*. Madrid: Síntesis.
- COMBESSIE, J. C. (1998): “Internacionalización y recomposición cultural. Generaciones y territorios”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 57-75.
- COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS (1995): *Libro Blanco sobre la educación y la formación. Enseñar y aprender. Hacia la sociedad cognitiva*. Luxemburgo, Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas. COM (95) 590.
- COMISIÓN EUROPEA (1995): *Libro blanco sobre la educación y la formación. Enseñar y aprender. Hacia la sociedad del conocimiento*. Luxemburgo: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas.
- CONDE, F. y ALONSO, L. E. (1996): “Crisis y transformación de las sociedades de consumo: de los modelos nacionales al modelo global”. *Estudios sobre Consumo*, 36, págs. 13-27.
- CONILL, J. (1988): *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- CONILL, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. (1992): “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La postmodernidad metafísica”, en San Martín, J. (Ed.): *Ortega y la Fenomenología*. Madrid: UNED, págs. 297-312.

- CONILL, J. (1996): “De Adam Smith al imperialismo económico”. *Claves de la razón práctica*, 66, págs. 52-56.
- CONILL, J. (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. (1998): “Concepciones de la experiencia”. *Diálogo Filosófico*, 41, págs. 148-170.
- CONILL, J. (2003): “Filosofía sin criptometafísica”, en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 69-89.
- CONNOR, S. (1996): *Cultura postmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid: Akal.
- CONNOR, S. (1996): *Cultura postmoderna: introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid: Akal.
- COOMBS, P. (1971): *La crisis mundial de la educación*. Barcelona: Península.
- CORDERO, J. (1986): “Ética y profesión en el educador: su doble vinculación”. *Revista Española de Pedagogía*, 174, págs. 463-481.
- COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A. (1980): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- CORRADINI, L. (2002): “Educazione cívica e cultura costituzionale: aspetti etici, pedagogici e giuridici”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 379-383
- CORREDOR, J. (2001): “Planificación y modernidad”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 101-108.
- CORTINA, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política en K. O. Apel*. Salamanca: Sígueme.
- CORTINA, A. (1993): *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1995): “La educación del hombre y del ciudadano”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 7, págs. 41-64.

- CORTINA, A. (1996): *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Madrid: Santillana.
- CORTINA, A. (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- CORTINA, A. (2001): *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta.
- CORTINA, A. y CONILL, J. (Eds) (2002): *Educación en la ciudadanía*. Valencia: Intitució Alfons el Magnànim.
- CORTINA, A.; ESCÁMEZ, J. y PÉREZ, E. (1996): *Un mundo de valores*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- COURTOIS, S.; WERTH, N.; PANNÉ, J.-L.; PACZKOWSKI, A.; BARTOSEK, K.; MARGOLIN, J.-L. (1998): *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*. Madrid-Barcelona: Espasa Calpe-Planeta.
- CRICK, B. (2001): *En defensa de la política*. Barcelona: Tusquets.
- CRUZ, M. (1996): *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- CRUZ, M. (1998): *Tolerancia y barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- CRUZ, M. (1999): *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona: Paidós.
- CRUZ, M.(Comp.) (1999): *Los filósofos y la política*. Madrid: FCE.
- CULLER, J. (1998): *Sobre la deconstrucción*. Madrid: Cátedra.
- CURWIN, R. L. (1989): *Cómo fomentar los valores individuales*. Barcelona: CEAC.
- D'ORS, A. (1998): *La violencia y el orden*. Madrid: Criterio-Libros
- D'AMARIO, D. (2001): "Consumidores de identidades y culturas políticas: reflexiones desde América Latina", en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropicós, págs. 119-133.

DAKAR (2000): *Foro Mundial sobre Educación. Educación para todos: cumplir con nuestros compromisos*. <http://www2.unesco.org/wef/en-conf/dakframspa>.

DALEN, V. y MEYER, W. (1981): *Manual de técnicas de investigación educacional*. Barcelona: Paidós.

DAROS, W. R. (2004): “¿Primacía de la autonomía o primacía del otro? (Kant o Lévinas)”. *Espíritu*, Año LIII, Vol. 54, 130, págs. 213-236.

DE AZÚA, F. (2001): “Siempre en Babel”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 45-63.

DE BENOIST, A. (1991): “Minima Moralia (1)”, en *Krisis*, 7, febrero, págs. 2-34.

DE BENOIST, A. (1991): “Minima Moralia (2)”, en *Krisis*, 8, abril, págs. 2-35.

DE BENOIST, A.(1989): “Racisme et differences: la force du préjugé”, en *Krisis*, 2, abril.

DE BENOIST, A.; BEJÍN, A. y TAGUIEFF, P. A.(1992): *Razzismo e antirazzismo*. Florencia: La Rocca di Erec.

DE LA CALLE, R. (1998): “La mirada del peregrino o las perplejas derivas actuales de la crítica de arte”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 215-233.

DE LUCAS, J. (1996): *Puertas que se cierran*. Barcelona: Icaria.

DE PABLO, A (1986): “Causalidad, estructura y, acción social: consideraciones en torno a la sociología de la educación”, en Fernández Enguita, M. (Ed.): *Marxismo y sociología de la educación*. Madrid: Akal, págs. 163-186.

DEBORD, G. (1999): *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.

DEBRAY, R. (1994): “Dios y el planeta político”. *Nexos*, nº 198, junio, México, págs. 33-35.

- DEL BÚFALO, E. (2001): “El problema del poder en Foucault”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 57-79.
- DEL VALLE, A. (2000): *Pedagogía de inspiración católica*. Madrid: Síntesis.
- DELEUZE, G. (1988): *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1997): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DELGADO, M. (1999): *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- DELORS, J. (1996): *La educación encierra un tesoro*. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI. Madrid: Santillana Ediciones UNESCO.
- DELORS, J. (1996): *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana-UNESCO.
- DELVAL, J. (1990): *Los fines de la educación*. Madrid: Siglo XXI
- DELVAL, J. (1994): *El desarrollo humano*. Madrid: Siglo XXI.
- DELVAL, J. (2001): *Aprender en la vida y en la escuela*. Madrid: Morata.
- DERRIDA, J. (1989): *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- DERRIDA, J. (1989): *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, J. (1992): *El otro cabo. La democracia para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- DERRIDA, J. (1994): *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J. (1995): *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J. (1997): *Cosmopolitanism and forgiveness*. London: Routledge.
- DERRIDA, J. (2001): “Torres de Babel”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 433-480.
- DESTRÉES, G. (1995): “Diferencialismo contra racismo. Sobre los orígenes modernos del racismo”, en *Hespérides*, 8 de noviembre.
- DEUTSCH, D. (1999): *La estructura de la realidad*. Barcelona: Anagrama.

DEWEY, J. (1940): *La educación hoy*. Losada. Buenos Aires.

DEWEY, J. (1995): *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Morata.

DÍAZ TORRES, J. (2005): “Razón y sentido. Claves para una educación autorreflexiva de los sentimientos”, en *Comunicaciones al V Congreso Internacional de Filosofía de la Educación*. Madrid: Dykinson, págs. 61-74.

DÍAZ TORRES, J. M. (1993): “Conciencia moral y positivación jurídica: de la subjetivización al totalitarismo”, en AA.VV.: *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, V. I, págs. 301-303. Barcelona: Editorial Balmes.

DÍAZ TORRES, J. M. (1993): *Sí mismo, ser y trascendencia en la metafísica interiorista de Alberto Caturelli*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.

DÍAZ TORRES, J. M. (1997): “Comunión comunicativa: Consciencia, constatación y afirmación del lugar ontológico”, en *La comunicación humana y sus múltiples manifestaciones artísticas*. Actas del IV Congreso Diálogo Fe-Cultura Tenerife: Centro de Estudios Teológicos, págs. 258-263.

DÍAZ TORRES, J. M. (1998): “Eternidad, tiempo y clausura inmanentista de la historia”, en *Cinco siglos de convivencia: un tiempo para la reflexión ética*. Actas del V Congreso Diálogo Fe-Cultura. Tenerife: Centro de Estudios Teológicos, págs. 242-248.

DÍAZ TORRES, J. M. (2000): “Pérdida del ser, occidentalismo y quijotismo en Sciacca”, en *...Y ahora, Europa*. Actas del VIII Congreso Diálogo Fe-Cultura, Tenerife: Centro de Estudios Teológicos, págs. 167-172.

DÍAZ TORRES, J. M. (2001): “¿Pedagogías postmodernas para una cultura postmoderna? Materiales para la reflexión”, en *Un mundo para todos*. Actas del X Congreso Diálogo Fe-Cultura. Tenerife: Edobite, págs. 619-626.

DÍAZ TORRES, J. M. (2001): “Educación y postmodernidad. Sobre la desproblematización del presente”, en *Un mundo para todos*. Actas del X Congreso Diálogo Fe-Cultura Tenerife: Edobite, págs. 593-598.

DÍAZ TORRES, J. M. (2001): “Persona, mundo, alteridad y Derechos humanos”, en *Un mundo para todos*. Actas del X Congreso Diálogo Fe-Cultura. Tenerife: Edobite, págs. 27-42.

DÍAZ TORRES, J. M. (2001): “Reflexión filosófica y epistemológica sobre los conceptos de Historia de la Pedagogía e Historia de la Educación. Hacia la



confluencia integradora”, en *La acreditación de saberes y competencias. Perspectiva histórica*. Actas del XI Coloquio Nacional de Historia de la Educación Oviedo: Sociedad Española de Historia de la Educación-Universidad de Oviedo, págs. 778-782

DÍAZ TORRES, J. M. (2004): "Historia, vida y orfandad. Meditaciones filosóficas y pedagógicas en torno a María Zambrano”, en Ortega Muñoz, J. R.; Gómez Cambres, G.; Sánchez-Gey Venegas, J. y otros: *María Zambrano: Raíces de la cultura española*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 159-185.

DÍAZ TORRES, J. M. y JARAIZ, J. (Coords.) (2004): *Familia, educación y empleo. Hacia una concepción integral e integradora*. Madrid: Civitas.

DÍAZ TORRES, J. M. (2004): “Persona, familia y educación. Consideraciones pedagógicas y axiológicas”, en Díaz Torres, J. M. y Jaraiz, J. (Coords.): *Familia, educación y empleo. Hacia una concepción integral e integradora*. Madrid: Civitas, págs. 21-46.

DÍAZ, J. (2003): “Tradición y educación”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, págs. 1089-1103.

DIENELT, K. (1980): *Antropología pedagógica*. Madrid: Aguilar.

DÍEZ, R. (1990): *La educación no formal. Una prioridad de futuro*. Madrid: Fundación Santillana.

DÍEZ, R. (1996): *Aprender para el futuro. Desafíos y oportunidades*. Madrid: Fundación Santillana.

DÍEZ, R. (1999): *Un futuro para el aprendizaje. La financiación de la educación*. Madrid: Fundación Santillana.

DÍEZ, R. (2000): *Aprender para el futuro. Educación a favor de la dignidad humana*. Madrid: Fundación Santillana.

DÍEZ PICAZO, L. M. (2001): “Contra el romanticismo político (Notas sobre la idea de nación en la construcción europea)”, *Revista de Occidente*, 243, págs. 99-107.

DONALD, J. (1995): “Faros del futuro: enseñanza, sujeción y subjetivación”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 21-78.

- DONOLO, C. (1999): *Cómo gobernar mañana*. Barcelona: Galaxia Guttenberg.
- DONOSO CORTÉS, J. (1978): *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Editora Nacional,
- DONZELOT, J. (1978): *La policía de las familias*. Valencia: Pre-Textos.
- DUCH, L. (1997): *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- DUCH, L. (1998): *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- DUMONT, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- DUQUE, F. (2000): *Filosofía para el fin de los tiempos*. Madrid: Akal.
- DUQUE, F. (2002): *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- DUQUE, L. (2003): *Contra el Humanismo*. Madrid: Abada.
- DURAND, G. (1993): *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Barcelona: Anthropos.
- DURKHEIM, E. (1990): *Educación y sociología*. Barcelona: Península.
- DUSCHATZKY, S. y SKLIAR, C. (2001): “Los nombres de los otros. Narrando a los otros en la cultura y en la educación”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 185-212.
- DUSSEL, E. (1998): *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- EAGLETON, T. (2001): *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- ECHEVERRÍA, J. (1995): *Cosmopolitas domésticos*. Barcelona: Anagrama.
- ECHEVERRÍA, J. (1999): *Las Señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Barcelona: Destino.
- ECHEVERRÍA, J. (2000): “Conocimiento en el medio ambiente digital”. *Nueva Revista*, 70, págs. 25-29.
- ECO, H. (1998): *Cinco escritos morales*. Barcelona: Lumen.

- ECO, U. (1995): *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets.
- ELVIN, H. L. (1973): *La educación en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Labor.
- ENGUITA, M. F. (Ed.) (1999): *Sociología de la educación*. Barcelona: Ariel.
- ENZENSBERGER, H. M. (2002): *Mediocridad y delirio*. Barcelona: Anagrama.
- ESCÁMEZ, J. (1980): “El profesor entre la socialización reproductora y la aspiración al perfeccionamiento”, en *La investigación pedagógica y la formación de profesores*. VII Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. Madrid, págs. 55-72.
- ESCÁMEZ, J. (1981): “Autorrealización personal, fin fundamental de la educación”, en Castillejo, J. L. y otros: *Teoría de la Educación*. Madrid: Anaya, págs. 87-98.
- ESCÁMEZ, J. (1981): «Fundamentación antropológica de la Educación», en Castillejo, J. L. y otros: *Teoría de la Educación*. Madrid: Anaya.
- ESCÁMEZ, J. (1986): *La enseñanza de actitudes y valores*. Valencia: Nau Llibres.
- ESCÁMEZ, J. (1986): Los valores en la pedagogía de la intervención. Conceptos y propuestas (III). *Papers d'Educació*. Valencia.
- ESCÁMEZ, J. (1988): “La teoría pedagógica y el proceso educativo”, en *La calidad de los centros educativos*. IX Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de la Pedagogía. Alicante, págs. 11-25.
- ESCÁMEZ, J. (1989): “Antropología y educación”, en Altarejos, F. y otros: *Filosofía de la Educación hoy*. Madrid: Dykinson, págs. 449-464.
- ESCÁMEZ, J. (1996): *Los programas de educación moral*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- ESCÁMEZ, J. (2002): “La educación moral del ciudadano”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 217-242

- ESCÁMEZ, J. (Coord.): *Acción educativa y comunicación social*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- ESCÁMEZ, J. y MARTÍNEZ, M. (1993): “Cómo se aprenden los valores y las actitudes”. *Aula de Innovación Educativa*, 16-17, Madrid.
- ESCÁMEZ, J.; GARCÍA, R. y SALES, A. (2002): *Claves educativas para escuelas no conflictivas*. Barcelona: Idea Books.
- ESCOLANO, A. (1978): “Las ciencias de la educación. Reflexión sobre algunos problemas epistemológicos”, en AA.VV.: *Epistemología y educación*. Salamanca: Sígueme.
- ESCOLANO, A. (1984): *Historia de la Educación*. Madrid: Anaya.
- ESCOLANO, A. (1988): “Los roles del profesor en el sistema educativo”, en *La calidad de los centros educativos*. IX Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. Alicante, págs. 157-167.
- ESCOLANO, A. (Coord.) (1984): *Diccionario de ciencias de la educación*. 10 vols. Madrid: Anaya.
- ESCUADERO, M. T. (1977): *La comunicación en la enseñanza*. México: Trillas.
- ESPOSITO, R. (1999): “Enemigo, extranjero, comunidad”, en Cruz, M.(Comp.): *Los filósofos y la política*. Madrid: FCE, págs. 69-83.
- ESPOSITO, R. (1996): *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta.
- ESTEBAN, J. (2002): *Memoria, hermenéutica y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ESTEVE, J. M. (1979): *Lenguaje educativo y teorías pedagógicas*. Madrid: Anaya.
- ESTEVE, J. M. (1983): “El concepto de educación y su red nomológica”, en Castillejo, J. L. y otros: *Teoría de la Educación I (El problema de la educación)*. Murcia: Límites, págs. 11-25.
- ESTEVE, J. M.; FRANCO, S. y VERA, J.(1995): *Los profesores ante el cambio social*. Barcelona: Anthropos.

- FAURE, E. (1981): *Enseñanza personalizada y también comunitaria*. Madrid: Narcea.
- FAURE, E. y otros (1985): *Aprender a ser*. Madrid: Alianza-UNESCO.
- FERMOSO, P. (1985): *Teoría de la Educación. Una interpretación antropológica*. Barcelona: CEAC.
- FERMOSO, P. (1989): “Naturaleza y justificación epistemológica de las proposiciones normativas pedagógicas”, en AA.VV.: *Filosofía de la Educación Hoy*. Madrid: Dykinson.
- FERMOSO, P. (1994): *Pedagogía Social. Fundamentación científica*. Barcelona: Herder.
- FERMOSO, P. (1998): “Multiculturalismo, interculturalismo y educación”, en Bouché, H. y otros: *Antropología de la Educación*. Madrid: Dykinson, págs. 219-245.
- FERMOSO, P. (2002): “Relatividad espacio-temporal del hombre y educación”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 257-276
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (1985): “¿Es tan fiero el león como lo pintan? Reproducción, contradicción, estructura y actividad humana en la educación”. *Educación y Sociedad*, 4, págs. 5-32.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (1990): “¿Es pública la escuela pública?”. *Cuadernos de Pedagogía*, 284, 76-81.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (Ed.) (1986): *Marxismo y sociología de la educación*. Madrid: Akal.
- FERNÁNDEZ, F. (1995): *La barbarie: de ellos y de los nuestros*. Barcelona: Paidós.
- FERNÁNDEZ, F. (1996): *La gran perturbación*. Barcelona: Destino.
- FERNÁNDEZ, G. (2001): “La ciudadanía en el marco de las políticas educativas”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 26, págs.167-199.
- FERNÁNDEZ, J. (1977): *Didáctica*. Madrid: UNED.

- FERNÁNDEZ, J. M. (2000): “La educación moral, una preocupación histórica”. *Bordón*, 53 (3), págs. 341-354.
- FERNÁNDEZ, M. (1982): “Razón técnica y alineación en la sociedad post-industrial”, en *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), 20-21, enero.
- FERNÁNDEZ, M. (1994): “F. Nietzsche, profeta de la postmodernidad”. *Cuadernos de Realidades Sociales*, 43-44, págs. 205-228.
- FERNÁNDEZ, M. (2003): “La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs.77-101.
- FERNÁNDEZ, R. (1997): *Contra la Europa del capital y la globalización económica*, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 83-118.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, A. (1989): *Derecho natural. Introducción a la filosofía del Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- FERNÁNDEZ-LLEBREZ, F. (1999): “El triunfo de Mefistófeles. Poder e ideología en la democracia contemporánea”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 131-154.
- FERRÁNDEZ, A. y SARRAMONA, J. (1984): *La educación. Constantes y problemática actual*. Barcelona: CEAC.
- FERRER, F. (2004): “Inmigración, emigración y Unión Europea”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 639-668.
- FERRER, J. (1998): *Metafísica de la relación y de la alteridad*. Pamplona: Eunsa.
- FICHTE, J. G. (1977): *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Editora Nacional.
- FINFIELKRAUT, A. (1990): *La memoria vana*. Barcelona: Anagrama.
- FINKIELKRAUT, A. (1987): *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.

- FINKIELKRAUT, A. (1999): *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa.
- FINKIELKRAUT, A. (1992): “L'Europe du mépris”, en *Le Nouvel Observateur*, 1420, 23 de enero.
- FISCHER, H. R. (1996): “Sobre el final de los grandes proyectos”, en Fischer, H. R.; Tetzler, A. y Schweizer, J. (Comp.) (1996): *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Gedisa, págs. 11-35.
- FISCHER, H. R.; TETZER A. y SCHWEIZER, J. (Comp.) (1996): *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Gedisa.
- FITOUSSI, J. P. (1999): “La globalización y las desigualdades”. *Sistema*, 150, págs. 3-13.
- FLECHA, R. (1997): “Pensamiento y acción crítica en la sociedad de la información”, en AA.VV.: *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular.
- FLECHA, R. (1997): *Pensamiento y acción crítica en la sociedad de la información*, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 29-43.
- FLITNER, W. (1972): *Manual de Pedagogía general*. Barcelona: Herder.
- FLORIA, C. A. (2001): “Por amor a la patria (Sobre nacionalismo y patriotismo)”. *Revista de Occidente*, 243, págs. 108-125.
- FOLLARI, R. (2000): “La abdicación a la razón por parte de los racionalistas”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, págs. 67-82.
- FOLLARI, R. (2001): “La deriva de Jacques Derrida (¿Hacia un neofundacionalismo?)”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 129-161.
- FONTAINE, N. (1978): *La liberté de l'enseignement*. Paris: UNAPEC-SGEC,
- FONTÁN, P; ( 1978): *La escuela y sus alternativas de poder*. Barcelona: CEAC.
- FORMENT, E. (1986): *El problema de Dios en la metafísica*. Barcelona: PPU.

- FORMENT, E. (1992): *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp.
- FORMENT, E. (2001): “Autonciencia y ser en Santo Tomás”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8, págs. 7-30.
- FORRESTER, V. (2001): *Una extraña dictadura*. Barcelona: Anagrama.
- FOSTER, H.(2002): *El retorno a lo real*. Madrid: Akal.
- FOSTER, H.; HABERMAS, J.; BAUDRILLARD, J. y otros (1985): *La postmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- FOUCAULT M. (1994): *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1979): *Arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1984): *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1990): *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Madrid: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1994): *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1995): *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUREZ, G. (1994): *La construcción del conocimiento científico. Filosofía y ética de la ciencia*. Madrid: Narcea.
- FRANCO, R. (1989): *Claves para la participación en los centros escolares*. Madrid: Escuela Española.
- FRANK, M. (1994): *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- FRANKL, V.(1990): *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- FREIRE, P. (1970): *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (1973): *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (1990): *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*. Barcelona: Paidós.
- FREUD, S. (1973): *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- FRIEDRICH, C. J. (1966): *La democracia como forma política y como forma de vida*. Madrid: Tecnos.



- FRONDIZI, R. (1977): *¿Qué son los valores?* México: FCE.
- FUKUYAMA, F. (1992): *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- FULLAT, O. (1992): *Filosofías de la educación. Paideia*. Barcelona: CEAC.
- FULLAT, O. (1995): *El pasmo de ser hombre*. Barcelona: Ariel.
- FULLAT, O. (1997): “Postmodernidad”, en AA.VV.: *Filosofía de la educación hoy. Diccionario filosófico-pedagógico*. Madrid: Dykinson.
- FULLAT, O. (1997): *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona: Ariel.
- FULLAT, O. (2000): *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis.
- FULLAT, O. (2002): “Nuestro valor judío de la expectación-expedición”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 291-314
- FULLAT, O. (2002): *El siglo postmoderno (1900-2001)*. Barcelona: Crítica.
- FULLAT, O. (2002): *Pedagogía existencialista y postmoderna*. Madrid: Síntesis.
- FULLAT, O. y SARRAMONA, J. (1982): *Cuestiones de educación. Análisis bifronte*. Barcelona: CEAC.
- GABILONDO, A. (2001): *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Madrid: Trotta.
- GADAMER, H. G. (1990): *La herencia de Europa*. Barcelona: Península.
- GADAMER, H. G. (1977): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H. G. (1993): *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- GADAMER, H. G. (1993): *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.
- GADAMER, H. G. (1998): *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, H. G. (1998): *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

- GAGNÉ, R. (1971): *Las condiciones del aprendizaje*. Madrid: Aguilar.
- GAIRÍN, J. (2004): “Organizar la escuela intercultural: una exigencia del futuro”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 273-328.
- GAIRÍN, J. y DARDER, P. (Coords.) (1994): *Organización de centros educativos. Aspectos básicos*. Barcelona: Praxis.
- GALTUNG, J. (1999): *Fundamentalismo USA. Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*. Barcelona: Icaria.
- GAMBRA, R. (1998): *El silencio de Dios*. Madrid: Criterio-Libros
- GARAGALZA, L. (1994): *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA AMILBURU, M. (1997): *Aprendiendo a ser humanos. Una antropología de la educación*. Pamplona: Eunsa.
- GARCÍA ARETIO, L. (1989): *La educación. Teorías y conceptos*. Madrid: Paraninfo.
- GARCÍA ARETIO, L. (1992): “Concepto de educación”, en Medina Rubio, R. y otros: *Teoría de la Educación*, v. 1, Madrid: UNED, págs. 13-38.
- GARCÍA ARETIO, L. (1994): *Educación a distancia hoy*. Madrid: UNED.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1997): *Antropología Filosófica contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA CARRASCO, J. (1983): “La educación como reproducción”, en Castillejo, J. L. y otros: *Teoría de la Educación (I)*. Murcia: Límites, págs. 81-96.
- GARCÍA CARRASCO, J. (1987): *Apuntes de Teoría de la Educación*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- GARCÍA CARRASCO, J. (1988): “Agentes de la educación formal, no formal e informal”, en *Symposium Internacional de Filosofía de la Educación*. Departamento de Ciencias de la Educación. Barcelona: Universidad de Barcelona, págs. 129-155.

GARCÍA CARRASCO, J. L. y GARCÍA DEL DUJO, A. (1996): *Teoría de la educación. Educación y acción pedagógica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

GARCÍA GARRIDO, J. L. (1982): *Educación comparada. Fundamentos y problemas*. Madrid: Dykinson.

GARCÍA GARRIDO, J. L. (1992): *Problemas mundiales de la educación. Nuevas perspectivas*. Madrid: Dykinson.

GARCÍA GARRIDO, J. L. (1999): "El profesor del siglo XXI". *Bordón*, 51: 4, págs. 435-448.

GARCÍA HOZ, V (1978): *Principios de Pedagogía sistemática*. Madrid: Rialp.

GARCÍA HOZ, V. y otros (1985): *Introducción a las Ciencias de la Educación*. Madrid: UNED.

GARCÍA HOZ, V. (1965): *Cuestiones de Filosofía individual y social de la educación*. Madrid: Rialp.

GARCÍA HOZ, V. (1965): *La tarea profunda de educar*. Madrid: Rialp.

GARCÍA HOZ, V. (1971): *Educación personalizada*. Madrid: Rialp.

GARCÍA HOZ, V. (1988): *La práctica de la educación personalizada*. Madrid: Rialp.

GARCÍA HOZ, V. (1992): "Ante una sociedad cambiante y confusa: la educación personalizada hoy y mañana". *Hacia una Pedagogía prospectiva*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

GARCÍA HOZ, V. (1993): *Introducción general a una pedagogía de la persona*. Madrid: Rialp.

GARCÍA HOZ, V. (Dir.) *La educación personalizada en la Universidad*. Madrid: Rialp

GARCÍA LÓPEZ, E (1984): "Persona", en *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp.

GARCÍA MORATO, J. R. (2002): *Creer, sentir, amar: afectividad y corporalidad*. Pamplona: Eunsa.

- GARCÍA SANTESMASES, A. (2002): “Ciudadanía, clase social y educación. El planteamiento de Marshall cincuenta años después”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 113-128.
- GARCÍA-MORÁN, J. (2000): “Frágil idea de humanidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15, julio.
- GAUCHET, M. (2003): *La religión en la democracia*. Barcelona: El Cobre.
- GEERTZ, C. (1988): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, C. (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C.; CLIFFORD, J. y otros (1998): *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- GEHLEN, A. (1980): *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- GEHLEN, A. (1987): *El hombre*. Salamanca: Sígueme.
- GELLNER, E. (1989): *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- GELLNER, E. (1994): *Postmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós.
- GENTILE, G. (1946): *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica*. El Ateneo. Buenos Aires.
- GEORGE, S. (2001): “Se gesta una lucha de todos contra todos”, *El País*, 25 de febrero, págs. 12-13.
- GEORGE, S. (2001): *Informe Lugano*. Barcelona: Icaria – Intermón.
- GERVILLA, E. (1988): *Axiología educativa*. Granada: Ediciones TAT.
- GERVILLA, E. (1993): *Posmodernidad y Educación*. Madrid: Dykinson.
- GERVILLA, E. (1998): “Cambio cultural y educación”, en Bouché, H. y otros: *Antropología de la Educación*. Madrid: Dykinson, págs. 185-217.
- GERVILLA, E. (1998): “Estatuto epistemológico de la Antropología Cultural de la Educación”, en Bouché, H. y otros: *Antropología de la Educación*. Madrid: Dykinson, págs. 151-183.

- GERVILLA, E. (2002): “El cuerpo como valor educativo: el desafío de la postmodernidad al Cristianismo”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 315-351
- GEVAERT, J. (1976): *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- GEYER, C. F. (1985): *Teoría Crítica*. Barcelona: Alfa.
- GIDDENS, A. y TURNER, J. H. (Eds.) (1990): *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, A. (1997): *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- GIDDENS, A. (1999): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- GIDDENS, A. (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- GIDDENS, A.; HABERMAS, J.; JAY, M., McCARTHY, T. y otros (1998): *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- GIL CANTERO, F. (2002): “La relevancia práctica de la filosofía de la educación”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 67-84
- GIL COLOMER, R. (2000): “¿Necesitamos una declaración universal de las obligaciones del hombre?”, en López-Barajas, E.; Ruiz Corbella, M. (Coords.): *Derechos Humanos y educación*. Madrid: UNED, págs. 119-133.
- GIL COLOMER, R. (2002) “Ser y saber: hacia un encuentro pedagógico con la posibilidad y realización de la existencia del hombre en su mundo”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 277-289.
- GIL COLOMER, R. (Coord.) (1997): *Filosofía de la educación hoy: Diccionario*. Madrid: Dykinson.

- GIL COLOMER, R. (Coord.) (1998): *Filosofía de la educación hoy: Autores, Selección de textos*. Madrid: Dykinson.
- GIL COLOMER, R. (Coord.) (1998): *Filosofía de la educación hoy: Temas*. Madrid: Dykinson.
- GILSON, E. (1965): *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Madrid: Rialp.
- GILSON, E. (1966): *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp.
- GILSON, E. (1974): *Lingüística y filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- GILSON, E. (1981): *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.
- GIMENO LORENTE, P. (1995): *Teoría crítica de la educación. Una alternativa educativa para una sociedad en crisis*. Madrid: UNED.
- GIMENO SACRISTÁN y PÉREZ GÓMEZ, A. I. (1993): *Comprender y transformar la*
- GIMENO SACRISTÁN, J. (1978): “Explicación, norma y utopía en las ciencias de la educación”, en AA.VV.: *Epistemología y educación*. Salamanca: Sígueme.
- GIMENO SACRISTÁN, J. (1984): *La pedagogía por objetivos: Obsesión por la eficacia*. Madrid: Morata.
- GIMENO SACRISTÁN, J. (1989): *Teoría de la enseñanza y desarrollo del currículum*. Madrid: Anaya.
- GIMENO SACRISTÁN, J. (1998): *Poderes inestables en educación*. Madrid: Morata.
- GIMENO SACRISTÁN, J. (2001): *Educar y convivir en la cultura global*. Madrid: Morata.
- GIROUX, H. (1990): *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Barcelona: Paidós-MEC.
- GIROUX, H. (1990): *Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico*. México: Era.
- GIROUX, H. (1993): *La escuela y la lucha por la ciudadanía*. Madrid: Siglo XXI.

- GIROUX, H. (1997): *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*.
- GIROUX, H. y McLAREN, P. (1998): *Sociedad, cultura y educación*. Madrid: Miño y Dávila Editores.
- GIUSSANI, L. (1994): *El sentido religioso*. Madrid: Encuentro.
- GLUCKSMANN, A. (1994): *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*. Barcelona: Planeta.
- GODÁS, X. (1999): *Postmodernismo: La imagen radical de la desactivación política*. Barcelona: El Roure.
- GOIKOETXEA, J. y GARCÍA, J. (Coords.) (1997): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1983): *Metafísica fundamental*. Madrid: Cristiandad.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I. (1989): *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*. Madrid: Tecnos.
- GÓMEZ PIN, V. (2001): "Las cenizas y las sombras". *Revista de Occidente*, 243, págs. 35-51.
- GÓMEZ R. DE CASTRO, F; RUIZ BERRIO, J.; TIANA FERRER, A. y otros (1988): *Génesis de los sistemas educativos nacionales*. Madrid: UNED.
- GÓMEZ RODRÍGUEZ, A. (2003): *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza,
- GÓMEZ-MULLER, A. (1997): *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. (1969): *Filosofía de la educación*. Buenos Aires: Troquel.
- GONZÁLEZ LUCINI, F. (1990): *Educación en valores y diseño curricular*. Madrid: Alambra-Longman.
- GONZÁLEZ LUCINI, F. (1993): *Temas transversales y educación en valores*. Madrid: Anaya-Alauda.

GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (1998): “Nos equivocamos, nos deshumanizamos. Del grotesco teológico al esperpento político”, en *Discursos y ponencias*. Tomo I. Asamblea Nacional de Educación. Consejo Nacional de Educación. Caracas: FUNDAINVED-CNE Laboratorio Educativo.

GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2003): *El otro y yo... Notas para una pedagogía del encuentro*. S. e.

GONZÁLEZ LUIS, K. (M. L. C.) (Comp.) (2003): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

GONZÁLEZ LUIS, K. y TOLEDO, Z. (2003): “Del inhabitable yo al sí mismo habitado. Notas para un tránsito”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 85-111.

GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2001): “A propósito del saber histórico-pedagógico (I). Reflexiones desde algunas lecturas de la posmodernidad”. Oviedo: Sociedad Española de Historia de la Educación-Universidad de Oviedo.

GONZÁLEZ LUIS, M. L. C. (2004): “La quiebra del quietismo (Contra los mitos de la identidad, el consenso y la indiferencia)”, en Téllez, M. y Martínez, X. (Coords): *Espacios de ciudadanía*. Caracas: CIPOST. (En prensa).

GONZÁLEZ PLACER, F (2000): “Sobre educación: el amor como desafío a nuestra identidad”, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 49-70.

GONZÁLEZ PLACER, F. (1999): “La frigidez del lenguaje: la sociedad de la información”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, págs. 89-95.

GONZÁLEZ PLACER, F. (2000): “Sobre Educación. El amor como desafío a nuestra identidad”, en Téllez, M. (Comp.): *Otras miradas, otras voces. Repensando la educación en nuestros tiempos*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.



- GONZÁLEZ PLACER, F. (2001): “El Otro hoy. Una ausencia permanentemente presente”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 129-143.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. (1998): “La desacralización de las víctimas. Notas sobre “maneras de pensar” la fundamentación de los derechos del hombre”. *Anthropos*, 176 enero-febrero, págs. 64-71.
- GONZÁLEZ, G. (2001): “La cara oculta de la moral” en Casado, A.; González, G.; López, E. y Rielo, F.: *Filosofía, ética y educación*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 86-105.
- GONZÁLEZ, J. M. y THIEBAUT, C. (Comps.) (1990): *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Barcelona: Anthropos.
- GONZÁLEZ, M. P. y VENDRELL, E. (1987): *El grupo de experiencia como instrumento de formación*. Barcelona: PPU.
- GONZÁLEZ, M. T. y ESCUDERO, J. M. (1987): *Innovación educativa: teorías y procesos de desarrollo*. Barcelona Humanitas.
- GONZÁLEZ, N. (2003): “El marco histórico de la globalización”, en López-Barajas, E. y Ruiz Corbella, M. (Coords). *La educación ante el desafío de la globalización*. Madrid: UNED.
- GONZÁLEZ-SIMANCAS, J. L. (1992): *Educación: libertad y compromiso*. Pamplona: Eunsa.
- GOODISON, L. (1992): *Moving Heaven and Earth. Sexuality, Spirituality and Social Change*. Kent: Pandora Press.
- GOODMAN, N. (1990): *Maneras de hacer mundo*. Madrid: Visor.
- GOTTLER, J. (1965): *Pedagogía sistemática*. Barcelona: Herder.
- GOULD, S. J. (1998): *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Crítica.
- GRAMSCI, A. (1981): *La alternativa pedagógica*. Barcelona: Fontamara.
- GRAS, A. (1976): *Textos fundamentales. Sociología de la Educación*. Madrid: Narcea.
- GRIGNON, C. (1990): “Cultura dominante, cultura escolar y multiculturalismo popular”. *Educación y Sociedad*, 12, págs. 127-136.

- GRIGNON, C. y PASSERON, J. C. (1992): *Lo culto y lo popular*. Madrid: La Piqueta.
- GUATTARI, F. (2000): *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial.
- GUSDORF, G. (1977): *¿Para qué los profesores?* Edicusa. Madrid.
- GUTIÉRREZ ZULOAGA, I. (1967): “El concepto de *Bildung* en el proceso ideológico de los escritos hegelianos”. *Revista Española de Pedagogía*, XXV, 97, págs. 21-34.
- GUYOT, V. (2000): “Territorio de enseñanza. La escuela”, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 31-48.
- HABERMAS, J. (1975): *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1975): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HABERMAS, J. (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- HABERMAS, J. (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1982): *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1983): “La desobediencia civil”. *Leviatán*, 14, págs. 99-111.
- HABERMAS, J. (1984): *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1985): “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H.; Habermas, J.; Baudrillard, J. y otros: *La postmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- HABERMAS, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1986): *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

- HABERMAS, J. (1987): *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1988): “El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas”, en Giddens, A.; Habermas, J.; Jay, M.; McCarthy, T. y otros (1998): *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, págs. 127-152.
- HABERMAS, J. (1988): *Ensayos políticos*. Barcelona. Península.
- HABERMAS, J. (1988): *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1989): *Identidades nacionales y potsnacionales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, págs. 9-63.
- HABERMAS, J. (1991): *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1994): *La nueva objetividad*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1995): *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1997): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1999): *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J.(1988): “Modernidad versus postmodernidad”, en Picó, J.: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza, págs. 87-102.
- HAMANN, B. (1992): *Antropología pedagógica*. Barcelona: Vicens Vives.

- HANNERZ, U. (1998): *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- HANSEN, D. T. (1998): “Los profesores y la vida cívica de las escuelas”. *Revista Española de Pedagogía*, 209, págs. 31-50.
- HARGREAVES, A. (1994): *Changing Teachers, Changing Times. Teachers’ Work and Culture in the Postmodern Age*. London: Teachers College Press.
- HARRIS, C. C. (1986): *Familia y sociedad industrial*. Barcelona: Península.
- HARRIS, M. (1983): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- HARVEY, D. (1989): *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- HAVELOCK, R. G. y HUBERMANS, A. M. (1980): *Innovación y problemas de la educación. Teoría y realidad en los países en desarrollo*. Paris: UNESCO.
- HEBDIGE, D. (1986): “Postmodernism and “the other side”. *Journal of Communication Inquiry*, 10:2
- HEGEL, G. W. F.(1991): *Escritos pedagógicos*. Madrid: FCE.
- HEGEL, G. W. F.(1999): *Fenomenología del espíritu*. Madrid: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1970): *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1984): *Kant y el problema de la Metafísica*. México: FCE.
- HEIDEGGER, M. (2003): *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HELD, D. (1995): *Democracy and The Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Politics Press.
- HELD, D. y otros (1999): *Global transformations. Politics, economics and culture*. Cambridge: Polity Press.
- HELLER, A. (1984): *La crítica de la ilustración*. Barcelona: Península.

- HELLER, A. (1991): *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*. Barcelona: Península.
- HELLER, A. (1996): “El último estadio de la Historia (Memoria, rememoración, *Bildung*. Sobre la teoría de la modernidad en Hegel”. *Isegoría*, 14, págs. 95-110.
- HELLER, A. y FEHER, F. (1985): *Anatomía de la izquierda occidental*. Barcelona: Península.
- HELLER, A. y FEHER, F. (1989): *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península.
- HELLER, A. y FEHER, F. (1994): *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*. Barcelona: Península.
- HENNINGS, D. G. (1978): *El dominio de la comunicación educativa*. Madrid: Anaya.
- HENZ, H. (1968): *Tratado de Pedagogía sistemática*. Barcelona: Herder.
- HERBART, J. F. (1935): *Bosquejo para un curso de pedagogía*. Madrid: Espasa Calpe.
- HERDER, J. G. (1959): *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.
- HERDER, J. G. (1982): *Obra Selecta*. Madrid: Alfaguara.
- HERNÁNDEZ, J. M. (1998): “El liberalismo ante el fin de siglo”, en Quesada, F. (Ed.): *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1996): *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- HERNANDO, M. A. (1997): *Estrategias para educar en valores*. Madrid: CCS.
- HERRÁN GASCÓN, A. y MUÑOZ DÍEZ, J. (2002): *Educación para la Universalidad*. Madrid: Dilex.
- HIEBAUT, C. (1992): *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- HIGHET, G. (1967): *El arte de enseñar*. Buenos Aires: Paidós.
- HILGARD, E. R. y BOWER, G. R. (1977): *Teorías del aprendizaje*. México: Trillas.
- HILL, W. F. (1976): *Teorías contemporáneas del aprendizaje*. Buenos Aires: Paidós.
- HIRSCHMANN, A. O. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona: Península.
- HIRST, P. y THOMSON, G. (1996): *Globalisation in Question*. London: Blackwell.
- HOMANS, G. C. (1970): *El grupo humano*. Buenos Aires: Eudeba.
- HOPENHAYN, M. (1997): *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Andrés Bello.
- HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- HUBERMAN, A. M. (1973): *Cómo se realizan los cambios en la educación. Una contribución al estudio de la innovación*. París: UNESCO-BIE.
- HUBERT, R. (1984): *Tratado de Pedagogía general*. Buenos Aires: El Ateneo.
- HUMPHREY, G. (1973): *Psicología del pensamiento*. México: Trillas.
- HUNTER, I. (1995): “La posibilidad como vocación. La racionalidad política de las humanidades”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 193-256.
- HUNTINGTON, S. P. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- HUSSERL, E. (1992): *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (1988): “Formación cívica y sistema democrático”. *Revista Española de Pedagogía*, 181, págs. 441-451.

- IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (1989): *Hacia una formación humanística*. Barcelona: Herder.
- IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (2002): “Tolerancia, fanatismo y educación cívica”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 145-159.
- IGNATIEFF, M. (1999): *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Madrid: Taurus.
- ILLICH, I. (1974): *La sociedad desescolarizada*. Barcelona: Barral.
- IMBERNÓN, F. (Coord.) (2002): *Cinco ciudadanías para una nueva educación*. Barcelona: Graó.
- INGLEHART, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: CIS.
- INNERARITY, D. (1995): *La filosofía como una de las bellas artes*. Barcelona: Ariel.
- INNERARITY, D. (1993): “Convivir con la inidentidad”, *Anuario Filosófico*, 27, 2, págs. 361-374.
- INNERARITY, D. (1996): “El conocimiento en la sociedad del conocimiento”. *Claves de la razón práctica*, 67, págs. 40-47.
- INNERARITY, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.
- INNERARITY, D. (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península – Ayuntamiento de Bilbao.
- JAEGER, W. (1983): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- JAMESON, F. (1989): *Documentos de cultura. Documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- JAMESON, F. (1991): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- JAMESON, F. (1996): *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- JAMESON, F. (1998): *La postmodernidad y el mercado*. Madrid: Trotta.
- JAMESON, F. (2000): *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta.

JAMESON, F. y ZIZEK, S. (1998): *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós.

JAMESON, F.(1991): *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

JARAUTA, F. (1986): *La crisis de la razón*. Murcia: Universidad de Murcia

JIMÉNEZ REDONDO, M. (1991): “Introducción”, en Habermas, J.: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, págs. 9-63.

JIMÉNEZ REDONDO, M. (2002): “Ciudadanía y libertades subjetivas en “Factidad y Validez” de Jürgen Habermas”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 161-191.

JONAS, H. (1995): *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.

JORDAN, J. A. (1993): “Reflexiones en torno a la consideración pedagógica de la educación "formal", "no formal" e "informal"“. *Revista Interuniversitaria de Teoría de la Educación*, v. V, págs. 139-148.

JORDAN, J. A. (1995): Concepto y objeto de la educación cívica. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 10, págs. 7-17.

JORDAN, J. F. y SANTOLARIA, F. (Comps.): *La educación moral hoy. Cuestiones y perspectivas*. Barcelona: PPU.

JOVER, G. (1991): *Relación educativa y relaciones humanas*. Barcelona: Herder.

JOVER, G. (1997): *Educación política*, en GIL COLOMER, R. (Ed.): *Filosofía de la Educación Hoy. Diccionario*. Madrid, Dykinson, págs. 202-205.

JOVER, G. (2002): “Deontología profesional e investigación pedagógica. ¿Puede la antropología de la educación sustituir a la filosofía de la educación?” , en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 51-65



- JOVER, G. (2004): “Civilización, desarrollo y derechos humanos: propuestas de cooperación”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 83-99.
- JUIF, P. y LEGRAND, L. (1980): *Grandes orientaciones de la Pedagogía contemporánea*. Madrid: Narcea.
- KAFKA, F. (1989): *El proceso*. Madrid: Cátedra.
- KAFKA, F. (1998): *El castillo*. Madrid: Cátedra.
- KAGAN, R. (2003): *Poder y debilidad. Europa y los Estados Unidos en el nuevo orden mundial*. Madrid: Taurus.
- KANT, I. (1965): *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- KANT, I. (1984): *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa Calpe.
- KANT, I. (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1988): “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en AA.VV.: *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (2003): *Pedagogía*. Madrid: Akal.
- KELSEN, H. (1977): *Esencia y valor de la democracia*. Madrid: Guadarrama.
- KEMMIS, S. (1988): *El currículum: más allá de la teoría de la reproducción*. Madrid: Morata.
- KHON, C. (2000): “¿Puede la comunicación transformar la educación en praxis política?”, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 139-165.
- KINCHELOE, J. L. (1993): *Toward a Critical Politics of Teacher Thinking. Mapping the Postmodern*. London: Bergin y Garvey.
- KLAFKI, W. (1990): “La importancia de las teorías clásicas de la educación para una concepción de la educación general hoy”. *Revista de Educación*, 291, págs. 105-127.
- KLEIN, N. (2002): *No Logo. El poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.

- KLUCKHOHN, C. (1962): *Antropología*. México: FCE.
- KNELLER, G. F. (1974): *Introducción a la Antropología educacional*. Buenos Aires: Paidós.
- KRIECK, E. (1952): *Bosquejo de la Ciencia de la educación*. Losada. Buenos Aires.
- KRIEKEMANS, A. (1973): *Pedagogía General*. Barcelona: Herder.
- KRUGMAN, P. R. y OBSTFELD, M. (1994): *Economía Internacional. Teoría y política*. Madrid: McGraw-Hill.
- KÜNG, H. (2000): *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LACASA, P. (1994): *Aprender en la escuela, aprender en la calle*. Madrid: Visor.
- LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- LAFONT, C. (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía alemana*. Madrid: Visor.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1983): *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1999): *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- LAMBERT, J. C. (1976): *Libertad en la sociedad democrática*. Pamplona: Eunsa.
- LANCEROS, P. (1994): "Apuntes sobre el pensamiento destructivo", en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 137-157.
- LANCEROS, P. (1996): *Avatares del hombre: pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- LANGFORD, G. (1973): "The concept of education", en Langford, G. y O'Connor, D. J. (Eds.). *New essays in the philosophy of education*. London: RKP, págs. 3-32.

LANZ, R. (1996): *El discurso postmoderno. Crítica de la razón escéptica*. Caracas: Universidad Central de Caracas

LANZ, R. (1998): “La educación que viene: miradas desde la posmodernidad”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, págs. 9-13.

LARROSA J. (2000): “Agamenón y su porquero: Notas sobre la verdad, la realidad y los aparatos pedagógicos en la época del nihilismo”, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 11-30.

LARROSA, J (2001): “Inventar un pueblo que falta”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, págs. 19-34.

LARROSA, J. y PÉREZ, N. (Comps.) (1996): *Imágenes del otro*. Barcelona: Virus.

LARROSA, J. (1995): “Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 259-329.

LARROSA, J. (1996): *La experiencia de la lectura. Ensayos sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes.

LARROSA, J. (1998): “Uno más Uno igual a Otro. Meditaciones sobre la fecundidad”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, págs. 59-78.

LARROSA, J. (1999): “Dar a leer... quizá. Notas para una dialógica”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, págs. 97-110.

LARROSA, J. (2000): *La liberación de la libertad (y otros textos)*. Caracas: CIPOST.

LARROSA, J. (2000): *Pedagogía profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas.

- LARROSA, J. (2001): “Dar la palabra. Notas para una dialógica de la transmisión”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 411-431.
- LARROSA, J. (2002): “Uno más uno, igual a otro. Meditaciones sobre la fecundidad”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 243-256
- LARROSA, J. (2003): “Leer es como traducir. Notas sobre la condición babélica de la lengua”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 43-56.
- LARROSA, J. (2003): *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Laertes.
- LARROSA, J. (Ed.) (1995): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta.
- LARROSA, J. y otros (1995): *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*. Barcelona: Laertes.
- LARROSA, J. y SKLIAR, E. (2001): “Babilonios somos. A modo de presentación”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 11-43.
- LARROSA, J. y SKLIAR, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes.
- LASCH, C. (1995): *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. Barcelona: Paidós.
- LEACH, E. (1979): *Cultura y comunicación*. Madrid: Siglo XXI.
- LEFEBVRE, H. (1971): *Introducción a la modernidad*. Madrid: Tecnos 1971
- LERENA, C. (1980): *Escuela, ideología y clases sociales*. Barcelona: Ariel.
- LESSING, G. E. (1982): “La educación del género humano”, en *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editora Nacional.
- LEVI, P. (1989): *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik.

- LEVI, P. (1995): *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik.
- LÉVINAS, E. (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, E. (1991): *Ética e infinito*. Madrid: Visor
- LÉVINAS, E. (1993): *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- LÉVINAS, E. (1993): *Entre nosotros*. Valencia: Pre-Textos.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1992): *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1996): *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- LEWIS, C. S. (1990): *La abolición del hombre*. Madrid: Encuentro
- LEWONTIN, R.C. y otros (1987): *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Barcelona: Crítica.
- LINDERT, P. H. (1994): *Economía Internacional*. Barcelona: Ariel.
- LINDSAY, P. y NORMAN, D. (1976): *Procesamiento de información humana*. Madrid: Tecnos.
- LINTON, R. (1972): *Estudio del hombre*. México: FCE.
- LIPOVETSKY, G. (1989): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. (1990): *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. (1994): *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- LLANO, A. (1991): *Gnoseología*. Pamplona: Eunsa,
- LLANO, A. (1999): *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel.
- LLANO, A. (2000): "La hora de la sociedad de la inteligencia". *Nueva Revista*, 70, págs. 162-169.
- LLANO, A. (2003): *La vida lograda*. Barcelona: Ariel.
- LLEDÓ, E. (1991): *El silencio de la escritura*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- LLEDÓ, E. (1992): *El surco del tiempo*. Barcelona: Crítica.

LLORENT, V. (2004): “La inmigración magrebí en España. Experiencias y líneas de futuro”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 671-683.

LOBROT, M. (1983): *Teoría de la educación*. Barcelona: Fontanella.

LOMAS, C. (1996): *El espectáculo del deseo. Usos y formas de la persuasión publicitaria*. Barcelona: Octaedro.

LÓPEZ ESCALONA, S. (1984): *Antropología y educación*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.

LÓPEZ MORATALLA, N. y RUIZ RETEGUI, A. (1987): Conocimiento científico. Sentido y límites, en AA.VV.: *Deontología Biológica*. Eurograf. Pamplona.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (2001): *El secreto de una enseñanza eficaz*, en Méndez, J. M. (Ed.) (2001): *Cómo educar en valores*. Madrid: Síntesis. págs 31-55

LÓPEZ RUPÉREZ, F. (2001): *Preparar el futuro. La educación ante los desafíos de la globalización*. Madrid: La Muralla.

LÓPEZ, E. (2001): “Educación para la tolerancia”, en Casado, A.; González, G.; López, E. y Rielo, F.: *Filosofía, ética y educación*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 109-136.

LÓPEZ-BARAJAS, E. (1984): *Didáctica. Metodología de la investigación*. Madrid: UNED.

LÓPEZ-BARAJAS, E. (1992): “La investigación como fundamento de la Teoría de la Educación”, en AA.VV., *Cuestiones actuales sobre educación*. Madrid: UNED, págs. 39-96.

LÓPEZ-BARAJAS, E. (1996): *Las historias de vida y la investigación biográfica. Fundamentos y metodología*. Madrid: UNED.

LÓPEZ-BARAJAS, E. (1997): *Integración de saberes y metodología*, en López-Barajas, E. (Ed.): *Integración de saberes e interdisciplinariedad*. Madrid: UNED, págs.11-23.

LÓPEZ-BARAJAS, E. (1998): “Antropología de la educabilidad y necesidad de la educación”, en Bouché, H. y otros: *Antropología de la Educación*. Madrid: Dykinson, págs. 83-114,

- LÓPEZ-BARAJAS, E. (2002): “Ontología, Etnia y Biografía”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 17-32
- LÓPEZ-BARAJAS, E. (Coord.) (1996): Educación y tolerancia. Madrid: UNED
- LÓPEZ-BARAJAS, E. (Coord.) (2000): *La Educación y la construcción de la Unión Europea*. Madrid: UNED
- LÓPEZ-BARAJAS, E. (Ed.) (1997): *Integración de saberes e interdisciplinariedad*. Madrid: UNED.
- LÓPEZ-BARAJAS, E. y LÓPEZ-BARAJAS, M. I. (2000): “Antropología, epistemología y derechos humanos”, en López-Barajas, E. y Ruiz Corbella, M. (Coords.): *Derechos humanos y educación*. Madrid: UNED, págs. 11-28.
- LÓPEZ-BARAJAS, E. y otros (1994): *La investigación etnográfica. Fundamentos y técnicas*. Madrid: UNED.
- LÓPEZ-BARAJAS, E. (1988): *Fundamentos de metodología científica*. Madrid: UNED.
- LUCAS, J. de (1994): *El desafío de las fronteras. Derechos Humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy.
- LUHMANN, N. (1983): *Fin y racionalidad de los sistemas*. Madrid: Editora Nacional.
- LYNCH, J. y PIMLOTT, J. (1979): *Padres y profesores*. Madrid: Anaya.
- LYON, D. (1994): *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- LYON, D. (1995): *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*. Madrid: Alianza.
- LYOTARD, J. F. (1986): “Reescribir la modernidad”. *Revista de Occidente*, 66, págs. 23-25.
- LYOTARD, J. F. (1986): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- LYOTARD, J. F. (1987): *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Barcelona: Gedisa.
- LYOTARD, J. F. (1992): *Peregrinaciones*. Madrid: Cátedra.

- LYOTARD, J. F. (1995): *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- LYOTARD, J. F. (1998): *Moralidades postmodernas*. Madrid: Tecnos.
- LYOTARD, J. F. (1988): *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- MAALOUF, A. (1999): *Identidades asesinas*. Madrid: Editorial.
- MACINTYRE, A. (1982): *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACINTYRE, A. (1992): *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid: Rialp.
- MACINTYRE, A. (1994): *Justicia y racionalidad*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- MAEZTU, R. (2001): *La crisis del humanismo*. Salamanca: Almar.
- MAFFESOLI, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- MAFFESOLI, M. (2000): *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- MAFFESOLI, M. (2001): *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Barcelona: Paidós.
- MAFFESOLI, M. (2003): “La socialidad en la posmodernidad”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs.103-110.
- MAGRIS, C. (2001): *Utopía y desencanto. Historias, utopías y esperanzas de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- MAJÓ, J. (2000): “Educación, ciencia y tecnología”, en RODRÍGUEZ NEIRA, T. y otros (Coords): *Cambio educativo: presente y futuro*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, págs. 75-84.
- MANNHEIM, K. (1973): *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Aguilar.
- MANNHEIM, K. (1974): *Libertad, poder y planificación democrática*. México: FCE.
- MANNHEIM, K. (1975): *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México: FCE.



- MANSILLA, H. C. F. (1999): *Tradición, modernidad y posmodernidad*. Caracas: Ediciones CIPOST.
- MANSILLA, H. C. F. (2000): “El escepticismo clásico como precursor de las teorías postmodernistas”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15, págs. 99-109.
- MANSILLA, H. C. F. (2000): “La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu *crítico en filosofía y política*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, págs. 15-66.
- MANSILLA, H. C. F. (2001): “De aristocracia a élite: el descenso”. *Revista de Occidente*, 243, págs. 52-78.
- MARCEL, G. (1996): *Ser y tener*. Madrid: Caparrós.
- MARCELO, C. (1994): *Formación del profesorado para el cambio educativo*. Barcelona: PPU.
- MARCELO, C. (1996): “La innovación como formación”, en *Innovación pedagógica y políticas educativas*. XI Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. San Sebastián, v. I, págs. 43-86.
- MARCOS DEL CANO, A. M. (1999): “Institucionalización y culturización de la violación de los derechos humanos”, en Martínez Morán, N. (Ed.): *Utopía y realidad de los Derechos Humanos en el cincuenta aniversario de su Declaración Universal*. Madrid: UNED, págs. 187-190.
- MARDONES, J. M. (1985): *Raíces sociales del ateísmo*. Madrid: Fundación Santa María.
- MARDONES, J. M. (1985): *Razón comunicativa y Teoría crítica*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- MARDONES, J. M. (1988): *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae: Santander.
- MARDONES, J. M. (1991): *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona: Anthropos.
- MARDONES, J. M. (2003): “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 21-40.
- MARÍAS, J. (1987): *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza.

- MARÍAS, J. (1992): *La educación sentimental*. Madrid: Alianza.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1972): *Principios de educación contemporánea*. Madrid: Rialp.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1981): “Los valores, fundamento de la educación”, en Castillejo, J. L. y otros: *Teoría de la Educación*. Madrid: Anaya, págs. 65-86.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1983): “Medio siglo de Pedagogía General”, *Revista Española de Pedagogía*, 159, págs. 9-23.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1984): *Pedagogía Social y Sociología de la educación*. Madrid: UNED.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1988): *Principios de la educación contemporánea*. Madrid: Rialp.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1989): “Axiología educativa”, en AA.VV.: *Filosofía de la Educación Hoy. Conceptos, autores, temas*. Madrid: Dykinson, págs. 715-736.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1989): “Valores y fines”, en AA.VV.: *Filosofía de la Educación Hoy. Conceptos, autores, temas*. Madrid: Dykinson, págs. 163-182.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1992): “Los valores en la nueva educación”, en *Hacia una Pedagogía prospectiva*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1993): *Los valores, un desafío permanente*. Madrid: Cincel.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1997): “Interdisciplinariedad e integración de saberes”, en López-Barajas, E. (Ed.): *Integración de saberes e interdisciplinariedad*. Madrid: UNED, págs. 41-53.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1997): «Pedagogía», en Gil Colomer, R. (Ed.): *Filosofía de la educación hoy. Diccionario*. Madrid: Dykinson, págs. 443-446.
- MARÍN IBÁÑEZ, R. (1998): *Los valores clave del siglo XXI*. Madrid: Real Academia de Doctores

MARÍN IBÁÑEZ, R. (2002): “Valores emergentes y configuración del futuro”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 33-50

MARÍN IBÁÑEZ, R. y PEIRÓ, S. (1983): *Introducción a la Ciencia de la Educación. Pedagogía General*. Granada: Universidad de Granada.

MARÍN IBÁÑEZ, R.; BOUCHÉ, H.; OÑATE REVEST, R. (2000): *Educación para la paz. El 2000. Año Internacional de la Paz*. Madrid: UNED

MARINA, J. A. (1998): *La selva del lenguaje*. Madrid: Anagrama.

MARQUARD, O. (2000): *Adiós a los principios*. Valencia: Alfons el Magnànim.

MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim.

MARQUARD, O. (2001): *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.

MARTÍN, H. (1980): *El hombre en el pensamiento filosófico de Occidente*. Valladolid: Lex Nova.

MARTÍNEZ BONAFÉ, J. (Coord.) (2003): *Ciudadanía, poder y educación*. Barcelona: Graó.

MARTÍNEZ MARTÍN, M. (2001): “La educación en valores. Un reto para las sociedades pluralistas”, en Martínez, M; Rielo, F.; Ruiz-Giménez y Vázquez Gómez, R.: *Educación y desarrollo personal*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 55-69.

MARTÍNEZ MORÁN, N. (1999): “Principales agresiones a los derechos individuales y colectivos”, en Martínez Morán, N. (Ed.): *Utopía y realidad de los Derechos Humanos en el cincuenta aniversario de su Declaración Universal*. Madrid: UNED, págs. 165-186.

MARTÍNEZ MORÁN, N. (1999): “Los Derechos Humanos entre la utopía y la realidad”, en Martínez Morán, N. (Ed.): *Utopía y realidad de los Derechos Humanos en el cincuenta aniversario de su Declaración Universal*. Madrid: UNED, págs. 23-47.

MARTÍNEZ MORÁN, N. (Ed.): *Utopía y realidad de los Derechos Humanos en el cincuenta aniversario de su Declaración Universal*. Madrid: UNED, págs. 211-231.

MARTÍNEZ MUT, B. (1985): “Acción educativa”, en Aznar, P. y otros: *Conceptos y propuestas (II)*. Nau Llibres, Valencia, págs. 31-44.

MARTÍNEZ OLIVEROS, X. (2001): “La democracia. Una cierta idea de lo barroco”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropycos, págs. 89-103.

MARTÍNEZ OLIVEROS, X. (2001): “Notas para repensar la política: lo invisible en los límites de la racionalidad”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 163-178.

MARTÍNEZ, A. (2000): “H. C. F. Mansilla. Lo uno y lo otro de lo mismo: los tropiezos del espíritu crítico”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 12, págs. 83-91.

MARTÍNEZ, A. (2001): “Intervalo moderno. Modernización socio-cultural, conflicto político y los discursos sobre identidad cultural en Venezuela: 1950-1990”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, págs. 135-179.

MARTÍNEZ, E. (2001): “Memoria de sí y educación del otro. El autoconocimiento como fuente de la actividad educativa en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8, págs. 83-94.

MARTÍNEZ, J. M. (1994): *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de Gadamer*. Barcelona: PPU.

MARTÍNEZ, M. (1997): “La educación moral en el currículo”, en Ortega, P. (Coord.): *Educación moral*. Murcia: CajaMurcia.

- MARTÍNEZ, M. y PUIG, J. M. (Coord.) (1991): *La educación moral*. Barcelona: Graó.
- MARTÍNEZ, M; RIELO, F.; RUIZ-GIMÉNEZ y VÁZQUEZ GÓMEZ, R.(2001): *Educación y desarrollo personal*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- MARTÍNEZ, X. y TÉLLEZ, M. (Comp.) (2001): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Tropycos.
- MATE, R. (1986): *Modernidad, religión, razón*. Barcelona: Anthropos.
- MATE, R. (1990): *Mística y política*. Estella: Verbo Divino.
- MATE, R. (1991): *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- MATO, D (2001): “Actores sociales, sus prácticas y políticas en los procesos de globalización: una interpretación político cultural”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 35-56.
- MAYORDOMO, A. (1998): *El aprendizaje cívico*. Barcelona: Ariel.
- McCARTY, T. (1992): *Ideales e ilusiones*. Madrid: Tecnos.
- McLAREN, P. (1984): *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI-UNAM.
- McLAREN, P. (1993): *Contranarrativa, amnesia cultural e identidad de mestizaje: Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná (Argentina): Centro de Producción en Comunicación y Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos.
- McLAREN, P. (1995): *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*. México: Siglo XXI-UNAM.
- McLAREN, P. (1997): *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós.
- McLUHAN, M. (1993): *La galaxia Gutenberg*. Barcelona: Círculo de lectores.

- MEAD, G. H. (1965): *Espíritu, persona, sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- MEAD, M. (1977): *Cultura y Compromiso. El mensaje de la nueva generación*. Barcelona: Granica.
- MEAD, M. (1977): *Educación y cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- MEDINA RUBIO, R. (1981): “La diversidad de niveles de acceso al conocimiento de los fenómenos educativos”. *Aula Abierta*, 32, págs. 4-13.
- MEDINA RUBIO, R. (1983): “Educación y democracia. El modelo democrático-político y el modelo educativo”. *Aula Abierta*, 39, págs. 147-183.
- MEDINA RUBIO, R. (1985): “Condicionamientos del diseño educativo de la institución escolar”. *Revista Española de Pedagogía*, 168, págs. 167-195.
- MEDINA RUBIO, R. (1986): Educación moral y comportamiento cívico-político. *Revista Española de Pedagogía*, 173, págs. 315-338.
- MEDINA RUBIO, R. (1987): “El enfoque tecnológico de la planificación curricular”, en Sarramona, J. (Ed.): *Curriculum y educación*. Barcelona: CEAC, págs. 95-111.
- MEDINA RUBIO, R. (1988): “Estructura y naturaleza de la participación educativa”, *Revista Española de Pedagogía*, 181, págs. 475-490.
- MEDINA RUBIO, R. (1991): “Modalidades del pensamiento sintetizador en el estudio de la educación”, en AA.VV.: *Homenaje a Ricardo Marín*. Madrid: UNED, págs. 187-198.
- MEDINA RUBIO, R. (1992): “Estatuto epistemológico de la Teoría de la educación”, en Medina Rubio, R. y otros: *Teoría de la Educación*. Madrid: UNED, págs. 213-232.
- MEDINA RUBIO, R. (1992): “Explicación, norma y praxis en el conocimiento de la educación”, en Medina Rubio, R. y otros: *Teoría de la Educación*. Madrid: UNED, págs. 157-175.
- MEDINA RUBIO, R. (1992): “La educación, objeto de reflexión científica”, en Medina Rubio, R. y otros, *Teoría de la Educación*. Madrid: UNED, págs. 137-156.
- MEDINA RUBIO, R. y otros (1989): *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.

- MEDINA RUBIO, R. y otros (1990): *La familia en la educación personalizada*. Madrid: Rialp.
- MEDINA RUBIO, R., GARCÍA ARETIO, L. y RUIZ CORBELLA, M. (2001): *Teoría de la Educación. Educación Social*. Madrid: UNED.
- MEDINA RUBIO, R.; RODRÍGUEZ NEIRA, T. y GARCÍA ARETIO, L. (1999): *Teoría de la Educación*. 2 Vols. Madrid: UNED,
- MEDINA, E. (1986): “Sistema educativo y proceso de cualificación: la crisis de los modelos conectivos”, en M. Fernández Enguita (ed.), *Marxismo y sociología de la educación*., Madrid: Akal, págs. 187-218.
- MEIRIEU, Ph. (1998): *Frankenstein Educador*. Barcelona: Laertes.
- MELENDO, T. (1992): *La dignidad del trabajo*. Madrid: Rialp.
- MELENDO, T. (1996): *Dignidad: ¿una palabra vacía?*. Pamplona: Eunsa.
- MELENDO, T. (1997): *Metafísica de lo concreto*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- MÈLICH, J. C. (1994): *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos.
- MÈLICH, J. C. (1996): *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós.
- MÈLICH, J. C. (1998): *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.
- MÈLICH, J. C. (2002): “La educación en la crisis de la modernidad”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 353-367.
- MÈLICH, J. C. (2002): *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- MÈLICH, J. C. (2003): “Finitud y contingencia”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 113-135.
- MENAND, L. (2002): *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Barcelona: Destino.
- MÉNDEZ SANZ, J. A. (1998): “No hay física en metafísica. Ubicación del mal en Lévinas”. *Anthropos*, 176 enero-febrero, págs. 77-80.

- MÉNDEZ, J. M. (Ed.) (2001): *Cómo educar en valores*. Madrid: Síntesis.
- MENZE, C. (1992): “El humanismo pedagógico en la discusión actual”. *Educación*, 45, págs. 7-20.
- MERTON, R. K. (1964): *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- MESSER, A. (1958): *Filosofía y educación*. Buenos Aires: Losada.
- MIALARET, G. (1981): *Ciencias de la educación*. Barcelona: Oikos-Tau.
- MICHELSON, L. y otros (1987): *Las habilidades sociales en la infancia*. Barcelona: Martínez Roca.
- MILLÁN PUELLES, A. (1969): *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN PUELLES, A. (1984): *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN PUELLES, A. (1990): *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp.
- MINC, A. (1993): *La nueva Edad Media*. Madrid: Temas de Hoy.
- MINC, A. (1995): *La borrachera democrática. El nuevo poder de la opinión pública*. Madrid: Temas de Hoy.
- MOLINA, A. (2000): *Una teoría para la práctica de la educación*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- MONCHO, J. R. (2000): *Ética de los Derechos Humanos*. Madrid: Tecnos.
- MONEREO, C. (Coord.) (1994): *Estrategias de enseñanza y aprendizaje*. Barcelona: Graó.
- MOORE, T. W. (1995): *Introducción a la Teoría de la educación*. Madrid: Alianza.
- MORAL, M. V. y OVEJERO, A. (1999): “La construcción retardada de la identidad profesional en jóvenes”, *Psicothema*, 11 (1), págs. 83-96.
- MORAZA, J. L. (1998): “La barbarie, el arte, necesario”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 150-189.
- MORENO VILLA, M. (dir.) (1997): *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid: San Pablo.



MORENO, C. (1998): “Entrañada extrañeza. Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología lévinasiana”. *Anthropos*, 176, enero-febrero, págs. 80-84.

MOREU, A. C. (2003): “Contemplando lo que hay. Una propuesta desde la teoría del entorno”. *Seminari Iduna 2002. Literatura, Filosofia, Pedagogia*. Barcelona: Universidad de Barcelona, págs. 93-110.

MOREY, M. (1987): *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos.

MORIN, E. (1994): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

MORIN, E. (2001): *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós.

MORIN, E. (2002): *La mente bien ordenada. Pensar la reforma, reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral.

MORRISH, J. ( 1979): *Introducción a la sociología de la educación*. Madrid: Anaya.

MOUFFE, CH. (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

MOUFFE, Ch. (2003): *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

MOUNIER, E. (1976): *Manifiesto al servicio del Personalismo*. Madrid: Taurus.

MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE.

MUGUERZA, J. y otros (1989): *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid:

MULHALL, S. y SWIFT, A. (1996): *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de Hoy.

MUÑOZ, B. (1995): *Teoría de la pseudocultura. Estudios de Sociología de la Cultura y de la Comunicación de Masas*. Madrid: Fundamentos.

MUÑOZ, M. (1998): “Ante el ejercicio de la apariencia”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 234-242.

- MURGA, M. A. (1991): “Modelos de innovación en educación”, en AA.VV.: *Homenaje a Marín Ibáñez*. Madrid: UNED, págs. 207-220.
- MURGA, M. A. (1994): *Educación democrática y cultura participativa*. Madrid: UNED.
- MUSIL, R. (1988): *El hombre sin atributos*. Barcelona: Seix Barral.
- NAGEL, E. (1974): *La estructura de la ciencia*. Buenos Aires: Paidós.
- NAISBITT, J. (1983): *Macrotendencias. Diez nuevas orientaciones que están marcando nuestras vidas*. Barcelona: Mitre.
- NASSIF, R. (1984): *Pedagogía general*. Madrid: Cincel-Kapelusz.
- NASSIF, R. (1985): *Teoría de la Educación. Problemática pedagógica contemporánea*. Madrid: Cincel-Kapelusz.
- NASSIF, R. (1987): *Pedagogía general*. Madrid: Cincel-Kapelusz.
- NAVAL, C. (1995): *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: Eunsa.
- NAVAL, C. (2002): “Las demandas educativas de la diversidad: entre la neutralidad y el multiculturalismo”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 129-143
- NAVAL, C. (2003): “Democracia y participación en la escuela”. *Anuario Filosófico*, 36/1, págs. 183-204
- NAVAL, C. (2003): “Orígenes recientes y temas clave de la educación para la ciudadanía democrática actual”. *Revista de Educación*, núm. Extraordinario, págs. 169-189.
- NAVARRO, L. (1979): *El vínculo educativo*. Madrid: Escuela Española.
- NEGRI, T. (1986): “Postmoderno”, en Tono, J. (Coord.). *La polémica de la modernidad*. Madrid: Libertarias, págs. 125-135.
- NEGRI, T. (1994): *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias-Prodhufo.
- NEGRÍN, O. y VERGARA, J.(2003): *Teorías e instituciones contemporáneas de educación*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- NEILL, A. S. (1990): *Summerhill*. México: FCE.

- NIETZSCHE, F. (1973): *El gay saber*. Madrid: Narcea.
- NIETZSCHE, F. (1980): *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf.
- NIETZSCHE, F. (1982): *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1998): *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- NOHL, H. (1959): *Teoría de la educación*. Buenos Aires: Losada.
- NOHL, H. (1974): *Antropología pedagógica*. México: FCE.
- NORRIS, C. (1998): “El escepticismo postmoderno y el alejamiento de la verdad”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 106-149.
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- NÚÑEZ CUBERO, L. (1993): “Estudios longitudinales y educación no formal: reflexiones teóricas”, en Núñez Cubero, L. (Ed.): *Metodologías de investigación en la educación no formal. Aportaciones teóricas*. PreuSpinola. Sevilla, págs. 207-234.
- NUSSBAUM, M. (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- NUSSBAUM, M. (2001): *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Andrés Bello.
- NUSSBAUM, M. (2002): Education for citizenship in an era of global connection. *Studies in Philosophy and Education*, 21, págs. 289-303.
- NUSSBAUM, M. (Ed.) (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Barcelona: Paidós.
- O'CONNOR, D. (1976): *Introducción a la Filosofía de la educación*. Paidós. Buenos Aires.
- OFFE, C. (1994): *Contradicciones en el estado del bienestar*. Madrid: Alianza.
- OFFE, C. (Dir.) (1992): *La sociedad del trabajo*. Madrid: Alianza.
- OLIVA, A. y PALACIOS, J. (1998): “Familia y escuela: padres y profesores”, en Rodrigo, M. J. y Palacios, J. (Coords): *Familia y desarrollo humano*. Madrid: Alianza, págs. 333-350.

ORDEN, A. de la (1996): “La innovación educativa a debate”, en *Innovación pedagógica y políticas educativas*. XI Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. San Sebastián, págs. 9-11.

ORDEN, A. de la (2000): “Cambio social y cambio educativo”, en *Hacia el tercer milenio. Cambio educativo y educación para el cambio*. XII Congreso Nacional y I Iberoamericano de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. Madrid, págs. 13-15.

ORTEGA MUÑOZ, J. R.; GÓMEZ CAMBRES, G.; SÁNCHEZ-GEY, J.; DÍAZ TORRES, J. M. y otros (2004): *María Zambrano: Raíces de la cultura española*. Madrid: Fundación Fernando Rielo

ORTEGA Y GASSET, J. (1981): *La deshumanización del arte*. Madrid: Alianza.

ORTEGA Y GASSET, J. (1987): *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.

ORTEGA, J. A. (2004): “Redes de aprendizaje y currículum multicultural”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 331-373.

ORTEGA, P. (1997) (Coord.): *Educación moral*. Murcia: CajaMurcia.

ORTEGA, P. y MÍNGUEZ (1996): *Tolerancia en la escuela*. Barcelona: Ariel.

ORTEGA, P. y MÍNGUEZ, R. (2001): *Los valores en la educación*. Barcelona: Ariel.

ORTEGA, P. y MÍNGUEZ, R. (2001): *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona: Paidós.

ORTEGA, P. (2004): “Cultura, valores y educación: principios de integración”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 47-80.

ORTEGA, P. (2004): “Moral education as pedagogy of alterity”. *Journal of Moral Education*, vol. 33, nº 3, 271-289.

ORTIZ-OSÉS, A. (1986): *La nueva filosofía hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.

ORTIZ-OSÉS, A. (1989): *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- ORTIZ-OSÉS, A. (2003): “Románticos e ilustrados en nuestra cultura”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs.161–167.
- OSWALT, W. (1999): “La revolución liberal: acabar con el poder de los consorcios”. *Themata*, 23, págs. 141-179.
- PAGDEN, A. (1997): *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Península.
- PAGDEN, A. (2002): *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península.
- PALACIOS, L. E. (1974): *Filosofía del saber*. Madrid: Gredos.
- PALACIOS, X. y JARAUTA, F. (Eds.) (1988): *Razón, ética, política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.
- PAPERT, S. (1995): *La máquina de los niños. Replantearse la educación en la era de los ordenadores*. Barcelona: Paidós.
- PARDO, J. L. (1989): *La banalidad*. Barcelona: Anagrama.
- PARDO, J. L. (1996): *La intimidad*. Valencia: Pre-textos.
- PARSONS, T. (1990): “El aula como sistema social: algunas de sus funciones en la sociedad americana”. *Educación y Sociedad*, 6, págs. 173-196.
- PASCUAL, A. (1988): *Clarificación de valores y desarrollo humano*. Madrid: Narcea.
- PASCUAL, A. (1992): “Valores tradicionales, nuevos valores y educación en España”, en *Educación y valores en España*. Seminario de la Comisión Española de la UNESCO. Madrid: CIDE, págs. 11-22.
- PASSERON, J. C. (1983): “La inflación de los títulos escolares en el mercado de trabajo y el mercado de los bienes simbólicos”. *Sociedad y Educación*, I, págs. 5-28.
- PASSET, R. (2001): *La ilusión neoliberal*. Madrid: Debate.
- PASSMORE, J. (1983): *Filosofía de la enseñanza*. México: FCE.

PEÑA, J. (2002): “La formación histórica de la idea moderna de ciudadanía”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 39-75.

PEÑA, J. V. y HERNÁNDEZ GARCÍA, J. (Coords.): *Cambio educativo: presente y futuro*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. Oviedo, págs. 75-84.

PEÑALVER, P. (1990): *Decostrucción*. Barcelona: Montesinos.

PEÑALVER, P. (2001): “Ellos y nosotros, y los otros”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 111-128.

PÉREZ ALONSO-GETA, P. M. (2002): “Socialización, espacio sociocultural y tiempo antropológico”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 85-102

PÉREZ GÓMEZ, A. (1993): “La formación del docente como intelectual comprometido”. *Signos*, 8-9, págs. 42-53.

PÉREZ GÓMEZ, A. (1998): *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid: Morata.

PÉREZ GÓMEZ, A. I. (1997): *Socialización y educación en la época postmoderna*, en Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 45-65.

PÉREZ GÓMEZ, R. (1977): *Las ideologías políticas ante la libertad de enseñanza*. Madrid: Dossat.

PÉREZ JIMÉNEZ, J. C. (2002): *Síndromes modernos. Tendencias de la sociedad actual*. Madrid: Espasa-Calpe.

PÉREZ SERRANO, G. (1988): “La educación ante los desafíos del futuro”. *Educadores*, 146, págs. 195-221.

PÉREZ SERRANO, G. (1994): *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*. Madrid: La Muralla, 2 vols.

PÉREZ SERRANO, G. (1997): *Cómo educar para la democracia*. Madrid: Editorial Popular.

- PÉREZ SERRANO, G. (1999): Educación para la ciudadanía. Exigencias de la sociedad civil. *Revista Española de Pedagogía*, 213, págs. 245-278.
- PÉREZ SERRANO, G. (2000): “Derechos humanos, sociedad civil y educación para la ciudadanía”, en López-Barajas, E. y Ruiz Corbella, M. (Coords.): *Derechos humanos y educación*. Madrid: UNED, págs. 47-74.
- PÉREZ, E. (1991): *La psicología del desarrollo moral*. Madrid: Siglo XXI
- PÉREZ, J. C. (1999): “El fin de siglo justifica los medios”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 21-47.
- PESTALOZZI, E. (1982): *Cartas sobre educación infantil*. Barcelona: Humanitas.
- PETERS, R. (1977): *Ética de la educación democrática*. Estella: Verbo Divino.
- PETERS, R. (1987): “Forma y contenido de la educación moral”, en Jordan, J. F. y Santolaria, F. (Comps.): *La educación moral hoy. Cuestiones y perspectivas*. Barcelona: PPU.
- PETERS, R. S. (1969): *El concepto de educación*. Buenos Aires: Paidós.
- PETERS, R. S. (1979): *Filosofía de la educación*. México: FCE.
- PETERS, R. S. (1982): “La educación y el hombre educado”, en Dearden, R. F. y otros: *Educación y desarrollo de la razón*. Madrid: Narcea, págs. 21-34.
- PETERS, R. S. (1984): *Desarrollo moral y educación moral*. México: FCE.
- PIAGET, J. (1970): *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Editorial Psiqué.
- PIAGET, J. (1971): *Psicología y Epistemología*. Barcelona: Ariel
- PIAGET, J. (1972): *Epistemología de las ciencias humanas*. Proteo. Buenos Aires.
- PICÓ, J. (Ed.) (1988): *Modernidad y posmodernidad*. Madrid: Alianza.
- PIEPER, J. (1974): *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.
- PLANCHARD, E. (1972): *Orientaciones actuales de la Pedagogía*. Troquel. Buenos Aires.
- PLANCHARD, E. (1975): *La pedagogía contemporánea*. Madrid: Rialp.

- PLATÓN (1988): *La República*. Madrid: Alianza.
- PLAZA, S. (1999): “La política de desarrollo ante la globalización”. *Desarrollo*, 28, págs. 79-83.
- POBLET, F. (1985): *Contra la modernidad*. Madrid: Libertarias.
- POLO, L. (1998): *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Madrid: Rialp.
- POLO, L. (1996): *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa.
- PONCE, V. (1998): “El porvenir no es largo (impaciencia de los títulos)”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 243-252.
- POPPER, K. R. (1982): *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- POSTIC, M. (1982): *La relación educativa*. Madrid: Narcea.
- POSTMAN, N. (1994): *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- POSTMAN, N. (1999): *El fin de la educación. Una nueva definición del valor de la escuela*. Barcelona: Octaedro.
- POSTMAN, N. y WEINGARTNER, Ch. (1981): *La enseñanza como actividad crítica*. Barcelona: Fontanella.
- POTTER, J. (1998): *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.
- POULANZAS, N. (1975): *Political Power and Social Classes*. New Left Books. London.
- POYAL COSTA, A. (1997): *Los derechos fundamentales en la Unión Europea*. Madrid: UNED.
- PRIETO DE PAULA, A. L. (2000): *Contramáscaras. Ensayos divagantes sobre nuestro tiempo*. Valencia: Pre-Textos.
- PRIETO, C. (1999): “Globalización económica, relación de empleo y cohesión social”. *Papers, Revista de sociología*, 58, págs. 13-37.
- PRIGOGINE, I. (1997): *El fin de las certidumbres*. Madrid: Santillana.



- PUIG ROVIRA, J. M. (1986): *Teoría de la Educación. Una aproximación sistémico cibernética*. Barcelona: PPU.
- PUIG ROVIRA, J. M. (1991): “Pensamiento, contemplación y acción en pedagogía”. *Revista Interuniversitaria de Teoría de la Educación*, v. 3, págs. 29-45.
- PUIG, J. M. y MARTÍNEZ, M. (1989): *Educación moral y democracia*. Barcelona: Laertes.
- PUTNAM, H. (1994): *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.
- PUYOL, A. (2001): *El discurso de la igualdad*. Editorial Barcelona: Crítica.
- QUESADA, F. (2001): “¿Un nuevo imaginario político?”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 17, julio, págs. 5-29.
- QUESADA, F. (2002): “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 11-38.
- QUESADA, F. (Dir.) (2002): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED.
- QUESADA, F. (Ed.) (1998): *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos.
- QUEVEDO, A. (2001): *De Foucault a Derrida*. Pamplona: Eunsa.
- QUILES, I. (1982): *Filosofía de la educación personalista*. Buenos Aires: Depalma.
- QUINTANA, J. M. (2001): *Las creencias y la educación*. Barcelona: Herder.
- QUINTANA, J. M. (1976): “La educación informal y la escuela en la sociedad del futuro”. *Revista de Ciencias de la Educación*. Año XXII, 85, págs. 17-29.
- QUINTANA, J. M. (1977): *Sociología de la Educación. La enseñanza como sistema social*. Barcelona: Editorial Hispano Europea.
- QUINTANA, J. M. (1983): “Pedagogía, Ciencia de la Educación, Ciencias de la Educación”, en BASABE, J. y otros: *Estudios sobre epistemología y pedagogía*. Madrid: Anaya, págs. 75-107.
- QUINTANA, J. M. (1984): *Pedagogía Social*. Madrid: Dykinson,

- QUINTANA, J. M. (1989): *Sociología de la Educación*. Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. M. (1992): *Pedagogía psicológica*. Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. M. (1993): *Pedagogía estética. Concepción antinómica de la Belleza y del Arte*. Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. M. (1995): *Pedagogía moral. El Desarrollo moral integral*. Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. M. (1995): *Teoría de la Educación. Concepción antinómica de la educación*. Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. M. (1995): *Teoría de la educación. Concepción antinómica de la educación*. Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. M. (1997): “La intedisciplianriedad en Ciencias de la Educación”, en López-Barajas, E. (Ed.) (1997): *Integración de saberes e interdisciplinariedad*. Madrid: UNED, págs. 25-40.
- QUINTANA, J. M. (1998): *Pedagogía axiológica*. Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. M. (2000): “Los falsos o discutibles derechos humanos”, en López-Barajas, E. y Ruiz Corbella, M. (Coords.): *Derechos humanos y educación*. Madrid: UNED, págs. 75-92.
- QUINTANA, J. M. (2000): *La Axiología como fundamentación de la Filosofía*. Madrid: UNED.
- QUINTANA, J. M. (2001): *La axiología como punto de arranque de la filosofía*, en Méndez, J. M. (Ed.) (2001): *Cómo educar en valores*. Madrid: Síntesis, págs. 13-29.
- QUINTANA, J. M. (2001): *Las creencias y la educación*. Barcelona: Herder.
- QUINTANA, J. M. (2002): “Propuesta de una concepción de los valores y sus implicaciones educacionales”, en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 411-420.
- RÁBADE, S. (1967): *Estructura del conocer humano*. Madrid: G. del Toro.

- RADNITZKY, G. (1982): “De la fundamentación de teorías a la preferencia fundamentada de teorías”, en AA.VV.: *Progreso y racionalidad en la ciencia*. Madrid: Alianza.
- RAMÍREZ, J. A. (1986): “Catecismo breve de la (post)modernidad”, en Tono, J. (Coord.): *La polémica de la modernidad*. Madrid: Libertarias, págs. 15-25
- RAMONEDA, J. (2000): *Después de la pasión política*. Madrid: Taurus.
- RAMOS, R. (1999): “Apuntes sobre el *homo tragicus*”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 8, págs. 81-115.
- RAMPÉREZ ALCOLEA, J. F. (1996): “La deconstrucción derridiana como estrategia didáctica”. *Paideia*, 36, págs. 357-366.
- RANCIÈRE, J. (2003): *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.
- RATHS, L.; HARMIN, M. y SIMON, S. (1966): *El sentido de los valores en la enseñanza*. México: Uteha.
- RAULET, G. (1998): “La postmodernidad: ¿futuro o eterno presente?”, en Picó, J.: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza, págs. 321-347.
- RAWLS, J. (1979): *Una teoría de la justicia*. México: FCE.
- RAWLS, J. (1996): *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- REBOUL, O. (1989): *¿Transformar la sociedad? ¿Transformar la educación?* Madrid: Narcea.
- REGALADO, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- REIMER, E. (1973): *La escuela ha muerto. Alternativas en materia de educación*. Barcelona: Barral.
- REIN, W. (1951): *Resumen de Pedagogía*. México: Editora Nacional.
- RENAUT, A. (1993): *La era del individuo*. Barcelona: Destino.
- REQUEIJO, J. (1998): *Estructura Económica Mundial*. Madrid: McGraw-Hill.
- REVEL, J. F. (1993): *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa Calpe.

- REVEL, J. F. (2000): *La gran mascarada. Ensayo sobre la supervivencia de la utopía socialista*. Madrid: Taurus.
- RICH HARRIS, J. (1999): *El mito de la educación. Por qué los padres pueden influir muy poco en sus hijos*. Barcelona: Grijalbo.
- RICOEUR, P. (1980): *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad.
- RICOEUR, P. (1987): *Tiempo y narración*. Madrid: Cristiandad.
- RIELO PARDAL, F. (2001): “Formación cultural de la filosofía”, en Casado, A.; González, G.; López, E. y Rielo, F.: *Filosofía, ética y educación*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 35-55.
- RILKE, R. M. (1999): *Elegías de Duinio*. Madrid: Hiperión.
- RINCÓN, D. del y otros (1995): *Técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Dykinson.
- RIPALDA, J. M. (1996): *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. Madrid: Trotta
- RIUS, M. y CÁNOVAS, P. (1999): “Concepto y características de la educación”», en Aznar, P. (Coord): *Teoría de la Educación. Un enfoque constructivista*. Valencia: Tirant lo Blanch, págs. 17-43.
- RIVAS, M. (1998): “¿Postmodernismo o fin de ciclo? Las nuevas modalidades de cambio social y los actores dominantes”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 76-85.
- RIVIÈRE. A. (1987): *El sujeto de la psicología cognitiva*. Madrid: Alianza.
- RÓDENAS, P. (2002): “El ciudadano como sujeto de la política (en diálogo con Aranguren y Muguerza)”, en Quesada, F. (Dir.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, págs. 221-258.
- RODRIGO, M. J. y PALACIOS, J. (1998): “Conceptos y dimensiones en el análisis evolutivo-educativo de la familia”, en Rodrigo, M. J. y Palacios, J. (Coords): *Familia y desarrollo humano*. Madrid: Alianza, págs. 45-70.
- RODRÍGUEZ ILLERAS, J. L. (1985): *Teoría de la educación y de la socialización*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

RODRIGUEZ MAGDA, R. M. (1989): *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría trasmoderna*. Barcelona: Anthropos.

RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1998): “Transmodernidad, neotribalismo y postpolítica”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 41-57.

RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. y ÁFRICA VIDAL, M. (1998): “El postmodernismo ya no tiene quien le escriba”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 7-13.

RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. y ÁFRICA VIDAL, M. (Eds.) (1998): *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos

RODRÍGUEZ NEIRA, T. (1999): *La cultura contra la escuela*. Barcelona: Ariel.

RODRÍGUEZ NEIRA, T. (1999): *Teorías y modelos de enseñanza. Posibilidades y límites*. Milenio. Lérida.

RODRÍGUEZ NEIRA, T. (2000): “Cambio tecnológico y educación”, en Rodríguez Neira, T., Peña, J. V. y Hernández García, J. (Coords.): *Cambio educativo: presente y futuro*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. Oviedo, págs. 1-22.

RODRÍGUEZ NEIRA, T. (2002): La figura del ciudadano. Condiciones para una intervención socioeducativa. *Bordón*, 54: 1, págs. 133-149.

RODRÍGUEZ, J. M. (1999): “La cumbre de Davos o el alumbramiento de una nueva era: el posneoliberalismo”. *Cuadernos de Información Económica*, 143, págs. 123-126.

ROMERO, H. (2000): “Los límites de la postmodernidad”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2, págs. 421-430. Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense.

RORTY, R. (1983): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

RORTY, R. (1990): *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.

RORTY, R. (1991): *Escritos filosóficos*. Barcelona: Paidós.

RORTY, R. (1996): *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.

- RORTY, R. (1996): *Objetividad, relatividad, verdad*. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1999): *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1996): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- ROSENBERG, A (1992): *El mito del siglo XX*. Barcelona: Wottan.
- ROUSSEAU, J. J. (1979): *Emilio o la educación*. Barcelona: Bruguera.
- ROVATTI, P. A. (1998): “Pensamiento y escritura”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 27-35.
- RUANO, Y. (1997): *Racionalidad y conciencia trágica. Max Weber y la modernidad*. Madrid: Trotta.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1986): *Moral*. Barcelona: Laia.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1998): “Del destino al diseño. De vuelta a Kakania”, en en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 36-40.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1999): *De la identidad a la independencia: la nueva transición*. Barcelona: Anagrama.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1993): *Manías, amores y otros oficios*. Barcelona: Destino.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1996): *Ética sin atributos*. Barcelona: Anagrama.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1996): *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid: Trotta
- RUIZ AMADO, R. (1925): *Historia de la Educación y la Pedagogía*. Barcelona: Editorial Librería Religiosa.
- RUIZ CORBELLA, M. (1995): “Hacia una educación para la madurez”, *Revista Española de Pedagogía*, 202, págs. 493-511.
- RUIZ CORBELLA, M. (1996): “La formación de la capacidad creativa en el ámbito universitario”, en García Hoz, V. (Dir.) *La educación personalizada en la Universidad*. Madrid: Rialp, págs. 388-407.

RUIZ CORBELLA, M. (1997): “La integración de saberes, clave para la formación integral”, en López- Barajas, E. (Ed.): *Integración de saberes e interdisciplinariedad*. Madrid: UNED, págs. 79-92.

RUIZ CORBELLA, M. (2000): “Ciudadanos europeos, ¿una utopía?”, en López-Barajas, E. (Coord): *La educación y la construcción de la Unión Europea*. Madrid: UNED, págs. 83-99.

RUIZ CORBELLA, M. (2000): “La enseñanza de los derechos humanos: por una cultura de paz”, en López -Barajas, E. y Ruiz Corbella, M. (Coords): *Derechos Humanos y educación*. Madrid: UNED, págs. 177-197.

RUIZ DE SAMANIEGO, A. (2004): *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Madrid: Akal.

RUIZ RETEGUI, A. (1987): Fundamentos éticos de la relación del hombre con la naturaleza, en AA.VV.: *Deontología Biológica*. Pamplona: Eurograf.

RUIZ-GIMÉNEZ, J. (2001): “Los menores como protagonistas de la educación”, en Martínez, M; Rielo, F.; Ruiz-Giménez y Vázquez Gómez, R.: *Educación y desarrollo personal*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 9-17.

RUSSELL, B. (1957): *Ensayos sobre educación*. Madrid: Espasa-Calpe.

SACRISTÁN, D. (1982): “El hombre como ser inacabado”, *Revista Española de Pedagogía*, n.158, págs. 27-41.

SACRISTÁN, D. (1989): “Comunicación”, en Altarejos, F. y otros: *Filosofía de la educación hoy*. Madrid: Dykinson, págs. 35-50.

SÁDABA, J. (1986): “La posmodernidad existe”, en Tono, J. (Coord.). *La polémica de la modernidad*. Madrid: Libertarias, págs. 165-180.

SÁEZ, R. y FERNÁNDEZ-SALINERO, C. (1998): “Aproximación a un planteamiento sistemático de la educación no formal: la persona como centro de desarrollo”. *Revista Interuniversitaria de Teoría de la Educación*. v. 10, págs. 169-187.

SAHEL, C. (1993): *La Tolerancia. Por un humanismo herético*. Madrid: Cátedra.

- SAID, E. (1996): *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SAN MARTÍN, J. (1987): *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- SAN MARTÍN, J. (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- SÁNCHEZ CERESO, S. (Dir.) (1983): *Diccionario de Ciencias de Educación*. Madrid: Diagonal-Santillana.
- SÁNCHEZ MECA, D. (1989): *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- SÁNCHEZ, R. y JIMENA, L. (1995): *La enseñanza de los derechos humanos*. Barcelona: Ariel.
- SÁNCHEZ-GEY, J. (2001): *El valor de la comunicación*, en Méndez, J. M. (Ed.): *Cómo educar en valores*. Madrid: Síntesis, págs. 57-70
- SÁNCHEZ-GEY, J. (2004): "El pensamiento educativo en filósofos españoles contemporáneos". *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 73, febrero, págs. 19-47.
- SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): "Novedad de la metafísica genética de Fernando Rielo", en CARPINTERO, H.; CONILL, J.; EGIDO, J.; REVILLA, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2003): *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, págs. 93-110.
- SANCHO GIL, J. M. (1996): "Las tecnologías educativas como "formas de hacer" educación". *Innovación pedagógica y políticas educativas*. XI Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. San Sebastián, v. 1, págs. 165-181.
- SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de (1993): "El pensamiento de la diferencia: cómo pensar de otra manera en la postmodernidad". *Philosophica Malacitana*, suplemento 1, págs. 195-211.
- SANVISENS, A. (1984): *Cibernética de lo humano*. Barcelona: Oikos-Tau.
- SANVISENS, A. (1984): *Introducción a la Pedagogía*. Barcelona: Barcanova.



- SARRAMONA, J. (1993): *Cómo entender y aplicar la democracia en la escuela*. Barcelona: CEAC.
- SARRAMONA, J. (1986): “Sistemas no presenciales y tecnología educativa”, en Castillejo, J. L. y otros: *Tecnología y educación*. Barcelona: CEAC, págs. 103-126.
- SARRAMONA, J. (1989): “Interrogantes ante la tecnología educativa”. *Revista de Tecnología Educativa*. XI, 1, págs. 7-23.
- SARRAMONA, J. (1990): *Tecnología educativa. Una valoración crítica*. Barcelona: CEAC.
- SARRAMONA, J. (1994): *Fundamentos de educación*. Barcelona: CEAC.
- SARRAMONA, J. (2000): “El futuro de la escuela”, en Rodríguez Neira, T., Peña, J. V. y Hernández García, J. (Coords.): *Cambio educativo: presente y futuro*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, págs. 23-32.
- SARRAMONA, J. (2000): *Teoría de la educación*. Barcelona: Ariel.
- SARRAMONA, J. (Coord.) (1998): *Formación y actualización de la función docente*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- SARRAMONA, J., y MARQUÉS. S. (1985): *¿Qué es la Pedagogía?*. Barcelona: CEAC.
- SARRAMONA, J. y MARQUÉS, S. (1984): *Cuestiones de Educación. Análisis bifronte*. Barcelona: CEAC.
- SARTORI, G. (1994): *La democracia después del comunismo*. Madrid: Alianza.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- SAVATER, F. (1980): *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Taurus.
- SAVATER, F. (1993): *Ética para Amador*. Barcelona: Ariel.
- SAVATER, F. (1997): *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.
- SAVATER, F. (2003): “El pesimismo ilustrado”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs.111 –130.

- SAVATER, F.(2000): “La educación desconcertada”, *El País* (Madrid), 29 de abril.
- SCHEFFLER, I. (1970): *Bases y condiciones del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós.
- SCHEFFLER, I. (1970): *El lenguaje de la educación*. Buenos Aires: El Ateneo.
- SCHEFFLER, I. (1973): *Las condiciones del conocimiento. Una introducción a la epistemología y a la educación*. México: Universidad Autónoma de México
- SCHELER, M. (1974): *El puesto del hombre en el Cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- SCHEVREL, H. (1985): *Antropología pedagógica*. Barcelona: Herder.
- SCHNEIDER, F. (1957): *La educación de sí mismo*. Barcelona: Herder.
- SCHULZE, G. y URSPRUNG, H. (1999): “Globalisation of the Economy and the Nation State”. *The World Economy*, págs. 2295-2393.
- SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.
- SEIFFERT, H (1977): *Introducción a la teoría de la ciencia*. Barcelona: Herder.
- SÉLLER, A. (1991): *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*. Barcelona: Península.
- SENNET, R. (1978): *La crisis del hombre público*. Barcelona: Península.
- SENNETT, R. (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- SHARP, R. (1988): *Conocimiento, ideología y política educativa*. Madrid: Akal.
- SHARP, R. y GREEN, A. (1975): *Education and Social Control*. London: Routledge.
- SHAYEGAN, D. (1990): *La mirada mutilada. Esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*. Barcelona: Península.
- SHUTE, S. y HURLEY, S.: *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta.

- SIMON, R. I. ((1992): *Teaching Against the Grain. Texts for a Pedagogy of the Possibility*. New York: Bergin y Garvey.
- SKINNER, B. (1970): *Ciencia y conducta humana*. Fontanella. Barcelona.
- SKLIAR, C. (2002): *¿Y si el otro no estuviera ahí?. Notas para una pedagogía improbable de la diferencia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- SLOTERDIJK, P. (1988): *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- SLOTERDIJK, P. (1994): *En el mismo barco*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (1998): *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- SLOTERDIJK, P. (2000): *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- SLOTERDIJK, P. (2000): *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2001): “El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, *Sileno*, n. 11.
- SLOTERDIJK, P. (2001): *Eurotaoísmo*. Barcelona: Seix Barral.
- SLOTERDIJK, P. (2002): *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- SLOTERDIJK, P. (2003): *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PEDAGOGÍA (1996): *Innovación pedagógica y políticas educativas*. XI Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. San Sebastián.
- SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PEDAGOGÍA (2000): *Hacia el tercer milenio. Cambio educativo y educación para el cambio*. XII Congreso Nacional y I Iberoamericano de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. Madrid.
- SOLÉ, C. (1988): *Ensayos de teoría sociológica. Modernización y postmodernidad*. Madrid: Paraninfo.
- SOLÉ, C. (1998): *Modernidad y modernización*. Barcelona: Anthropos.

- SOLÉ, C. y ALCALDE, R. (2004): “Exclusión social y educación multicultural de la inmigración”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 741-757.
- SORIANO, E. (2004): “La construcción de la identidad en contextos multiculturales”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 187-218
- SOROKIN, P. (1966): *Sociedad, cultura, personalidad*. Madrid: Aguilar.
- SPAEMANN, R. (1987): *Ética. Cuestiones fundamentales*. Pamplona: Eunsa.
- SPAEMANN, R. (1989): *Lo natural y lo racional*. Eunsa: Pamplona,
- SPAEMANN, R. (2000): *Persona, acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Pamplona: Eunsa.
- SPECK, J. y WEHLE, G. (1981): *Conceptos fundamentales de Pedagogía*. Barcelona: Herder.
- SPENCER, H. (1987): *Ensayos sobre Pedagogía*. Madrid: Akal.
- STEINER, G. (1981): *Después de Babel. Aspectos sobre el lenguaje y la traducción*. México: FCE.
- STEINER, G. (1990): *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- STEINER, G. (1992): *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa.
- STEINER, G. (1992): *Presencias reales*. Barcelona: Destino.
- STEINER, G. (1994): *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa.
- STEINER, G. (1998): *Pasión intacta*. Madrid: Siruela.
- STEINER, G. (2001): *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela.
- STEUER, J. y SPIECKER, B. (2002): “Civic education in a multicultural democracy”. *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 119-128
- STIGLITZ, J. E. (2002): *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus.

- STRANGE, S. (2001): *La retirada del Estado*. Barcelona: Icaria.
- STRIKE, K. y EGAN, K. (1981): *Ética y política educativa*. Madrid: Narcea.
- SUBDIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS DEL SECTOR EXTERIOR (1997): «La globalización de la economía mundial ¿beneficia o perjudica el bienestar de los países?», *Boletín Económico del ICE*, 2542, del 28 de abril al 11 de mayo de 1997, págs. 3-10. Madrid.
- SUBIRATS, E. (1985): “Razón y nihilismo”. *Revista de Filosofía* (Sevilla), 2, noviembre, págs. 89-103.
- SUBIRATS, E. (1985): *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*. Madrid: Libertarias.
- SUBIRATS, E. (1988): *La cultura como espectáculo*. México: FCE.
- SUBIRATS, E. (1991): *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona: Anthropos.
- SUBIRATS, E. (2001): *La modernidad truncada de América Latina*. Caracas: CIPOST.
- SUCASAS, J. A. (1998): “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”. *Anthropos*, 176 enero-febrero, págs. 38-43.
- SUCHODOLSKI, B. (1977): *La educación humana del hombre*. Barcelona: Laia.
- TAYLOR, Ch. (1996): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Ch. (1996): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Ch. (1997): *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Ch. (1997): *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- TEDESCO, J. C. (1995): *El nuevo pacto educativo. Educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna*. Madrid: Anaya.
- TEJEDOR, F. J. y GARCÍA VALCÁRCEL, A. (Eds.) (1996): *Perspectivas de las nuevas tecnologías en la educación*. Madrid: Narcea.

TÉLLEZ, M. (1998): “Desde la alteridad. Notas para pensar la educación de otro modo”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 5, págs. 119-145.

TÉLLEZ, M. (1999): “Universidad y pensamiento posmoderno: ¿hay chance para la razón estética?”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 9, págs. 23-46.

TÉLLEZ, M. (2000): “Entre el panoptismo y la visiónica: notas sobre la educación en la videocultura”, en Téllez, M. (Comp.): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas, págs. 187-220.

TÉLLEZ, M. (2001): “El imposible retorno del deseo de identidad a lo Robinson Crusoe”. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 13, págs. 109-127.

TÉLLEZ, M. (2001): “La paradójica comunidad por-venir”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs.65-110.

TÉLLEZ, M. (2001): “Reinventar la comunidad, interrumpir su mito”, en Martínez, X. y Téllez, M.(Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, págs. 35-69.

TÉLLEZ, M. (2003): “Educación: La trama rota del sentido”, en González Luis, K. (Comp.): *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, págs. 57-83.

TÉLLEZ, M. (Comp.) (2000): *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces*. Buenos Aires-México: Ediciones Novedades Educativas.

TÉLLEZ, M. y MARTÍNEZ, X. (2001): “El lenguaje político: la importancia de nombrar la falta. A manera de prólogo”, en Martínez, X. y Téllez, M. (Comp.): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP) – Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) – Universidad Central de Venezuela – Fondo Editorial Trópicos, págs. 7-17.

- TERMES, R. (1992): *Antropología del capitalismo*. Barcelona: Plaza y Janés.
- TEZANOS, J. F. (1992): *La explicación sociológica: una introducción a la sociología*. Madrid: UNED.
- THERBORN, G. (1987): *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- THIEBAUT, C. (1992): *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- THIEBAUT, C. (1998): *Vindicación del ciudadano*. Barcelona: Paidós.
- TITONE, R. (1974): *Metodología didáctica*. Madrid: Rialp.
- TODOROV, T. (1992): “Le danger ne vient pas du Coca-Cola”, en *Le Nouvel Observateur*, 1420, 23 enero.
- TODOROV, T. (1993): *Frente al límite*. Madrid: Siglo XXI.
- TODOROV, T. (1995): *La vida en común*. Madrid: Taurus.
- TODOROV, T. (1999): *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós.
- TODOROV, T. (2000): *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- TOFFLER, A. (1984): *La tercera ola*. Barcelona: Plaza y Janés.
- TOFFLER, A. (1995): *El shock del futuro*. Barcelona: Plaza y Janés.
- TOLMAN, E. C. (1977): *Principios de conducta intencional*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- TONNIES, F. (1979): *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- TONNIES, F. (1987): *Principios de sociología*. México: FCE.
- TONO, J. (1986) (Coord.): *La polémica de la modernidad*. Madrid: Libertarias.
- TORRALBA, F. (1996): *El silencio: un reto educativo*. Madrid: PPC.
- TORRALBA, F. (1998): *Pedagogía del sentido*. Madrid: PPC.

- TORRALBA, F. (2003): *¿Un altre món és possible ? Educar després de l'onze de setembre*. Barcelona: Edicions 62.
- TORRE, S. de la (1994): *Innovación curricular: procesos, estrategias y evaluación*. Madrid: Dykinson,
- TORRES SANTOMÉ, J. (1995): “Las culturas negadas y silenciadas del curriculum”, *Cuadernos de Pedagogía*, 217, págs. 60-66.
- TOULMIN, S. (2001): *Cosmópolis. El transcurso de la modernidad*. Barcelona: Península.
- TOURAINÉ, A. (1969): *La sociedad postindustrial*. Barcelona: Ariel.
- TOURAINÉ, A. (1993): *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.
- TOURAINÉ, A. (1998): “¿Después del posmodernismo?... La modernidad”, en Rodríguez Magda, R. M. y África Vidal, M. (Eds.): *Y después del posmodernismo ¿qué?*. Barcelona: Anthropos, págs. 15-27.
- TOURINÁN, J. M. (1984): “Delimitación de la intervención educativa como acción”. *Revista Española de Pedagogía*, 163, págs. 79-97.
- TOURINÁN, J. M. (1987): *Teoría de la educación. La educación como objeto de conocimiento*. Madrid: Anaya.
- TOURINÁN, J. M. y RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, A. (1993): “Conocimiento de la educación, decisiones pedagógicas y decisiones de política educativa». *Revista Interuniversitaria de Teoría de la Educación*, v. V, págs. 33-58.
- TRIGG, R. (1993): *Rationality and Science: Can Science Explain Everything*. Cambridge: Basil Blackwell.
- TRILLA, J. (1985): *La educación fuera de la escuela*. Barcelona: Planeta.
- TRILLA, J. (1986): *La educación informal*. Barcelona: PPU.
- TRILLA, J. (1992): “La educación no formal. Definición, conceptos básicos y ámbitos de aplicación”, en Sarramona, J. (Ed.): *La educación no formal*. Barcelona: CEAC, págs. 9-50.
- TRILLA, J. (1993): *La educación fuera de la escuela. Ámbitos no formales y educación social*. Barcelona: Ariel.
- TRILLA, J. (1993): *Otras educaciones*. Barcelona: Anthropos.



- TRILLA, J. (1998): *Aprender, lo que se dice aprender... Una teoría alfabética de la educación*. Barcelona: Octaedro.
- UHL, S. (1997): *Los medios de educación moral y su eficacia*. Barcelona: Herder.
- UNESCO (1976): *La educación en marcha*. Barcelona: Teide.
- UNESCO (1990): *Sobre el futuro de la educación. Hacia el año 2000*. Madrid: Narcea.
- UNESCO (2001): *La educación para todos para aprender a vivir juntos: contenidos y estrategias de aprendizaje. Problemas y soluciones*. 46ª Reunión de la Conferencia Internacional de Educación. Ginebra.<http://www.ibe.unesco.org/Internacional/ICE/46espanol/46docsums.htm>
- UÑA, A. (2001): "San Agustín: interioridad, reflexividad y certeza". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8, págs. 31-52.
- URDANIBIA, I. (2003): "Lo narrativo en la posmodernidad", en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 41-75.
- USHER R. y EDWARDS, R. (1994): *Postmodernism and Education*. London, N. Y: Routledge.
- VADERBERG, D. (1969): *Theory of Knowledge and Problems of Education*. Illinois: University Illinois.
- VALDECANTOS, A. (1999): *Contra el relativismo*. Madrid: Visor
- VALLESPÍN, F. (1983): *El futuro de la política*. Madrid: Taurus.
- VALVERDE, C. (1996): *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC.
- VAN MANEN, M. (1998): *El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica*. Barcelona: Paidós.
- VAN MANEN, M. (1999): *Los secretos de la infancia*. Barcelona: Paidós.
- VARELA, J. (1979): "Aproximación al análisis genealógico de la Escuela en el marco de la sociología francesa de la educación". *Cuadernos de Realidades Sociales*, 14-15, págs. 7-33.

- VARELA, J. (1989): “Más allá de la reproducción. Entrevista con C. Grignon”. *Revista de Educación*, 289, págs. 275-285
- VARELA, J. (1995): “Categorías espacio-temporales y socialización escolar. Del individualismo al narcisismo”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 155-189.
- VARELA, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (1991): *Arqueología de la Escuela*. Madrid: La Piqueta.
- VATTIMO G. y otros (1994): *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- VATTIMO, G. (1985): *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- VATTIMO, G. (1986): *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1987): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Edicions 62.
- VATTIMO, G. (1990): *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (1991): *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (1992): *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1992): *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (1996): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (2003): “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Vattimo, G. y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, págs. 9-19.
- VÁZQUEZ, G. (1980): “Unidad, autonomía y normatividad en la investigación pedagógica. Consecuencias para la formación del profesorado”. *La investigación y la formación del profesorado*. VII Congreso Nacional de Pedagogía. Sociedad Española de Pedagogía. Madrid, v. II, págs. 33-61.

- VÁZQUEZ, G. (1994): “Dimensión teórico práctica de la educación”, en Castillejo, J. L. y otros: *Teoría de la Educación*. Taurus. Madrid, págs. 45-58.
- VÁZQUEZ, G. (1998): “La educación no formal y otros conceptos próximos”, en Saramona, J., Vázquez, G. y Colom, A. J.: *Educación no formal*. Barcelona: Ariel, págs. 11-25.
- VÁZQUEZ, G. (2004): “El discurrir de la Pedagogía (general) en el siglo XX: el quehacer de una reflexión sistemática sobre la acción educativa>>”, en Un siglo de Pedagogía científica en la Universidad Complutense de Madrid. Madrid: Departamento de Teoría e Historia de la Educación-Facultad de Educación-Universidad Complutense de Madrid, págs. 27-34.
- VEIGA-NETO, A. (1997): *Crítica post-estructuralista y educación*. Barcelona: Laertes.
- VEIGA-NETO, A. (2001): “Incluir para excluir”, en Larrosa, J. y Skliar, E. (Eds.) (2001): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, págs. 165-184.
- VELLOSO DE SANTISTEBAN, A. (1998): *El desorden mundial y los refugiados*. Madrid: UNED.
- VERDÚ, V. (2003): *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Barcelona.
- VILANOU, C. (2000): “La Pedagogía al deixant del sigle XX”, *Temps l'Educació*, 2º semestre, 24.Universitat de Barcelona.
- VILANOU, C. (2003): “En torno a la *paideia* heideggeriana”. *Seminari Iduna 2002. Literatura, Filosofia, Pedagogía*. Barcelona: Universidad de Barcelona, págs 13-23
- VILANOU, C. (2003): “La Historia de la Educación después del debate postmoderno: hacia un modelo hermenéutico-culturalista”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, págs. 1053-1062.
- VILANOU, C. (2004): “Identidad y diferencia en el pensamiento pedagógico contemporáneo”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. Valencia: Sociedad Española de Pedagogía, págs. 105-130.

- VILAR, S. (1997): *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona: Kairós.
- VILLAR, L. M. (1980): *Aprender a enseñar*. Madrid: Cincel-Kapelusz.
- VILLASANTE, T. R. (1997): *Socio-Praxis para la liberación, en* Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, págs. 127 –142.
- VILLORO, L. (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE-El Colegio Nacional.
- VIÑAO, A. (2003): “La Historia de la Educación ante el siglo XXI: tensiones, retos y audiencias”, en *Etnohistoria de la escuela*. XII Coloquio Nacional de Historia de la Educación. Burgos: Universidad de Burgos, págs. 1063-1074.
- VIRILIO, P. (1999): *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.
- VIRILIO, P. (2001): *El procedimiento silencio*. Barcelona: Paidós.
- VYGOTSKI, L. S. (1979): *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
- WAGENSBERG, J. (2003): *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona: Tusquets.
- WAGNER, P. (1997): *Sociología de la modernidad*. Barcelona: Herder.
- WALKERDINE, V. (1995): “Psicología del desarrollo y pedagogía centrada en el niño. La inserción de Piaget en la educación temprana”, en Larrosa, J. (Ed.): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta, págs. 79-154.
- WALZER, M. (1998): *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- WATZLAWICK, P. y otros (1981): *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.
- WEBER, M.(1986): *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- WEBER, M.(1995): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
- WEIL, S. (1996): *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- WELLMER, A. (1996): *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia.

- WELLMER, A. (2001): *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Akal.
- WHITTY, G.; POWER, S. y HALPIN, D. (1999): *La escuela, el estado y el mercado*. Madrid: Morata.
- WIESEL, E. (1986): *La noche. El alba. El día*. Barcelona: Muchnik.
- WILLIS, P. (1988): *Aprendiendo a trabajar*. Madrid: Akal.
- WINCH, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós-UAB
- WITHAKER, R. (1999): *El fin de la privacidad*. Barcelona: Paidós.
- WOLMAN, B. (1965): *Teorías y sistemas contemporáneos de psicología*. Barcelona: Grijalbo.
- WOODS, R. y BARROW, S. (1978): *Introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Anaya.
- WULF, C. (2002): "El otro, perspectiva de la educación intercultural", en *Antropología y Educación*. Actas del III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, v. I: Conferencias y Ponencias. Madrid: UNED, págs. 369-378
- WÜNSCHE, K. (1991): "La terminación del movimiento pedagógico". *Educación*, 43, págs. 103-119.
- WUTHNOW, R. y otros (1988): *Análisis cultural. La obra de P.L. Berger, M. Douglas, M. Foucault y J. Habermas*. Barcelona: Paidós.
- YEPES, R. y ARANGUREN, J. (1999): *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: Eunsa.
- ZAMBRANO, M. (1965): "La crisis de la cultura de Occidente". *Educación* (San Juan, Puerto Rico), 18, págs. 45-47.
- ZAMBRANO, M. (1977): *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.
- ZAMBRANO, M. (1998): *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela.
- ZARAGÜETA, J. (1953): *Pedagogía fundamental*. Barcelona: Labor.

ZIZEK, S. (1998): “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, F y Zizek, S.: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós.

ZUBIRI, X. (1986): *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza,

ZUBIRI, X. (1987): *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.

ZUBIRI, X. (1992): *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.