

EJERCICIOS DE FILOSOFÍA SOBRE EDUCACIÓN

SEIN UND ZEIT

VON

MARTIN HEIDEGGER

*Una lectura de
Heidegger*

Hugo Enrique Sáez A.



MAX NIEMEYER VERLAG TUBINGEN

Colección Teoría y Análisis



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



EJERCICIOS DE FILOSOFÍA SOBRE EDUCACIÓN
UNA LECTURA DE HEIDEGGER

Esta publicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, fue dictaminada por pares académicos externos especialistas en el tema.

Primera edición: 16 de diciembre de 2013

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

UAM-Xochimilco

Calzada del Hueso 1100

Col. Villa Quietud, Coyoacán

C.P. 04960 México, DF.

ISBN: 978-607-28-0116-5

ISBN de la colección Teoría y análisis: 978-970-31-0929-6

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico

Ejercicios de filosofía sobre educación
Una lectura de Heidegger

Hugo Enrique Sáez A.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Salvador Vega y León

Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rectora de Unidad, Patricia Alfaro Moctezuma

Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Jorge Alsina Valdés y Capote

Secretario académico, Carlos Alfonso Hernández Gómez

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Luis Cepeda Dovala (presidente) / Ramón Alvarado Jiménez

Roberto M. Constantino Toto / Sofía de la Mora Campos

Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

COMITÉ EDITORIAL

Carlos Andrés Rodríguez Wallenius (presidente)

Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García

Arnulfo de Santiago Gómez / José Fernández García

Felipe Gálvez Cancino / Ignacio Gatica Lara /

Araceli Mondragón González / Manuel Outón Lemus

Laura Patricia Peñalva Rosales / Alberto Isaac Pierdant Rodríguez

José Alberto Sánchez Martínez / Araceli Soní Soto

Cuidado de la edición: Alina Sánchez Uribe

Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Diseño de portada: Irais Hernández Güereca

Índice

Prólogo	7
Introducción	9

CAPÍTULO I

Homo technicus

Retos inquietantes para la humanidad	27
Pensar situados en un mundo con sentido	39
La finitud humana: propio y común	48

CAPÍTULO II

Mito y filosofía

El mito en las sociedades secularizadas	61
La sacralización del mercado	75
Una pantalla que se alimenta de seres humanos	89

CAPÍTULO III

En tiempos de la civilización técnica

Metafísica y técnica en la globalización	95
La cuestión de la técnica	102
<i>Gestell</i> y <i>Bestand</i> como rasgos esenciales de la técnica moderna	109
Diagnóstico sobre el mundo simbólico	117

CAPÍTULO IV

Sobre máscaras en una fábula

El lenguaje poético en la base de la meditación	127
La técnica conforma y domestica el cuerpo en un juego recíproco	135

CAPÍTULO V

Crítica de la razón educacional

¿Qué significa pensar la educación?	153
Cómo definir sin homogeneizar	158
Crisis de la educación desde la perspectiva del centro planetario	165
La barbarie y la otredad como origen	172
Traer la virtualidad a la situación <i>hic et nunc</i>	186

CAPÍTULO VI

Meditación y/o cálculo

Filosofía y comunidades humanas	195
La ciencia en la época de la imagen del mundo	204
La meditación pone al descubierto lo inaccesible para la ciencia	210
Cómo impulsar el desarrollo humano equilibrado	220
Bibliografía básica de apoyo	233
Obras de Martin Heidegger citadas	242

Prólogo

Quise escribir un informe de esta experiencia reflexiva que rebasara el círculo de los especialistas, en el entendido de que la filosofía nos atañe a todos, pese a la opinión generalizada en que se la acusa de expresarse en un discurso abstracto, solemne, aburrido e inútil. Hay textos de pensadores con los que es preciso entablar un diálogo sobre temas centrales para la existencia humana en cualquier situación. De hecho, Heidegger se explaya acerca de Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel y toda una pléyade de autores de ideas. Sin embargo, me parece que ninguno de ellos se reconocería en las lecciones del maestro de Freiburg. Y eso es normal, porque la ortodoxia sólo sirve para sostener el poder de quienes la establecen. Por el mismo hecho de leerlo, la interpretación de un libro ya se modifica. Ahora bien, admitiendo la autoridad de los filósofos consagrados, en mi caso sostengo que el diálogo más fecundo es con nuestro entorno. Por eso incluyo, a título ilustrativo, cómo me hizo pensar una película de Chaplin o una obra literaria de Kafka. Se accede por esta vía a liberarse de un arsenal de mecanismos automáticos que rigen en nuestro comportamiento. “Lo digo porque se dice. Opino porque así se opina”. Ahí está el “se” impersonal al que se refería Heidegger, el anónimo “otro” que determina y justifica conductas de sumisión en nombre de un sentido común fantasma. Estoy convencido de que la filosofía tiene la fuerza suficiente para colaborar en la generación de una comunidad que se cuestiona, que no se arrodilla ante los ídolos mediáticos ni patrióticos ni eclesiásticos, y que pone cuidado en sus acciones de todos los días. He ahí la cura del ser, otro tema del filósofo.

Un punto descuidado en la crítica de izquierda ha sido la relación explotadora del hombre con la naturaleza. El sometimiento de las fuerzas naturales por medio del complejo tecno-científico no ha despertado el mismo interés que la relación del hombre con el hombre enfocada desde la lucha de clases. En esta obra la transformación de la naturaleza (de la que formamos parte) ocupa un lugar central para entender cómo somos educados sin apego por el medio ambiente, que es una forma de distraernos respecto de la tremenda desigualdad social que se esparce por el planeta, cuyo *copyright* ya pretenden registrar como propio algunas empresas transgénicas.

Hugo Enrique Sáez A.

Introducción

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos.

DELEUZE Y GUATTARI

Ejercitar el pensamiento

La filosofía tiene que ver con el pensamiento, pero no con cualquier pensamiento. La ciencia también tiene que ver con el pensamiento, con el pensamiento convertido en objeto para conocer los entes concretos. En el transcurrir ordinario de las horas muchas imágenes se posan como mariposas en nuestra mente. De inmediato las convertimos en un objeto exterior. Su naturaleza es indiferente para el que las toma como objeto. Nada le cuesta al individuo aplastar una hormiga que se cruza en su camino. Su existencia no le importa. Sin embargo, al meditar que es una manifestación de la vida, se detendrá con respeto a observar sin perturbarla cómo arrastra una pesada hoja desprendida del pasto. Se revela el ser, y el sujeto que caminaba distraído toma conciencia de que comparte el ser con esa minúscula hormiga. La escena se ilumina con esa visión y con ese sentido de pertenencia a algo común a todos. Ya no somos individuos separados por un entramado de categorías; por ejemplo, mamífero e insecto. El pensamiento revela el ser en su desnudez.

Pero, no se piensa, se obedece. En sí misma la obediencia puede ser lícita o ilícita: hacer caso de una advertencia para extirpar la violencia familiar es algo muy sensato; en cambio, a menudo la posición hegemónica en una relación de poder (padre-hijo, patrón-empleado, docente-alumno) se emplea para imponer tareas personales y actitudes que no merecen obediencia alguna. Aun así, para algunos la obediencia exime del acto de pensar y de tomar decisiones, con lo que se facilita el vivir. En la rápida expansión de las comunicaciones virtua-

les de masa se ubica el origen de millones y millones de imágenes, principalmente de consumo, destinadas a obtener una obediencia mecánica entre los receptores.

El pensamiento, en sentido fuerte, involucra al sujeto en su propia capacidad de preguntar sobre cuestiones ante las que retrocede la existencia, o bien se queda petrificada porque la captura el pavor. Se opina que en las actuales ciencias naturales se presenta el desarrollo más complejo y avanzado del pensamiento humano. Sin embargo, de esta evidencia no se desprende que aquellas disciplinas monopolicen el saber que se imparte en las escuelas del orbe, ya que pensamiento se entiende de muchas maneras. El artista piensa sin necesidad de discursos, el niño piensa aunque nadie le preste atención, el vagabundo piensa al caminar por calles que no lo llevan a sitio alguno, el médico piensa cuando toma distancia de aquellos que sólo se preocupan por acumular fortunas, el creyente piensa en el momento que desconfía de los sermones vacíos con que algunos sacerdotes adormecen la conciencia. Todos piensan en alguna coyuntura de la existencia. Lo importante es desarrollar y ejercitar esa capacidad.

Se supone que un objetivo primordial de la educación es preparar sujetos autónomos, es decir, que posean la capacidad de aprender a pensar por sí mismos, como si el estado de autonomía dependiera de una decisión de la conciencia individual y no de factores sobredeterminantes. La elaboración y la transmisión de las diversas formas de pensamiento tendrían que realizarse en un ambiente de pluralidad y respeto a las comunidades locales en que se desempeñan los estudiantes, sin subordinarlas a los diseños globales. En su versión más genuina, el pensamiento cuestiona incluso al sujeto constituido que desarrolla un diálogo interno confundiendo con el pensar. El pensar exige un acto del cuerpo entero que se apropia de lo ya pensado, lo modifica, lo incorpora a sus esquemas, y no lo repite como un simple eco de lo que otros han escrito o han dicho en alguna ocasión.

Un camino, entre muchos, para formular una idea precisa y acabada de lo que significa pensar es detenernos a observar cómo piensa un pensador. En este caso me interesa Martin Heidegger, quien precisamente resalta la función del pensar en una alocución pronunciada al inicio de su madurez intelectual y traza un auténtico plan de trabajo al respecto:

La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar. Esta huida ante el

pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá –y esto con todo derecho– que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día (Heidegger, 1989b:19).

Esta afirmación lo conduce a distinguir dos tipos de pensar: el pensar calculador y la reflexión meditativa. El primero parte de resultados previos para expandir, mediante el cálculo, el campo de acción de las ciencias y de las técnicas, mientras que el segundo, que exige un esfuerzo mayor, persigue el sentido “de todo cuanto es”. Poner en práctica esta modalidad del pensar requiere aceptar la invitación a detener nuestra atención sobre lo más cercano, sobre aquello que nos concierne en nuestra vida cotidiana, expresar el ser de las cosas.

Así, el surgimiento de proyectos educacionales con alcance planetario, pero de efecto inmediato en las aulas, nos obliga a reflexionar sobre el impacto que su puesta en práctica vaya a tener para la humanidad de la que formamos parte. En la filosofía contemporánea ha sido Martin Heidegger quien introdujo la problemática de la responsabilidad de nuestra era histórica como habitantes del planeta, y lo hizo principalmente al identificar la influencia de la moderna técnica sobre la naturaleza en su configuración de un mundo habitable para el hombre. Por este motivo, en este documento se reflexiona a partir de la problemática abierta en la filosofía por este maestro alemán, con el propósito de evaluar el sentido de los cambios que se registran en las políticas educacionales a raíz del actual proceso de globalización.

El tema que da origen a este ejercicio de pensamiento es la educación en la época técnica. Desde un comienzo se está adoptando una perspectiva, en este caso no excluyente, para caracterizar la época presente: el predominio de la técnica en el sentido que lo entiende Heidegger, autor que enmarca la historia como filosofía en un proceso de expansión del nihilismo, categoría proveniente de Nietzsche, tal como se manifiesta en el siguiente párrafo.

El nihilismo es el proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. La caducidad de estos valores es el derrumbamiento de la verdad sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad vigente hasta el momento. El proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el mo-

mento no es por lo tanto un suceso histórico entre muchos otros sino el acontecimiento fundamental de la historia occidental, historia sostenida y guiada por la metafísica (Heidegger, 2005a:739).

Ahora bien, desde esa perspectiva, ¿cuál es el problema que se está planteando en torno a la educación? En principio, se pregunta si la globalización planetaria posibilita la implantación de un solo tipo de educación formal válida para la heterogeneidad cultural, nacional, religiosa, y de todo tipo que caracteriza a la población mundial. En el fondo de esta cuestión se perfila el antiguo asunto de la universalidad: ¿de qué manera la educación posibilita la incorporación de sujetos diversos a una identidad universal? En segundo lugar, como rasgo técnico, se trata de analizar la naturaleza de las relaciones sociales y políticas generadas por los medios de programación de masas como agente educativo de facto. En tercer lugar, las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) constituyen un ingrediente ineludible en las nuevas modalidades educativas y se impone evaluar los efectos positivos y/o negativos de su puesta en práctica. En especial, en lo atinente a las competencias exigidas por la escuela. En la globalización, las necesidades humanas se determinan de manera prioritaria por las empresas en función de la demanda anticipada. Esas necesidades, a su vez, condicionan las necesidades de saberes que satisfacen las competencias enseñadas en la educación formal. Por último, la distinción entre el ser verdadero (de la educación, en este caso) y el aparente (falso) es una operación de la metafísica clásica que apunta a la descalificación de la experiencia sensible.

Los resultados obtenidos en este trabajo se traducen en la presentación de algunas ideas que ofrezcan perspectivas para el debate actual sobre la educación en su relación con las identidades sociales, los problemas del desarrollo humano, la desigualdad económica entre las regiones del orbe, el papel de los Estados en la educación pública, y otros factores asociados. Aun así, no se esperen fórmulas que encierren soluciones automáticas; la filosofía no tiene una función prescriptiva respecto de la política, del arte, de la cultura; la filosofía no fija límites sino que abre dimensiones inéditas a la reflexión.

Desde un punto de vista filosófico, Heidegger dedicó breves escritos explícitos al tema de la educación, y en los menos afortunados se trata de textos coyunturales. Un análisis detallado del asunto correspondería en la perspectiva de *Ser y tiempo* a una “ontología regional”, entendida como reflexión que se pregunta sobre la esencia de la educación, tarea que él siempre se rehusó a

emprender por su interés centrado en el ser más que en una región del ente. Por consiguiente, el problema se abordará en dos sentidos: 1) analizar la intervención más explícita de Heidegger en asuntos educacionales, que está contenida, entre otros textos, en su clase inaugural de 1929 (“¿Qué es metafísica?”) y en el “Discurso del Rectorado”, de 1933, además de algunos artículos dispersos (pero coherentes) producidos después de la *Kehre*, en especial “La doctrina platónica de la verdad”; 2) desarrollar las conclusiones que respecto de la educación se extraen de su escrito “La pregunta por la técnica”, caracterizada ésta como saber fundamental de nuestra época que condiciona los contenidos educativos, época signada por el descubrimiento de la energía atómica y de la informatización de diversos procesos humanos.

Asimismo, se abordará su polémica posición acerca del humanismo y de la alienación en el mundo contemporáneo. De todos modos, el principal objetivo de este trabajo no se enfoca a una exposición sobre el pensamiento de Heidegger ni a una “aplicación” de sus reflexiones al objeto “educación” sino que, apoyándose en su concepción de la forma de abordar el pensamiento, se pretende obtener resultados e instrumentos que permitan evaluar la naturaleza y el sentido de proyectos educacionales de escala planetaria, en particular los formulados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) y el más reciente de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), aunque el énfasis se pondrá en evaluar las consecuencias del Proceso de Bolonia, por la influencia que está ejerciendo sobre las reformas universitarias en América Latina por medio del Proyecto Tuning. En este ejercicio de diálogo se persigue un objetivo central: desde la problemática abierta por los escritos de Heidegger se examina a fondo, en algunas posiciones teóricas recientes, el sentido que guarda la educación para las diversas comunidades humanas de base¹ que conviven en un planeta atravesado por múltiples conflictos. Por consiguiente, un aspecto sustancial es exponer los condicionantes históricos de la educación como servicio en el contexto de la globalización.

¹ Sin ánimo de resolver el complejo tema de la comunidad humana, que en Hegel se atribuye al Estado y en Marx se piensa en contra del Estado, en el presente estudio se enfatiza la necesidad de pensar las relaciones múltiples en que se desenvuelve el individuo de forma cotidiana, a fin de construir proyectos educativos desde la existencia. La organización de la familia, de la escuela, del trabajo —por mencionar algunas instancias—, tiende a absolutizar

En la década de 1990 y a principios del siglo XXI, la UNESCO convocó a un conjunto calificado de especialistas para elaborar un proyecto educacional que respondiera a las necesidades de nuestra época. Los resultados de estos trabajos se materializaron en diversas publicaciones, aunque en este caso sólo interesa analizar dos de éstas (Delors, 1996 y Morin, 2003). A su vez, la OCDE ha plasmado en un libro (OECD, 2004) el perfil de la educación deseable en los treinta y seis países que agrupa, y que se supone son los más desarrollados del mundo. Este último proyecto comprende un sistema de indicadores de la educación comparables internacionalmente y de utilidad para proporcionar información relevante en cuanto a la toma de decisiones y la definición de las políticas en materia de educación. El proyecto de la OCDE ha influido sobre las reformas emprendidas por la Unión Europea (UE) –cuya Comisión participa en dicha organización– a partir del Proceso de Bolonia, además de que el Programa para Indicadores de Rendimiento de los Estudiantes (*Programme for Indicators of Students Achievement*, PISA) de dicha organización contiene la definición de la educación por competencias que primero se aplicó en sus países miembros y ahora se está extendiendo en América Latina.

En el caso del proyecto de la OCDE se advierte que fue elaborado bajo la supervisión de economistas (con el consiguiente sesgo hacia su problemática), mientras que en el proyecto de la UNESCO predominan científicos sociales como sociólogos, pedagogos, comunicólogos, que le otorgan un panorama más amplio. Frente a estos proyectos el interrogante, entonces, sería, ¿qué aporte se espera de una visión basada en la filosofía? Una investigación de esta naturaleza servirá también para conocer *in extenso* la actual organización de los saberes y para identificar las preguntas no formuladas por las restantes disciplinas interesadas en este asunto. No se trata de hacer una “filosofía de la educación” que guiara las acciones enfocadas a pensar un proyecto educacional planetario. Se trata de ejercer el derecho a pensar con autonomía un problema humano, y desde esta actitud invitar a que otros lo hagan desarrollando su propia perspectiva.

la noción de individuo y ello dificulta la construcción de una comunidad armónica. Si bien Roberto Esposito sostiene que “no es posible derivar una filosofía de la comunidad a partir de una metafísica del individuo” (2009:29), la categoría de *Dasein* abre la posibilidad de sostener que las comunidades cara a cara se fortalecen si identifican las vetas de la cooperación para abrir nuevas dimensiones de convivencia y de acción.

La sola posibilidad de elaborar un plan educacional con alcance planetario supone una enorme responsabilidad y diversos retos. Por una parte, dicho programa se sustentaría en una particular noción de las instituciones y de comunidad humana que sirve de fundamento a la formulación del proyecto. Por otra, se extiende la conciencia de que todos los seres humanos tenemos una casa común, el planeta Tierra; pero, en contrapartida, provenimos de tradiciones muy diferentes que han generado sus propios valores, y éstos a menudo son contradictorios. ¿Cómo pensar una sola educación que considere las múltiples diferencias de una humanidad en cuanto a género, religión, nacionalidad, cultura, distribución de los recursos? ¿Se puede respetar la diversidad aplicándose a identificar las coincidencias? El panorama actual se presenta también como un mosaico heterogéneo de naciones, civilizaciones, religiones, valores. Además, ¿sobre qué tipo de saberes tendría que sustentarse un proyecto de esta naturaleza?

El pensar es un ejercicio que traza su propio camino y en lugar de realizarse a partir de objetos predeterminados, se emprende suprimiendo los supuestos previos. Una primera tarea en el examen de los proyectos planetarios consiste en identificar cómo se construye el “objeto educación” en la teoría y en la práctica, es decir, se trata de de-construir dicho objeto, en lo que se refleja uno de los ejes metodológicos aprendidos en Heidegger. Ahora bien, una investigación que se propone emplear el enfoque de este autor sobre la educación en la época de la técnica tiene la obligación de rastrear los contenidos tanto explícitos como implícitos de las fuentes consultadas, porque en ninguno de sus textos se expone lo que podría llamarse “una teoría de la educación”, y ello depende fundamentalmente de dos tesis de Heidegger íntimamente vinculadas. La primera sostiene que el predominio en Occidente del par ciencia/tecnología desde el siglo XVIII representa la culminación de la metafísica como voluntad de poder sobre la naturaleza y el hombre. La segunda afirma que el pensar meditativo de la filosofía se diferencia del pensar calculador de las ciencias. El efecto de esta posición se refleja en lo siguiente. Las ciencias reducen el problema de la educación a una cuestión técnica, mientras que la filosofía indaga sobre la “verdad” (con un sentido que más adelante se aclara en este escrito) en que se produce el hecho educativo.

Ahora bien, con respecto al pensar calculador se debe recordar que la solución técnica de un asunto presenta dos aspectos a la consideración. Primero, la solución técnica se plantea sobre el tácito convencimiento de que su estructura

y sus recomendaciones aportan un sentido a la conducta de los individuos involucrados en el proceso de realización de la fórmula hallada para resolver los problemas. Segundo, al mismo tiempo, la solución técnica se diseña sin discutir el probable sentido que dicho proyecto significaría para los individuos contemplados (objeto del cálculo) en ese proceso. La filosofía se plantea la reflexión sobre el sentido de la existencia para quien construye su proyecto de vida, reflexión que abarca un examen sobre las instituciones adecuadas para realizarla y la comunidad inmediata en que se desenvuelve el individuo, estructurada en torno a valores peculiares.

Esquema del proyecto de ejercicio

La educación en cualquier sociedad siempre se ha basado en la enseñanza-aprendizaje de un tipo especial de saber, tejido en un sistema de signos. Desde distintos ángulos, se sostiene que el saber paradigmático de nuestra época se caracteriza como tecno-científico, en el entendido de que no se puede separar la evolución de las ciencias de la evolución de las técnicas, ni viceversa. La técnica, en tanto producto humano, comporta una concepción del mundo, y la conducta humana se guía por una concepción del mundo que da sentido a los actos cotidianos. El sentido de una acción involucra al cuerpo total en un proyecto de vida, que de ninguna manera puede agotarse en una sola dimensión. Se tendrá que comprobar si los proyectos planetarios contemplan la diversidad de planos en que se mueve la existencia humana y qué significado se le adjudica a la diversidad de situaciones en que nos hallamos.

En cuanto al estado de la cuestión al que se relaciona el tema del presente camino de búsqueda conviene desglosarlo en dos aspectos: primero, el referido a la educación basada en competencias, por el impacto global generado; segundo, el atinente a los autores que han trabajado el tema Heidegger y la educación. La educación basada en competencias se plantea como una respuesta a la llamada “sociedad de la información”. Básicamente, se entiende por competencia la capacidad de actuar con eficacia en contextos determinados, apoyándose en conocimientos y otros recursos cognitivos. El complejo de los recursos cognitivos abarca cuatro componentes: información, conocimiento (en cuanto apropiación, procesamiento y aplicación de información), habilidad y actitud o valor. Se implantan con el criterio de aumentar el *output* (información o modificaciones

obtenidas) y disminuir el *input* (energía para obtenerlos). Se pone en acción un juego prescriptivo tendiente a transmitir conocimientos siguiendo el principio de la optimización de los recursos. Por ende, el valor privilegiado en este juego es la eficiencia, por encima de la ética o de la estética.

La educación como práctica social se convierte en un asunto de economía política. En consecuencia, nos preguntamos, si podríamos enfrentarnos con las competencias sin el fantasma del eficientismo de la globalización y, por otro lado, cómo trabajar las competencias sin esos fantasmas. Esto constituye un punto nodal ya que, en los actuales momentos, emerge con fuerza una tendencia basada en competencias, que vincula el sector productivo con la educación formal (Badilla, s. f.).

El fenómeno de la globalización ha generado la convicción de que, elaborado técnica y científicamente, un procedimiento para resolver algún tipo de necesidades es válido para su adecuación en diversos contextos. Podemos llamar a esta tendencia el predominio del uno metafísico que privilegia la producción de un efecto como único modelo del actuar humano, en contraposición a la categoría inaugurada por el *Dasein* como estructura abierta. Además, la supremacía del centro genera un proceso de flujo de recursos hacia la cúspide de la pirámide, y así se inicia un auténtico proceso de entropía.

En cuanto a la interpretación del pensamiento de Heidegger, uno de los filósofos más originales del siglo XX, su lectura ha dado lugar a las más contrastantes posiciones filosóficas. Con respecto a la educación interesa destacar tres aspectos que significan aportes nuevos para entender el fenómeno: el método de la deconstrucción, la idea de que la comprensión del mundo se realiza desde una perspectiva histórica y la interpretación del pensar como elemento creativo en el plano de la acción. Se han identificado dos trabajos muy completos sobre la relación entre Heidegger y la educación: Peter Sloterdijk (2000) e Iain Thomson (2005). Ambas posiciones son discutidas en el capítulo V. Cabe acotar un comentario que anticipa el desarrollo de esas posiciones. En el caso de Sloterdijk hay una petición de principio en que se confunde la categoría heideggeriana de “pastor del ser” asimilándola a una labor educativa como “pastor de hombres” (o sea, de entes), con lo que se cae en una división de la humanidad en dos especies distintas, algo inadmisibles desde la obra del filósofo de Todttnauberg. En cambio, Thomson hace un examen minucioso de la producción onto-teológica de Heidegger y concluye con observaciones muy pertinentes para darle un

contenido al ideal de la “excelencia” tal como se la entiende en centros universitarios del primer mundo.

También existen referencias a la relación Heidegger-educación en autores como Víctor Farías (1989), Hugo Ott (1992) y Philippe Lacoue-Labarthe (2007), pero se centran en un juicio político excluyente sobre la praxis de Heidegger, sin que de allí se desprendan ideas válidas en el terreno de la educación. En cambio, autores como Ernesto Grassi (2006) con su teoría del humanismo y de la poesía, y Karl Löwith con su interpretación de la “época indigente” (*dürftige Zeit*), constituyen hitos relevantes para adoptar cierta distancia respetuosa que reconoce la labor de Heidegger para abrir una brecha muy rica de interpretaciones acerca de nuestra existencia.

Tanto en las ciencias sociales como en las naturales, las hipótesis se comprueban mediante distintos procedimientos: por observación del fenómeno, por experimento controlado, por información contenida en documentos y/o por muestreo y entrevista. En cambio, el saber de la filosofía, creadora de conceptos,² se justifica mediante la argumentación rigurosa basada en un amplio examen de los problemas humanos, a partir de la historia del pensamiento, en el que se establece un diálogo con filósofos, poetas, artistas, políticos y religiosos. Por ende, las tesis que se mencionan a continuación se someten a un análisis filosófico que muestre su pertinencia para incrementar la comprensión de los hechos considerados.

- 1) Las categorías elaboradas por Heidegger para comprender la existencia humana representan una posición crucial para enfocar la educación vinculada con el saber tecno-científico desde una perspectiva más amplia que el positivismo.
- 2) Siguiendo la tesis de que “el lenguaje es la casa del ser”, la educación incorpora al individuo biológico en un sistema de signos predominante en la sociedad, subordinado al sistema de símbolos que regula la conducta.
- 3) La educación se organiza en nuestros días mediante una red de alcance planetario cuyos flujos se desplazan guiados por el impulso de ciertos nodos determinantes, que por lo general se ubican en América del Norte, Europa y Asia del Pacífico.

² Según Deleuze y Guattari (1993) la filosofía se define por su capacidad de crear conceptos que abren nuevos horizontes en la percepción de lo tenido por real.

- 4) Las más diversas actividades humanas fundan sus propias escuelas en las que se concentran y almacenan los conocimientos con predominio del saber hacer.
- 5) El conocimiento científico se ha convertido en un insumo tecnológico que se pone a disposición de las industrias y los servicios dedicados a la explotación de la naturaleza y del trabajo humano.
- 6) Los proyectos educacionales analizados se estructuran en torno a una oposición entre disciplinas humanísticas y profesiones prácticas basadas en las llamadas ciencias duras, disyunción que debe superarse en una interpretación que aporte un sentido integral del sistema de la educación a escala planetaria.
- 7) A la verdad de la educación –en el sentido que la entiende Heidegger³– se puede acceder indagando sobre la comunidad humana y revisando la pertinencia de las instituciones construidas, presuntamente, con el criterio de satisfacer sus necesidades mediante el cumplimiento de funciones básicas.

¿Qué significa actuar a partir de una planeación centralizada de la educación? Planificar no es idéntico a reflexionar. La reflexión se efectúa desde la existencia en situación. En cambio, se planifica con criterios de especialista en una rama del saber a partir de indicadores abstraídos de situaciones diversas. En Heidegger se encuentra un cuestionamiento profundo al imperativo de actuar con un propósito de generar algo útil:

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo (*vollbringen*). Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo “es” es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre (Heidegger, 2007:259).

³ En su análisis del símil de la caverna platónico, Heidegger se opone a concebir la verdad como absoluta, permanente e intemporal. La verdad se manifiesta en el juego del hombre con el mundo, como lo que se muestra y se oculta. La verdad es un proceso de apropiación del mundo. Una verdad independiente del ser –ahí se le enfrenta como algo ajeno que lanza a la existencia en el vacío del sinsentido.

En este párrafo cabe prestar atención a dos definiciones importantes. Primero, el actuar entendido como producción de un efecto (característica central de la educación por competencias) está subordinado al actuar como despliegue de la compleja esencia del hombre. El arte, por ejemplo, es un actuar “no eficaz”. Segundo, la esencia (como posibilidad) no se entiende como opuesta a la existencia (como realidad efectiva); la frase de Heidegger “La esencia del *Dasein* reside en su existencia” hace alusión al carácter extático del ser. El ser “salió” de quién sabe dónde (el *big bang* es insuficiente frente al misterio) y se hizo conciencia en el ser humano. La esencia, por consiguiente, es lo que domina en lo que se mantiene vivo, y en nosotros la búsqueda del sentido de la existencia forma parte de su relación con el ser.

El método de investigación va íntimamente unido al desarrollo de la teoría que sirve para definir un objeto de estudio y al empleo de herramientas de análisis. En cuanto al tratamiento de los proyectos planetarios mencionados, se utilizará en esta investigación un concepto muy especial de método que posibilita extraer conclusiones más allá de la pertinencia utilitaria del conocimiento traducido en saberes. En ese sentido, cabe establecer una distinción de los métodos que se emplean en filosofía frente a los métodos usuales en las ciencias empíricas. Al respecto, Gadamer plantea una serie de precisiones muy certeras para diferenciar la “objetividad” de las ciencias naturales y el encuentro que se produce en las ciencias del espíritu.

En las ciencias del espíritu, ésta es una preocupación elemental y comprensible. Lo propio de ellas es el encuentro del ser humano consigo mismo en vista de otro que es distinto. Se trata más bien de una participación, más parecida a lo que se produce en el creyente a la vista del mensaje religioso que a la relación entre sujeto y objeto que se ha instalado en las ciencias de la naturaleza. Este punto de vista hipotéticamente neutral implica siempre la supresión del sujeto cognoscente y, en efecto, es evidente que el objetivo último de la cientificidad que aquí tratamos es la desaparición de todo punto de vista subjetivo. Pero eso no es lo apropiado en los ámbitos cultural y social. No es ésa la misión de las ciencias del espíritu. No me permiten establecerme, con la ayuda de un método, en una relación determinada respecto a otro que se sitúa delante de mí como objeto (Gadamer, 1999:38).

Heidegger, discípulo de Husserl, adoptó en un principio el método fenomenológico del maestro, pero al desarrollar su propio camino del pensar fue introduciendo modificaciones a la original “epojé” o reducción fenomenológica, de manera que ya no se orientaría hacia el plano trascendental de la conciencia sino que se interesaría en pasar de la comprensión óptica de los entes al plano ontológico, el ser de los entes, lo que determina a los entes como entes. Hay que dar un paso atrás (*Schritt zurück*) respecto de lo óptico para interrogar desde lo ontológico. Se parte de la historicidad humana, del hombre en situación, de la facticidad, y de allí se encara la deconstrucción de los conceptos para acceder a una nueva comprensión de la realidad. En sus comienzos, la concepción del método fenomenológico se expresaba como sigue:

“Fenomenología” ni designa el objeto de sus investigaciones, ni es un término que caracterice el contenido material de este objeto. La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia. Ciencia “de” los fenómenos quiere decir: *tal forma* de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente. El mismo sentido tiene la expresión, tautológica en el fondo, “fenomenología descriptiva”. Descripción no significa aquí un proceder a la manera, digamos, de la morfología botánica –el término vuelve a tener un sentido prohibitivo: mantener a distancia toda determinación no demostrativa. El carácter mismo de la descripción, en el sentido específico del *λόγος*, únicamente puede fijarse partiendo de la “materialidad” de lo que debe “describirse”, es decir, ser objeto de una serie de determinaciones científicas en la forma peculiar de hacer frente a los fenómenos. Formalmente, autoriza la significación del concepto formal y vulgar del fenómeno a llamar fenomenología a todo mostrar un ente tal como se muestra en sí mismo (Heidegger, 1986:45).

No obstante, en los escritos de Heidegger posteriores a la *Kehre* se irá acen- tuando la diferencia entre filosofía y ciencia, en beneficio de afinar la meditación como característica del pensar enfocado a la de-construcción de los objetos, incluidos los conceptos elaborados por la ciencia. Aun así, se conserva la descripción como una técnica indispensable para dar el paso del plano óptico al ontológico. Se enfatizará desde esta nueva perspectiva la experiencia, como la relación con el objeto del pensar que nos acaece, nos sitúa en un camino y nos transforma, cambia nuestra comprensión del entorno humano.

El método se define en el presente trabajo como una estrategia de paulatina captura, organización e interpretación de la información (procedentes de distintos textos y de la experiencia como docente e investigador universitario) que será sometida a la reflexión meditante para obtener un determinado conocimiento. Tanto Platón como Aristóteles, por mencionar dos cumbres del pensamiento griego, reflexionaron utilizando un concepto muy amplio acerca de lo que es un texto. No se limitaron a considerarlo exclusivamente como lo dicho por otro autor sino que abarcaron obras de teatro, actividades políticas, leyendas populares. En consecuencia con esta actitud, distintos textos se adoptarán en este escrito como materia prima de la meditación: películas, obras literarias, fenómenos de comunicación masiva, productos de la televisión y hasta creencias arraigadas en las mentalidades colectivas.

En primer lugar, es necesario ordenar las distintas actividades de recolección y organización de información que conducen al conocimiento del objeto de estudio. A continuación, se requiere adoptar una posición en materia de filosofía para acometer la tarea de interpretar la masa de datos acumulados. Por fin, se plantea la utilización de una técnica hermenéutica de trabajo para generar los resultados de la investigación.

La secuencia de actividades contempladas en la investigación se inició con el examen de la obra de Heidegger a fin de determinar el estado de la cuestión respecto de la técnica como saber hacer privilegiado en la estrategia educacional de nuestra época. Un segundo paso se concretó mediante el análisis y la discusión de los proyectos planetarios de educación contenidos en la teoría de las competencias, principalmente considerando el contexto de la globalización en que se plantean. Por último, a partir de una crítica a la apelación de Heidegger respecto del origen griego de la civilización occidental, se argumenta sobre la prioridad de las comunidades humanas cara a cara para emprender una educación que impulse su auténtico desarrollo.

En muchos comentarios sobre el pensamiento de Heidegger se introduce una confusión que impide conocer a fondo la innovación que significó la posición del filósofo, contenida ya en su libro *Ser y tiempo*. Me refiero específicamente a la interpretación que considera al *Dasein* como equivalente a lo que la antropología clásica entendía con el término “hombre”, operación que suprime el carácter de “arrojado” del *Dasein*, posición diferente a considerar al hombre como sujeto frente a un objeto, interpretación propia de la modernidad. Precisamente, la

crítica de Heidegger a la subjetividad cartesiana nos invita a pensar el problema de otra forma: no se trata de un sujeto (*res cogitans*) enfrentado a un objeto (*res extensa*). El ser-ahí designa un acontecimiento, una relación de ser-en-el-mundo, y no un sujeto frente a un objeto. En Heidegger hay una crítica a la concepción antropológica que considera al hombre como un ente dotado de voluntad que transforma la realidad de manera libre. El hombre se halla arrojado en el mundo y no es el solo elemento estructurante de ese mundo. Esta posición filosófica es esencial para emprender la lectura de un problema como lo es la relación entre educación y técnica.

En su conferencia “La pregunta por la técnica” el autor delinea la diferencia específica de la técnica moderna frente a sus precedentes históricos:

¿Qué es la técnica moderna? Es también un desocultar. Si nosotros clavamos la mirada sobre todo en este rasgo fundamental, se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna.

Ahora bien, el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de *ποίησις*. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.

Por el contrario, una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación (Heidegger, 2003a:123).

En consecuencia, con respecto a la naturaleza subsiste la antigua técnica del campesino que se adecua a los ritmos del cuidar y cultivar junto con la técnica industrial que interviene modificando esos ritmos. Tómese en consideración

que la nanotecnología llega incluso a intervenir en el control y manipulación de las moléculas y los átomos. Son las nuevas condiciones históricas que debemos abarcar en nuestra reflexión sobre la educación desde una perspectiva que integre las múltiples dimensiones involucradas en este hecho social.

Heidegger generó una técnica de análisis que permite pensar los fenómenos desde una perspectiva filosófica. En la medida que “poéticamente habita el hombre en esta tierra”, desentrañar los múltiples significados que encierran las palabras es una forma de de-construir y reconstruir el mundo que habitamos, estructurado desde la base por el lenguaje. Un ejemplo de esta operación se halla en su análisis de las diferencias entre la técnica moderna y la clásica, que culmina con la descripción evocada en la cita anterior. La técnica moderna (en tanto *Ge-stell*) es un *provocar* la naturaleza para que libere energías que pueden ser *explotadas* y *acumuladas*. Todo ente natural se convierte en *existencias*, en reservas o *stock*; el hombre mismo termina siendo un *recurso humano*, una fuente de energía cuyo rendimiento se puede maximizar y consumir. Y se maximizan las facultades físicas y las facultades mentales con el propósito de abatir récords. *Bestände*, el ente (humano o no humano) que está listo para el consumo. Las reservas están permanentemente a disposición, para ser comandadas, por lo que cada ente a la mano deviene esencialmente *reemplazable* (*Ersatzbarkeit*). El hombre es considerado como mano de obra o cerebro de obra. Los modos de operar de la técnica moderna dominan la época: el desocultar (*Entbergen*) tiene el carácter del poner (*Stellen*) en el sentido de la provocación (*Herausforderung*). Así, 1) se descubren (o desocultan) las energías de la naturaleza (energía hidráulica en el río), pero la naturaleza es enfocada como objeto explotable que es depositaria de los *stocks* o existencias (que, como se acaba de indicar, incluyen al hombre); 2) lo descubierto se transforma (se convierte esa energía hidráulica en electricidad); 3) lo transformado se almacena en los aparatos acumuladores; 4) lo acumulado se reparte (se distribuye por medio de redes), y 5) lo repartido se renueva metamorfoseado en un servicio (hace funcionar esta computadora, por ejemplo).

De manera análoga se puede aplicar esta técnica de análisis a la educación. En la educación se descubren en “el material humano” –en la comunidad como reserva de recursos– las energías intelectuales de acuerdo con una escala selectiva de IQ (sigla de cociente intelectual en inglés) vinculado a las capacidades tecnocientíficas (proceso de selección y eliminación en un flujo de competencias); se

las transforma en conocimiento científico útil (saber hacer) para su aplicación tecnológica (I&D, o sea, investigación y desarrollo en términos de apoyo a la producción industrial); en suma, de la mente surge la información; luego se acumulan esos recursos gnoseológicos en grandes bases de datos que configuran una memoria maquina ajen a los individuos y controlada desde dispositivos neurálgicos (entre otros, los llamados *think tank*⁴); las empresas poseen o adquieren el *copyright* de estos conocimientos y los transforman en bienes que distribuyen en mercados de todo el orbe, ya que sirven para satisfacer diversas necesidades corporales y espirituales. En este proceso se implantan relaciones abstractas y se genera un universo simbólico destinado a regular las conductas.

La sociedad entera está sometida a un proceso de educación que descubre y oculta. Por una parte, la educación formal, estrictamente jerarquizada por universidades y diversos institutos, en cuya cúspide se ubica el experto. Por otra, la educación de alcance colectivo, que se enfoca al conjunto de la sociedad. Los medios de programación de masas asumen la función de producir un hombre seriado y abstracto (numerosos individuos aislados, como terminales de la comunicación, véase Elias Canetti, 1999). Operan como educadores de facto.

¿En qué sentido se diferencia el planteamiento de Heidegger acerca de la técnica —un punto esencial de esta tesis— respecto de otros autores? A menudo se ha interpretado que Heidegger tiene una opinión sombría acerca de la técnica y que manifiesta una nostalgia idílica por la vida campesina. Por el contrario, en el contexto epocal de su intervención quizá sí se manifestaron quienes interpretaban el curso histórico en una trayectoria de decadencia, en particular Spengler y Jünger. En el capítulo IV se expresan las diferencias que separan a Heidegger de dichas interpretaciones, además de refutar la interpretación de un filósofo contemporáneo, Mario Bunge.

En el primer capítulo (“Homo technicus”) se esboza el marco histórico en que surge el pensamiento de Heidegger al tiempo que se exponen las categorías básicas que elaboró este autor para interpretar la trayectoria de la metafísica que se intenta de-construir desde una metodología en principio fenomenológica. En el capítulo II, “Mito y filosofía”, se busca rescatar una interpretación realista del

⁴ Se traduce este término, que literalmente significaría “tanque de pensamiento”, con conceptos más adecuados: laboratorio de ideas, centro de pensamiento. Sirve para designar organizaciones sociales que planifican, realizan y ejecutan investigaciones sobre problemas diversos con miras a diseñar propuestas de actuación política, económica, militar, educacional.

papel del mito (o pensamiento por figuras) en una sociedad secularizada y la forma en que se estructura el espectáculo como moderno ritual de masas. En el capítulo III (“En tiempos de la civilización técnica”) se aborda la interpretación de Heidegger acerca de la técnica, cuya esencia no es algo técnico. En el siguiente capítulo (el IV, “Sobre máscaras en una fábula”) se ensaya una meditación sobre la película *Tiempos modernos* para ilustrar las consecuencias de la industria para conformar una conducta humana mecanizada. En el capítulo V (“Crítica de la razón educacional”) se emprende un enfoque filosófico para definir la educación, se presenta un análisis de la posición heideggeriana realizada desde el centro académico planetario y se ejemplifica con un relato de Kafka y una significativa anécdota del budismo Zen. En el capítulo VI (“Meditación y/o cálculo”) se despliega la interpretación del autor de esta investigación sobre la educación, en la que se enfatiza la necesidad de tomar en cuenta las comunidades cara a cara para evaluar el papel de las comunidades virtuales, definidas como relación “cara-pantalla-cara”.

CAPÍTULO I

Homo technicus

Wege –nicht Werke.
HEIDEGGER¹

Retos inquietantes para la humanidad

¿Por qué Heidegger? Varios científicos sociales alineados en la corriente positivista desestimarían la pertinencia de leer este autor, por el sencillo hecho de opinar que sus reflexiones son abstrusas y extemporáneas, e incluso irracionales; no obstante, en este estudio sobre la educación en condiciones de globalización se pretende demostrar que el imaginario aún se regula en muchos sectores académicos con categorías anteriores a la obra del filósofo y que como resultado de examinar esas representaciones del ente se pueden asumir nuevos enfoques para abordar el proceso de enseñanza aprendizaje y la investigación. Hoy se educa desde “el sistema”; intentemos pensar desde la existencia, es decir, desde el mundo vivo en el que impactan las estructuras que conforman al actor social.

En distintos centros académicos y desde políticas públicas de muchos países se insiste en la prioridad de impulsar una educación enfocada casi con exclusividad a las ciencias duras y a la técnica, como una forma de resguardo frente a los graves peligros que amenazan a la humanidad en la época actual. En principio, es una opción razonable. Al mismo tiempo, se contempla con cierto aire de tolerancia forzada el estudio de la filosofía y de las ciencias

¹ “Camino, no obra”, frase escrita por Heidegger, casi al final de su vida, en la portadilla del primer volumen de sus obras completas. El camino abierto por el filósofo no es susceptible de convertirse en una autopista asfaltada. Es una brecha trabajada por el propio esfuerzo del pensar que se aleja de los moldes convencionales. ¿Cómo podemos abrir nuestra propia brecha?

sociales, de acuerdo con el supuesto de que estas disciplinas –con excepción de cierta escuela de la economía– no aportan elementos para el desarrollo de los países. Se parte de la creencia acerca de los beneficios generados para la civilización humana por las distintas técnicas apoyadas en los descubrimientos del conocimiento científico, en particular desde la primera revolución industrial acaecida entre fines del siglo XVIII y principios del siguiente. A su vez, en el último tercio del siglo XX emergió una nueva revolución en el terreno de las tecnologías de la información y la comunicación cuyos efectos transformaron la economía y la vida cotidiana.

Sin embargo, en las últimas décadas han aparecido serios cuestionamientos al optimismo sobre el exclusivo papel positivo de las ciencias y las técnicas respecto de establecer un ambiente más propicio para habitar en el planeta, a raíz de que diversos fenómenos derivados precisamente de la explotación inmoderada de la naturaleza han causado desequilibrios ecológicos amenazantes para la vida de todas las especies, humanos incluidos. En primer lugar, el calentamiento global está modificando el clima a escala terrestre y su incidencia se acelera por la emisión de gases de efecto invernadero, sin que los poderes institucionales y fácticos del planeta se pongan de acuerdo en medidas para contenerlo, aun cuando por iniciativa de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) se haya firmado el Protocolo de Kyoto, al que paradójicamente no se ha adherido el gobierno de una de las potencias que genera mayor contaminación y consume mayor volumen de energía per cápita: el de Estados Unidos.

Ya se identifican algunos de los múltiples trastornos ocasionados por este fenómeno: las nieves se derriten (*memento* el desgajamiento del glaciar Perito Moreno); el nivel de los mares se eleva; numerosas especies animales se extinguen o emigran a causa de las modificaciones de su hábitat, y ello pone en peligro la biodiversidad del planeta;² las alteraciones en la distribución de la fauna y la flora están expandiendo enfermedades por territorios antes no afectados (dengue, fiebre amarilla, malaria); el desarrollo de la agricultura se enfrenta al hecho de que en muchos casos desaparecen o se debilitan las condiciones favorables

² Según el doctor Donald Levin, profesor e investigador del College of Natural Sciences de Estados Unidos, en el mundo se extingue una especie cada 20 minutos, cifra que se proyecta en 25 920 casos por año. En paralelo, también las etnias originales desaparecen, como ha ocurrido con los onas en Argentina.

existentes en algunas regiones (hay zonas vitivinícolas en peligro de perder sus propiedades *ad hoc* para esta actividad³); se calcula que la disminución de la corriente marina del Atlántico norte provocaría temperaturas de un frío extremo en la zona insular y peninsular del norte de Europa. Los efectos del cambio climático sobre las sociedades son aun más dramáticos, dado el desequilibrio en la distribución de los recursos humanos y materiales, porque se pronostica escasez de agua y alimentos en muchas regiones del planeta, fenómenos que derivarán tanto en migraciones y conflictos de diversa índole como en crisis de los sistemas políticos, enmarcados en un crecimiento exponencial de la población mundial paralelo al deterioro de los recursos naturales.

La organización WWF (World Wide Fund for Nature) publicó el *Informe planeta vivo 2010* (www.wwf.org), que contiene el resultado de los estudios sobre el uso y el abuso de los recursos naturales en la Tierra. Los recursos naturales consumidos por la humanidad⁴ exceden en 50% la capacidad de regeneración que posee el planeta. Entonces, la advertencia es alarmante pero muy precisa: a este ritmo de explotación en el año 2030 se requerirían recursos naturales equivalentes a dos planetas para satisfacer la demanda de la población mundial, pronóstico que la mayoría de la población desconoce y que en apariencia no causa alarma.

Se argumentará que la civilización humana siempre se ha enfrentado a enormes problemas de supervivencia y que precisamente las técnicas han ayudado a superarlos, por lo que es de esperarse un auxilio similar frente al calentamiento

³ Según un estudio de la universidad de Southern Oregon, en el noroeste de Estados Unidos, el cambio climático está alterando de manera radical los ciclos de maduración de las uvas en 27 de las principales regiones productoras de vinos del mundo, incluido el Valle de Napa y el sur de Europa. En Napa, por ejemplo, cerca de San Francisco, la temperatura mínima ha subido cinco grados en los últimos 75 años y ello ha afectado a los viñedos. Asimismo, el Instituto Nacional de Vitivinicultura (INV) de Argentina emitió un comunicado en agosto de 2009 en el que detalla una investigación sobre los peligros que el cambio climático involucra para esta actividad.

⁴ Partiendo del hecho de que humanos, plantas y animales necesitan alimento, energía y agua para crecer y vivir, se ha elaborado el concepto de “huella ecológica”: “El impacto de una persona, ciudad o país, sobre la Tierra, para satisfacer lo que consume y para absorber sus residuos”. La huella ecológica difiere en cuanto a valor por país, lo que refleja el dispendio de los recursos, tanto renovables como no renovables.

global, la desertificación,⁵ el agujero de la capa de ozono, la escasez de agua y alimentos, y otros hechos vinculados con lo que algunas organizaciones ambientales califican como un auténtico ecocidio. Con todo, hay un par de diferencias: en esta coyuntura se experimentan obstáculos vinculados con la explotación técnica de nuestro planeta y de manera simultánea resulta imposible prescindir de inmediato de algunos servicios que contribuyen a esa explotación contaminante, como el transporte automotor, ya que las distintas técnicas están involucradas en una red de mutua dependencia, por lo que la eventual supresión de una en particular o la puesta en marcha de otra genera un efecto de *feedback* sobre el resto de la cadena. Por consiguiente, en esta materia ya resulta obsoleta la distinción entre fenómenos naturales y humanos; así, el “accidente” (humano) de Chernóbil en 1986 generó una nube radiactiva que se expandió hacia el territorio de Europa; o bien, el tsunami (natural) que azotó a Indonesia en 2004 provocó cientos de miles de muertos.

Con respecto a estos trastornos en el planeta, que repercuten en el orden económico, social, político y cultural, existen innumerables instituciones públicas y privadas⁶ que se encargan de elaborar estrategias y diseñar acciones para enfrentarlos. En el presente trabajo se adoptará un camino distinto, que no pretende rivalizar con los honestos esfuerzos de científicos y técnicos involucrados en la solución de tan complejas cuestiones. Quizá varios programas fueron concebidos desde el presupuesto de no alterar el estilo de relación que guarda la humanidad con la naturaleza, y de lo que en realidad se trata es encarar la solución técnica implantando nuevas formas de vida social y modificando la orientación de la existencia basada en el consumo inmoderado de todos los recursos. Se aclara bastante el aporte que la filosofía hace con relación a estos asuntos de interés humano si se presta atención a una tesis de Heidegger sobre el significado de “cambiar el mundo”.

⁵ La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés) informa en su página electrónica que el avance de la deforestación entre los años 2000 y 2010 significó la pérdida de 130 millones de hectáreas de bosques y que las regiones más afectadas fueron América del Sur y África. Aun así, el 31% de la superficie del planeta se halla cubierta por bosques. La pérdida del mencionado decenio equivale a la superficie de un país como Costa Rica.

⁶ La red de universidades Europa-Asia (ASEM) publicó en 2010 un amplio estudio sobre este problema: *Global warming and climate change*.

Entretanto también se le ha exigido a la filosofía que no se contente con interpretar el mundo y perderse en especulaciones abstractas, sino que trate de transformar el mundo de modo práctico. Lo que pasa es que una transformación del mundo así pensada exige previamente que se transforme el pensar, del mismo modo que tras la citada exigencia ya se esconde una transformación del pensar (Heidegger, 2007:362).

A raíz de este planteamiento es indispensable examinar nuestra actual y heterogénea comprensión del mundo y su vínculo con los problemas mencionados más arriba. La comprensión del mundo se estructura en torno al lenguaje, y la educación desempeña un papel fundamental en la configuración de éste. La mediación del lenguaje para relacionarnos con el placer y el dolor continúa siendo esencial para el ser humano, a diferencia de otros animales, que se mueven en función del instinto. En ese sentido, el enfoque asumido por la educación puede hacer una contribución esencial. Si la escuela se enfoca a privilegiar con exclusividad el lenguaje tecno-científico, y se relega a un nivel de insignificancia al lenguaje prescriptivo, al estético, al de la oración, al retórico, al cotidiano; entonces se estará impartiendo una educación unidimensional. Ahora bien, pensar esos lenguajes como “complementarios” niega su naturaleza propia, ya que en realidad se trata de lo que permanece oculto para la educación. Así como al introducir cambios en los hábitos de comida se suele encontrar el remedio para trastornos orgánicos, modificando el estilo de vida basado en un lenguaje enriquecido encontraremos la salida a muchos de estos obstáculos para la humanidad. De nuevo, el lenguaje condiciona nuestra comprensión de lo que significa transformar, por ejemplo, cabría examinar en qué términos se entiende nuestra relación con la naturaleza: “Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites” (Heidegger, 2001a:111).

¿Por qué en filosofía se está haciendo referencia a problemas que por lo regular se estudian en ciencias sociales o bien motivan la preocupación de los políticos? No es un accidente ni persigue fines prescriptivos de orden social o político. Se pretende con este inicio revelar una posición frente a la metafísica en el sentido que la entendió Heidegger al denunciar el “olvido del ser” y lo que ello significa: la indiferencia hacia la vida de los individuos concretos, subsumidos por disciplinas científicas en un ente abstracto que los abarca. En este escrito se reivindica

la necesidad de pensar lo efímero (“lo que dura un día”, según su procedencia griega) como requisito esencial para situarnos en nuestra escena propia. Después de Platón y Aristóteles se ha interpretado el ser condicionado al tiempo presente, al ahora inmediato, y el tiempo en general como una serie de horas, con lo que se despoja de ser, salvo el virtual, al pasado y al futuro. El problema del tiempo no ha sido planteado en profundidad.

La metafísica resulta desacreditada además, y antes que nada, porque la indiferencia hacia la vida del individuo, hacia los derechos de lo contingente y lo caduco, es lo que desde siempre ha constituido su contenido esencial (Vattimo, 2001:69).

En una conferencia pronunciada por Heidegger⁷ ante profesores de ciencias en una escuela vocacional (1962) revelaba el filósofo su intención de provocar con sus palabras una meditación, entendida ésta como el arte de despertar el sentido para lo in-útil, en contraste con las preocupaciones cotidianas pletóricas de utilidad, precisamente porque el “ente útil” ha sido elevado al altar de “ser supremo”. En cierta manera, la estrategia era detener el diálogo interno de sus oyentes, inmersos en un ambiente que privilegia la utilidad en sus diversas modalidades, y ponerlos a cuestionar las obviedades cotidianas que guían sus afanes: la ganancia, el éxito, las posesiones, el poder. La filosofía requiere de ese espacio de distancia no objetivante frente a una dudosa inmediatez inducida para descubrir aquello que encubren los nombres otorgados a las cosas que nos rodean. Se obtienen así energías para regresar al orden fáctico con una visión distinta de los asuntos que se intenta dilucidar, gracias a un sentido de las cosas que antes se desconocía. Los asuntos enumerados *ut supra* inquietan a la gente en todas partes, es decir, no quedan encerrados en el cubículo del especialista sino que se presentan como materia de discusión que se preocupa por saber hasta qué punto es habitable nuestro planeta.

Desde otro ángulo, también son inquietantes las transformaciones orgánicas provocadas en el cuerpo humano por medios artificiales. Las artes de los clásicos griegos para preservar el cuidado de sí mismo (*epimeleia heautou*) se sustituyen

⁷ La conferencia se tituló “*Überlieferte Sprache und technische Sprache*” (Lenguaje tradicional y lenguaje técnico). Véase Martin Heidegger (1994c).

en la actualidad vía tecnologías del yo que encuentran un fuerte apoyo en medios químicos, quirúrgicos, electrónicos (desde unos lentes de aumento hasta un trasplante de corazón, pasando por miembros artificiales del cuerpo e incluyendo la práctica de la clonación). Heidegger advertía sobre esta tendencia avasallante de la “era de la técnica”:

¿Qué se prepara *entonces*? El *tránsito al animal tecnificado*, que comienza a reemplazar los instintos, que ya se tornan más débiles y groseros a través de lo gigantesco de la técnica (Heidegger, 2003b:92).

Debe reconocerse que la técnica es una forma de violencia sobre la naturaleza, al igual que sobre el cuerpo humano (que también es naturaleza), cuya evolución y extensión en los siglos recientes ha sido notable.⁸ No obstante, desde el remoto *homo erectus* la vida es inseparable de la técnica, aun de las más rudimentarias. Otras técnicas se han orientado tanto al armamento militar como a la tortura para someter o exterminar al individuo. El suplicio público como espectáculo punitivo que descarga un ensañamiento minucioso y cruel sobre el cuerpo del que ha ofendido el cuerpo del rey, comienza a sustituirse en Europa entre los siglos XVIII y XIX, junto a la concepción jurídico-científica, por una estrategia de poder que Foucault denomina “sociedad disciplinaria”, en la que la norma se dirige a someter el cuerpo individual en un proceso productivo al tiempo que otras normas abarcan el cuerpo social como conjunto, al que debe limpiarse de enfermos, delincuentes, locos, prostitutas, anarquistas, para quienes se reservan instituciones de presunta rehabilitación (prisiones, hospitales, manicomios); o bien se previenen estas conductas mediante espacios instaurados por el poder en las organizaciones orientadas tanto a la producción (fábrica) como instituciones que persiguen la socialización de los niños (familia, escuela). En estos lugares de la sociedad se imponen las normas de conducta deseadas y se sanciona su violación. No obstante, en la actualidad se detectan síntomas de que la violencia campea en estas instituciones y las propias autoridades no encuentran mecanismos adecuados para aplicar las normas existentes para regular la violencia.

⁸ En años recientes se ha detectado un incremento de la violencia en las propias aulas escolares de casi todos los países del mundo, que en algunos casos ha conducido a auténticas masacres en los

Sin que desaparezcan esas prácticas de producción social e individual de los cuerpos, se impone su combinación en los últimos cincuenta años con una nueva estrategia basada en la “sociedad de control”, que afina su objetivo hacia el cuerpo y el cerebro de los individuos como expresión de ese poder sobre la vida. Así expresa Michel Foucault el traslape secular de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control.

Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolíticas del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población* (Foucault, 1977:168).

Ambos modelos de poder confluyen en las actuales condiciones en que se generan educación y salud en las sociedades: las técnicas de producción del individuo por medio de las disciplinas y los efectos de masa que persiguen las políticas culturales y de salud, que al mismo tiempo son productivas (de conocimiento, de habilidades, de higiene) y también sirven para normalizar la población. La cuestión de las identidades sociales generadas mediante estos procedimientos, en algunas ocasiones ha sido enfocada desde una óptica errónea.

centros educativos. No obstante, por debajo de esos picos criminales se manifiesta un fenómeno caracterizado como bullying, término que empleó el sueco Dan Olweus en un estudio sobre el acoso escolar realizado en el decenio de 1970. Se aplica a conductas de violencia física o emocional, dirigida en contra de estudiantes cuya identidad es percibida como inferior por razones de raza, nacionalidad, sexo, minusvalía, religión y otras notas que se utilizan para ofender o someter. Se forman pandillas lideradas por varones o niñas muy agresivas que se dedican a mofarse de un sujeto, a golpearlo o a extorsionarlo.

Sería necesario, para abordarla con propiedad, distinguir primero entre identidad y equivalencia, distinción que posibilita captar la dualidad de significado y función. En un entorno de intercambios generalizados, cualquier entidad singular puede ser reemplazada por su equivalente. Según la óptica del poder, el individuo (efecto e instrumento del poder) es un ente vacío (una X) que se despersonaliza y queda absorbido en el ser público, el “se” o el “uno” anónimo (el *man* impersonal al que se refiere Heidegger).

En esta vertiente, la persona individual es entendida por la valorización capitalista como recurso humano abstracto a disposición de cualquier proceso orientado a maximizar su rendimiento; este recurso sólo se diferencia de otros por el grado de valorización de sus conocimientos y habilidades. La equivalencia rige en el intercambio de mercancías, con lo que se ignora la necesidad de enfatizar el valor educativo de la identidad, ya que ésta se refiere a algo singular elaborado por el individuo en relación con sujetos colectivos, que no puede extirparse sin lesionar a la persona. Por eso, la identidad social se constituye con referencia a lo que el individuo considera insustituible en sí mismo, que en la sociedad de masas se produce en serie. Heidegger planteaba en un principio que lo único propio del individuo es la vivencia de la muerte, ya que si bien el animal también muere no tiene conciencia de ello. En un proceso de autoconocimiento, el individuo se comporta respecto de imágenes experimentadas como únicas y singulares, propias. Luego afirmará el filósofo de la cabaña en Todtnauberg que la identidad se entiende como el que en cada caso soy yo mismo. Por consiguiente, es necesario efectuar una lectura simbólica de esta caracterización tan general.

Se ha hecho referencia al poder. ¿En qué sentido? Se impone adoptar una definición del poder para que no se lo invoque como si fuera una abstracción sin asidero. En términos muy sintéticos Heidegger sugiere una forma de entender el poder.

La lucha entre aquellos que están en el poder (*Macht*) y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder. En todas partes es el poder el factor determinante. Por esta lucha por el poder, la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado. Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere (Heidegger, 2001a:66).

Donde hay poder hay resistencia, y como dice Foucault, para comprender este fenómeno debemos despojarnos de preguntas acerca del bien y del mal, en otras palabras, no se trata de un problema moral sino de la producción de sujetos sociales. Por lo tanto, las relaciones de poder son intrínsecas a las múltiples actividades que se llevan a cabo en una sociedad: economía, cultura, política, familia, salud. El poder interpela a los individuos como sujetos sociales, es decir, se producen sujetos como efecto del poder para organizar su circulación a través de los cuerpos. El poder se apropia del concepto abstracto de hombre a escala planetaria y opera en las relaciones prácticas desde ese enfoque, lo que le impide salir del olvido del ser. Donde se identifiquen relaciones de poder se requiere obediencia, expresada ésta en forma de consenso activo o pasivo, y de manera simultánea se identifican múltiples puntos de resistencia.

La hegemonía política y social se construye elaborando ese consenso, y la hegemonía toma como objeto el cuerpo (individuo y entorno), cuyo valor se identifica por los símbolos que porta. No existe un cuerpo exclusivamente natural; la vida biológica en el género humano siempre se halla combinada con la técnica. La interpelación se dirige al deseo del cuerpo: qué cuerpo se desea gozar y la forma de lograrlo. El soporte de estas relaciones de poder es doble: por una parte, el colectivo social normalizado por políticas de salud y educación; por otra, el individuo entendido como centro autónomo de decisiones que le posibilitan una “libre” utilización de los instrumentos y productos que se brindan en el mercado para potenciar el cuerpo. Aun así, el empleo de medios artificiales en el cuerpo humano data de muy antiguo.

Desde hace siglos el ser humano utiliza toda clase de dispositivos, extensiones y prótesis tecnológicas del cuerpo, desde artefactos pasivos (como la ropa o los zapatos) y dispositivos removibles que sirven para registrar datos (como termómetros, relojes y otros sensores) hasta aparatos destinados a reparar alguna función biológica deficiente o a compensar medianamente alguna carencia del cuerpo (como bastones, lentes, extremidades artificiales, auxiliares auditivos y articulaciones metálicas) (Yehya, 2001:48).

La asimétrica relación de poder incita a la utilización de estos dispositivos, seduce al espectador de la pantalla a que expanda el conocimiento de su cuerpo y experimente nuevos placeres, centrados en dispositivos sexuales, en un mo-

vimiento que trasgrede los límites entre lo público y lo privado. Se producen libros, revistas, películas que parecen responder al lema que Woody Allen empleó en su película *Todo lo que usted quería saber sobre el sexo y temía preguntar*. En consecuencia, sería algo extemporáneo sostener que la pura represión ocupa el lugar central en el ejercicio del poder, que produce saber y placer, en nuestros días muy asociados a los medios electrónicos de todo tipo. Tampoco acudamos a la ideología como engaño de la débil e insignificante conciencia. ¿Por qué? Porque si se define a la ideología como falsa conciencia, se choca con algo descubierto por Foucault, quien sostiene que no hay contradicción entre el poder y la verdad. Al contrario, afirma que:

[...] podría decir que estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar: *tenemos* que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas (Foucault, 1978:140).

Desde las instituciones estatales se indagan los datos más minuciosos: no sólo el domicilio o la fecha de nacimiento, hasta la opinión sobre el desempeño de los funcionarios. Con esa materia prima, la “verdad social” se produce mediante palabras que se manipulan para generar paraísos mentales en el que todos los problemas están solucionados o en vías de resolverse. Teniendo en cuenta estos hechos debe entenderse esta recusación del engaño como técnica política central para la sumisión de las mayorías. Las “mentiras” de los funcionarios y de los políticos no han dejado de existir, pero debe recordarse que su discurso no se rige por la ciencia sino por la retórica, es decir, por el objetivo de convencer. Por eso, en el análisis del discurso político hay que atenerse al dicho latino: *mare verborum, gutta rerum* (una gota de cosas concretas en un mar de palabras). De hecho, el discurso político no disipa los conflictos que muestran un crecimiento preocupante en la mayoría de las naciones del mundo, como ocurre con el crimen cruel y absurdo, las brutales guerras localizadas, los odios raciales durísimos de extirpar, la discriminación por diversos motivos, la expansión de las organizaciones de narcotraficantes, los abusos sexuales que incluyen a menores de edad, la corrupción en el aparato de gobierno y en la iniciativa privada; fenómenos

que tienen como denominador común una profunda pérdida del sentido de la existencia humana, que se traduce en diversos trastornos psiquiátricos. ¿Corresponde a la educación formular cuestionamientos respecto del sentido de la existencia? ¿O sólo se aboca a impartir un currículo diseñado en instituciones burocráticas que desconocen la creatividad? La educación que no provoque las creencias establecidas se reduce a mera administración de rebaños humanos.

Vale la pena apelar a una distinción que Badiou establece entre sentido y verdad: en la religión, el sentido (la orientación acerca del significado de la vida y de la trascendencia) y la verdad (el conocimiento real de los procesos) son una misma cosa, y los administradores de la religión se encargan de preservar esa unidad mediante el dogma y la evangelización. A menudo el sentido marcha en contra de la verdad, tránsito que no impide a los individuos permanecer en sus creencias. En el ámbito social, el alcohólico conoce la verdad acerca de la afeción destructiva que padece; sin embargo, encuentra un sentido en la conducta que lo perjudica y no se empeña en cambiar hacia hábitos que siente ajenos. En definitiva, la cuestión nos remite al entorno cultural del individuo. En el proceso actual de la globalización nos enfrentamos al respecto a una paradoja que Žižek ha captado en su esencia:

[...] ¿qué es la globalización capitalista? El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destotaliza* el sentido: no es global en el nivel del sentido (no existe una opinión “capitalista mundial” ni una “civilización capitalista” propiamente dicha –la lección fundamental del capitalismo es precisamente que el capitalismo puede acomodarse a todas las civilizaciones, desde la cristiana hasta la hindú y la budista); su dimensión global sólo puede formularse en el nivel de la verdad-sin-sentido, como lo “real” del mecanismo del mercado global (Žižek, 2006b:228).

Esta fisura entre la verdad de un capitalismo global y la pluralidad de los sentidos que este orden cobija lleva a pensar cuestiones de fondo: ¿puede haber un sistema de educación a escala planetaria, común para individuos provenientes de localidades diversas, que al mismo tiempo esté desprovista de un sentido para las comunidades humanas relacionadas cara a cara? ¿Se está constituyendo un poder mundial entre los intelectuales y expertos involucrados en esa educación, de modo que sus mutuos lazos de solidaridad sean más fuertes que los compartidos

con sus comunidades locales de origen? ¿Puede la investigación que se realiza en esas condiciones privilegiar la lógica de los objetos científicos por encima de la vida a la que se refieren esas construcciones intelectuales? Súmese a estos interrogantes la inquietud por los cambios permanentes a que nos somete la axiomática contable subyacente al mercado internacional. El asunto se complica ante el alud de migraciones en direcciones antes no conocidas, fenómeno que genera la convivencia de personas que provienen de distintas culturas.

La simultaneidad de nuestra existencia con los lugares que antes se antojaban lejanos es una sensación común en esta época de la globalización. La idea del tiempo se modifica y el privilegio otorgado al presente desestima la posibilidad de pensar a fondo los problemas que nos aquejan. Partimos tomando en cuenta las siguientes coordenadas:

La palabra latina para designar el “ahora mismo”, la ausencia de dilación, y ello tanto en el sentido del “inmediatamente antes” como en el del “inmediatamente después”, es *“modo”*. Nuestro tiempo es el tiempo “moderno” no sólo en el sentido de que sea el de ahora, sino más esencialmente en el sentido de que es el tiempo *del* “ahora”, aquel *tiempo* que consiste en la absoluta preeminencia del ahora, en el que el “antes” y el “después” son el “ahora ya no” y el “ahora todavía no” y son otros “ahora”; el propio Leibniz es ya “moderno”, pero en momento en que la modernidad todavía no es obviedad (Martínez en AA. VV., 1991:150).

El tiempo se erige como una categoría básica de la existencia humana. Un insecto vive algunas horas o semanas y ese lapso es suficiente para su desarrollo; en cambio, el hombre inscribe la cura de su ser en el marco de un periodo de tiempo insoslayable. Se hará un intento por reflexionar trascendiendo el condicionamiento de lo “actual” y de la “moda”. Lo lejano se albergará en la cercanía y el pasado seguirá siendo presente para ampliar nuestra visión de los problemas que tanto nos agobian hacia el futuro.

Pensar situados en un mundo con sentido

Martin Heidegger (1889-1976) fue lo que su crítico alumno Karl Löwith llamó un “pensador de un tiempo indigente” (*dürftige Zeit*). Por consiguiente, le tocó vivir los tormentosos años de intensas transformaciones con el inicio del

nuevo siglo, además de encontrarse involucrado en las dos guerras mundiales y de participar como rector universitario por un breve lapso durante el nazismo liderado por Hitler.⁹

El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1979) habría reflejado los cambios registrados en el paso del siglo XIX al XX, como la antinomia entre la “comunidad” aldeana (*Gemeinschaft*; de hecho Heidegger había nacido en una de ellas, Messkirch), en la que todos se conocen cara a cara y desarrollan relaciones afectivas, y la impersonal “sociedad” (*Gesellschaft*) urbana, en donde impera la disposición mecánica y anónima de los individuos, desprendidos de los vínculos que los insertan en relaciones de mutuos compromisos.

Por su parte, Max Weber constataba en aquellos años el proceso de secularización de las grandes masas humanas, en el que los dioses (no debe olvidarse que Heidegger comenzó su educación en el marco de un catolicismo conservador) perdían su lugar central en la organización social y se imponía la razón instrumental, reflejada en la burocracia como estructurante de las relaciones sociales. Las antiguas categorías y paradigmas religiosos para entender la existencia caían al mismo tiempo que grandes diásporas lanzaban a masas de inmigrantes lejos de sus raíces primeras. La especie humana ponía en tela de juicio la noción de hábitat como lugar apropiado para la producción y reproducción de la vida, y se instalaba en el planeta entero. El término utilizado por Weber hacía referencia al “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) y otorgaba una prioridad relevante al conocimiento basado en el cálculo y la previsión.

⁹ La participación pública de Heidegger como Rector de la Universidad de Freiburg en 1933 y su afiliación al partido nacional socialista del *Führer* Adolf Hitler le ha valido todo tipo de juicios, tanto para descalificarlo como para desligar al autor de su obra. Por cierto, el libro que más revuelo despertó y generó una polémica internacional es el escrito por el chileno Víctor Farías (1989), *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik. Farías, que fuera alumno y ayudante de Heidegger en la década de 1960, actúa como un fiscal implacable y descarga sus acusaciones con una saña personal muy enconada. Sin embargo, dos personas que tuvieron cercanía afectiva con Heidegger (la politóloga Hannah Arendt, judía que vivió un romance con él a los 18 años, y el filósofo Karl Jaspers, casado con judía) debieron emigrar durante el periodo nazi, pero después de terminar la Segunda Guerra Mundial retomaron la relación con el filósofo, aun cuando Jaspers presentó un informe despojado de impresiones personales a la comisión francesa encargada de juzgar la acción política de Heidegger, en el que señalaba con claridad los errores cometidos por su antiguo amigo. Existe una versión en español de la

La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo (*Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt*). A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión (Weber, 1996:199-200).

En ese contexto de fuertes mudanzas políticas y sociales, Heidegger planteó desde sus escritos tempranos el carácter artificial de las distinciones académicas entre las disciplinas, como aquellas que se establecían entre metafísica, ética, gnoseología, antropología y demás ramas en el interior de la reflexión filosófica. Nuevas realidades exigían nuevas estructuras y nuevas categorías de análisis. Asimismo, renovó el léxico de la filosofía y le dio un contenido específico a la nomenclatura adoptada. En honor a esas transformaciones, no debemos cometer el error que el filósofo atribuye a los romanos: traducir las palabras griegas al latín prescindiendo de la experiencia en que surgieron. Sumergirnos en su obra para generar en español una jerga de especialistas alienados sería equivalente a matar el cogollo del que surgió la reflexión heideggeriana. El camino es formularle las preguntas que nos inquietan y trazar posibles orientaciones en la obra escrita del autor.

El filósofo se refirió a que la comprensión de la época moderna estaba dominada por la metafísica, entendida como la disciplina que expresa “la verdad de la totalidad de los entes como tales”. Al centrarse en la develación del ente (ontología), la metafísica había caído en el olvido del ser, o bien había determinado su identificación unilateral con un ente supremo (teología). A consecuencia de este

prolongada correspondencia entre ambos filósofos. Martin Heidegger y Karl Jaspers (1990), *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Editorial Síntesis. En definitiva, sobre esta polémica sólo interesa saber si en los escritos de Heidegger despunta o no una teoría que justifique el totalitarismo, que en opinión del autor de este documento, no sucede.

olvido, se relega a segundo término (o directamente, no se toma en consideración) la diferencia ontológica que se establece entre el ente y el ser. El ángulo que va a privilegiar Heidegger es la indagación por el ser, como una especie de horizonte de la totalidad al que no se lo confunde ni con un ente ni se le da un concepto específico. El psicoanálisis comprende al ente desde una totalidad denominada inconsciente, Durkheim lo hace desde la sociedad, Girard privilegia la violencia. Una de las mejores síntesis de la significación de la filosofía hermenéutica (como la denominan algunos) se encuentra en los siguientes términos:

El centro alrededor del cual el pensamiento heideggeriano no ha dejado de desplegarse desde la aparición de *Sein und Zeit* en 1927 es el de la cuestión del ser en lo que concierne a su sentido y a su verdad, tal y como se expone a partir de las primeras páginas de esta primera obra (Dastur, 2005:151).¹⁰

Precisamente, en septiembre de 1907, su mentor en el seminario, el doctor Conrad Grober, le obsequió una copia de la tesis de Franz Brentano *Sobre los múltiples significados del ser según Aristóteles*, cuya tesis acerca de la intencionalidad de la conciencia influyó sobre la fenomenología de Husserl. La lectura del ensayo ejerció una fuerte impresión en Heidegger, determinando a partir de entonces su preocupación intelectual en torno al sentido del ser.

En una conferencia pronunciada en 1924¹¹ despuntan categorías básicas de la mencionada obra fundamental (*Sein und Zeit*, en adelante *SuZ*; traducida al español primero como *El ser y el tiempo*, y luego como *Ser y tiempo*, en una versión sin artículos, más fiel al original). Se advierte ya el léxico que servirá de base al pensamiento del filósofo, aun cuando en su trayectoria se puedan trazar líneas de ruptura o de cambio. En ocho puntos contenidos en dicha intervención se sintetiza la visión del autor acerca de la existencia humana –en la que se refleja la influencia de los escritos de Husserl sobre la temporalidad de la conciencia– y el alejamiento de las tesis del neokantismo, además del interés por las posiciones de Dilthey y la profunda huella de Aristóteles.

¹⁰ Quien pretenda introducirse al pensamiento de Heidegger con una prosa clara y al mismo tiempo profunda, encontrará en Françoise Dastur un excelente material para hacerlo.

¹¹ La conferencia tuvo lugar el 25 de julio de ese año ante la Sociedad Teológica de Marburgo, y versó sobre “El concepto de tiempo”.

En apariencia, el interés de Heidegger por las cuestiones ontológicas (¡el ser!) se presenta como muy alejado de las preocupaciones cotidianas. Al reflexionar sobre Kant, Heidegger llega a afirmar que la cuestión del ser incluso se presta para la burla (2007:361). No obstante, el punto de partida del pensamiento se ubica en el cuestionamiento tanto de la ilusoria inmediatez como de la aceptación sin retaceos del significado superfluo de las palabras, a las que Heidegger desmenuzará siguiendo el ejemplo del teólogo Karl Barth, leído por él en 1918. La novedad en su interrogación por el ser se revela en la relación que desde el título de la obra de 1927 lo vincula con el tiempo.

“¿Qué es el ente?, ¿qué es el ente en su ser?” *Was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein?* ¿Y qué es *die Zeit*, ese “tiempo” que la metafísica occidental ha olvidado en el camino de la abstracción e idealización del ente? El título, *Sein und Zeit*, nos anuncia que las dos preguntas son, en última instancia, una misma pregunta (Steiner, 2001:155).

En consecuencia, el cambio de un estado de cosas en el tiempo exige que primero se opere un cambio en la forma de pensar, en lugar de moverse por inercia. La política cubre de oropeles las palabras, mientras que la filosofía las somete sin piedad a un escalpelo que busca desentrañar su esencia. En este caso, la interrogación se dirige a develar las condiciones cotidianas de la existencia. Así, Descartes afirma “pienso, luego soy”, y la pregunta pertinente en este caso sería, aunque no formulado, ¿qué significa el ser de esa frase?

Al filosofar se practica un descenso hacia lo que se presenta como obvio y nos alecciona con la falsa idea de que las cosas siempre han sido iguales y nada las modificará. Cualquiera tiene una cierta comprensión del ser, aunque ésta no sea explícita ni fundamentada. “Soy un hombre de buen humor”, dice Heidegger, y eso lo entiende hasta un niño de corta edad, sin que ello signifique una conceptualización temática del ser. Luego, ese ente privilegiado, el humano, en que se da la pre-comprensión del ser, es el único que se pregunta para indagar sobre la estructura ontológica en que nos hallamos involucrados, y que se oculta a la comprensión cotidiana, que se mueve entre los entes que están a la mano (*Vorhandenes*), en principio concebidos como simples utensilios (*Zuhandenes*).

A menudo se identifica a la metafísica con una disciplina oscura y al mismo tiempo se le adjudica la interrogación por asuntos carentes de importancia. En

cambio, Heidegger advierte que las categorías metafísicas operan en nuestra forma cotidiana de percibir la realidad; es decir, conforman la inteligibilidad de lo real. Con anterioridad, Kant había establecido que las categorías del entendimiento posibilitan definir la experiencia situada en el espacio-tiempo, gracias al esquematismo de la imaginación. Las categorías (causa, cualidad, cantidad) son conceptos que se dicen de todo objeto de una experiencia posible (Deleuze). Ahora bien, Heidegger acepta que esas categorías sean válidas para investigar la naturaleza física pero son insuficientes para captar la naturaleza histórica del hombre. En este sentido es insoslayable indagar acerca de cómo entendemos en nuestra época las diferentes realidades en medio de las que nos movemos. Por ende, la pregunta “qué *es* la educación” (subyacente a esta investigación) requiere de una precisión histórica que demarque lo que en el imaginario de los griegos o de los medievales se entendía por educación frente a lo que hoy significa acometer esa tarea.

El lenguaje es un elemento clave en la construcción del mundo en que nos desenvolvemos. Precisamente, un obstáculo para acceder a la filosofía de Heidegger es que usa un complejo léxico construido a partir de palabras cotidianas que son reinterpretadas en su discurso. “Borges decía (hablando de la dificultad de leer a Heidegger) que Heidegger había inventado un dialecto del alemán” (Feinmann, 2009:294-295). Típico ejemplo de la implacable ironía borgiana. Una palabra que en el habla coloquial alemana significa “existencia” (*Dasein*)¹² es empleada por Heidegger para designar la facticidad (*Tatsächlichkeit*) que inspira su análisis. Desde un principio se manifiesta el método hermenéutico que conduce a rastrear la fuente del significado que encierran las palabras¹³: *Da-sein* (con guión intermedio) es entendida como ser-ahí, en una relación dialéctica que involucra al ser humano en un mundo. Esta “escena original” (Adán y Eva en el paraíso) se caracteriza por el hecho de que este ente llamado hombre es un

¹² Al no distinguir entre la definición propia de Heidegger y el uso cotidiano de *Dasein* (existencia) se generó la confusión que llevó a caracterizar su filosofía como “existencialista”, confusión que aún hoy persiste en el superfluo diccionario de filosofía dirigido por Mario Bunge.

¹³ Cabe aclarar que no se trata de un simple recurso a la etimología, como lo señalara Heidegger en repetidas ocasiones. Así, sostiene que “[...] no es que nuestro pensamiento viva de la etimología, sino que la etimología queda remitida a considerar primero las relaciones esenciales de aquello que las palabras, como elementos que forman sintagmas, nombran de un modo no desplegado” (Heidegger, 2001a:128).

ser-en-el-mundo, abierto a la existencia, “extático”, en contraposición al sujeto cerrado de la modernidad, preso éste en su conciencia constituyente del mundo. Hasta entonces “el hombre” era un ente idéntico, una equis in-significante; en cambio, al privilegiarse la “situación”, el “ahí” (*da*), se introduce la diferencia que se traduce en la singularidad de esa condición en que nacen y crecen todos los seres humanos bajo distintas estructuras, ya sea en una comunidad de mutuas obligaciones, o bien en el aislamiento de los individuos pulverizados y librados a su esfuerzo separado de los demás por barreras diversas. Su discípulo Gadamer ha sintetizado con precisión lo que significa el *Dasein*: “[...] el ser-ahí no es tanto un ente sino más bien el lugar en el que se muestra el ahí como un acontecimiento [...]” (Gadamer, 2002:372).

La apertura del mundo me revela que soy, no cómo ni qué sea, sino que soy, que existo. El mundo en el que se halla lanzado el *Dasein* está integrado por útiles que pasan inadvertidos porque su estar a la mano los condiciona precisamente para ser utilizados. En ese mismo mundo se constituyen los objetos como un ser ante los ojos. En la obra citada se abandona la consideración primaria del hombre como sujeto epistemológico universal que conoce el objeto mundo. El hombre aparece en un mundo ya existente con una pre-comprensión del ser que le permite moverse entre los útiles.

[...] Heidegger se refiere, sintéticamente, al estar-en-el-mundo como constitución fundamental del hombre. Primero hace un esbozo del estar-en-el-mundo desde el punto de vista del estar-en como tal (recordemos que el estar-en como tal es uno de los tres momentos de la estructura fundamental *a priori* del ser-ahí, estar-en-el-mundo; los otros momentos son: el mundo y el existente que vive en él). A continuación expone en forma más rigurosa el estar-en-el-mundo en su relación con el conocimiento del mundo, mostrando a éste como modalidad existencial del estar-en (Acevedo, 1999:28).

En una oposición simplista se valoriza la práctica y se considera in-útil la teoría que no conduce a resultados palpables. Precisamente, en esa actitud se refleja una categoría dominante de la vida cotidiana moderna: el útil como un valor indiscutible, un valor en sí. Si pensar implica, en principio, cuestionar lo obvio, el filósofo debería de orientarse a la pregunta por lo valioso, por lo que merece ser llamado digno de ocupación humana. Un mundo sin útiles sería

imposible de habitar, pero en un contexto de puros útiles la vida se pierde en un laberinto tan tétrico como *El castillo* de Kafka. Los útiles construyen una memoria (*Gedächtnis*, lo “pensado” en un sentido etimológico) de las palabras y no de las cosas.

Se adopta una perspectiva diferente a la que supone un sujeto frente a un objeto, es decir, dos entes. Desde la posición de esta existencia se plantean las cuestiones fundamentales atinentes al destino del ser humano. Con claridad se diferencia la categoría “mundo” del concepto de objeto, por ejemplo, en un párrafo de “El origen de la obra de arte” (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) se lo precisa de esta forma:

Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. *Un mundo hace mundo* y tiene más ser que todo lo aprensible [sic] y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la maldición y la bendición nos mantengan arrobados en el ser (Heidegger, 2005e:31-32).

En la indagación por el sentido del ser, Heidegger advierte que el *Dasein* está abierto a la comprensión del ser, por lo que constituye el punto de partida para establecer una investigación ontológica. Nos in-corporamos al lenguaje, que en principio está escrito en clave simbólica. Nuestro cuerpo se hace lenguaje. No se caiga en el malentendido de que el ser es un producto del hombre; por el contrario, en la existencia se manifiesta el claro (*Lichtung*) del ser, y éste permanece como el límite innostrado que no es límite.

Esto es, que únicamente hay ser para el ente que se diferencia de todos los demás porque sólo él está dotado de comprensión del ser, vale decir es ec-sistente (Astrada, 2003:32).

Su apertura a la existencia se revela en el hecho de que al *Dasein* en su ser le va su ser, le importa su ser y por eso cuida (o no) su proyecto de vida.¹⁴ En la

¹⁴En su última época Michel Foucault desarrolló una amplia obra sobre la importancia del cuidado de sí. En particular, conviene consultar su obra *La hermenéutica del sujeto*.

búsqueda de lo esencial de las palabras, el autor practica un excursus histórico para detectar los nudos en que un nuevo sentido vino a generar un olvido pasado sin examen que sigue ejerciendo su eficacia en el presente.¹⁵ Un método análogo, salvando las diferencias que los separan, han practicado en su campo Marx, Freud, los chamanes, y otros destacados personajes de la historia. El primero detectó las claves del capitalismo en la inadvertida “acumulación originaria” (Marx, 1982, capítulo XXIV); el psicoanálisis identificó la fuente del síntoma en el inconsciente (Freud, 1999), mientras que los chamanes recorren con su paciente los lugares visitados por éste para detectar dónde contrajo el mal que lo aqueja.

La operación de Heidegger que operó un giro a la reflexión filosófica fue arraigar a ésta en lo que fue su origen: la comunidad cara a cara. El *Dasein* como ser-en-el-mundo representa un índice de esa intención de pensar al hombre en sus relaciones inmediatas antes de aventurarse por oscuros caminos de abstracción. Uno de los existenciales que figuran en primer orden respecto del *Dasein* es el ser-con-otros, como expresión de que el juego no se juega solo sin que requiera de por lo menos dos participantes. En su negativa a aceptar la cátedra en Berlín (*Warum bleiben wir im Provinz*), Heidegger aduce como uno de sus motivos para rechazar el ofrecimiento que no puede trasladarse porque entonces perdería el contacto con la comunidad de Tödtnauberg en la que el desarrollo de su pensamiento tiene sentido.

Una acotación importante para caracterizar el punto de vista que adopta la categoría del *Dasein* se encuentra al comienzo de *Ser y tiempo*. El breve párrafo sirve para ubicar esta categoría y al mismo tiempo significa una crítica al enfoque casuístico.

2. El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío. Por eso el *Dasein* no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar del ente que está-ahí. A este ente su ser le es “indiferente”, o más exactamente, él “es” de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-indiferente. La referencia al *Dasein* —en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: “yo soy”, “tú eres” (Heidegger, 2003c:68).

¹⁵ En el periodo que aquí interesa (posterior a 1935), el propio autor reconoce cierto cambio de perspectiva en su análisis filosófico y habla de la *Kehre* (vuelta o giro). Se trata de invertir

En la versión original se lee que el *Dasein* no puede tratarse como un ser-a-la-mano (*als Vorhandenem*) que ejemplifica un ente individual de una categoría general. A los entes que se toma como caso, su ser les es indiferente, no les importa su ser. En cambio, al *Dasein* en su ser le va su ser, por eso siempre se trata a sí mismo como persona que conjuga el verbo ser de la forma en que lo indica Heidegger.

La finitud humana: propio y común

Una de las tesis centrales de la globalización es que ahora la humanidad entera comparte un mismo tiempo y que la simultaneidad se vive aun cuando nos encontremos en puntos extremos del planeta. Quizá no se ha insistido lo suficiente en el análisis del título que Heidegger reservó para su principal obra, en el que resalta la ligazón entre el ser y el tiempo. De hecho, una de las novedades de la posición sostenida en ese libro es que se presenta una visión original del tiempo que obliga a revisar nuestras categorías. En principio, como se ha dicho, la comprensión del ser se realiza en el horizonte del tiempo por ese ente privilegiado llamado *Dasein*, y se efectúa por medio de las categorías de inteligibilidad dominantes en una época. ¿Cuáles son las categorías que determinan nuestra percepción del tiempo? El tiempo es concebido desde Aristóteles como el tiempo de la naturaleza, y se lo define por una medida del movimiento. En términos muy sencillos: el reloj de la computadora o el que uso en la muñeca me dan una hora precisa. Para la conciencia vulgar ese es el tiempo. Así, con ese criterio aseguran los físicos que el planeta Tierra tiene una vida de 4 700 millones de años. Ni siquiera somos una minúscula célula de esa medida. En contraste, Heidegger escribe que la relación originaria con el tiempo no es la medida sino una relación cualitativa en que nos enfrentamos a la posibilidad de no ser, y ello provoca angustia. Por eso, un existencial básico del *Dasein* es el cuidado, inmerso en la triple determinación del ahora: antaño, hoy, algún día. La conciencia de la muerte genera la imagen del tiempo que se agota. Las obras del hombre representan tiempo acumulado para vivir.

la mirada y en lugar de contemplar el ser desde el *Dasein*, se considera al *Dasein* desde el ser. Esta posición ya se anuncia en la conferencia de 1930 *Von Wesen der Wahrheit* (publicada en 1943). Más adelante se aclara el significado de este viraje fundamental de su pensamiento.

Al profundizar en el análisis de los existenciales, Heidegger plantea con suavidad de filósofo académico el tema de la muerte vinculado con la angustia. Sencillamente, nos dice que el *Dasein* es un ser-para-la-muerte, alguien que se siente incompleto, que siempre está en camino hacia la plenitud y tiene conciencia de que hay un fin, una interrupción de todo proyecto de vida aunque nunca sepamos con precisión el momento de ese término, que representa la posibilidad extrema de ser. En contraste, el animal vive en su entorno (*Umwelt*) y como escribe Joaquín Gianuzzi: “el gato no tiene un porvenir que lo limite/ A uno se le ocurre que medita, espera o mira algo/ y el gato ni siquiera siente al gato que hay en él” (AA. VV., 2008:29).

En la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da, por consiguiente, una *permanente inconclusión*. El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser (Heidegger, 2003c:257).

Se ha interpretado esta tesis como una expresión de la finitud humana. En efecto, ese límite, la muerte, marca al mismo tiempo lo propio y lo común. La muerte propia funda las tareas del cuidado de sí; pero, por otra parte, representa el destino común humano. Por supuesto. La comprensión del ser se realiza en el horizonte del tiempo y se efectúa por medio de las categorías de la inteligibilidad dominantes en una época. No obstante, dicho así, el juicio suena vacío en el mejor de los casos, o inocuo en el peor. Por el contrario, la muerte es la violencia extrema en la medida que supone la extinción o aniquilación de un individuo biológico. La presencia de la muerte no adopta necesariamente la figura de la extinción individual. En la medida que diversas normas rigen las relaciones de las múltiples comunidades en una sociedad, la violencia consentida (física o verbal) puede conducir a la muerte simbólica del sujeto, que queda fuera del círculo en que se hallaba desempeñando un papel (familiar, laboral, profesional, político).

Ese resto inquietante de ser confiere al hombre una cualidad que lo diferencia de un simple ente al que podemos definir conociendo sus propiedades básicas. Borges acierta en expresar algo similar con una frase poética: *La vida es una muerte que viene*. Desde que nacemos empezamos a morir, un destino que la conciencia trata de esquivar por distintos caminos. A su manera, también lo dice Séneca: *quotidie morimur* (se muere todos los días). La técnica representa un desesperado esfuerzo por postergar o evitar la muerte. La muerte y el sexo,

dos realidades cargadas de violencia que atraen y al mismo tiempo repelen; constituyen, además, dos referencias torales en la elaboración de la dinámica cultural en las más diversas civilizaciones (véase Girard, 1998).

La muerte aparece en la conciencia singular como el mayor de los peligros, como una falla que nos negamos a aceptar. En las palabras de Bataille resuenan aires de lo pensado en la Selva Negra: “[...] lo que llamamos la muerte es en primer lugar la conciencia que tenemos de ella” (Bataille, 1979:65). Justamente, la conciencia registra ese límite porque la extinción biológica supone que la conciencia desaparece sin dejar rastros. Como individuos estamos encerrados en nuestros propios límites y nos mueve el impulso de superar esta discontinuidad que nos afecta.

Cada ser es distinto de los demás. Su nacimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener para los demás un interés, pero sólo él está interesado directamente. Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro, hay un abismo, hay una discontinuidad (Bataille, 1979:25).

Cada individuo es distinto de todos los demás. Se abren ante él múltiples caminos de poder ser, pero sólo él nace. Sólo él muere. Hay una discontinuidad, un abismo, con el otro. Dice Heidegger que la muerte es la única posibilidad propia e inalienable, la única de las múltiples posibilidades cuyo cumplimiento es inexorable. La caída o el carácter de arrojado en el mundo (*in der Welt geworfen*) que caracteriza al *Dasein* es equiparable al ser discontinuo del que habla Bataille. A su vez, por efecto de esa discontinuidad, la búsqueda del sentido conduce a experimentar la unión erótica y/o la sagrada como medio para suturar ese hiato.

Esto conduce a la idea de experiencia interior, experiencia de sí, lo que los griegos llamaban “inquietud de sí” (véase Foucault en varios de sus escritos) y Heidegger designa como la “cura”, el cuidado de un ente al que en su ser le va su ser, se sabe existente y se siente singular; quizá, el pensador no se atrevió a indagar sobre las experiencias que conducen “fuera de sí”. Al cuidarse, el individuo puede crear su norma de conducta, porque la angustia lo impulsa a conservarse en la existencia, a poder ser en el mundo.

El *Dasein* no tiene experiencia de la muerte propia, aunque se cuenta con ella en todas las posibilidades del individuo; se *asiste* a la muerte de los otros; por eso, la muerte es un espectáculo que mezcla lo aterrador del exterminio con la

placentera sensación de seguir vivos. Sólo el condenado a muerte tiene la certeza de su fin al conocer el día de su ejecución; a los demás nos queda la fantasía de imaginar cómo amanecerá el día siguiente a nuestra muerte. Hay un episodio de las aventuras de Tom Sawyer en que se plantea la posibilidad de asistir al propio funeral del niño, que junto con sus amigos Joe y Huck habían decidido huir del pueblo y dedicarse a la piratería, ofendidos por los malos tratos recibidos y por la falta de cariño. Cuando desde la isla en que se habían refugiado advirtieron la movilización de gente para buscarlos porque presumían que se habrían ahogado, se sintieron “locos de vanidad por su nueva grandeza y por la gloriosa conmovición que habían causado” (Twain, 1978:106). Con todo, el clímax de esa vanidad se logra en el momento que hacen su aparición en la iglesia donde el pastor oficia un responso por sus almas. El impacto emocional sobre los familiares, amigos y vecinos llega a su máximo nivel.

Por otra parte, pasando a otras dimensiones, si nos atenemos a la diferencia entre violencia física y violencia simbólica, hay diversas modalidades de la muerte civil. Esto quiere decir que, antes de la descomposición del frágil cuerpo humano, un individuo alcanza límites infranqueables a causa de que se cierran las posibilidades futuras a disposición del sujeto identitario. Un analfabeto está constreñido dentro de un ámbito rodeado de muros que le impiden acceder a experiencias culturales o laborales de mayor amplitud. Las aulas de las instituciones escolares permanecen cerradas para millones de seres humanos que se ven obligados a buscar su supervivencia sin los recursos provistos por la educación formal. En contrapartida, se advierte un creciente elitismo en las cúspides escolares, a punto tal que se habla de una eventual dictadura de los expertos. Por último, en las discusiones teóricas manejarse con el criterio de verdad/falsedad conduce a celebrar que una concepción refutada está muerta. En contra de este proceder, se rescata el hecho de que todas las concepciones del mundo responden a circunstancias diversas que no desaparecen por la sola consideración de sus fundamentos intelectuales.

El *Dasein* es un ser arrojado en el mundo (*in-der-Welt-geworfen*) al que en su ser le va su ser, le importa su futuro, y eso requiere una cura, un cuidado; se encuentra con otros, es un ser-con en el mismo mundo, aunque a menudo el *Dasein* aparece ante los otros “a la manera de una piedra que está ahí sin tener un mundo ni cuidarse de él” (Heidegger, 2006b:37). Como se expone en el parágrafo 25 de *Ser y Tiempo*, la cura (*Sorge*) o cuidado de sí es una característica esencial del ser humano para generar un estilo propio y experimentar la existencia como una

auténtica obra de arte. El animal vive en su entorno en una “pobreza de mundo” (*Weltarmut*) mientras que la piedra carece de mundo (*Weltlos*); sólo el hombre es “configurador de mundo” (*Weltbildend*). El humano habla, es decir, se mueve en una interpretación del ente. El lenguaje en el que nacemos ha fundado un mundo, asigna su lugar a los entes (hombres, cosas, naturaleza) y le fija sus límites. Hay un temple de ánimo en el que se patentiza el *Da* (ahí) de la existencia, cuando aparece la angustia sin objeto y los entes se alejan del hombre; se está hablando de la *Stimmung* (“disposición afectiva”, “tonalidad emotiva”).

[...] el “modo existencial fundamental” a través del cual el *Dasein* se abre a sí mismo. Por cuanto porta originariamente el *Dasein* en su *Da*, el ser-ahí en su ahí, la *Stimmung* cumple, en efecto, la “revelación primaria del mundo” (*die primäre Entdeckung der Welt*). Por lo tanto, lo que en ella está en cuestión concierne sobre todo no al plano *óntico* —lo que podemos conocer y sentir al interior del mundo, los entes intramundanos— sino al plano ontológico —el abrirse mismo del mundo— (Agamben, 2008:81).

No se trata de un estado de ánimo interior ni algo que se encuentre en el mundo, sino, como agrega Agamben, en el límite. Se descubre que estoy aquí, arrojado sin saber de dónde vengo, empleando un lenguaje que no he creado y por cuyo conducto intento buscar un lugar en este extraño mundo. El ser en cada caso propio, ese que soy yo y que no puedo sustituir por otro, se encuentra ante múltiples posibilidades; entre esas posibilidades una reviste un carácter singular:

El ser-ahí tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo. Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez por una indeterminación absoluta (Heidegger, 2006b:43).

El ser-ahí es asimilable a la situación original de Adán y Eva en el paraíso, que se refuerza además por el carácter de caído. Se desprende de esta concepción un sentido de la acción humana entendida como el hombre en situación. José Ortega y Gasset lo tradujo como “yo soy yo y mi circunstancia”. Este planteamiento derivado supone dos dificultades: entender el yo como el que soy en cada ocasión y en segundo lugar, estructurar las categorías para captar la acción social, ya que el *mitsein* (ser con) no puede configurarse como la suma de varios individuos.

La categoría posibilita definir la conciencia como principio de individuación, en lugar de la orientación cartesiana que la convertía en espacio de certeza acerca de la existencia del mundo. Ahora bien, respecto de la comunidad en la conciencia existe una débil luz del otro como ente real.

En los momentos de la angustia o del aburrimiento (o del juego, diría Carlos Astrada) se borran las formas constituidas y surge la pregunta fundamental de la metafísica (¿porqué existe el ente y no más bien nada?). ¿Qué experiencia del saber representa esta disolución de las formas y de acceso a la nada? El saber consagrado funciona basándose en la separación de sujeto y objeto, de modo que la verdad se concibe como coincidencia del juicio del sujeto con el hecho representado; he aquí el antiguo y restringido concepto de verdad. Sin embargo, hay un saber más originario e integral, el que revela la apertura del ser, que conduce a la ruptura de la discontinuidad, cuya vía de acceso se encuentra en la meditación. El saber almacenado en el cerebro o en la computadora se reduce a información, un medio de dominio de la naturaleza y del hombre. En su lugar se expone la situación que ambos comparten. Se abre el ser. En segundo lugar resalta el reconocimiento de que existen numerosas lógicas por encima y junto al principio de razón suficiente, al margen de la gramática y de la lógica establecida.

Resulta paradójico que una lectura de Heidegger pudiera hallar pistas para comprender las aporías que hoy enfrenta la educación en el plano internacional, en particular porque, como se ha señalado en reiteradas ocasiones, su interés fundamental, desde que se inició en la filosofía, apuntó a interrogar por el sentido del ser, una cuestión en apariencia abstrusa e inútil para los asuntos mundanos.

De acuerdo con la disposición global que adopta la historia del hombre sobre la tierra, el carácter técnico industrial que se viene abriendo paso desde hace un siglo y medio seguirá contribuyendo a determinar el destino de la ciencia actual. El contenido semántico de la palabra “ciencia” (*Wissenschaft*) se desarrollará por consiguiente en la dirección que queda acotada por la palabra francesa *science*, por la que se entienden las disciplinas matemático-técnicas. Los grandes sectores industriales y el Estado Mayor están mejor “enterados” de las necesidades científicas que las “universidades”; también disponen ya de mayores medios y fuerzas más adecuadas, ya que efectivamente se encuentran más próximos a lo “real” (Heidegger, 2005a:219).

Heidegger cuestionó las categorías de sujeto/objeto al formular su tesis del hombre como ser-en-el-mundo. Según la perspectiva inaugurada por el filósofo con base en una versión crítica de la fenomenología de Husserl, en términos humanos no se admite un sujeto cognoscente exterior al objeto que conoce. Por ende, si quisiéramos movernos con esas categorías habría que afirmar: en tanto objeto de conocimiento en un proyecto planetario somos al mismo tiempo sujetos activos obligados a expresar nuestro punto de vista sobre esas acciones que nos afectan. El mismo autor caracterizó nuestra época como una era dominada por el saber técnico. Por este motivo, la educación tiene un destino que no puede eludir ese saber como fundamento, pero ello conlleva una serie de consecuencias ambiguas para la vida en el planeta: satisfacción de necesidades y al mismo tiempo deterioro ecológico. En este marco conceptual se analizarán las alternativas abiertas para la educación frente a la coyuntura mundial. Valga recordar que desde esta perspectiva no se elabora un discurso prescriptivo respecto de ideales educativos; más bien se trata de identificar máscaras que ocultan dimensiones esenciales para encarar las tareas en este terreno. Un problema central de la técnica radica en la disyuntiva que plantea su desarrollo: ¿es posible dominar su operación o la humanidad terminará dominada por la misma realidad que engendró para dominar la naturaleza?

Por último, al plantear la cuestión del ser se prescinde de un análisis técnico de la educación en sus múltiples modalidades, por lo que vale preguntarse: ¿en qué sentido enriquece el pensamiento un enfoque filosófico sobre la educación? Primero, es muy arriesgado hablar de “la” educación, como si fuera un fenómeno único, actitud a la que nos inclina la globalización económica con la tesis de que todo termina desembocando en resultados cuantificables. Segundo, es legítimo cuestionarse si la palabra educación mienta el mismo significado para designar lo que hace un cazador primitivo cuando le muestra a su hijo cómo se deben leer los caminos para perseguir una presa, y si estamos en presencia de algo análogo cuando se trata de categorizar la demostración de un teorema en el pizarrón. Tercero, otro asunto relevante se refiere al papel que desempeñan los paradigmas en educación, en un sentido similar al que Kuhn (1992) le adjudica a los paradigmas científicos. ¿Existen ciertos modelos de educación que ejercen una atracción succionante hacia los estadios de educación menos desarrollados, de manera que éstos terminan adecuando su estructura al modelo hegemónico? Cuarto, ¿cuáles son los límites del fenómeno educación y, por consiguiente, qué

es educación y qué no es educación? En suma, el viejo problema del ser unívoco, equívoco y análogo.

Por ende, la representación mental que se tenga de la educación se manifiesta en la conducta observada por un individuo. Las opciones son múltiples. Hay quienes, desde una perspectiva equívoca, la consideran una fuente de ingresos, otros más solidarios la emprenden como una misión, algunos ven en ella una ocasión para influir ideológicamente sobre los estudiantes, y así una larga serie de actitudes. En la versión equívoca, el término educación se usa con diversos sentidos que no admiten una regla común. Así será necesario ir desgranando las diferencias entre Platón, Durkheim, Nietzsche, Dewey, Althusser, Morin, Bourdieu, entre otros. En la versión unívoca, el término educación se utiliza con un solo sentido, al que deben adecuarse todas sus manifestaciones. Un ejemplo de esta variante se encuentra en organizaciones internacionales, como la OCDE, que definen indicadores cuantitativos válidos en cualquier lugar para reconocer los niveles educacionales de los países. Por último, en una versión análoga, el término educación se aplica en muchos sentidos pero se reconoce su práctica por las relaciones de analogía que guardan en distintos contextos.

El hilo conductor de nuestra investigación se toma de un ejemplo de educación que formuló Ludwig Wittgenstein. Esta situación pedagógica se podría denominar la “educación del albañil robot”, y en nuestro discurso se la tomará en cuenta como un instrumento de crítica hacia enfoques autoritarios y utilitarios acerca del valor tecno-científico. En términos muy sencillos se captan las limitaciones de un modelo educacional que cada vez se percibe con mayor nitidez en escuelas y universidades de todo el planeta: el proceso de enseñanza-aprendizaje vertical que privilegia la acción eficaz. La extrema especialización del saber conduce a una fragmentación del profesor y del estudiante, sometidos al constreñimiento de ensayar un cúmulo reducido de operaciones exigidas por el oficio o la profesión a la que se dedicará el individuo, recubiertas por objetivos genéricos, muy difusos en su formulación. En el fondo de este modelo educacional se distingue un concepto de verdad como adecuación entre la palabra y la cosa, y por consiguiente, una teoría restringida del lenguaje. Veamos la descripción mencionada por Wittgenstein en sus investigaciones filosóficas:

El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas

y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: “cubo”, “pilar”, “losa”, “viga”. A las grita –B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. –Concibe éste como un lenguaje primitivo completo (Wittgenstein, 2003:19).

El lenguaje se entiende en este ejemplo como un sistema de comunicación que esencialmente transmite “información” unívoca como estímulo para desencadenar una acción del subordinado, sin necesidad de que el interlocutor interpelado entienda el significado de las palabras losa o viga. Por ello, el aprendizaje del lenguaje aquí se reduce a un adiestramiento que prescinde de las explicaciones. Se actúa de acuerdo con una “definición ostensiva” manejada por quien ejerce el mando. Con estos términos traducen en la edición consultada la expresión alemana *hinweisende Definition*, que sería mejor entendida si se la vertiera como “definición indicadora” o “señaladora”, que conserva con mayor fuerza la idea de que “cubo” se define por medio de un rótulo pegado encima al que apunta mi dedo al señalarlo. Se configura así un lenguaje que sólo constaría de órdenes: “¡Tráeme ese pilar!” ¿Y la polisemia del lenguaje? ¿Y la comprensión del mundo en que vive el individuo subalterno? El individuo encadenado a una caverna sin mirada hacia el exterior.

Las tendencias dominantes en educación establecen como una necesidad insoslayable relacionar de una forma más estrecha la educación con el sector laboral, y ello ha determinado que muchas políticas educacionales promuevan la puesta en práctica de las opciones educativas basadas en los modelos basados en normas de competencias, orientación que pretende aportar respuestas adecuadas a la llamada sociedad de la información. Aunque la educación basada en competencias contiene un proyecto más abarcador, es frecuente que cuando se lo aplica se caiga en reduccionismos del tipo mencionado aquí. En síntesis, es cierto que el concepto de competencia privilegia los saberes de ejecución, es decir, la capacidad de generar acciones, pero no elude otras formas de inteligencia. Se trata de un enfoque gnoseológico que impulsa el desarrollo de habilidades específicas aplicables a funciones y tareas de la producción y los servicios. Traduce en el plano de la educación el imperativo de las grandes corporaciones contenidos en la idea de producción *just in time*.

Se supone que la definición de competencia se deriva de Chomsky, quien la entiende como “un sistema fijo de principios generadores” para producir una

infinidad de frases con sentido en la propia lengua y al mismo tiempo reconocer frases pronunciadas por otros en la misma lengua. Se la trasladó al ámbito económico ante la necesidad de definir una capacidad laboral para realizar una determinada tarea con eficacia, aun cuando en la gramática generativa no se menciona la “eficacia” como el objetivo de la competencia. Más adelante Wittgenstein acota algo que confirma las apreciaciones críticas que se acaban de expresar:

Podríamos imaginarnos que el lenguaje de § 2 [se refiere al párrafo sobre los albañiles] fuese el lenguaje *total* de A y B, y hasta el lenguaje total de una tribu. Los niños son educados para realizar *estas* acciones, para usar con ellas estas palabras y para reaccionar así a las palabras de los demás (Wittgenstein, 2003:21).

Sin caer en alarmismos es factible afirmar que las condiciones actuales de la educación en muchos países no difieren más que en grado de una situación tan limitada como la descrita por el lingüista: léxico paupérrimo, acciones ordenadas y despojadas de sentido para los actores sociales, reacciones mecánicas ante lenguajes regidos por la ley del estímulo/respuesta, un “especialismo” que ignora otros saberes. Algunos puntos de coincidencia hay con la caracterización de Heidegger acerca de la era actual: predominio de la concepción técnica del conocimiento y privilegio de la verdad como corrección. En el transcurso de esta exposición se tratará de mostrar la necesidad de superar esa mezquina versión sobre la naturaleza del ser humano, reducido a mero recurso para la producción.

Cabe aclarar el contenido de una falsa expectativa. Me refiero al hecho de que a menudo se espera de la reflexión filosófica una solución a los problemas que podríamos llamar “ónticos”, es decir, concretos y cotidianos. Como no se halla en los escritos de los filósofos un programa específico para resolver, por ejemplo, el calentamiento global, se descalifica esos escritos y se los tacha de inútil pérdida de tiempo. Sin embargo, la filosofía no elabora acciones que conduzcan a resolver esos problemas que los técnicos y los políticos intentan contener o eliminar; tampoco impone una concepción del mundo ni indica los privilegios de alguna ideología en particular.

El único “producto” de la reflexión filosófica se materializa en un discurso orientado a mostrar los criterios de inteligibilidad que se manifiestan en un ámbito de la vida histórica. Por ello, se limita a invitar a que desarmemos nuestra

representación mental en sus elementos para proceder luego a rearmarla, o bien a sustituirla por otra más acorde con nuestros fines existenciales. En suma, se insta a pensar, en vez de adoptar el fácil recurso de obedecer a soluciones diseñadas para contextos diferentes.

Quizá un técnico o un político encuentre en la filosofía indicaciones acerca de cómo está entendiendo el problema y eso lo impulse a identificar la mejor ruta para emerger del laberinto. Y eso ocurre porque en la filosofía se debate cuáles son los criterios para entender lo real en que se mueven los actores sociales. Al respecto sería interesante recordar lo que Gaston Bachelard (1974) afirmaba sobre la ruptura epistemológica. Ilustra sus afirmaciones mencionando que durante siglos se buscó generar iluminación con materiales “que tardaran mucho tiempo en consumirse”. Un cambio en las condiciones de entender el problema condujo a que se buscara un material que no se quemara, y así surgió la lámpara eléctrica. De nuevo, si examinamos nuestra forma de entender el mundo nos animaremos a cambiar ese parámetro en que encajan las cosas, y de esa manera nos encaminaríamos a buscar acciones más adecuadas a nuestro mundo porque resultarían de un proceso creativo.

Por fortuna, acechan por doquier las fuerzas de la resistencia y de los proyectos de cambio frente a lo ya establecido, a lo considerado como normal, al “deber ser” que preside la socialización de los sujetos subalternos producidos en serie. Esas fuerzas de resistencia cuestionan todo el tiempo las coordenadas impuestas a la gente para que se resigne a una vida vacía y no encuentre salida a los problemas.

Cuenta Jean Duvignaud que se encontraban dos expertos en los suburbios de Río de Janeiro observando una ceremonia muy extraña para sus respectivas culturas. Para acentuar el contraste entre ambos menciona que uno era estadounidense y el otro provenía de lo que entonces se llamaba Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Es decir, se habían formado en ambientes académicos presuntamente enfrentados, aunque como se verá coincidieron en su percepción de las danzas que en honor de Jemanjá practicaban en ese momento algunos descendientes de africanos. Sorprendidos preguntaron casi al unísono: “¿Eso para qué sirve?”. La respuesta de Duvignaud dice:

Eso, desde luego, no sirve para nada: lo sagrado no sirve para nada, el amor y el placer no sirven para nada, ilo imaginario no sirve para nada! E incluso en las

sociedades cuyos representantes son aquellos “expertos” se abre una inmensa región de actos lúdicos (sic) que ellos no pueden conocer, región sin duda en parte clandestina, pero más desbordante de lo que piensan. No es en absoluto merced a una revolución concebida mediante conceptos racionales de Occidente como el mundo cambia o cambiará, sino gracias al surgimiento de lo inútil, de lo gratuito y del inmenso flujo del juego [...] (Duvignaud, 1982:31).

Meditar, según Heidegger, consiste en despertar el sentido por lo que en apariencia se muestra como inútil para los valores dominantes. Practicar la filosofía con este criterio conduce a la apertura de dimensiones inescrutables para la mirada cotidiana. Por el contrario, el discurso hegemónico en materia de educación se constituye mediante una operación en el que la alteridad se reduce a lo mismo, y ello conlleva violencia.

CAPÍTULO II

Mito y filosofía

¿Qué es un mito en la actualidad?

Daré una primera respuesta muy simple, que coincide perfectamente con su etimología: *el mito es un habla*.

ROLAND BARTHES

El mito en las sociedades secularizadas

La reflexión filosófica es un diálogo interminable, y siempre recommenzado, con los mitos. A veces, en las clases de filosofía se enseña que esa historia de “pensar el mito” para tomar posición frente a sus contenidos presuntamente ilusorios ya habría ocurrido en la antigüedad, comenzando por los presocráticos, entre los que sobresale como primer filósofo griego Tales de Mileto. En este capítulo se muestra la vigencia del mito, pero ahora transformado y camuflado bajo ropajes nuevos que impiden captarlo como tal sin un análisis específico. En particular, la simbolización mitológica de los intercambios humanos no se plasma en una visión única y totalizadora de la realidad, además de que su narración ya no se posa exclusivamente en la interpretación de los ciclos de la naturaleza o la voluntad de una trascendencia suprasensible; en su lugar, se asiste a una sacralización del mercado por medio de narraciones diversas.

Cabe aclarar varios malentendidos que se vinculan tanto con el concepto de “entablar un diálogo” (tarea filosófica) como con esta idea de que el mito reposa como historia del pasado y nada tiene que ver con la racionalidad. Sobre el primer caso, varios autores contemporáneos (Žižek, Sloterdijk, y otros) coinciden en que los clásicos diálogos escritos por Platón tienen muy poco de diálogo porque en la mayoría de los casos los interlocutores sirven como *alter ego* del personaje Sócrates y en la práctica reafirman o completan los argumentos del maestro. Diálogo implica una tensión dialéctica entre posiciones opuestas –pero complementarias– del pensamiento que conduce a formular tesis orien-

tadas a iluminar un fenómeno. En ese sentido se abordarán los mitos, es decir, sin contraponerlos como si fueran esencias ajenas y contrapuestas al logos. Se piensa tanto por figuras como por conceptos. El mito, al igual que la religión y la literatura, se construye con figuras y es antes que nada un hecho cultural. En definitiva, la tesis defendida en este trabajo dice así: LA NATURALEZA HUMANA ESTÁ ESCRITA EN LENGUAJE SIMBÓLICO. Leer el texto del hombre en el cosmos requiere descifrar ese lenguaje, tarea que está expresada con claridad en la posición de Heidegger respecto del mito y el logos:

Mito significa: la palabra que dice. Y decir es para los griegos: hacer manifiesto, hacer que aparezca y, en concreto, hacer que se manifieste y aparezca el aparecer y lo que adquiere presencia en el aparecer, en su epifanía. *Mῦθος* es lo que se hace presente en una leyenda: lo que aparece en la desocultación de su requerimiento. *Mῦθος* es el requerimiento que afecta a toda esencia humana previamente a ella y desde su base, un requerimiento que permite pensar en lo que aparece, en lo que viene a instalarse en la presencia. *Λόγος* dice lo mismo. *Mῦθος* y *λόγος*, contra lo que opina la usual historia de la filosofía, de ninguna manera llegan a oponerse [...] Creer que el mito fue destruido por el *logos* es un prejuicio de la historia y de la filología [...] Lo religioso nunca es destruido por la lógica, [...] (Heidegger, 2005b:21-22).

El mito, al igual que el *λόγος*, posee la capacidad de des-ocultar y de manera simultánea ocultar dimensiones de la existencia humana. Por consiguiente, es erróneo imaginar la destrucción del mito por razonamientos lógicos formales que demostraran su falsedad. El vigor del mito deriva de su capacidad de arraigar ideas fuerza en una comunidad mediante imágenes sensibles que se asimilan de inmediato porque fijan un centro que otorga sentido a lo cotidiano. Su lenguaje está hecho de figuras que tejen complejos mensajes en clave de símbolo. De hecho, el mito se sostiene en las creencias generadas en una comunidad y esas creencias se fundamentan en el mito. El filósofo español José Ortega y Gasset, que conoció bien a Heidegger, afirmaba que la existencia humana es imposible si no nos aferramos a ciertas creencias en las que se sustenta nuestra relación con el mundo y con los demás.

De aquí que el hombre tenga que *estar* siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que *esté* y

que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias. El diagnóstico de una existencia humana –de un hombre, de un pueblo, de una época– tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está. Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre (Ortega y Gasset, 1984:30).

Las creencias, en la medida que “estamos en ellas”, no requieren de pruebas científicas que las validen; sencillamente, se cree o no se cree, y esta convicción brinda un sentido a la existencia.¹ Por consiguiente, creer que ningún dios personal existe también representa una forma de creencia, una definición de los seres espirituales y de su influencia sobre las comunidades humanas. En las creencias estriba una de las claves de las religiones, y también el peligro de conflictos fanáticos cuando los creyentes consideran que las propias expresan las únicas ideas verdaderas y algún ministro lo azuza para emprender guerras santas.

Las creencias constituyen el acervo moral de una comunidad, sin que ello signifique el ajuste de la conducta a valores éticos; al contrario, esas creencias sirven como regulador de los intercambios económicos, políticos, culturales en una comunidad. Por ejemplo, la corrupción en una sociedad determinada existe porque se presta consenso a ciertos códigos considerados “legítimos”, en virtud de que las relaciones humanas están regidas por niveles de violencia tolerados en el marco de un sistema de dominación. Las clases dominantes en ese sistema tienen que ser al mismo tiempo clases dirigentes (Gramsci, 1986), es decir, tienden redes (corporativas, clientelares, de parentesco simbólico) en que de alguna manera reconocen las necesidades de las clases subalternas mediante un intercambio de protección por obediencia. La argamasa de esa relación clases dominantes/clases subalternas se teje mediante las creencias.

A menudo la verdad en el campo social es aquella ilusión en la que nos hallamos cómodos, diría Nietzsche. Freud, por cierto, se refería a la religión

¹ El argumento ontológico de San Anselmo (1033-1109) no es una “prueba” de la existencia de Dios ya que el punto de partida de su autor es “creer para comprender”, y no “comprender para creer”. A su vez, las cinco vías de Santo Tomás (1224-1274) sólo se exponen para reforzar la fe frente a la razón. Los teólogos cristianos siempre defendieron que las creencias no necesitan de la demostración.

interrogándose sobre el “porvenir de una ilusión”. Sin embargo, dicha ilusión se vive como transida de realidad y de hecho es una fuerza real en las más diversas comunidades. En los seres humanos de todas las épocas se constata una tendencia a adjudicar cualidades imaginarias a los fenómenos ordinarios que los convierten en algo extra-ordinario. En algunas culturas se vinculan esas cualidades a las piedras o a los árboles. En la actualidad se rinde culto como figuras fuera de lo ordinario a los héroes deportivos o a las estrellas de cine. Heidegger dirá que el mortal mide su existencia desde la tierra mirando el cielo.

En la medida que las creencias brindan un apoyo a la cultura de masas, tienden a solidificarse adoptando la forma del dogma inamovible. Quien vive en la verdad del mito no necesita buscar la verdad, porque se siente ya como poseedor de la verdad. Por consiguiente, la filosofía viene a interrumpir esa seguridad cuando se interna en nuevos territorios mediante el cuestionamiento de las evidencias cotidianas. De todos modos, quien piensa a fondo respeta las creencias vinculadas con la religión y el mito como hechos culturales. Desde esa posición, el experto rumano Mircea Eliade plantea lo siguiente al comienzo de su historia de las religiones:

[...] un fenómeno religioso sólo se revelará como tal a condición de ser aprehendido en su propia modalidad, es decir, si es estudiado a escala religiosa. Querer demarcar ese fenómeno por la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte, etc. [...] es traicionarlo; es dejar escapar precisamente lo que hay de único y de irreductible en él, queremos decir su carácter sagrado. Sin duda, no hay ningún fenómeno religioso “puro”; no hay ningún fenómeno única y exclusivamente religioso. Puesto que la religión es cosa humana, es a la vez necesariamente cosa social, y cosa lingüística y cosa económica –pues no se concibe al hombre fuera del lenguaje y de la vida colectiva (Eliade, 1972:20).

En contraste con esta actitud epistemológica tan abarcadora, por lo menos desde el siglo XVIII en Occidente se intentó abordar la religión y el mito desde una perspectiva racionalista unilateral y descalificadora de su valor significativo, posición reforzada por la persecución iniciada por la Contrarreforma católica que tantos autos de fe promoviera. En la edad moderna se forjó la idea de que ciencia y religión eran términos opuestos y excluyentes. Groethuysen analiza el fenómeno tal como se dio en la Francia del siglo XVIII entre representantes de

la burguesía, aun cuando con matices diversos el proceso tuvo características similares en otros países de Europa y de América entre 1800 y 1900.

El pasado era para el burgués lo que ya no debía seguir siendo realmente, lo que había perdido su derecho a existir. Es lo que a partir de cierto momento pasó ante todo con la visión católica del mundo, o por lo menos con partes muy esenciales de ella. El burgués veía en ella algo pasado, ya se tratara de su propio pasado vivido aún o de algo puramente histórico, de una época desaparecida del pensamiento humano. Aquella visión del mundo se presentaba desde su punto de vista como algo que había envejecido y ya no era capaz de seguir viviendo, como algo que había venido a ser una falsedad en la vida y que había perdido su razón de ser histórica (Groethuysen, 1981:15).

Las fuerzas sociales siempre se encuentran en un equilibrio inestable y no se da un predominio exclusivo de una sola tendencia. Por ese motivo, al mismo tiempo que la burguesía erigía una estatua destinada al culto de la razón durante la revolución de 1789, Immanuel Kant (1724-1804) desarrollaba la explicación más acabada de las condiciones en que surge el conocimiento científico moderno; por ende, también aportaba las categorías sobre cuya base se constituiría la técnica involucrada en relación dialéctica con ese conocimiento. Aun así, el disciplinado pensador de Königsberg aportaría una visión más amplia respecto de las ideas en que se asientan las creencias. Según Kant, una de las condiciones primarias del conocimiento verdadero es la experiencia, es decir, la posibilidad de comprobar en la práctica las hipótesis referidas a un objeto teórico. Las intuiciones básicas (espacio y tiempo) junto con las categorías (cantidad, relación, cualidad, modalidad; conceptos aplicables a cualquier fenómeno) representan las condiciones de hacer efectiva toda experiencia.

Las mentalidades formadas en las escuelas de todo el mundo se estructuraron en torno del concepto de verdad kantiano: “Un enunciado es verdadero cuando lo que significa y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia algo” (Heidegger, 2007:153). Como de inmediato se identifica, se trata de la vieja definición de verdad formulada por Aristóteles —a la que Descartes añadió el requisito de la certeza—, es decir, la verdad se da cuando hay adecuación entre una proposición y la cosa a la que se refiere. Así, se afirma que es cierto el juicio según el cual la cucaracha es un bicho dañino para la salud humana porque hoy

vi cucarachas devorando comida en la cocina del restaurante donde adquirí una infección gastrointestinal.

Interpretada de manera vulgar, la definición de verdad llevó a conclusiones groseras. Se consideró falso el juicio “Dios existe” apoyándose en el hecho de que nadie lo ha visto. Incluso, Yuri Gagarin, el primer cosmonauta que salió al espacio exterior, habría declarado durante su vuelo “Aquí no veo a ningún Dios”, frase muy explotada entonces por la propaganda del gobierno de la URSS. La frase del viajero al espacio se enmarca en un ambiente de abierta desacralización de la naturaleza y de la sociedad. Desde una posición mesurada, Kant, apegado al conocimiento racional, era más inteligente y no reducía los márgenes de la vida humana a la experiencia sensible sino que también otorgaba realidad a las llamadas “ideas”, en particular, la idea de Hombre, la idea de Cosmos y la idea de Dios.

Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón (Kant, 2006:314).

* * *

Entiendo por “idea” un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente (Kant, 2006:318).

Luego, las ideas son conceptos generales que no tienen un correlato en la experiencia pero sirven para imaginar una visión unificada de los fenómenos. El principal efecto de las ideas es conformar el imaginario colectivo. En otras palabras, nuestra relación con el mundo en el que estamos se realiza a partir de ciertas ideas unificadoras de las múltiples experiencias en que nos desenvolvemos (Hombre, Cosmos, Dios) y así éstas regulan nuestra práctica al otorgarle un sentido e incluso están en la base de la consistencia atribuida a las ideas morales, aunque nadie haya visto al Hombre, ni a Dios ni al Cosmos. Nadie tiene al alcance de la mano una imagen sensible de esas ideas, aunque tampoco nadie puede prescindir de ellas para moverse entre los entes cotidianos. Son nuestras creencias primarias. Luego, aun los filósofos racionalistas conceden un lugar a la idea de dios, o sea, idea de una realidad trascendente que las comunidades humanas interpretan de diversa forma y así dan lugar a las religiones. Las religiones monoteístas (las cristianas, el judaísmo, el islamismo) tienden

a concebir la divinidad como una persona, mientras que en algunas religiones orientales existen múltiples divinidades o de plano no hay una forma humana de la trascendencia (budismo).

Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XIX el establecimiento y la consolidación del Estado nacional en la mayoría de los países europeos y americanos modificó la relación con las iglesias, a menudo signada por conflictos violentos. El registro de los nacimientos y de las muertes, la consagración de las bodas y la responsabilidad de la educación, entre otros actos sociales, pasaron a ser función del Estado, que en muchos casos dejó de adherirse a una religión determinada. De todos modos, este cambio respondía a un hecho innegable, esto es, la expansión de la sociedad civil y el retroceso de la religión experimentada en un sentido integral, como centro organizador casi único y exclusivo de la vida social.

En este sentido, el sociólogo Max Weber caracterizó estas transformaciones con una teoría de la secularización de la vida social. En el transcurso de este proceso se desgasta una visión integral del mundo, y las categorías que corresponden a su análisis son las de racionalización y de desencanto, y aunque Weber casi no empleó el término “secularización” el desarrollo de sus argumentos posibilita entender el fenómeno por la prioridad asignada a la racionalidad inmanente en la lógica de los intercambios humanos, con prescindencia del orden trascendente.

Weber entiende la racionalidad en las sociedades modernas como la “racionalidad con arreglo a fines”, es decir, una racionalidad esencialmente económica: el individuo (punto de partida del análisis) apunta a ciertos fines y trata de lograr los mayores beneficios con el menor número de medios. Y lo que sostiene Weber es que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines en que se ha fragmentado la totalidad (economía, política y cultura) se separan y diferencian de la racionalidad con arreglo a valores (principalmente, la religión y la moral) y se independizan para guiarse por su propia “lógica interna”. La ética religiosa de fraternidad vive en tensión con la legalidad específica de la acción racional con arreglo a fines y termina siendo relegada a lo “irracional”. Por ejemplo, repugna a una visión basada en el ahorro y en la ganancia el dispendio de la fiesta religiosa, ya que constituye un gasto suntuario. No obstante, para el creyente esa fiesta es indispensable, sin importar su costo en términos monetarios.

En el siglo XX se extiende la secularización del Estado y de la sociedad civil frente a las grandes confesiones religiosas (Weber, 1996:206). Este proceso se manifiesta por lo menos en tres ámbitos de la vida humana: a nivel de las imá-

genes del mundo dominantes (concepciones religiosas y metafísicas), sometidas a una desmitificación paralela a una creciente secularización de las creencias y los valores; a nivel de la acción colectiva, de modo que la política, la economía, el derecho y demás instituciones de la acción pública se convierten en organizaciones tecnocráticas; y a nivel de la experiencia individual, en donde el estilo de vida personal se orienta de acuerdo con patrones funcionales de producción y consumo.

Ya que no corresponde a la ciencia dar una respuesta a las cuestiones últimas de la existencia (¿de dónde venimos y cómo surgió el universo?, ¿qué sentido tiene la existencia?, ¿cómo debo actuar frente al prójimo?, y otras más), la opción religiosa vino a cubrir ese flanco. Aun en el contexto de un mundo dominado por el desencanto, Weber aconseja que cada individuo decida quién o qué es dios para él y quién o qué sea el demonio. En otras palabras, según este autor la religión es una decisión individual a la que todos tenemos derecho, de acuerdo con lo que posteriormente reconocería la Declaración Universal de los Derechos Humanos consagrada por la ONU (véase el artículo 18). En contraste, varias autoridades religiosas instauran su creencia como mandato divino.

En la actualidad comprendemos que la oposición entre lo racional y lo irracional no es adecuada si se pretende entender la naturaleza del mito y de las creencias humanas respecto de realidades suprasensibles, entre otras cosas porque la secularización de la vida cotidiana ha dado un vuelco en los últimos cuarenta años, giro que se refleja en que las religiones cobran relevancia como fenómeno de masas, aunque más orientadas hacia fines pragmáticos. De hecho, afirma Françoise Champion (1995:709), “el mundo occidental se encuentra marcado hoy en día ante todo por el reflujo continuo de las religiones y por adhesiones religiosas flexibles”. En este renacer de las religiones, se identifica que, como siempre, en la base de la experiencia religiosa se encuentra la hierofanía; entiéndase por este término “una manifestación de lo sagrado”, un acceso al mundo que está por encima de lo natural.

De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a

nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano” (Eliade, 1983:19).

El objeto de adoración no recibe ese culto por su calidad de objeto natural (sea una piedra o un árbol, el manto sagrado, o bien cualquier reliquia atesorada por una persona) sino por el hecho de mostrar algo diferente, esto es, lo sagrado. Pone a la luz, des-cubre un fundamento del cosmos, de la comunidad y del individuo. Al objeto que remite a un significado que trasciende a su hechura natural (por ejemplo, el paño del que está confeccionada una bandera) se le llama símbolo, y el símbolo conforma un elemento básico del lenguaje mítico, *diferente* al lenguaje de la ciencia. Por su derivación del griego, la palabra símbolo expresa la idea de pacto, acuerdo, encuentro, reunión; por ende, remite a una comunidad que se identifica en ese elemento unificador, cuyo significado quizá sea nulo u opuesto en otra comunidad. Las formas simbólicas construyen el perímetro cotidiano donde habita esa comunidad y su historia se remite a una experiencia fundante en la que se genera un sentido para los acontecimientos que le suceden. Por último, no se entendería la eficacia de los mitos si no se advierte que educan la economía emocional de los individuos.

En términos técnicos es importante advertir que la cultura, en cualquier sociedad, aporta en principio un marco de significaciones que da sentido a las conductas de los actores sociales, quienes sobre esa base construyen su propia imagen apelando a las cosas del entorno en que se desenvuelven. Un antropólogo que ha enfatizado el papel de la necesidad de interpretar a la cultura (y no juzgarla como buena o mala) ha sido Clifford Geertz, quien sostiene:

Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es una urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz, 1997:20).

En la misma vertiente de interpretar antes que establecer leyes abstractas, el catalán Mèlich ha profundizado la tesis de Geertz distinguiendo entre signo y símbolo.

Del griego *symbolé*, *symbolon* significa acuerdo, encuentro, reunión. El símbolo es portador de sentido, evoca un significado que no está presente. En el ámbito del imaginario social el *símbolo* ocupa un lugar privilegiado.

Lo significativo del símbolo es su *función*: es una ‘cosa’ que no hace referencia a sí misma sino que remite a otra.

El símbolo construye el mundo. Éste surge siempre a través del símbolo, de las formas simbólicas. No hay, en consecuencia, dos mundos: el real y el simbólico, sino uno solo. El mundo ‘real’ –por llamarlo de algún modo– es siempre ‘simbólico’, porque en todo momento es un ‘mundo construido’ [...] (Mèlich, 1996:63-64).

El propio Mèlich destaca el vínculo del símbolo con el ámbito de lo sagrado, y por ende con los objetos de culto. El símbolo no se puede traducir de una cultura a otra sin modificaciones, y si llega a “importarse” de una a otra adquiere un significado nuevo. En cambio, el signo forma parte del ámbito humano de la comunicación universal. La escritura se construye con signos (arbitrarios, convencionales, equivalentes a otros sistemas de signos). El signo expresa conceptos que se pueden traducir a distintos idiomas (por ejemplo, la palabra cielo tiene su equivalente en otras lenguas –*the sky*, *der Himmel*–), mientras que el símbolo adquiere significado en el interior de una cultura, o de una religión (por ejemplo, la cruz cristiana es indiferente para un creyente del animismo). Precisamente, con la distinción entre lo sagrado y lo profano hemos nombrado un aspecto religioso esencial.

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano, y opone al mundo donde el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación, un dominio donde el temor y la esperanza le paralizan alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle por lo irremediable (Caillois, 1984:11).

El punto nodal de las religiones se encuentra en la noción de lo sagrado, propiedad que como se ha dicho se atribuye a ciertos objetos del culto, a lugares especiales, a determinadas épocas del año, o bien a personas elegidas, como el sacerdote o el rey. La atribución de esa propiedad a objetos y personas se realiza

en función de mitos que relatan la historia de una comunidad desde su fundación; mientras que los ritos practicados por los hombres religiosos les permiten acceder al tiempo sagrado, que es reversible, a diferencia del tiempo profano lineal; es un tiempo mítico primordial que el rito hace presente, actual. La vigencia del mito se constata al advertir que las conductas asociadas a él se conservan transformadas en nuestros días. El rito, que trae el mito al presente, contribuye a preservar la vigencia de los mitos en tanto las fiestas de conmemoración del origen remiten por mimesis a la construcción del mundo en que vive una comunidad. En las sociedades modernas varían los medios de transmitir esa tradición.

[...] no resulta difícil identificar lo que se ha dado en llamar, entre el hombre moderno, la instrucción, la educación, la cultura didáctica, con la función que en las sociedades arcaicas desempeñaba el mito (Eliade, 2001:31).

Con esta observación no se pretende cuestionar la “objetividad” de estas actividades, en particular de la educación, ya que es preciso revisar una difundida idea acerca del mito, que lo equipara a una fábula o mentira, como si se tratara de cuentos infantiles orientados a engañar respecto de la realidad. Así lo consideran muchas personas. A diferencia de esta noción vulgar, los estudios de antropólogos e historiadores han rescatado un concepto distinto acerca del mito. Mircea Eliade sostiene que el mito constituye el fundamento de la vida social y de la cultura entre las sociedades “primitivas” (en el sentido de primeras) y arcaicas. En otras palabras, el mito muestra una verdad distinta a la que imaginamos desde la concepción científica de la naturaleza y del hombre, y es una verdad que merece todo el respeto.

[...] en tales sociedades se considera que el mito expresa la *verdad absoluta*, porque explica una *historia sagrada*, es decir, una revelación transhumana que tuvo lugar en el alba de los tiempos, en el tiempo sagrado de los principios (*in illo tempore*). Siendo *real y sagrado*, el mito se convierte en *ejemplar* y por ende, *repetible*, pues sirve de modelo, y a la vez de justificación, de todos los actos humanos. En otros términos, un mito es una *historia verdadera* sucedida al principio de los tiempos y que sirve como modelo de los comportamientos humanos. Al *imitar* los actos ejemplares de un Dios o un héroe mítico, o simplemente al *explicar* sus aventuras, el hombre de las sociedades arcaicas se separa del tiempo profano y retorna al Gran Tiempo, al tiempo sagrado (Eliade, 2001:21-22).

El mismo autor escribió que avizoraba la posibilidad de que el antiguo mito no se habría extinguido en sociedades modernas secularizadas sino que en parte habría sido sustituido por nuevas formas de fantasías colectivas: la historia patria en la escuela primaria se enseña como mito protagonizado por héroes y dioses. Mayor importancia asumen las leyendas vinculadas con la sociedad del espectáculo, fuente virtual de ritos estructurados en torno a esas fantasías. Heidegger advertía en el decenio de 1950 respecto de la atracción ejercida por los medios de programación de masas en el proceso de desarraigo tanto de quienes permanecían en su suelo natal como de quienes se vieron obligados a emigrar.

Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno (Heidegger, 1989b:21).

La percepción de un proceso de creciente influencia del espacio público de la comunicación, que se iría expandiendo a gran velocidad, es registrada por Heidegger en los años de la infancia de la comunicación de masas. El aura que emana de esos aparatos trastoca la relación entre proximidad y lejanía, arranca la imaginación del entorno físico y la traslada a paraísos virtuales. Constituye un auténtico proceso de desarraigo; en este caso, del entorno físico que se habita, sustituido por el universo virtual. De hecho, numerosos inventos técnicos de la actualidad son calificados como “mágicos”: entre éstos se cuentan la “maravilla” de la televisión al exponer imágenes en movimiento y a distancia. Al tiempo cabe recordar el miedo ritual que despertaba la fotografía entre poblaciones aisladas de las ciudades.

Ahora bien, la educación también es incluida por Eliade entre las múltiples actividades que han sustituido al mito en su función de aportar una visión central de la tierra y de los mortales, del cielo y de la divinidad. El papel de la educación se asemeja al mito en su capacidad de conformar individuos adultos en torno a un cúmulo de ideas fuerza que provienen de las ciencias naturales y sociales, mezcladas con posiciones ideológicas y políticas. Mucho más reciente es la incorporación en el currículo de la noción de educación emocional, aunque ésta siempre ha estado presente, de una manera que podríamos llamar

“inconsciente”, al movilizar energías a favor de una historia contada en términos de “buenos” y “malos”.²

Conviene detenerse en el proceso que la historia mítica conforma sujetos sociales. En esta materia el aporte de Girard (1998) es significativo. Según este autor, los mitos fundantes están transidos de violencia, la que se descarga sobre una víctima propiciatoria para calmar las crisis sacrificiales que amenazan a toda una comunidad cuando se da la violencia de todos contra todos, o bien en las pestes de antaño cuando la muerte afecta a muchos. La violencia de todos contra todos es suplantada por la violencia de todos contra uno (la víctima), de modo que el sacrificio libera de culpas y viene a proteger a la comunidad. El deseo de la comunidad se proyecta sobre la víctima por medio del mimetismo: todos desean su inmolación para aliviar el castigo de la violencia generalizada. En consecuencia, la relación sujeto deseante frente a objeto deseado se realiza por medio del modelo escogido: Don Quijote de la Mancha toma como modelo a Amadís de Gaula y desea lo mismo que un caballero andante. Luego, el objeto del deseo se percibe acorde con el modelo escogido (los molinos de viento se convierten en gigantes).

En el contexto de la mentalidad mítica, cada hecho singular recibe una interpretación que lo vincula con el sentido que otorgan esas historias sagradas.³

² La publicación del libro de Daniel Goleman (1995) generó una amplia discusión sobre la inteligencia emocional y avivó la preocupación por incorporar de manera explícita este factor en el proceso educativo.

³ No se hace referencia aquí a lo sagrado sólo en el sentido que lo vincula con religiones existentes, ya que sacerdotes, pastores o ayatolas sólo son administradores de una forma de lo sagrado. Si se identifica lo sagrado con las grandes religiones (cristianas, judía, islamismo, budismo) o bien con las de menor proporción, como la fundada por Silo (nombre de Mario Rodríguez Cobos, 1938-2010), es lícito afirmar que todas expresan un concepto específico de lo sagrado. Un concepto amplio de lo sagrado se aplica cuando se pone de relevancia que también existe un acceso “profano” a experiencias trascendentes que transportan al sujeto más allá del espacio y del tiempo cotidianos. Una ilustración de ello podemos considerar a la euforia producida a partir del espectáculo cuando, por ejemplo, en fútbol se convierte un gol y la tribuna es poseída por una especie de onda magnética contagiosa. El trance obtenido mediante la danza, las lágrimas derramadas frente a una pantalla de cine, el disfraz de Hombre Araña adoptado para concurrir a una convención de *comics*, la utilización exclusiva de una marca de ropa, y otras innumerables conductas son casos de actos rituales generados en torno al imaginario colectivo que nos conecta con lazos invisibles a la sociedad del espectáculo (Debord, s. f.).

Tanto en la religión como en la vida cotidiana se percibe el mundo cargado de “señales” que se requiere desentrañar mediante ritos diversos (a veces, exponiendo exvotos para agradecer un favor concedido; en otras, consultando, precisamente, las entrañas de un animal, o bien leyendo el horóscopo del diario, o concurriendo a pagar una suma elevada a alguna bruja estafadora de moda).

En el pasado, una visión del mundo con un alto grado de coherencia, vigente en diversos grupos étnicos, exigía la práctica de sacrificios que hoy, es obvio, chocan con el derecho humano a la vida, pero que mirados desde las creencias mitológicas aparecían como necesarios. Se suponía que ofrendar vidas humanas, en especial de jóvenes, contribuía a alimentar las energías que mueven el universo, centrado en el sol. Así lo practicaban los aztecas en honor de Quetzalcóatl, con la esperanza de renovar nuevos periodos para la existencia de la comunidad. Pasa inadvertido que las guerras modernas (con un arsenal mortífero de alcances insólitos) incitan a la población para que vea en el enemigo un condenado al sacrificio legítimo. En las sociedades modernas, al margen de sectas secretas o delincuenciales como las del criminal cine *snuff*, no existe en las comunidades la institución del sacrificio humano o animal, salvo como un mecanismo equivalente en el derecho penal allí donde se aplica la pena de muerte al reo condenado. No obstante, los espectáculos públicos cumplen un papel similar al del sacrificio ya que, por una parte, brindan un exutorio inocuo a la violencia acumulada en las masas (función de catarsis social) y por otra, se enfocan las tendencias agresivas sobre unas víctimas virtuales (función de apaciguamiento de las violencias intestinas) que están protegidas por pertenecer al imaginario colectivo mediante un entramado simbólico.

La fortaleza del mito radica en que remite a fuerzas cósmicas y éstas aseguran la pertenencia a un poder suprasensible cuyos designios es necesario escrutar por medio de intérpretes privilegiados, que en las religiones establecidas corresponde a sus ministros. En suma, desde una perspectiva que se aparta del racionalismo moderno es necesario determinar con precisión el lugar que el mito ocupa en la sociedad y en la imaginación de los pueblos, descartando la explicación que lo considera algo irracional. Tampoco se trata de justificarlos sino de comprender su verdadera naturaleza y las razones por las que arraigan en el espíritu de las personas que en sus rituales actualizan el poder de lo ocurrido *in illo tempore*. Se repite la idea de que la comprensión de un fenómeno es condición para su transformación.

La sacralización del mercado

Ahora bien, ¿qué característica especial reviste la mentalidad mítica en la modernidad tardía? El predominio del cálculo y de la planificación técnica ha transformado el escenario desde la raíz, y así lo entiende Heidegger:

[...] la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha constituido encima. La palabra “técnica” no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea (Heidegger, 2001a:58).

La producción y distribución de contenidos para consumo del imaginario social tiene un puntal ineludible en la técnica y, como se verá, ello influye en la configuración de los que podrían llamarse “mitos modernos”, que por su vínculo con la racionalidad tecno-científica se muestran como “verdaderos” frente a los que se basan en lo suprasensible, y por lo tanto, ajenos a la experiencia cotidiana. Sin embargo, en el análisis de ambos tipos de mitología debe separarse la eficacia sobre las creencias de la fantasía que abona su presunta omnipotencia. La fantasía puede descomponerse en sus elementos ficticios si se practica un análisis lógico.

En contra de quienes sostienen la caducidad del mito, las figuras mitológicas (re-formadas con nuevas imágenes) conservan una fuerte presencia en las mentalidades colectivas y de lo que se trata es de identificar cuáles nos afectan a nosotros. Tanto el fascismo como el nazismo en sus respectivos contextos fueron conscientes de la vigencia del mito en las mentalidades colectivas y supieron utilizarlo para sus aviesos fines. En estos casos, la manipulación de masas se ejerció mediante la exaltación de determinados mitos nacionales, en particular los discursos políticos que justifican la violencia más execrable ya sea desde la presunta superioridad de una raza o a partir de un destino manifiesto que a ciertos dirigentes les habría revelado la propia divinidad. Con todo, antes de tomar una posición clara al respecto es necesario esclarecer la función del mito, que con amplitud rebasa los desatinos de las variantes milenaristas y/o mesiánicas.

Primero, se sostiene a continuación que el mito como historia que se corporeiza y se vuelve terrenal no pertenece con exclusividad a las sociedades antiguas, como aquellas versiones egipcias, griegas o mexicas que identificaban poderes naturales, como el sol o el rayo, con un dios sobrenatural. El “hombre moderno” se siente por encima de esas “falsas creencias” y opina que, gracias al progreso, mediante la ciencia y la lógica se han desvanecido las supersticiones de antaño. En contraste, las pequeñas anécdotas cotidianas del “hombre moderno” se estructuran a partir de historias “más grandes”, por decirlo de alguna manera.

Esas historias, traspasadas de tautologías y que a veces provienen del cine o de un libro, sirven como modelo para la conducta del hombre profano, aun cuando no participe de una religión. La banalidad de muchas historias cotidianas ya las destacaba Heidegger al llamarlas “habladurías” (*Gerede*), es decir, discursos enteros desprovistos de significación objetiva; o aun mejor, ya poseen una significación previamente establecida en las figuras mitológicas que flotan por encima de las sociedades humanas y que se reflejan en el sentido convencional que se les adjudica a las palabras vacías en la vida cotidiana. Es obvio que eso sucede sólo en los casos de enajenación (no vivir una vida propia) ya que en ese mismo espacio aparece la contradicción como elemento que dinamiza las relaciones humanas. El polo que nos interesa remarcar y rescatar se expresa en el fuego de los lares que mantienen vivo el vínculo entre los humanos y los impulsa a emprender los grandes proyectos. Se utiliza para este tipo de comunicación la palabra *Rede* (conversación auténtica, por oposición a lo im-propio de *Gerede*).

En cambio, el efecto del mito se manifiesta de inmediato en los giros rutinarios (lugares comunes) que empleamos sin someterlos a examen y con el significado usual que la mayoría les adjudica. Se trata de algo similar a lo que Lacan denomina palabra vacía, en que el sujeto habla en vano de alguien que pese a la identificación consigo mismo nunca le permite asumir el deseo.

El imperio de tales títulos no es casual, sino que reposa, ante todo, en y desde la época moderna, en una peculiar dictadura de la publicidad, con relación a la cual la llamada “existencia privada” no es ya el ser esencialmente humano, esto es, el ser libre del hombre, sino que ella se obstina en una negación de lo público, quedando de un vástago dependiente de él, que se nutre del mero apartarse de lo público. Como consecuencia de esto, se convierte la palabra y el idioma en mero intermediario de las vías públicas (Astrada, 2003:56).

Aunque Astrada en este párrafo interpreta a Heidegger con relación a “títulos” que impiden pensar (“lógica”, “ética”, y otros), no sería erróneo asimilar su crítica al papel que juegan los logos de grandes empresas (Mercedes Benz, Hyatt, Mouton Cadet, por ejemplo) en el condicionamiento de la conducta privada y su apartamiento de los asuntos públicos, que genera una impotencia política y social de los individuos. De hecho, la caracterización que hace Heidegger del “uno” (*man*) anónimo se aproxima al estado de enajenación y despersonalización que provoca la publicidad al utilizar ese lenguaje simbólico.

[...] el *Dasein* inauténtico (“impropio”) no vive según él mismo sino de acuerdo a como vive el “uno”. Estrictamente hablando, apenas vive. “Es vivido” en un andamiaje vacío de valores impuestos, anónimos. En la existencia inauténtica vivimos siempre con temor (de la opinión de los otros, de lo que “uno” [o “se”] decida por nosotros, de no alcanzar las normas de éxito material o psicológico, aunque nosotros mismos no hayamos hecho nada para establecerlas o para verificar su relevancia (Steiner, 2001:174).

En segundo término, el mito interesa a la filosofía porque, pese a estar construido mediante imágenes en lugar de las categorías abstractas, contiene ideas que se refieren a la totalidad del ente y pone al descubierto un fundamento de la realidad. Además, ese relato se trasunta en hábitos colectivos, es decir, en conductas rituales que se ejecutan sin cuestionar su validez. La filosofía piensa qué es el ente y en qué se funda la existencia de la realidad. Los mitos configuran las categorías para entender una época; en otras palabras, establecen qué se debe interpretar por educación, por política, por familia, inclusive por los dioses y por los hombres.

La oración y la orden, la música y el silencio, acatan la estructura del mundo que surge de esos hábitos de pensamiento. Y no estamos exponiendo una posición idealista, de acuerdo con cuyos contenidos las ideas gobiernan el mundo. Se trata de algo más sencillo: nuestra relación con las cosas está determinada por lo que imaginamos acerca de ellas; es decir, por lo que se entiende acerca de lo real. Así, el vegetariano se alimenta sólo de aquello que excluye la sangre porque se imagina que de lo contrario estaría introduciendo mayores desequilibrios en la naturaleza. El habitante medio de las megalópolis usa el automóvil como un arma de defensa y ataque porque, en su aislamiento, el anonimato es sinónimo

de impunidad y la velocidad sinónimo de ganancia. Comer y conducir un vehículo son actividades prácticas y materiales, cuya operación varía en función del obrar mecanizado de quienes las llevan a cabo.

Como se sostiene más adelante, en el capítulo sobre técnica y globalización, el mercado se ha convertido en un objeto sagrado en el sentido de que se lo juzga como una realidad trascendente a las acciones humanas que exige un sometimiento natural a sus leyes. Se trata, por consiguiente, de una especie de religión secular que se manifiesta como acción racional por medio de la llamada razón instrumental por Adorno y Horkheimer. El lema que preside el parque de diversiones *Disney* es elocuente respecto del contenido de la diversión en la actualidad: *Where dreams come thru*.⁴

En consonancia con la sacralización del mercado, la forma mercancía es el significado trascendente a los enunciados del terreno de producción capitalista. Cumple un papel constitutivo del signo social. Su significado no aparece explicado como efecto de un proceso social de producción sino como valor en sí, relativo al intercambio con otras “cosas” equivalentes. De un modo análogo al que la naturaleza era epifanía divina para el medieval, la sociedad (el deber-ser natural) en el capitalismo es epifanía mercantil, fundación de un sentido evanescente. Se ha resaltado en el análisis de la globalización hasta qué punto las marcas comerciales⁵ (*Tiffany's*, *Walmart*, *Starbucks*, *Toyota*, *Chanel*, por dar algunos ejemplos) generan objetos de uso cotidiano que se convierten en auténticas reliquias para los individuos que consumen sus respectivos productos, que además se encuentran dispuestos en órdenes de jerarquía de acuerdo con los mercados en que se comercian.

Por un proceso de sustitución de significantes pueden generarse infinitos enunciados. En efecto, la redundancia es productiva en el campo de las significaciones ideológicas. También la relación entre significantes produce un efecto de sentido. Una conocida consigna publicitaria para vender automóviles rezaba así: “Samurai, símbolo de una casta”. La publicidad funda una religión laica

⁴ “Donde los sueños se vuelven realidad”.

⁵ Naomi Klein (2001) ha resaltado el vínculo entre la producción de las grandes marcas, la ideología que difunden y hasta la forma de la habitación destinada a la clase obrera, que termina almacenada en edificios. La prioridad de las estrategias empresariales se ha enfocado en producir marcas como condición para impulsar el predominio de sus mercancías.

de consumo. En este caso, primer significante: automóvil. Sustituido por otro significante: Samurai (marca del automóvil). En otro código, “samurai” significa “casta”, “privilegio”, “exclusividad”, “poder”. La valorización del capital queda oculta por este nuevo significado. También queda oculto que la mercancía se apropia de todos los significados. Todo significante se convierte, potencialmente, en un fetiche para la identificación de los individuos, una marca para que la imaginación se traslade a mundos remotos, una condición para ingresar a un grupo social, etcétera.

El signo, estructurado de esta manera, posibilita el reconocimiento de posiciones en el cuerpo social que se fundan en valores simbólicos. La universidad produce un valor de uso (calificación artístico-humanista-técnico-científica de la fuerza de trabajo) subordinado a un valor simbólico (representado por ese signo reconocido, el título académico, para la incorporación en funciones directivas del proceso de producción capitalista, ya sea en el terreno de la economía, de la ideología y de la cultura, o de la política). La lectura de la sociedad se realiza a partir de los símbolos identificados.

En ese contexto, Heidegger sostiene que en la Era Moderna el mundo se ha convertido en imagen (2005e) y a esa imagen se la concibe y percibe como mundo, la realidad se nos presenta con forma de imagen, y el individuo se incorpora como parte de esa escena imaginaria. La pantalla oficia de espejo que no sólo refleja el cuerpo del espectador sino que también mueve energías. Ya se nota en los niños pequeños esta identificación con los personajes de algún cuento del cine: brincando compiten con otros diciendo “¡yo soy el rey León!”, mientras que otro replica “¡no, ese soy yo!”. En el adulto persiste esa conducta aunque desplazada a motivaciones inconscientes. No está el individuo ante la pantalla de televisión, está dentro de la pantalla; no se está asistiendo a un partido de fútbol, se está jugando ese partido en nuestra activa imaginación.

La interpelación del individuo como sujeto opera este mecanismo de identificación que vuelve móvil el *da* (ahí) del *sein* (ser). El ahí físico se combina con el ahí virtual. Por una parte, el público es objeto y objetivo de la comunicación de masas; por otra, el espectáculo aporta símbolos para la construcción de la identidad como sujeto propietario de una conciencia. La sociedad se identifica y se representa como espectáculo; el espectáculo es el todo que procesa las relaciones sociales a partir de la oferta de placer, de comunicación, de conocimiento, de modelos de vida. Y la fuerza de la realidad virtual se manifiesta en que mueve

a los espectadores a actuar. Epicuro en su época ya reconocía el poder de las imágenes cuando afirmaba:

Los fantasmas de maniáticos y los que tenemos en sueños son verdaderos y reales, puesto que mueven; y lo que no es no mueve (citado en Diógenes Laercio, 2008:247, tomo II, libro décimo).

En la lingüística contemporánea se hallan suficientes argumentos para ilustrar lo que Austin denominaba “hacer cosas con palabras”. Un enunciado tiene un “valor ilocutorio” cuando su utilización entraña al mismo tiempo el cumplimiento de un acto bien definido. La imagen sonoro-visual es en sí mismo un enunciado. La relación entre lenguaje y acción dio lugar al descubrimiento de los términos performativos, que describen una determinada acción del emisor y el solo hecho de su enunciación equivale al cumplimiento de una acción, que el espectador asume como propia. Se ha dicho que el inconsciente produce sus propias representaciones (lapsus, sueños, síntomas) que determinan cambios del sujeto, es decir, que no se restringen a la mera representación. Aclara Armando Sercovich:

Esto exige algunas consideraciones acerca del concepto de “representación” en la teoría psicoanalítica. Las representaciones se encuentran unidas a los afectos o, en otras palabras, están “cargadas” por un quantum afectivo de placer, displacer, angustia, odio, etc. Los afectos unidos a representaciones se desplazan de unas a otras en un movimiento permanente (Sercovich, 1977:52).

Esta concepción de lo real que lo identifica con las distintas categorías del movimiento (el de las representaciones, por ejemplo) es muy superior al materialismo positivista anclado en lo táctil. Los resultados de este movimiento engendrado en la pantalla virtual se refleja en el hecho de que hasta los hijos padecen nombres tomados de héroes y heroínas de la farándula.⁶ El nombre constituye el modelo, la interpelación del deseo del padre, y el sujeto orienta su

⁶ Un caso propio del realismo mágico es el de personas que en Centroamérica fueron bautizadas con el nombre de “Usnavy”, tomado del uniforme de algún infante de la marina de Estados Unidos (*United States Navy*).

deseo por el deseo del padre, incluso cuando actúa en contra de ese deseo, tan difícil de extirpar. El odio es la peor enfermedad del hombre, sobre todo por el carácter ambiguo de su naturaleza. El que odia se odia a sí mismo, por la admiración secreta que le despierta el objeto odiado.

Entre los múltiples actores sociales que emergen en la era de la técnica, el “público” desempeña un papel clave tanto por la extensión que abarca (prácticamente se extiende a todo el planeta) como por el efecto que produce sobre la conciencia. Convertirse en público requiere de una operación muy sencilla (sentarse frente a la televisión, por ejemplo) que se enmascara como entretenimiento banal e inocuo. Si las sociedades antiguas hallaban en el sacrificio un mecanismo de regulación, en las modernas grandes multitudes emplean el espectáculo como un exutorio inocuo de las emociones. La diferencia con el pasado radica en que el presente se viste de racionalidad objetiva y verificable, que se transmite por medios técnicos muy modernos.

En palabras de Weber, la modernidad al despuntar el siglo XX se movía en un territorio desacralizado y secularizado. Aun así, en la base de la racionalidad se halla la creencia que conecta a la tecno-ciencia con la conciencia como principio de iniciativa propia. De pronto, en medio de un vuelo en avión esa creencia se tambalea y el miedo hace su entrada en escena. Los pasajeros comienzan a rezar a sus dioses. El hombre se ha convertido en parte de un *stock* (*Bestand*, en el sentido de existencia de una mercadería) y vaga lejos de su hogar en una existencia errante sin rumbo fijo. Así canta Kevin Johansen en nuestros días: “Quisiera quedarme aquí en mi casa, pero ya no sé cuál es” (suronosur).

Recordemos en este punto que las diversas sociedades contemporáneas viven en el planeta con la sensación de compartir el presente con cierta simultaneidad y al tiempo se lo concibe como un eterno presente sometido a una permanente innovación. Sin embargo, el pasado se hace presente de manera continua aun en la modernidad más exacerbada. Como dice Heidegger, en el *Dasein* el pasado sigue presente y ejerce su eficacia; aun más, el *Dasein* se proyecta al futuro limitado por la muerte y con la herencia de un pasado que a menudo no ha sometido a cuestionamiento alguno.

Por ello se hace necesario examinar esa herencia que se arrastra sin reflexionar mientras la conciencia acapara símbolos de identidad. Los mitos relatan el pasado “desde el origen” y fijan una meta del tiempo (escatología). Frente a esta realidad, aceptada con pasividad, se hace necesario “destruir” (o mejor, “de-construir”)

la historia en la que nos movemos, operación equivalente a la que emprende Heidegger con la metafísica. La imagen (sonora o visual), objeto privilegiado de la sociedad del espectáculo, se exhibe como presente que se puede repetir al infinito. En el proceso de deconstrucción accedemos al proceso de producción del presente, que la metafísica lo exhibe como realidad última.

En este contexto, la sociedad del espectáculo tiene que ser entendida como una relación social entre personas mediatizada por imágenes, que constituyen el objetivo primordial de su función productiva. Las imágenes representan un modelo que modela conductas por medio de la mimesis generada en el deseo del público. Si prestamos una atención más aguda a estas palabras, se podría pensar que en cualquier sociedad de cualquier época la relación social entre personas está mediatizada por imágenes, algo que ya se planteó en párrafos anteriores. La fuerza de las imágenes en la época de la reproducción de las imágenes estriba en que las actuales son visuales y sonoras, además de que tienen un movimiento propio y, sobre todo, se producen como un negocio racional, o sea, se las intercambia por el valor de cambio que poseen. En consecuencia, ¿cuál es el específico atributo de las imágenes en la sociedad del espectáculo? De manera provisional, una característica específica de las imágenes en la sociedad del espectáculo es que generan un mundo virtual que puede reproducirse al infinito, además de que remiten a una trascendencia que “está presente” ante el espectador, quien toma las imágenes como entidades dotadas de vida propia que sirven como modelo de conducta.

Las imágenes de los medios masivos (una película o una historieta, por ejemplo) caen bajo el concepto de ícono, de acuerdo con la definición de Peirce, porque son signos que guardan semejanza con el objeto denotado y en la imaginación del público llegan a identificarse con el objeto denotado, borrándose toda diferencia entre ambos. Cuenta un autor que en las pastorelas representadas en la edad media, los actores que habían encarnado al demonio solían recibir una tunda de la muchedumbre enfurecida (Weckmann, 1962). A raíz de estas características, la imagen virtual genera procesos en los que se incorporan las masas sin necesidad de que se tenga que creer en ellas. Las creencias se asientan sobre la mimesis de los gestos fundadores, al igual que el rito actualiza los elementos esenciales del mito.

En tercer lugar, no es cierto que el diálogo con los mitos haga referencia a un hecho ya consumado que aportaría una base para el progreso del pensamiento.

Como afirma Heidegger, el *μύθος* y el *λόγος* marchan unidos en el pensar de los filósofos presocráticos, hasta que Platón vino a escindir ambas realidades como incompatibles. Sin embargo, el logos no destruyó el mito. Vale la pena repetirlo.

En el imaginario social se han constituido junto a las religiones tradicionales múltiples centros de socialización (el barrio, la familia, el club de fútbol, el altar de la televisión en los hogares, los recintos de baile, los *shopping centers*) organizados en torno a diversas fantasías que, apoyadas en la tecno-ciencia, se presentan como “verdaderas” y comprobables, además de que regulan la relación de los hombres entre sí. Su lógica de funcionamiento se entiende mejor si se explicitan las características propias del mito y de los ritos que actualizan su vigencia por conducto de los medios de programación seriada.

Una tesis que preside la elaboración de este trabajo es que Heidegger, sin hacerlo explícito, identifica en la metafísica, desde los griegos hasta Nietzsche, un fenómeno asimilable a lo que se podría denominar “mitos modernos”, por los efectos que sus categorías ejercen sobre la conducta de los individuos durante un periodo de tiempo que él caracteriza como “era tecnocientífica”. En principio, “La metafísica piensa el ente en su totalidad según su preeminencia sobre el ser” (2005a:35). Al expresar la verdad del ente, la metafísica funda la comprensión de lo real, es decir, establece las condiciones de inteligibilidad de los entes. Como lo expresa Iain Thomson (2005), esa operación se expresa en un sentido doble:

En su forma más simple, la afirmación de Heidegger es que cada posición metafísica fundamental tiene dos componentes separables: una comprensión de los entes “como tal” y una comprensión de la “totalidad” de los entes.⁷

A partir de esta interpretación, Heidegger se atreve a hablar de la metafísica como “ontoteología”, ya que provee una comprensión de la esencia de los entes (*ontos*) y una explicación de la totalidad (*theos*). Con esto genera reglas imperceptibles para entender “lo que es” y “lo que no es” o “no existe”, inteligibilidad que interpela la conciencia cotidiana de los individuos y configura así su conducta.

⁷ Traducción libre de HESA a partir del texto en inglés: “*In its simplest form, Heidegger’s claim is that each fundamental metaphysical position has two separable components: an understanding of entities ‘as such’ and an understanding of the ‘totality’ of entities.*”.

La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. *Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era*, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico. La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado (Cursivas de HESA) (Heidegger, 2005e:63).

Adviértase que, en principio, la metafísica en su versión tradicional cumple un papel similar al mito: su concepción del presente como momento privilegiado del tiempo se expande como fundamento de la vida de las masas, que actúan convencidas del cambio permanente como auténtico motor de la historia. Y ese fundamento de la metafísica no pensado en la acción cotidiana de las masas requiere una meditación que lo cuestione, tarea que corresponde a la filosofía, entendida como pregunta por el sentido del ser.

A continuación de este párrafo, extraído de “La época de la imagen del mundo”, el autor describe cinco fenómenos esenciales de la Edad Moderna: la ciencia, la técnica mecanizada, el arte como expresión de la vida del hombre, la cultura como realización efectiva de los supremos valores, y la desacralización (o como él la llama, desdivinización). Todos estos fenómenos influyen en la moderna concepción de la educación. Mejor dicho, la educación encierra en su organización cotidiana la influencia de esos cinco fenómenos.

Como se ha dicho, Kant define en el siglo XVIII las condiciones de inteligibilidad que posibilitan el conocimiento científico natural, pero para ello debe postular un sujeto trascendental y transhistórico. En cambio, Heidegger sostiene que la metafísica acuña los elementos de comprensión del mundo, que se modifican en cada época. En su obra magna (*SuZ*)⁸ tenía la intención de elaborar una ontología válida para todas las épocas; sin embargo, después de 1935 abandona esa idea e intenta definir el perfil específico de una era histórica. En ese sentido, la

⁸ En este trabajo se utiliza, como ya se dijo, la sigla *SuZ* como abreviatura de la obra *Sein und Zeit*, traducida al castellano como *El ser y el tiempo* y, más correctamente, *Ser y tiempo*, porque el artículo sustantiva a ambas categorías. En todos los casos se hará referencia a cuál versión se está remitiendo.

metafísica constituye el núcleo duro (y formal) de nuestro comportamiento hacia los entes y hacia nosotros mismos. En este punto existe una cierta coincidencia con Gramsci, quien afirma que el sentido común dominante a nivel masivo guarda restos del pensamiento de los grandes filósofos y está determinado por la ideología, entendida como “concepción del mundo + normas de conducta” (Gramsci, 1986:129 y siguientes). La parte sustantiva de la ideología no estriba en las ideas acerca de la realidad, que pueden ser disparatadas e incoherentes, sino en su capacidad de generar acciones sociales muy concretas.

La metafísica extiende su influencia más allá de los textos al convertirse en núcleo dominante de los significados y las acciones de una época. Se ubica como elemento que expresa el núcleo estructurante de los discursos hegemónicos que difunden las condiciones de inteligibilidad que privan en la vida cotidiana y que marcan los límites de las cosas y de los seres humanos, de los utensilios y de las conductas.

El esquematismo del mito plantea la exigencia de pensar más allá de la creencia, y en un sentido riguroso, el único pensamiento válido es el que florece hoy y me abre a dimensiones inéditas para la mentalidad cotidiana. Con esto no se rompe el diálogo mito-filosofía, sino que acaece la toma de distancia entre ambos. No es acertado identificar el pensamiento con una inversión económica que se incrementa cada plazo de tres meses; por el contrario, el pensamiento no se reduce a una fórmula memorizable para utilizar en la vida práctica sino que es una capacidad de apertura para descubrir por medio de la experiencia propia aspectos originales de lo que hasta ayer considerábamos “la realidad”. Cada filósofo tiene que recorrer de nuevo ese periplo y tratar de escudriñar el núcleo de sus propias leyendas e historias que pretenden mostrarle la vida en su desnuda inmediatez, al tiempo que le ocultan su verdadero proceso de producción.

Quizá sin conciencia clara, toda persona que nace en el interior de una determinada sociedad se ve obligada a transitar el mismo itinerario de interrogar y cuestionar la verdad de las leyendas familiares recibidas, la historia patria enseñada, las imágenes morales –inflamadas de violencia– en que se la educa, ya que hasta ahora la moral se ha elaborado trazando una línea de guerra que separa amigos de enemigos. En ese sentido se orienta la tesis de Gramsci acerca de que “todos somos filósofos” en tanto portadores de una determinada concepción del mundo vinculada a nuestras normas de conducta, concepción hecha

lenguaje cotidiano. Se consumen concepciones del mundo elaboradas por otros, o bien se cuestiona ese aparato ortopédico heredado para moverse en el mundo.

Por cierto, desde un comienzo esa concepción del mundo ha sido impuesta en nombre de la obediencia a los mayores, que a su vez la recibieron sin ponerla en cuestión. Si no deseamos que nuestras acciones se produzcan de manera mecánica es preciso aprender a decir no a las normas impuestas, y poner entre paréntesis su vigencia, de modo que ello nos conduzca a despertar de los sueños diurnos que de continuo confunden nuestra identidad. No obstante, sería incorrecto afirmar que ese examen de las imágenes y relatos mitológicos sea un camino de acceso a una racionalidad que desvanece los efectos de la mentalidad centrada en el mito, ya que éste prosigue actuando, y con mucha fuerza, bajo distintas formas que a menudo pasan inadvertidas. Por eso, la filosofía no sólo concierne a los especialistas sino que es un reto a enfrentar por cualquier individuo que desee ampliar su conciencia de la realidad.

A diferencia de quienes son expertos en generar y propagar mitos colectivos que enraízan en el imaginario social, el examen del mito por medio del entendimiento lógico sólo arroja un análisis de sus componentes y de sus efectos más significativos, elementos que son apropiados para elaborar una estrategia de autoconocimiento combatiendo las ideas esclerosadas. En la filosofía se cuestionan las evidencias cotidianas ya consolidadas en las mentalidades colectivas, pero las fantasías privadas que se generan en torno a un mito colectivo condicionan y subordinan el argumento justificador que preside las conductas de los individuos.

En términos análogos al mito se plantea la interpretación filosófica: en Hegel los intérpretes del espíritu absoluto son los hombres históricos, como Alejandro Magno o Napoleón, quienes al realizar sus fines particulares coinciden con el fin universal del espíritu. O bien, el discurso del rectorado que pronuncia Heidegger en 1933 convierte al *Führer* en un auténtico supremo sacerdote del destino alemán. El mito asigna a los hombres una misión, en el interior de un destino, cuyo cumplimiento otorga dignidad.

En esa trayectoria el cálculo profano de costo/beneficio económico con que se mueven los actores sociales queda subordinado a la obtención de los bienes simbólicos que aportan la conciencia de estar en camino de una misión. En el tiempo profano (olvido del ser) transcurren “los actos despojados de significación religiosa” (Eliade, 1983:63) que, para Heidegger, son los equivalentes al hundimiento de los grandes valores suprasensibles (nihilismo) que se ha producido

en la crisis de la modernidad que se vive desde el siglo XIX. En la mentalidad nihilista se pone en cuestión la existencia del mundo suprasensible. Los ritos permiten al hombre religioso acceder al tiempo sagrado, que es reversible, a diferencia del tiempo profano lineal. Es un tiempo mítico primordial hecho presente. Como ya se había dicho.

La caída o el carácter de arrojado en el mundo (*in der Welt geworfen*) que caracteriza al *Dasein* es equiparable al ser discontinuo del que se refiere Bataille. A su vez, por efecto de esa discontinuidad, como ya se dijo, la búsqueda del sentido conduce a experimentar la unión erótica y/o la sagrada. El rito esencial del erotismo es el sacrificio. En el erotismo se disuelven los seres discontinuos y se pierde la conciencia del yo, al tiempo que se accede al océano del ser. Ser para la muerte significa, precisamente, el horizonte de discontinuidad/continuidad en que se desenvuelve la existencia. El militar se viste para matar, el hombre desviste a la mujer para matar en ella a la ciudadana de todos los días. Según Bataille, la muerte no es una experiencia; en todo caso, es una experiencia anticipada en la conciencia del *Dasein*, cuya función consiste en fijar los límites de este ser incompleto que cada quien es.

El éxito de masas obtenido por los movimientos reaccionarios y conservadores de corte totalitario del siglo XX se explica en gran medida porque se presentan como una fiesta colectiva (revolución nacional socialista en la Alemania nazi, movimiento de los *fasci* en Italia, desfiles militares en el “socialismo real”) y así se actualiza un pasado mítico nacional que ocurrió *in illo tempore* (en el comienzo de los tiempos, que están plenos de significado y, por consiguiente, de sentido). Es un tiempo ontológico, idéntico a sí mismo, que se presenta como producto de la acción de los dioses (“sólo un dios puede salvarnos”, como afirmó Heidegger).

El lenguaje de los iniciados sólo lo entiende un círculo muy reducido que el dios elige. En diferentes formas, los dioses fundan el mundo sobre la tierra. El tiempo sagrado es circular (se repite), reversible y recuperable mediante el artificio de los ritos. El tiempo sagrado, a diferencia del presente histórico, se identifica con la eternidad. Ahora bien, en nuestros tiempos, frente al tiempo del trabajo existe el tiempo festivo de los espectáculos y sus figuras (“estrellas”) se convierten en mediadores con la trascendencia.

Para el hombre no-religioso, esta cualidad transhumana del tiempo litúrgico resulta inaccesible. Para el hombre no-religioso, el Tiempo no puede presentar

ni ruptura ni “misterio”: constituye la más profunda dimensión existencial del hombre, está ligado a su propia existencia, pues tiene un comienzo y un fin, que es la muerte, el aniquilamiento de la existencia. Cualquiera que sea la multiplicidad de los ritmos temporales que experimente y sus diferentes intensidades, el hombre no-religioso sabe que se trata siempre de una experiencia humana en la que no puede insertarse ninguna presencia divina (Eliade, 1983:65).

No dejan de advertirse las similitudes con la existencia inauténtica (o impropia, en otra traducción) que aparece en la obra *Ser y tiempo* (aquí se hace referencia a una de las versiones publicadas en español): confróntese, a propósito, la anterior caracterización del hombre no-religioso con la descripción del “se” (*man*) impersonal en Heidegger:

Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente “*existen*” (“*da sind*”) en la convivencia cotidiana. El “quién” no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, *el “se” o el “uno” (das Man)* (Heidegger, 2003c:151).

Una descripción similar a la que hace Heidegger del individuo arrojado en su existencia cotidiana podríamos encontrarla en numerosos críticos (desde Lukacs a Marcuse, visitando a Aldous Huxley y Orwell) del anonimato y atomización del individuo a que somete la vida contemporánea, el mutuo desconocimiento del otro, la posibilidad de sustituir en una serie a los eslabones que la integran, como plantea Sartre. En este caso interesa destacar la forma en que se puede asimilar esta caracterización del filósofo a la existencia profana en la religión, un vagar sin sentido, desprovisto de valores, vacío y alejado del misterio. La finitud se manifiesta precisamente en la angustia del individuo separado, solo, en busca de una comunión, que a menudo recalca en las adicciones que proporcionan la ilusión del encuentro consigo mismo en escenarios alternativos.

Una pantalla que se alimenta de seres humanos

La emergencia de la red internacional (internet), que a principios de 2010 se contemplaba desde dos mil millones de pantallas, ha cambiado nuestra forma de pensar y de actuar: nuestra mente se conecta y navegamos en la red a los más remotos lugares a la caza de motivos de información, de consumo o de goces lúdicos; al encenderla nos topamos con una inmensa enciclopedia y una inagotable biblioteca; tiene las funciones de un cerebro colectivo en numerosos idiomas; cualquiera escribe un perfil personal en *facebook* ilustrado con fotografías y videos; permite leer los diarios⁹ sin mancharse las manos con la tinta del papel; nos comunica en vivo con familiares y amigos que visualizamos en la pantalla al igual que ellos a nosotros; posibilita hacer operaciones bancarias y adquirir desde un juguete hasta un arma de guerra; por su conducto se toman exámenes académicos; traslada el cine a nuestra casa; en *youtube* se disfrutan o se sufren gustos musicales, videos personales y teatrales de diversas partes del orbe y de épocas también diversas; se contactan imágenes para las perversiones más dispares y al mismo tiempo se abren los museos más renombrados; el solitario se siente acompañado al chatear con desconocidos que a veces mienten a gusto; los solteros encuentran pareja y se animan a cruzar los océanos para reunirse con la otra persona; al tiempo es un espacio en el que ya ha crecido un nuevo tipo de delitos, protagonizados por los *hackers* que violan los más complejos sistemas de protección de la información y por los estafadores bancarios o los depredadores sexuales.

Contemplado el fenómeno internet desde otro ángulo, es asombrosa la transformación que su aplicación conlleva en la dinamización del comercio, además de haber servido en el proceso de segmentación geográfica de la industria y de impulsar la obtención de los cuantiosos beneficios de las transacciones financieras. Un tratamiento aparte merece el servicio de internet a la educación y a la investigación en el mundo, gracias a la posibilidad de conexión en tiempo real para vincular puntos alejados del planeta. Como se observa, en el universo de internet se han generado muchos universos.

⁹ Los diarios ya deberían de llamarse “minutarios”, un nombre que refleja mejor la velocidad con que se actualiza la información publicada en los sitios de *The New York Times* o de *El País*, por ejemplo.

Con todo, ante las múltiples aplicaciones útiles de internet, de las que sólo se han enumerado algunas, debe acotarse que la pantalla en algunos usos personales se conforma de acuerdo con la lógica del espectáculo, cuyo lenguaje imaginario ha estructurado códigos simbólicos de amplia difusión entre las poblaciones del planeta y, por consiguiente, su contenido tiene una dimensión abstracta, en términos similares al lenguaje del capital financiero. A su vez, los usos relacionados con el interés de establecer relaciones personales se han convertido en un empleo del tiempo libre que día a día registra mayor número de adherentes. Primero, se ha popularizado en español la palabra “chatear” como el verbo adecuado para describir la conversación “cara-pantalla-cara”. Ingresar a *facebook*, por ejemplo, implica crear un personaje listo para actuar en relación con quienes participan de la navegación virtual. La posibilidad de mostrar un video privado también brinda la ilusión de convertirse en actor frente a desconocidos espectadores. De manera más reciente, la página de *twitter* ha incrementado la influencia de las redes sociales.

La pantalla se afianza como la unidad elemental de las estrategias culturales y se manifiesta de muy diversas formas: televisión, computadora, cine, celulares *BlackBerry*, *iPod*, *palm*. La relación del público con la red asume múltiples aristas. En principio, el individuo que se conecta es el objeto final de la red; por otra parte, subjetivamente se constituye en actor. Además, como ha dicho Naief Yehya, ocurre un fenómeno doble: “por un lado la estetización de la tecnología, y por el otro la tecnologización de la estética” (Yehya, 2008:19).

El espectáculo es el discurso ininterrumpido que el orden presente mantiene consigo mismo, su monólogo elogioso. Es el autorretrato del poder en la época de su gestión totalitaria de las condiciones de existencia. La apariencia fetichista de pura objetividad en las relaciones espectaculares esconde su índole de relación entre hombres y entre clases: una segunda naturaleza parece dominar nuestro entorno con sus leyes fatales. Pero el espectáculo no es ese producto necesario del desarrollo técnico considerado como desarrollo *natural*. La sociedad del espectáculo es por el contrario la forma que elige su propio contenido técnico (Debord, 1967: capítulo I, parágrafo 24).

Por supuesto, el aspecto más destacable de la sociedad centrada en el espectáculo es el carácter de “segunda naturaleza” que asume esa realidad destinada

a generar un escenario virtual para el desempeño de los individuos mediante un complejo sistema de relaciones supra-personales que desembocan en la formación de masas a escala mundial. Estamos incorporados al espectáculo. Apostillando a Walter Benjamin (1994), los medios electrónicos de reproducción de la imagen inauguran una nueva forma de percepción sensorial, en la que desaparece el aura¹⁰ de la obra de arte singular e irremplazable mientras que el binomio de emisión-recepción se torna móvil gracias a las prácticas interactivas. Con Wittgenstein es válido afirmar que “el significado de un término es su uso”, y que, por consiguiente, hay que captar el significado de lo nuevo en lugar de reducirlo a lo viejo.

En el caso de estos medios, algunos analistas ya hablan de un territorio virtual que se superpone al territorio físico-geográfico nacional. El principal cambio que aporta la globalización al conformar actores sociales consiste en que se minimiza tanto la producción como la política y se privilegia al público por encima del ciudadano. En el espectáculo al mismo tiempo que se abarca a los personajes privilegiados que se muestran al público, se deja en la penumbra de la inexistencia (invisibilidad) a los excluidos. Con todo, no se debe olvidar que en especial internet es una tecnología susceptible de cumplir funciones muy disímiles. Hay autores que celebran su llegada con entusiasmo por su impacto democratizador en la sociedad al tratarse de un medio descentralizado:

La red democrática es un modelo completamente horizontal y desterritorializado. Internet, que comenzó siendo un proyecto del DARPA (el organismo de proyectos de investigación avanzada del Departamento de Defensa de los Estados Unidos), se ha expandido hasta los rincones más remotos del mundo y es el principal ejemplo de esta estructura democrática en red. Un número indeterminado y potencialmente ilimitado de nodos interconectados que se comunican entre sí sin que haya un punto central de control; todos los nodos, independientemente de su localización territorial, se conectan con todos los demás a través de una miríada de sendas y puntos de retransmisión potenciales (Hardt y Negri, 2002:277).

¹⁰ Aura se entiende como un objeto singular de presencia irrepetible que aun en su cercanía remite a lo lejano y ausente.

El uso del término democracia no puede restringirse al acceso a un medio de comunicación porque su definición tiene una connotación política referida a la participación en el poder, que no se obtiene con el simple recurso a enviar un mensaje al diputado de la respectiva jurisdicción. El funcionamiento de esta red “democrática” está sujeto a un constante monitoreo y control por parte de los servicios de inteligencia de los distintos países del orbe, que bloquean el acceso a sitios considerados subversivos o bien los eliminan. Tras el atentado a las torres gemelas de Nueva York en 2001 se realizó un minucioso análisis de mensajes electrónicos que contuvieran palabras como Osama Bin Laden. Por supuesto que la medida obedecía a razones de seguridad que no se discuten, pero al mismo tiempo significaban una intromisión en la vida privada que no se sustentaba en ningún ordenamiento legal. Asimismo, en China se ha impedido la operación de *google* y se ha restringido la libre navegación en la red. Por tanto, una tecnología en sí misma no admite la calificación de democrática. Por encima de los usuarios campea la censura simbólica en la circulación de los mensajes.

Desde otro ángulo de análisis de esta posición tan optimista, no debe olvidarse que la desigualdad frente a la red se manifiesta también en el uso que se haga de ella. Una empresa empleará este medio como un instrumento para la optimización de sus ganancias, mientras que un adolescente pobre encontrará en un aparato telefónico rentado la posibilidad de entablar o cultivar un romance. En la medida que todos somos recursos humanos, es válido afirmar que no todos se “valorizan” al conectarse con la red. El enfoque es incorrecto si se hace desde sujetos individuales conectados en lugar de entender el fenómeno como un proceso de valorización en que se mueve el capital cultural, el social, o bien el económico. En ese proceso se identifica una desigualdad en cuanto al acceso que los agentes tienen respecto de los mencionados capitales.

En la pantalla se da la batalla entre los valores deseables por quienes operan y controlan los resortes del poder, y los valores de quienes están subordinados en el orden social. La pantalla de la televisión en especial se emplea como una fuente emisora de mensajes seductores, que no son necesariamente unilaterales dado que los medios de programación de masas no son impermeables a los valores de las clases sociales subalternas. De alguna manera, la hegemonía política y social de las clases dirigentes se construye reconociendo (aun cuando el reconocimiento sea distorsionante) e incorporando los intereses de las clases subalternas. Así,

la cultura del rock vino a renovar las formas de pensar y actuar de las masas; actrices como Marilyn Monroe hicieron tanto como Simone de Beauvoir para que las mujeres tuvieran un lugar más respetado y libre en la sociedad.

Con todo, el espectáculo no se restringe a lo que muestran los medios electrónicos de masas; su mayor relevancia radica en que la forma-espectáculo coloniza las expresiones culturales locales, de manera tal que hasta las fiestas familiares se organizan en función de ese modelo y utilizan símbolos generados con un criterio de estratificación en el seno de las producciones musicales, cinematográficas, televisivas, deportivas. Las tradicionales piñatas mexicanas (originadas en China) adoptan figuras de Disneyworld o de la televisión comercial. Artesanías de alfareros modelan *Barbies* rudimentarias. El brillo de los aparatos de la comunicación de masas (teléfonos móviles, televisores, reproductores de música) encandila las mentes con la fuerza de atractivos juguetes.

La función básica del espectáculo es sustituir el papel de la historia como fundamento de la vida social y tornar absoluto el presente como fuente de sentido para los actores sociales. En ese presente absoluto se integran vivos y muertos por igual, de manera que el pasado continúa vigente y orienta la marcha hacia el futuro. La hegemonía social y política se regula desde el Estado pero son los medios de programación de conductas de masa los que mantienen el contacto inmediato con los individuos y las familias. En la escena de la pantalla los políticos desempeñan papeles en función de sus asesores de imagen, papeles que a menudo no guardan relación con la plataforma política que ofrecen. La producción de la hegemonía toma como objeto la conformación del cuerpo (y sus accesorios, vestimenta, casa, transporte) y su principal producto es la generación de consensos activos y/o pasivos.

El desarraigo genera un nuevo tipo de arraigo. No sólo se trata del desarraigo geográfico, los medios de programación seriada alienan al individuo en el espacio virtual. El suelo de las maravillas técnicas se presenta como el horizonte de ese nuevo tipo de arraigo. Una mirada al pasado para comprender la historia debe olvidarse de la moderna idea del progreso que “supera” etapas. Se puede encontrar enseñanzas aun en las experiencias que aparentemente fracasaron. Un instrumento para penetrar esos problemas es el llamado pensamiento complejo, que yo lo caracterizo como inclusivo. Edgar Morin señala que la libertad puede desequilibrar la igualdad, o que la imposición de la igualdad puede afectar la libertad. Mientras no se sienta el arraigo al planeta habitado por seres humanos

seguiremos errando sin sentido y desangrándonos por conflictos entre sectas, clanes, etnias, países, religiones.

La pregunta pertinente en este caso dice así: ¿puede existir una educación universal que se implante ignorando religión o creencias de cualquier tipo? Cabe recordar en este punto que toda cultura es sincrética, es decir, no hay pureza en los elementos que la conforman sino que se combinan tradiciones provenientes de diversos orígenes. Por ende, el rechazo a influencias que se condena como extrañas o dañinas debe hacerse examinando cuál es el núcleo de la cultura estimada como propia, ya que los valores y las costumbres están sometidos a una evolución histórica. Los hábitos cotidianos se modelan no en función de principios racionales –por ejemplo, necesidad de cuidar y preservar la salud– sino en función del sentimiento de agrado o desagrado respecto de lo que se considera civilizado o primitivo. Norbert Elias muestra hasta qué punto un objeto cotidiano –el tenedor o el cuchillo– suscita diversas emociones. Así, en la Edad Media se desconfiaba del tenedor por su similitud con el tridente del demonio, y se prefería comer con las manos. El cambio en estas actitudes vino a continuación y generó un vuelco en los valores culturales.

Las formas de comportamiento que en la Edad Media no se consideraban como desagradables en absoluto pasan a ser consideradas como repugnantes. La pauta de escrúpulos se manifiesta en las correspondientes prohibiciones sociales. Estos tabúes no son otra cosa que el sentimiento de desagrado, de escrúpulo, de repugnancia, de miedo o de vergüenza, convertidos en ritual o institución, socialmente establecidos en función de circunstancias muy concretas y que luego se reproducen de continuo precisamente porque se han consolidado institucionalmente en un cierto ritual y en unas formas determinadas de trato social convencional (Elias, 1994:169).

Dependiendo de la fuente de poder que se considere legítima, las costumbres suelen establecerse como absolutas, aun cuando atenten contra la salud. Un caso preocupante ha sido en las últimas décadas el brote de anorexia y bulimia entre adolescentes. Las causas médicas se han expuesto con amplitud, pero también es necesario recurrir al contexto cultural que incita desde los medios de programación seriada a emular la delgadez de artistas del espectáculo. De nuevo, el desarraigo virtual por adherirse a textos simbólicos.

CAPÍTULO III

En tiempos de la civilización técnica

Para los cristianos, lo mismo que para los marxistas, hay que dominar la naturaleza. Los griegos opinan que es mejor obedecerla.

ALBERT CAMUS¹

Metafísica y técnica en la globalización

En la propia palabra “globalización” se refleja la marca de origen, el idioma inglés, en cuyo contexto el término sirve para hacer referencia a procesos que ocurren en el “globo terráqueo”, es decir, a escala planetaria. En cambio, en español el adjetivo “global” antaño equivalía a “general”, “tomado en conjunto”, y de forma más reciente se le adhirió la dimensión “de alcance mundial”. Hecha la digresión aclaratoria, pasemos a la exposición, que en este caso particular interesa porque diversas actividades –tanto la ciencia, como otros conocimientos, la información, la cultura, y la educación– tienden a escapar de los límites o controles del territorio nacional y a asumir, al igual que los mercados, una lógica entramada en la red transnacional y global. Además, estas transformaciones traen aparejados fenómenos en el plano natural, de modo que tanto el espacio habitado (urbanización parasitaria, según Lévi-Strauss) como el desierto (en clara expansión) se transforman con el transcurso del tiempo (véase Soja, 1989).

Por globalización se entiende, en principio, un proceso de organización total de la población humana, proceso que es desigual y heterogéneo, y que se despliega a escala planetaria. El motor principal de este fenómeno proviene de la economía (principalmente de los movimientos financieros, que ocupan un lugar central y desplazan la producción material –o economía real– a segundo término), al mismo tiempo que sus acciones se expanden provocando distintos

¹ Albert Camus (2003), *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, p. 222.

“efectos dominó” en dimensiones políticas, culturales y sociales de los más diversos pueblos de la Tierra.²

El mecanismo empleado para la expansión de este proceso que abarca al planeta es el mercado: todas las actividades humanas tienden a organizarse como un espacio en el que intervienen actores sociales dedicados al intercambio de mercancías o servicios. El mercado funciona imponiendo su ley a la sociedad e incluso determina la orientación de las leyes jurídicas.³ El mercado ya no constituye sólo una instancia de relación económica, se expande su influencia simbólica hacia las relaciones sociales y culturales.

En lugar de privilegiar el trabajo como factor de la demanda, las nuevas tendencias económicas lo conciben como un factor de los costos que debe controlarse para maximizar las ganancias y la acumulación de capital, y en aras de mantener una baja inflación se sacrifica el valor de los ingresos de los trabajadores. En esta lógica de subordinación de lo concreto (el trabajo) a lo abstracto (acumulación y ganancia), la forma mercado se presenta como un sistema que se sitúa por encima de los individuos y de las comunidades, pero con una trascendencia que no es suprasensible sino que se refleja en realidades materiales; para muchos asume así un carácter sagrado, aunque vicario, equivalente a un principio forzoso, que no se puede ignorar ni negar en el análisis de las crisis generadas por la disparidad entre el crecimiento del capital financiero y el correspondiente a la economía real.

El actual desarrollo de las TIC ha representado un factor de primer orden en la expansión del capitalismo en el globo terráqueo; por ende, se examinarán a continuación los aspectos de las técnicas que influyen en la globalización. Hace algunos años, Jürgen Habermas recogió en un libro algunas de las transformaciones introducidas por las técnicas en la vida humana:

² Uno de los efectos no deseados de la apertura con que circulan los capitales financieros se refleja en el crecimiento de poderes fácticos, tanto legales (empresas monopolísticas, sindicatos) como ilegales (las mafias internacionales del tráfico de estupefacientes, de la trata de personas y otras), que aprovechan esas facilidades para acrecentar su poder económico.

³ En el decenio de 1980 se inicia el proceso de apertura económica de los estados nacionales latinoamericanos, que se acelera después del Consenso de Washington (1990). La modificación de las leyes para posibilitar el libre tránsito de los capitales en los territorios nacionales debilitó la soberanía política de los gobiernos y fortaleció el poder del capital financiero y de las grandes empresas transnacionales.

Primero son reforzadas y sustituidas las funciones del aparato locomotor (manos y piernas); después, la producción de energía (por parte del cuerpo humano), después, las funciones del aparato de los sentidos (ojos, oídos y piel) y, finalmente, las funciones del centro de control (del cerebro). Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito lo que quiere decir: que responde a la estructura del *trabajo*, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras no hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo (Habermas, 2007:62).

En otras palabras, la técnica ha tejido un complejo aparato que forma parte del patrimonio humano. Por ende, cuestionar la técnica de manera aislada conduce a desprenderla como contexto de nuestro desarrollo. Pensar lo originario es la tarea del pensar. ¿Cuál es el contexto originario en que aparecen el hombre y el mundo? La relación con el terruño se rompe con las migraciones obligadas por la violencia de la pobreza. A su vez, la palabra científica (el concepto definido por variables) nos arranca del contexto inmediato, torna en algo subalterno el ámbito circundante, al mismo tiempo que por su nexos con la técnica genera instrumentos para el desarrollo del trabajo, que provisto de esos medios artificiales se constituye en un existencial básico para la transformación del planeta.

Ahora bien, en ese contexto impersonal de creciente complejidad técnica, ¿de qué manera se manifiesta la singularidad a la que hacemos referencia? Estamos encerrados en nuestros propios límites y nos mueve el impulso de superar esta discontinuidad que nos afecta. Recuérdese la posición de Bataille ya mencionada acerca de la singularidad de cada ser distinto de los demás.

El giro copernicano que practica Heidegger en la interpretación de la historicidad consiste en prestar atención al sentido que el ser tiene para el *Dasein*. En primera instancia, quién es el ser que en cada caso se encuentra “ahí”. A diferencia de Hegel, por ejemplo, que se centra en el “hombre histórico”, o de Marx, que enfatiza la clase social, Heidegger indaga sobre la identidad del *Dasein* que en cada caso soy yo y trata de reconstruir la historia universal desde esa dimensión hecha de vivencias (*Erlebnisse*) por las que el *Dasein* pasa a los saltos, tratando de reconstruir el todo.

La totalidad y la trascendencia se constituyen en problemas para el sentido del ser vivido por alguien que se define como fáctico (arrojado en el mundo) y finito (ser para la muerte). El matiz que caracteriza a las vivencias es el tipo de *Stimmung* que tiñe esas experiencias. El aburrimiento y la angustia lo ponen en contacto con la ausencia de fundamento: ¿por qué existen en general los entes y no más bien la nada? La pregunta fundamental de la metafísica pone de relieve el ser y la nada. El ser como fundamento de los entes en que nos movemos a diario. Un fundamento sin fundamento detrás de él. Un fundamento que en la cotidianidad se muestra como ausencia y retirada.

Ahora podemos oír con mayor precisión la palabra acerca de la retirada del ser [*Entzug des Seins*]. La palabra dice: ser se oculta como ser, a saber, en su co-pertenencia [*Zusammengehörigkeit*] con el fundamento como *lógos*, destinalmente dis-puesta al inicio. Pero el retirarse no se agota en esta ocultación. El ser, al ocultar su esencia [*Wesen*⁴], deja más bien que otra cosa venga a comparecencia, a saber: el fundamento bajo la figura de *archai*, *aittai*, de las *rationes*, de las *causae*, de los principios, causas y fundamentos racionales (Heidegger, 2003d:152).⁵

Habría dos niveles de fundamento: el de los principios, causas y razones en que se basan las ciencias ajustándose al principio de razón suficiente (*nihil est sine ratione*) y el ser como fundamento de la totalidad, que no puede traducirse en términos lógicos ni gramaticales, a la vez que como fundamento no tiene fundamento.

El ser-ahí es un ser para la muerte, es decir, que tiene conciencia de su finitud, pero en nuestra época se impone la ilusión de que la vida se puede prolongar hasta un límite cada vez más extensible con el cómodo recurso a las dietas, los ejercicios, los cosméticos y demás productos químicos, y sobre todo por medio de la reparación/sustitución de órganos por vía quirúrgica. Inclusive, es público el hecho de que el caricaturista Walt Disney dispuso antes de morir que su cuerpo se conservara en hibernación con la esperanza de poder resucitar algún día en

⁴ La palabra *Wesen* en Heidegger no debe entenderse en el sentido de esencia como opuesta a existencia, que es su significado tradicional. Algunos traductores utilizan el verbo “esenciar” con objeto de remarcar el carácter de gerundio (siendo) contenido en el empleo que hace Heidegger de este concepto.

⁵ La traducción fue cotejada con el original en alemán (Heidegger, 2006c:183).

que la técnica no sólo repare, sustituya o genere órganos con éxito sino también esté en condiciones de restaurar la vida de órganos por medios artificiales, algo que la ciencia actual considera imposible de aplicar a un cadáver.

Por consiguiente, la conciencia del ser para la muerte no debe considerarse un simple dato existencial sino un elemento esencial del objeto en torno al cual se centran las luchas mundiales: la vida. El ser para la muerte no refleja un sombrío pesimismo emanado del milenarismo alemán; por el contrario, esta afirmación pone en evidencia el problema crucial de una humanidad en crisis. ¿Qué pasará con la vida en el planeta si de continuo por imperio de la técnica se destruyen y sustituyen sistemas ecológicos? ¿Es posible sostener a la humanidad cuando en una pequeña porción de sus habitantes el consumo de energía agota las reservas naturales y determina cambios climáticos que conducen a la pauperización creciente de los recursos y a la amenaza de convertir a este refugio sideral en una casa inhabitable?

Según Heidegger, la interpretación de lo que es (el ente) y una concepción de la verdad (como criterio de realidad⁶) constituyen el contenido de la metafísica, que a su vez sirve como fundamento de una era histórica, de modo que este universo de ideas “domina por completo” la comprensión de todos los fenómenos propios de esa época como parte de lo transmitido (enviado) por el ser. Esta osada afirmación admite varias lecturas; en especial interesa destacar un aspecto: que ese fundamento metafísico aporta un instrumento central de inteligibilidad (posibilita entender) de los múltiples fenómenos desde un principio hegemónico. En última instancia, las evidencias cotidianas remiten a las estructuras interpretativas contenidas en el seno de la metafísica para caracterizar la interpelación del ser. En esa “historia del ser” en la que se inscribe la metafísica se distinguen cinco grandes constelaciones que han dominado en diferentes épocas y que a veces se superponen: los presocráticos, el platonismo, la edad media, la modernidad y la modernidad tardía, en la que nos hallamos.

Como queda dicho, ya en *Ser y tiempo* Heidegger había planteado que la esencia de la metafísica moderna es el olvido del ser a favor de privilegiar el ente. Ahora bien, sabemos que una de las características cardinales de su filosofía estriba en el hecho de que las palabras no hay que entenderlas en su

⁶ Si nos atenemos a su origen latino, realidad remite a *res* (cosa), pero en alemán *Wirklichkeit* hace referencia a lo que opera, trabaja en un determinado mundo.

significado lato, vulgar o en apariencia evidente; además de que el lenguaje no es sólo un conjunto de palabras, con el lenguaje se construye un mundo, y por eso mismo la adopción de una palabra es violencia. La cercanía física de las cosas no garantiza su conocimiento y tras un análisis, se torna en lo más desconocido. Según este autor, la metafísica ha trazado el destino de Occidente y nos ha arrojado en medio de los entes sin que podamos captar el sentido del ser. El engaño que supone el privilegio del ente es que tomamos como real lo-que-está-a-la-mano. “Ver para creer” es una frase que se orienta en el sentido de que sólo es real lo que está presente frente a mí. En contraste, una tarea pendiente de la educación consiste en des-ocultar las dimensiones que la sola presencia no aporta.

Sabemos para qué sirve un cuchillo y lo utilizamos, pero desconocemos la respuesta a una pregunta fundamental: “¿por qué existe en general el ente y no más bien la nada?” Dicho de otra manera, ¿por qué estamos en este rincón ya configurado y qué pasaría si no pasara nada? En el fondo de las cosas no encontramos una sustancia sino la apertura de un mundo en cuyo exterior nos movemos perseguidos por distintas versiones de un sentido que pretende recluirlas dentro de coordenadas ajenas a la nada interior.

En una categorización apresurada, esta posición filosófica fue clasificada como nihilista, en el sentido de desesperanza y destrucción de todo proyecto, cuando en realidad sólo se distingue por advertir el avance del nihilismo, evidenciado en la anomia de las conductas, en la artificialidad que invade hasta los recintos privados, en la imposición de la fuerza por encima de los acuerdos y en la implantación de poderes sustentados en la dominación vertical de los individuos. En cambio, si bien el término exige una aclaración minuciosa, la nada en Heidegger interroga por lo que no es el ente si no lo entendemos como un simple objeto ante los ojos o como un útil a la mano. La ciencia nos entrega una explicación compleja y coherente de cómo funciona el corazón. Sin embargo, ¿el corazón sólo es el “hecho” de observar un músculo inerte sobre la camilla del quirófano? ¿Nada más? El concepto de hecho se elabora con ciertos “rasgos” fundamentales del fenómeno estudiado; luego, la representación del fenómeno sustituye al fenómeno mismo, lo encierra dentro de esas variables y lo aísla del espacio y del tiempo. Dentro de estos límites se mueve el conocimiento de las ciencias y de las tecnologías, y por supuesto que tiene éxito en sus propósitos.

Las categorías de la metafísica extienden su influencia más allá de los textos profesionales al convertirse en núcleo dominante de los significados y las consiguientes acciones de una época, dado que en sus textos se reflejan o se sintetizan las estructuras prevalecientes de esa era. Se ubica como elemento central de los discursos hegemónicos que difunden las condiciones de inteligibilidad que privan en la vida cotidiana. El hombre y las cosas no tienen un significado estable y permanente sino que las eras históricas en las que nacemos imponen una interpelación específica vinculada a esas categorías que exige una respuesta de nuestra acción.

En un decurso cronológico, conviene advertir que desde *Sein und Zeit* (1927) despuntan aspectos centrales sobre lo que el pensador determina como técnico. El mundo en el que se halla lanzado (*geworfen*) el *Dasein* está integrado por útiles que pasan inadvertidos porque su estar a la mano los condiciona precisamente para ser utilizados. Se lee en el párrafo 15 de esta obra la siguiente aclaración sobre el ser en el mundo:

[...] el modo inmediato del trato no es —como ya fue mostrado— el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio “conocimiento” (Heidegger, 2003c:95).

En la escena original planteada por Descartes un sujeto individual se comporta como sujeto de conocimiento frente a un objeto mundo definido primordialmente como cosa extensa, en otras palabras, caracterizado desde las matemáticas. La visión de Heidegger se diferencia de esa escena porque el mundo no es un objeto sino el ámbito en que se encuentran útiles a disposición de alguien que ha sido arrojado en esa situación. Como dice Erich Fromm, se nace sin que intervenga nuestra inexistente voluntad y se muere en contra de la voluntad.

Las cosas son ante todo instrumentos; pero el instrumento nunca está aislado, siempre es instrumento para algo. Lo cual significa que el instrumento, por ser tal, exige que esté dada una totalidad de instrumentos dentro de la cual él se define: “antes del medio individual está ya descubierta una totalidad de medios”. En esta perspectiva, el mundo no es la suma de las cosas sino que es la condición para que aparezcan las cosas individuales, para que éstas *sean*. Hay que hacer

notar, sin embargo, y evidentemente no en un sentido temporal, que el mundo como totalidad de instrumentos está *primero* que las cosas como instrumentos individuales (Vattimo, 1990b:30).

En principio queda clara la prioridad que se otorga al ser en el mundo frente a la actitud epistemológica que sirvió para la constitución del sujeto en Descartes al fundar su filosofía en el “yo pienso”. Como se ha dicho, Heidegger irá desplazando su análisis desde la perspectiva del *Dasein* como apertura del ser hacia un enfoque del *Dasein* a partir del ser. Ese desplazamiento debe tenerse en cuenta para entender su análisis de la técnica.

La cuestión de la técnica

En un célebre párrafo de la *Introducción a la metafísica* (*Einführung in die Metaphysik*) el autor nos recuerda el vínculo que guarda la ciencia con el arte desde los griegos.

Τέχνη no significa arte, ni habilidad, ni mucho menos técnica en el sentido moderno. Traducimos *τέχνη* por ‘saber’. Pero esto requiere un comentario. El saber no consiste aquí en el resultado de meras constataciones acerca de lo materialmente existente que hasta ese momento fuera desconocido. Tales conocimientos siempre son accesorios aunque imprescindibles para el saber. En el auténtico sentido de la *τέχνη*, el saber es justamente el incipiente y constante mirar más allá y por encima de lo materialmente existente y disponible. Este estar más allá pone primeramente en obra, de diferente manera y por caminos y en dominios diversos, lo que luego le otorga a lo materialmente existente y disponible su relativo derecho y posible determinabilidad y, con ello, sus límites. El saber es el poder-poner-en-obra del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo (Heidegger, 1993:146).

Puede resultar desconcertante este vínculo de la técnica con el conocimiento, aunque Aristóteles ya lo había mencionado en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, al ubicar la *τέχνη* entre las cinco capacidades intelectuales del hombre, y por consiguiente, como una vía para descubrir la verdad. En efecto, la *τέχνη* en la concepción griega del mundo se caracteriza porque permite que la naturaleza se

muestra, mientras que la técnica moderna “provoca” a la naturaleza y la somete a un complejo entramado de dispositivos para extraer sus energías.

Un cambio significativo en la perspectiva para abordar la técnica por parte de Heidegger se produce paradójicamente en una conferencia dictada en 1935 sobre un tema en apariencia ajeno a la cuestión de la técnica: “El origen de la obra de arte” (Heidegger, 2002). Se sostiene en este texto que la forma tradicional de pensar la obra de arte es identificándola con un utensilio inútil, es decir, como si fuera la nada de los entes que están a la mano. En contraste, el texto muestra en una trayectoria fenomenológica que la obra de arte se revela como algo más que un ser a la mano. Tratando de identificar esa diferencia, se reflexiona sobre un cuadro de Van Gogh en el que éste representa unos zapatos rústicos, y así nos describe el paisaje del campesino que se abre gracias a lo plasmado en la tela. El labriego, atento al llamado de la tierra, horada con su labor un mundo de sentido sobre un horizonte misterioso. El arte se muestra como una forma de la verdad en el sentido griego de *ἀλήθεια*, o sea, desvelamiento, sacar a la luz algo que estaba oculto. En la verdad se muestra el ente tal como es. Antes que un juicio en el que se refleja una cosa, la verdad es un acontecimiento en el mundo.

Como se advierte en la introducción, a menudo se ha interpretado que Heidegger tiene una actitud negativa frente a la técnica, vinculada con su origen familiar campesino. Por el contrario, en el contexto epocal de su intervención quizá sí se manifestaron quienes interpretaban el curso histórico en una trayectoria de decadencia a partir del origen, en particular Oswald Spengler. A diferencia de estas tendencias, Heidegger se abstiene de adjetivar los efectos de la técnica sobre la sociedad y la naturaleza; se limita a mostrar la violencia ejercida por la técnica moderna sobre la naturaleza al desviarla de su movimiento espontáneo. Spengler, en *El hombre y la naturaleza*, define a la técnica como el procedimiento empleado por el ser vivo para sobrevivir en su ambiente (por una parte, el animal restringido al instinto, y por otra el hombre mediante instrumentos). La evolución de los procedimientos culmina en el maquinismo, que hace sucumbir lo orgánico y lo vital, con lo que según este autor se inicia la decadencia de la civilización. Una visión impregnada de catastrofismo por la sustantivación de la técnica como algo dañino. Las esperanzas de Spengler también sucumben frente a tan trágico destino.

En cuanto a Jünger, impactado por los efectos devastadores de la Primera Guerra Mundial, se refiere a la técnica como expresión de esa movilización

total de energías que ha acometido la modernidad. En la figura del trabajador se encarna esa movilización de la técnica en una época final de la humanidad. Frente a estas caracterizaciones parciales y catastrofistas del complejo tecnocientífico, Heidegger opone una concepción distinta que un estudioso de su pensamiento ha sintetizado en el siguiente párrafo.

La técnica es el fenómeno que expresa, en el plano del modo de ser del hombre en el mundo, el desplegarse y el cumplimiento de la metafísica. Al hecho de darse el ser sólo ya como voluntad (según lo teorizado por Nietzsche) —que es el modo extremo de ocultarse del ser y que deja aparecer sólo el ente— corresponde la técnica moderna que da al mundo esa forma que hoy se llama “organización total”. Los sistemas metafísicos del siglo XIX son una forma de “organización total” en un nivel todavía teórico; esos sistemas presuponen aún, como toda la metafísica, cierto recuerdo de la diferencia ontológica. En efecto, la metafísica nace como pregunta sobre el ser del ente: en este sentido la metafísica advierte la diferencia ontológica aun cuando la olvida de hecho en cuanto piensa el ser del ente sólo como aquello que todos los entes tienen en común, atendiendo al modelo del ente concebido como simple presencia (Vattimo, 1990b:86).

La técnica da el último paso en el camino de la eliminación de toda diferencia entre realidad verdadera y realidad empírica, vuelve real las ilusiones. Se vuela en un avión, ya no en las rudimentarias alas pegadas con cera, como las que utilizó Ícaro para desafiar el sol. En definitiva, la realidad empírica terminará subsumida en la realidad verdadera de las ciencias y de la técnica. La organización total se convierte en orden del mundo. El ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador. Se genera una existencia centrada en los objetos y dominada por éstos, una existencia en que se ocultan dimensiones esenciales y se impone el rasgo instrumental del mundo.

Ahora bien, cuando Heidegger dice “Metafísica”, no está pensando en una disciplina particular dentro de un cuerpo doctrinario general, llamado “Filosofía”; en realidad no está pensando en doctrina alguna, si por “doctrina” hemos de entender la exposición y desarrollo de determinados conceptos y teorías que usualmente se reconocen como pertenecientes a, o típicos de una actividad teórica

más o menos bien definida que se da en llamar “Metafísica”. Por “Metafísica” entiende Heidegger más bien un destino histórico, el destino de aquella historia que comienza con los griegos y –a través de su “traducción” en el imperio romano, en el medioevo cristiano y en la Europa moderna– se apodera en nuestra época de todo el planeta, en la forma particular de la técnica. Este destino histórico es lo que Heidegger entiende por “Occidente”. “Metafísica” es, entonces, el nombre para la historia de Occidente, entendida no como la historia de un rincón particular del planeta Tierra, sino como la historia de lo que hoy *es* todo el planeta (Grassi, 2006:XVII).

Heidegger sostiene –para asombro de sus contemporáneos– la íntima relación entre el proyecto histórico de la metafísica (especulación desinteresada, según la versión dominante) y la época de la técnica (una práctica social encaminada al “hacer eficiente”), que significaría la plena realización de aquel. El filósofo identifica que en el transcurso de los últimos siglos se habría producido un “olvido del ser”, a causa de confundirlo con el ente cuando se privilegian los objetos, los entes representados, todo lo que preste una cierta utilidad. Según sus escritos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el camino de la meditación nos conduce a recuperar el ser y a adquirir una mirada más serena frente a los entes de nuestra cotidianidad.

Hay autores (Mario Bunge, en especial) cuyo único argumento en contra de la filosofía de Heidegger está tejido con juicios viscerales orientados a descalificarlo centrándose en su presunto irracionalismo, que se reflejaría en su “rechazo” del conocimiento científico. En todo momento Heidegger reconoció el papel de la ciencia y de la técnica respecto de proporcionar bienes favorables a la estancia del hombre sobre la Tierra, aunque ello no implica renunciar a la meditación sobre el efecto de la ciencia y de la técnica sobre la vida y sobre la política. La ciencia entiende lo real en términos de las variables que lo definen; por consiguiente, al construir objetos subsume lo singular en términos de sus propiedades cuantificables. El conocimiento abstrae de la cosa sus propiedades esenciales y por su medio estudia lo real. Ahora bien, el máximo abstracto en la sociedad es el dinero, cuyo dominio amenaza con representar “todas las cosas del mundo”. De esta manera, el objeto científico se sitúa por encima de la cosa real y así la vida se evalúa desde la óptica de los niveles científicos. Luego, las cosas permanecen lejanas aun en su cercanía porque se tiende a considerarlas desde esa perspectiva.

La jarra no es una cosa ni en el sentido romano de res, ni en el sentido del *ens* tal como se lo representa la Edad Media, ni en el sentido del objeto tal como se lo representa la Edad Moderna. La jarra es una cosa en la medida que hace cosa. A partir del hacer cosa de la cosa, y sólo a partir de esto, acaece de un modo propio y se determina la presencia de lo presente del tipo que es la jarra (Heidegger, 2001a:130).

En la meditación sobre la cosa se plantea la diferencia entre el objeto representado, principalmente por la ciencia, y la cosa que se nos manifiesta en la vida cotidiana, en el “ahí” del “ser”, sobre todo para destacar de qué manera las representaciones mentales nos alejan de las cosas en un ambiente dominado por los instrumentos. Al sostener que las ciencias no pueden “abarcar” la totalidad de la cosa, también está descartando la posibilidad de un conocimiento omnisciente y absoluto propio de estas disciplinas, que ha sido la ambición de muchas filosofías.

La ley primordial de la metafísica es subsumir lo singular en lo individual y éste en la categoría general; lo sensible en lo inteligible, lo concreto en lo ideal, y ello significa una violencia para el ente singular. Se trata de someter la situación específica a un caso que se pueda incluir en una clasificación que parte de un universal construido (género, especie, individuo). ¿Para qué efectuar una operación tan complicada y, en apariencia, inútil? De manera irónica frente a las abstracciones bizantinas, Alfred Jarry funda la “patafísica” y la nombra “ciencia de las soluciones imaginarias y de las leyes que regulan las excepciones”. En última instancia, lo más importante es llegar a identificarse con los fenómenos singulares sin renunciar a la fantasía. Por definición, el conocimiento de lo singular es imposible porque su concepto abarcaría infinitas notas: a mayor comprensión del concepto menor extensión. Se llama la atención hacia la singularidad para que ésta no quede eclipsada por la categoría de individuo como fundamento de la existencia.

Con respecto a la técnica como base de la organización total a escala planetaria, la mejor caracterización se encuentra en su conferencia “La pregunta por la técnica”: ¿Qué es la técnica moderna? Es sobre todo un desocultamiento (*Unverborgenheit*). Si nosotros clavamos la mirada sobre todo en este rasgo fundamental, se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna, como se explica más adelante.

La esencia de la técnica no es algo técnico, afirma Heidegger, de la misma manera en que la esencia del árbol no es otro árbol. En esto se marca una diferencia con Platón, para quien la esencia de la mesa es una mesa ideal que funge como modelo de las mesas sensibles y reúne las propiedades perdurables comunes a todas ellas. El griego implanta en la idea aquello que abstrae (o arranca) de los entes sensibles.

Se constata que en todas partes estamos encadenados a la técnica sin que podamos librarnos de ella. La técnica tampoco es algo neutro, como la juzgan quienes la consideran un simple medio entre hombre y naturaleza. Dos enunciados sencillos pretenden expresar la esencia de la técnica recogiendo lo que se encuentra de común entre procedimientos, instrumentos y práctica. “El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre” (Heidegger, 2001a:9). A partir de esta representación generalizada de la técnica (instrumental y antropológica) se inicia una argumentación que permitirá poner al descubierto la esencia de la técnica.

Con algunas rápidas afirmaciones, el filósofo despeja el camino para preguntar por la esencia de la técnica. Ahora bien, esencia en este caso no se refiere a una propiedad permanente que caracteriza un determinado fenómeno; por ende, esencia no se entiende como sustantivo sino como verbo, como acción o despliegue; mejor dicho, sería una especie de gerundio: *algo que está siendo*. Y el gerundio manifiesta una duración. La *quidditas* latina (por oposición a la *existentia*) expresa el qué de algo (o *essentia*) y remite al género o a la especie. En cambio, Heidegger entiende esencia como algo en proceso; de cómo las cosas vienen hacia nosotros o nos ocurren. En su origen se concibió a las técnicas como una mediación entre el hombre y la naturaleza destinada a facilitar algunas actividades de la sociedad. En esa antigua concepción se destaca el papel del hombre como sujeto que pone los fines a los medios que utiliza para dominar la naturaleza. Sin embargo, cuando se pasó del instrumento a la máquina se dio inicio a una evolución vertiginosa hasta llegar a los procesos automatizados y a los robots, de modo que la técnica se ha insertado en la producción, en la cultura, en la sociedad y en la política. Es posible analizar el proceso en dos sentidos: en cuanto a la relación cuerpo humano/máquina y respecto de la relación de las máquinas con las tareas en que reemplazan a los humanos.

La primera contradicción respecto de este concepto de técnica se manifiesta cuando se constata la inquietud que manifiesta el hombre del siglo XX por

dominar la técnica. El problema no estriba en la esencia de la técnica sino en los efectos de poder que se desprenden de la explotación técnica de la naturaleza, que genera desertificación, contaminación, desaparición de especies. Si existe duda con relación a la posibilidad de controlar la técnica, entonces la técnica no es un simple medio al servicio del hombre. La definición precedente es correcta desde un punto de vista, pero no es verdadera en el sentido que Heidegger utiliza este último término. En una visión unilateral se trata de buscar lo verdadero por medio de lo correcto.

A continuación, en el ensayo sobre la técnica se pasa a examinar la teoría de las cuatro causas formulada por Aristóteles, ya que en su interpretación actual descansa la idea del hombre como sujeto de la técnica, es decir, como la causa eficiente que domina y explota cierta materia (u objeto) para darle una forma adecuada a un fin. Según la interpretación de Heidegger:

La esencia del causar (*verschulden*) no reside, pues, tanto en una acción eficaz (en un mero efectuar), sino en “dejar venir a (la superficie)”, *ver-an-lassen*, o dejar-aparecer algo a la comprensión humana (Borges Duarte, 1993:127).

Luego, se plantea que en realidad el Estagirita quiso decir que los cuatro modos llevan a algo a aparecer, a poner delante algo que antes no estaba, a traer lo presente a la presencia. Similar proceso se registra en el ámbito de la *φύσις*, cuyo ritmo de renovación periódica da lugar a la “aparición” de animales, plantas, piedras. Por consiguiente, también la *φύσις* cae bajo el concepto de traer lo oculto a la presencia, como se aprecia en la floración de las flores. En ambos casos, *τέχνη* y *φύσις*, el ser se pone al descubierto, el ser se manifiesta y al mismo tiempo se oculta. Desde este punto de vista desaparece el sujeto (como punto de partida casi absoluto) que produce un objeto (que es el efecto de la mente del sujeto), en virtud de que la producción consiste en traer algo ahí delante a partir del estado de ocultamiento, proceso que en griego se dice *ἀλήθεια* (traducido como veritas al latín y como verdad al español). A esa actividad humana se la conocía como *ποίησις* y formaba parte de la *τέχνη*. Por consiguiente, “La técnica no es un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto” (Heidegger, 2001a:14). La interpretación de Heidegger acerca de la *ἀλήθεια* ha sido sintetizada por Jaime Echarri (1997:24), en estos términos: “la verdad como movimiento temporal realizado del ser”. Cuando hablamos de la “verdad de la educación” lo hacemos en ese sentido, no con la intención de exponer un modelo estático.

***Gestell* y *Bestand* como rasgos esenciales de la técnica moderna**

En el concepto griego de *τέχνη* se encierra la idea de ser entendido en algo, en el sentido de dominar un saber, o *ἐπιστήμη*. ¿En qué se diferencian entonces las técnicas antiguas de las actuales? Se dice que estas últimas descansan en las ciencias naturales exactas. Sin embargo, la afirmación es insuficiente y por eso se aplica una definición más precisa: “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación (*Herausfordern*, también traducible como reto o desafío) que pone (*stellt*) ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (2001a:15). En este contexto el significado de provocar se asimila al sentido de modificar los mecanismos de las fuerzas naturales y de crear un ambiente artificial. La técnica moderna altera el curso habitual de la naturaleza, a diferencia de las técnicas antiguas. “El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar” (2001a:16). La técnica antigua deja que la naturaleza “florezca”, en tanto que la moderna técnica provoca a la naturaleza por medios científicos calculables para apropiarse de sus energías.

En contraste, la agricultura moderna se ha convertido en una industria mecanizada de la alimentación, para lo que se traduce en un cultivar que emplaza (*stellt*) a la naturaleza, pone encima de ella procesos que la modifican, implanta mecanismos para transformar los recursos naturales, acumularlos y distribuirlos. Los productos de la técnica moderna se almacenan y quedan a la disposición de la demanda. El riego de las plantas de vid ya no requiere de una persona que abra las cunetas adecuadas en la plantación de la bodega de vinos Norton (Mendoza, Argentina). Un programa de computadora se encarga de evaluar la información de humedad y temperatura para desencadenar la cantidad de agua apropiada en dicho cultivo.

En el siguiente párrafo se sintetiza esta característica de la técnica moderna.

La central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a ésta en vistas a su presión hidráulica, que emplaza a las turbinas en vistas a que giren, y este movimiento giratorio hace girar aquella máquina, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, en relación con la cual la central regional y su red están solicitadas (*demandadas*) para promover esta corriente [...] La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de

madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central (Heidegger, 2001a:16).

Conviene recordar dos aspectos de esta caracterización de la técnica. En primer lugar, considérese la radical transformación de la naturaleza que introducen las máquinas en los procesos naturales; en el caso de la nanotecnología se llega a manipular y a ejercer control en el nivel de los átomos y de las moléculas. En segundo lugar, es ineludible abarcar la disposición de las diferentes técnicas en una auténtica cadena compleja de relaciones que involucra a unas con otras. Este último aspecto se revela en lo siguiente. No es arriesgado afirmar que Heidegger se está anticipando al concepto de globalización cuando establece el vínculo íntimo de mutua dependencia que guardan actividades económicas en apariencia muy lejanas entre sí.

Hoy en día, el guardabosques que en el bosque mide con exactitud la cantidad de madera cortada y que, a juzgar por lo que se ve, recorre los mismos caminos forestales que su abuelo, y del mismo modo como los recorría éste, tanto si lo sabe o si no, está emplazado y solicitado [*bestellt*, o demandado] por la industria del aprovechamiento de la madera. Está solicitado a la solicitabilidad [demanda] de celulosa, provocada a su vez por la necesidad de papel, emplazado por los periódicos y revistas ilustradas y puesto a la disposición de estos medios. Éstos emplazan [*stellen*], por su parte, a la opinión pública a engullir letra impresa a fin de que esa opinión sea susceptible de ser solicitada para conseguir una organización emplazada y solicitada de la opinión (Heidegger, 2001a:18).⁷

En la versión original alemana se repiten verbos cuya raíz es *stellen* (poner, emplazar, colocar) y que, como se aprecia más adelante, es una acción que representa un concepto esencial para definir las características de la técnica en la fase de la modernidad tardía. Del párrafo citado conviene subrayar varios aspectos. Primero, sin importar la conciencia que se tenga o no de ello, aun el hombre que realiza el trabajo con características ancestrales (el guardabosques en este ejemplo) está conectado por diversos anillos de una compleja cadena

⁷ En la versión alemana (*Vorträge und Aufsätze*) editada por Klett-Cotta corresponde a las pp. 21-22.

a la industria más avanzada (fabricación de papel) y también a la conformación de efectos sociales (la opinión pública). Segundo, por encima de los seres humanos involucrados en las relaciones económicas se imponen estructuras invisibles que condicionan sus actividades cotidianas. Tercero, no se trata de una estructura estática sino de una dinámica que consta de dos movimientos: emplazar y demandar. Se emplazan recursos humanos y naturales que a su vez son demandados por otra actividad conectada con la anterior. Por último, el esquema que permitiría entender esta lógica se asemeja a lo que Deleuze y Guattari denominan “máquina”:

En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla (Deleuze y Guattari, 1998:11).

Vale la pena apelar al texto de estos autores porque, precisamente, en éste desaparece la distinción hombre-naturaleza-industria y prevalece el proceso de producción que conecta esos segmentos y que se desarrolla entre las máquinas y la naturaleza toda. Se desecha la idea de que naturaleza y hombre se hallan en una relación extrínseca y se destaca la identidad que los une en un solo proceso de producción donde no se identifica sujeto alguno.

Un párrafo esclarecedor del concepto de *Gestell* se halla en Vattimo:

El mundo técnico descrito como *Ge-Stell* es el mundo de la producción planificada, al cual sirve el conocer entendido como representar, y en el cual el hombre es continuamente interpelado en un proceso de ordenaciones que imponen un continuo perseguir las cosas para constituir reservas, fondos, en vista de un siempre posterior desarrollo del producir (Vattimo, 2002:247).

Quizá este nuevo enfoque signifique sumar una nueva herida al narcisismo humano, tal como las entendía Freud. La primera se atribuye a Copérnico, cuando demostró que la Tierra no era el centro del universo sino un pedrusco que gira en el vacío infinito. La segunda se debe a Darwin, con su teoría que expulsa al hombre del centro de la creación y lo ubica como una especie más de la extensa

cadena animal. El psicoanálisis, en tercer término, argumentó que la conciencia está determinada por pulsiones inconscientes de las que no tenemos control ni conocimiento. Ahora sostenemos que la producción humana sólo se entiende si se la concibe subordinada a la anatomía y fisiología del planeta. Como apuntan Deleuze y Guattari: “Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas” (Deleuze y Guattari, 1998:12).

En resumen, la técnica saca a la luz nuevos productos que han sido transformados y que se almacenan para su posterior distribución en actividades que a su vez los conmutan (la electricidad que alimenta esta computadora se traduce en un escrito).

Al igual que el “proceso de valorización” en la teoría marxista subsume el proceso de trabajo e indica el objetivo a que apunta cada segmento de la producción, la técnica como *Gestell*,⁸ que no es un objeto de la representación conceptual, tiene una presencia (*Anwesen*) que abarca al conjunto de las actividades humanas. Lo (neutro) *Gestell* se apropia del hombre y el hombre se apropia de *Gestell*:

Prestemos atención a la llamada (*Anspruch*) bajo cuyo influjo se encuentran en nuestra época, no sólo el hombre, sino todo ente, naturaleza e historia en relación con su ser.

¿A qué llamada nos referimos? En todas partes se provoca a nuestro existir —a veces como juego, otras oprimido, acosado o impelido— a dedicarse a la planificación y cálculo de todo.

* * *

En la misma medida que el ser, el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro (*sicherzustellen*) lo ente que se dirige hacia él,⁹ como la substancia de sus planes y cálculos, y a extender ilimitadamente tal disposición (Heidegger, 1990:81-83).

Aun cuando el hacer inmediato de un individuo no esté regido por el cálculo y la planificación, sus productos ingresan en ese territorio cuantificado. De los

⁸ La palabra *Gestell* es usual en el léxico cotidiano del idioma alemán y designa cualquier tipo de estantería o armazón para sostener o guardar cosas. Atendiendo a su origen etimológico, Heidegger la emplea en el sentido que aquí se explica.

900 cuadros que pintó Vincent Van Gogh, que sólo quería pintar, no obtuvo dinero ni siquiera para su manutención, pero hoy algunos de ellos se comercian a millones de dólares.¹⁰ *Gestell*, dicho de otra manera, representa el objetivo al que apunta aun la más sencilla actividad, como es la del labriego que prescinde de la mecanización propia de la técnica moderna.

No hay técnicas buenas ni malas y tampoco la técnica es algo demoníaco que nos tenga atrapados sin posibilidad de salida. En esta última interpretación catastrofista se parte de la opinión que toma a lo actual como lo único real. Hay que entender en qué resultado desembocan las técnicas. En consecuencia, frente a la naturaleza caben dos actitudes, o sea, dos modalidades de la técnica: el provocar la naturaleza (técnica moderna) y el dejar que se muestre (técnica tradicional). Un puente respeta el torrente del agua; en cambio, una central hidroeléctrica convierte al torrente en un fondo disponible. Tecnología según Daniel Bell es “el uso del conocimiento científico para especificar modos de hacer cosas de una manera *reproducibile*”. ¿Desde esta concepción se considera al ser humano también una “cosa reproducible”? Por lo menos, sí se lo somete a un cálculo como si fuera un objeto cuantificable.

La exigencia de extraer energías de la naturaleza convierte a ésta en un reservorio de “existencias” (*Bestand*, término que también equivale a *stock*). El hombre mismo se convierte en una existencia, como lo reflejan expresiones del estilo “recursos humanos” de una empresa. ¿Es el hombre quien provoca a la naturaleza para que brinde estas energías transformadas? El hombre también es provocado a extraer energías por una estructura que lo rebasa. A esa estructura Heidegger la denomina *Gestell*, término que en el léxico cotidiano significa “estantería”, “armazón”, “dispositivo”, pero que es utilizado por el filósofo a raíz de que el verbo *stellen* (poner, emplazar) contiene la idea básica de la técnica impuesta sobre la naturaleza y la partícula *Ge-* (equivale a “con” en español) proporciona la idea de lo que al poner reúne en un conjunto, es decir, la mutua interacción de las técnicas, que no pueden concebirse de manera aislada. La

⁹ En lugar de “lo ente que se dirige hacia él”, el original alemán admite otra traducción: “lo ente que a él [al hombre] le importa [o le va]”. En el sentido de que el verbo alemán “*angehen*” significa “importar algo a alguien”.

¹⁰ “Viña roja” se titula el único cuadro que Van Gogh pudo vender, y por él obtuvo sólo 400 francos.

palabra *Gestell* ha sido traducida como “estructura de emplazamiento” o bien como “com-posición”, y se la entiende como la interpelación “destinal” que provoca en la era actual para organizar nuestra relación con la naturaleza.

Si bien la esencia de la técnica descansa en la estructura de emplazamiento como sino de nuestra época, ello no hace alusión al “destino” en un sentido vulgar, como algo predeterminado que no se puede esquivar. Por el contrario, el destino (*Geschick*) se refiere a que nacemos en un mundo ya hecho, heredado, al que hemos sido enviados, pero en eso mismo radica el desafío de transformarlo. El presente está cargado de lo que ha sido. Sin embargo, no se trata de una potencia infinita que actuara detrás de los fenómenos. Las cosas “se dan” para el hombre existente, dice Heidegger, y no hay que buscar el sujeto que produjo esta facticidad en la que anclamos. Incluso lo aclara con la idea impersonal de “llueve”. Quizá algunos pueblos adjudicaron la lluvia a un dios personal. Sólo resta decir: llueve. Lo *Gestell* representa la interpelación central que genera con nosotros el mundo en el que un día nos despertamos ignorando de dónde surgió el *Da*.

De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. Por esto la física de la época moderna no es física experimental porque emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: como la física –y ello porque es ya pura teoría– emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano, por esto se solicita el experimento, a saber, para preguntar si se anuncia, y cómo se anuncia, la Naturaleza a la que se ha emplazado de este modo (Heidegger, 2001a:20-21).

El anunciar de la naturaleza debe entenderse en el sentido de proporcionar información, un punto clave para el desarrollo del aparato tecno-científico de nuestra época. El impacto de este fenómeno se resiente en el lenguaje humano, que cada vez se asimila más a un simple instrumento de generar, almacenar y comunicar información. La información se cuantifica y para ello se requiere que

a cada individuo, a cada actividad, a cada objeto, se le asigne un código para ingresar a una calificación, desde el deporte hasta la más vulgar de las mercancías, pasando por la educación. Los países son calificados por empresas de servicio especializadas en determinar el grado de inversión. Las escuelas se esmeran en obtener la norma ISO de la Organización Internacional para la Estandarización. Regresando a lo que designa *Gestell*, cabe preguntar: ¿qué es lo que se emplaza en la naturaleza? Más allá de la maquinaria y los equipos técnicos específicos, lo que se emplaza es un programa que al estructurarlos posibilita poner en acción los entes naturales a partir de cierta información.

La conclusión del análisis sobre el predominio de la técnica posibilita a Heidegger señalar en qué consiste el peligro de esta visión unidimensional del hombre.

Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre (Heidegger, 2001a:25).

Esta estructura de emplazamiento determina un efecto sobre la conciencia de los individuos; en otras palabras, la verdad que manifiesta la técnica se traduce en un principio de inteligibilidad; se tiende a identificar lo real exclusivamente como producto de la técnica, y en esto radica el peligro que detecta Heidegger: someterse a “la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre”. De esta manera nos cerramos a la manifestación de contenidos diversos y en lugar de habitar un mundo abierto nos instalamos en la repetición absurda de una sola y única perspectiva. Un lenguaje hegemónico induce la coloratura de los lenguajes que se utilizan en la vida social, cultural y política. Así, la economía ha adoptado el modelo técnico para explicar los movimientos de dinero, de bienes y de servicios. A continuación, el léxico de los economistas pasa a ser moneda corriente en los intercambios cotidia-

nos de la gente, y se comienza a hablar de “inversiones” bien hechas en educación o de la “inflación” que afecta a la popularidad de un político.

El predominio de una concepción del mundo centrada en la idea de que la naturaleza está a disposición del hombre para ser emplazada subordina el lenguaje cotidiano en el que se desenvuelven las diversas sociedades.¹¹ Así lo sintetiza Heidegger:

[...] la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar, y para la edificación de grandes centros de cálculo. En medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: “da noticias”, al mismo tiempo “forma”, es decir, impone y dispone. La información en cuanto “dar noticia de”, es ya también la imposición que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta (Heidegger, 2003d:165-166).

Con todo, la afirmación de que se impone el “dominio del hombre” de cierta manera entra en contradicción con lo sostenido respecto de la técnica como *Gestell*, un fenómeno en que el hombre no ejerce el pleno control de sus efectos. Una mejor caracterización habría sido referirse al complejo tecno-científico que se tiende sobre el planeta y más allá. Aun así, es cierto que mediante ese lenguaje penetrado por la exigencia de información se forma un nuevo tipo humano, que se analizará en el siguiente capítulo con relación a una obra de arte.

A su vez, la información viene exigida por la vigencia universal del principio de razón (o “proposición del fundamento”), y como apunta Derrida (2004): “La información asegura la seguridad del cálculo y el cálculo de la seguridad”. La automatización informática se ha convertido en un elemento clave del poder en el terreno político, económico y, por supuesto, también en el plano educacional.

¹¹ Un niño de cuatro años encuentra un pájaro muerto en la plaza y le comenta a su padre: “A este pajarito se le acabó la pila, ¿verdad?”

Diagnóstico sobre el mundo simbólico

Heidegger no se erige en científico especialista en tecnología. Su principal intención al caracterizar la época presente por medio de la técnica es enfatizar el carácter de sistema en que se inserta la civilización humana, pero no como un fenómeno externo sino como condicionante incluso de la percepción cotidiana del lugar del hombre en el cosmos. Así lo destaca una notable estudiosa de su pensamiento:

El lugar definido en *Ge-stell* es el *nombre* con el que se definen las posiciones *relativas* dentro de este sistema en el que todo, incluidos los hombres, los sujetos singulares, son designados e *interpelados*, es decir, están “sujetos”, al igual que todo objeto, al esquema pre-establecido de relaciones que indica la posición que ocupa en el sistema y *configura su imagen social*. Nombrar la tierra como “materia prima”, “recurso natural”, “fuente de energía” o “paisaje”; al hombre como “mano de obra”, “recurso humano”, “trabajador” o “capital”, “turista”, “cliente” significa, en fin, determinar *a priori* una figura (Borges Duarte, 1993:140).

La autora concluye que vivimos en una civilización de imágenes, en la que la imposición de un significado simbólico condiciona la conducta de los individuos para moverse en las relaciones de fuerza existentes en la sociedad. Los designados con el eufemismo “medios de comunicación de masas” se encargan de producir y difundir esas imágenes, en sustitución de lo que en la época pre-moderna hacían “los frisos de los templos griegos” o los “pórticos y vitrales” de la edad media al reflejar lo sagrado.

Vattimo interpreta “la reducción del ser a valor” expresada por Heidegger como un predominio del valor de cambio en las relaciones humanas. La categoría “sujeto” continúa operando en la semiótica social porque a éste se le atribuye el “reconocimiento” de los valores:

En el mundo del valor de cambio generalizado todo está dado como narración, como relato (de los medios de comunicación de masas esencialmente) que se interpretan de manera inextricable con la tradición de los mensajes que el lenguaje nos aporta del pasado y de las otras culturas; los medios de difusión de masas no son pues sólo una perversión ideológica sino además una declinación vertiginosa de esta misma tradición (Vattimo, 1994:30).

Educación y cultura se entrelazan en la conformación de un sujeto social. A partir de la preeminencia otorgada por Heidegger al lenguaje, se puede afirmar que la educación genera disposiciones y conocimientos en el estudiante en un proceso que consiste en incorporar al individuo biológico a un sistema de signos dominante/subalterno en la sociedad, que a su vez está subordinado a los valores simbólicos hegemónicos de las comunidades existentes en dicha sociedad. En consecuencia, la educación comienza en la institución familiar con nociones de higiene, alimentación y cuidado; continuará (o no ingresará) en las instituciones escolares especializadas, al tiempo que sufrirá el impacto de los educadores de facto (amistades del entorno, medios de comunicación, espacios de trabajo o de diversión, entre otros). En ese proceso se generan y desarrollan las identidades por las que transita un sujeto social. Se aprende a comer (conocimiento de un signo) y en simultánea operación se aprende cómo se come de manera correcta y qué comidas son consideradas buenas o malas (símbolo positivo y negativo). Los símbolos (estructura estructurante según Pierre Bourdieu) mueven la conducta, ya sea atrayendo o rechazando.

Las historias narradas se estructuran con un código de símbolos. Un símbolo se expresa mediante una imagen sensible, o significante (el paño de una bandera), que remite a un significado ausente con el que se mantiene un cierto acuerdo. Proveniente del griego, la palabra símbolo alude a un pacto de unión en el que se reconoce una comunidad. Aunque en todo símbolo hay una aspiración de universalidad, el símbolo en principio sólo tiene un significado universal en el interior de una cultura y no se puede traducir a otra sin experimentar cambios en cuanto a su interpretación. El símbolo marca una línea entre nosotros y ellos, entre la comunidad amiga y quienes se sitúan en el exterior, que eventualmente pueden convertirse en adversarios o enemigos.

Heidegger muestra que el lenguaje poético (estructurado por símbolos) es fundante de las comunidades humanas y se expresa en diversos productos cuyo elemento común es la referencia al mito, entendido como historia sagrada. En el nivel óntico, la comprensión del mundo que adquieren los individuos, como se ha visto, se realiza encuadrada en mitos elaborados por profesionales de la comunicación y los mitos están escritos en lenguaje simbólico. Después de fijar que el acontecimiento esencial del habla es el diálogo, el autor expresa que:

El primer resultado fue que el reino de acción de la poesía es el lenguaje. Por lo tanto, la esencia de la poesía debe ser concebida por la esencia del lenguaje. Pero

en segundo lugar se puso en claro que la poesía, el nombrar que instaaura el ser y la esencia de las cosas, no es un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje (Heidegger, 2002:140).

Lo que “hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano” tiene un trasfondo poético, es decir, configura un diálogo que utiliza símbolos para el reconocimiento del ente. A fin de ilustrar el carácter de *Bestand* del individuo en un empleo (fondo de reserva objeto de maximización en su rendimiento) tómesese como registro inicial la interpelación como sujeto en el proceso de trabajo, tal como ilustra Taylor su relación con aquel “gorila amaestrado” (de nuevo el racismo) llamado Schmidt.

–Tú eres un hombre de valía, ¿verdad Schmidt?
 –Este... no sé lo que quiere usted decir.
 –Sí sabes. Lo que quiero saber es si eres un hombre de valía o no.
 –Este... No sé lo que quiere usted decir.
 –¡Oh!... Vamos, contesta mis preguntas. Lo que quiero saber es si tú eres un hombre de valía o uno de esos tipos barateros como los que están ahí. Lo que quiero saber es si quieres ganar 1.85 dólares diarios o si estás satisfecho con 1.15, igual que lo que esos tipos barateros están recibiendo.
 –¿Que si quiero 1.85 diarios? ¿Eso es lo que hace a un hombre de valía? Entonces, soy un hombre de valía (Frederick W. Taylor citado en Harry Braverman, 1981:129).

El diálogo ilustra el proceso de producción de un sujeto a partir de un individuo anónimo, que de una “nada” se convierte en “alguien” que obtiene reconocimiento por medio de un símbolo. Hasta el día en que se produjo la seducción ideológica de Smith éste sólo se distinguía del resto por la energía con que trabajaba, en lo que parecía no demostrar cansancio. El individuo es interpelado por el poder en una relación vertical, que genera un efecto doble. Por una parte, Smith queda sometido (sujeto) a quien le ofrece un mejor salario; por otra, adquiere conciencia de ser alguien diferente, ha asumido una identidad que le reporta el reconocimiento social. Tendrá que actuar como tal; por eso, la identidad también sujeta a una imagen de la que es necesario dar testimonio mediante símbolos específicos.

Por supuesto, el proceso de trabajo taylorista en parte ha sido sustituido en la industria por nuevas formas de organización del trabajo que plantean nuevas exigencias, como lo registra Jacques Delors en el documento de la UNESCO:

Este incremento general de los niveles de calificación exigidos tiene varios orígenes. Con respecto a los operarios, la yuxtaposición de las tareas obligadas y del trabajo fragmentado cede ante la organización de “colectivos de trabajo” o “grupos de proyecto”, siguiendo las prácticas de las empresas japonesas: una especie de taylorismo al revés. Los empleados dejan de ser intercambiables y las tareas se personalizan. Cada vez con más frecuencia, los empleadores ya no exigen una calificación determinada, que consideran demasiado unida todavía a la idea de pericia material, y piden, en cambio, un conjunto de competencias específicas a cada persona, que combina la calificación propiamente dicha, adquirida mediante la formación técnica y profesional, el comportamiento social, la aptitud para trabajar en equipo, la capacidad de iniciativa y la de asumir riesgos (Delors, 1996:95).

A partir de estas innovaciones se aprecian varios fenómenos inéditos que repercuten en problemas para renovar la educación: la revolución de las tecnologías de la información y de la comunicación; el abaratamiento relativo de los costos de transporte; la automatización y la robotización de numerosos procesos de producción; una fuerte disminución del porcentaje invertido en capital variable (mano de obra humana) y el consiguiente incremento de la proporción de capital constante (maquinaria y tecnología en general); la obsolescencia acelerada de productos y de procesos de producción, entre otros retos. En virtud de este escenario de la producción es obvio que se requiere reformar los antiguos programas de estudio de las escuelas para que respondan con eficacia a los nuevos retos provenientes sobre todo de la economía. La ambición de sentirse “moderno” genera a diario la necesidad de “alfabetizar” a la población en las tecnologías emergentes y en los criterios de interpretar una realidad tan cambiante. Desde ese punto de vista, la reforma de la educación es una desafiante tarea aceptada por la gran mayoría de los actores sociales. No obstante, el punto de discrepancia quizá se halle en la naturaleza y los objetivos que se esperan de la mencionada reforma.

El memorable diálogo de Taylor con Schmidt fue citado para ilustrar la relevancia de los cambios que comenzaron a registrarse desde hace aproximada-

mente 150 años en la organización del proceso de producción de bienes y servicios. La escena también será útil para desarrollar con mayor amplitud el concepto de valor simbólico que se emplea en este análisis; la fórmula queda como sigue:

Valor simbólico = significante/significado = cosa/forma mercancía = “hombre de valía”/salario 1.85

Como se advierte, el sujeto de la interpelación (*Anspruch*, o interpelación en términos de “hombre de valía”) es un ente colectivo que opera como espejo para la identificación del individuo. Taylor habla de “hombre de valía” para pro-vocar al obrero. Podríamos sustituir la expresión por “hombre de éxito”, y en lugar de “barateros” poner “fracasados”. La oposición de valores (éxito/fracaso) tiene un sustento en el significado subyacente (valor de cambio de la mercancía fuerza de trabajo). Una diferencia cuantitativa (1.85 dólares diarios en lugar de 1.15 dólares) se convierte en una oposición de grupos diferenciados en el interior de los mismos trabajadores. El proceso de trabajo instaura una ética de premios y castigos acorde con los méritos individuales (escala meritocrática en función de la productividad). Por supuesto, no hay reparos para esta diferenciación si se trata de una efectiva y transparente competencia en cuanto a rendimiento y calidad de los servicios prestados. Se desprende del diálogo que una intensificación de la explotación de la fuerza de trabajo no puede realizarse sin afirmarla y reflejarla de forma simultánea en el terreno de las representaciones simbólicas.

Individuo Schmidt/sujeto “hombre de valía” = sujeto “hombre de valía”/mayor precio de la FT

Las relaciones sociales de producción aparecen inscritas en el sujeto como portador de significaciones. Cuando nos referimos a la mercancía como significado subyacente del discurso estamos tocando una materialidad que ya no es económica, que proviene del terreno de la producción pero que tiene la materialidad del signo. La mercancía se entiende primero como valor (trabajo socialmente necesario, abstracto, para producirla); luego, se desdobra como valor de uso (satisface algún tipo de necesidad humana, cualquiera) y como valor de

cambio (se comercia a un precio, que en el caso de la fuerza de trabajo varía en función del rendimiento). La mercancía también encierra un valor simbólico (como relación de sentido que sirve para identificar posiciones sociales: según el precio, en el diálogo citado, se reconoce una posición social superior o inferior). Sin embargo, la mercancía en sí misma no es un signo fónico como los que integran el lenguaje hablado; a lo sumo, podría ser considerada en sí misma como una escritura ideográfica. Emerge como la fuerza subyacente a los discursos de seducción que se emiten desde la publicidad y revela la capacidad de apropiarse de los cuerpos y tomar para sí las más desconcertantes máscaras.

Se parte de la siguiente fórmula de la identidad imaginaria (y otorgamos a lo imaginario una dimensión específica de la realidad):

$$\text{Hombre X} = \text{Hombre Y}$$

Se puede profundizar esta estructura al trasladarla al esquema de la interpe-lación del individuo como sujeto:

$$\text{Individuo X} = \text{Sujeto Y}$$

O bien:

$$\text{Individuo x deviene Sujeto Y}$$

La identidad proyectada como devenir comprende al mismo tiempo una diferencia: el individuo x no es el sujeto Y, la identidad supone una tensión entre el sujeto que opera como modelo y el individuo que toma ese modelo como objeto del deseo. La utilidad aportada por el símbolo consiste en que la participación del sujeto en cualquier campo de actividad humana requiere el reconocimiento como jugador que ingresa o se desempeña en el juego.

Al referirse a la conformación de las identidades sociales, Castells afirma: “Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser” (Castells, 1999:29).

Así, considérese el caso de un individuo que trabaja como mesero en un res-taurante, pero en sus horas libres dirige con vehemencia a Beethoven mientras escucha en su habitación la novena sinfonía reproducida en su aparato de sonido. La identidad personal se elabora con objetos miniatura que están investidos de

un aura especial para quien las ostenta, entendida el aura en el sentido que la define Benjamin cuando se refiere a las obras de arte anteriores a la época de la reproductibilidad:

Incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra. En dicha existencia singular, y en ninguna otra cosa, se realizó la historia a la que ha estado sometida en el curso de su perduración. También cuentan las alteraciones que haya padecido en su estructura física a lo largo del tiempo, así como sus eventuales cambios de propietario (Benjamin, 1994:20).

La obra de arte clásica (también el arte contemporáneo es clásico) conserva su aura, y eso la hace singular. El individuo interpelado como sujeto en la época de la reproductibilidad vive la ilusión de construir su propia historia, y para ello acopia imágenes singulares que remedan modernas reliquias (videos familiares, una entrada a los parques de Disney, un reloj inservible heredado del padre ausente) y que dan cuenta del espacio sagrado en que se instala. Esos objetos en los que se refleja están dotados para él de una singularidad irrepetible. La historia personal se valoriza en el campo de acción del sujeto, donde se exhibe como capital cultural.

La conformación de la identidad requiere de la participación del otro que interpela a partir de un sujeto, proceso que Heidegger señalaba ya desde 1927 en su obra magna, *Ser y tiempo*. Asimismo, el hecho de que los individuos existen entramados en relaciones mutuas nos conduce a afirmar como obvio que la conformación de la identidad está vinculada con el poder, lo que se trasunta en la interpelación del otro, que refuerza su poder incorporando individuos como sujetos al universo ideológico en el que asienta su señorío. En el caso mencionado por Taylor el otro se desenvuelve en el interior de la fábrica, pero hay otra fuente de imágenes para elaborar “lo que se cree ser”, que en nuestro días es aportada por los medios de programación de masas, que en ese sentido ejercen una auténtica función retórica en la sociedad, función que coexiste con los grandes relatos míticos de la religión y del Estado nación.

Las concepciones sobre la educación siempre se han basado en algún tipo de humanismo. Debe considerarse que cualquier título general es una respuesta a un conjunto de problemas, y por ello, la tarea del pensar consiste en proceder

a la identificación de las preguntas que generaron esa respuesta, en lugar de adoptar el título general para clasificar y juzgar a las personas. Así, comprender la esencia de la educación remite al examen de los humanismos en cuyo interior se ha moldeado su perfil. En la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, Heidegger se manifiesta en contra de los fundamentos sostenidos por los humanismos que entonces se erigían en defensa de la dignidad del hombre tras la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial: el existencialismo de Sartre, el marxismo comunista y el humanismo cristiano. Dicha oposición no significaba tomar partido por lo inhumano y bestial. Mi interpretación es que Heidegger toma distancia frente a una definición de lo humano que sólo considere una dimensión o variable ya concluida del ser humano (la construcción del proyecto propio en Sartre, la liberación del proletariado en Marx o la fe en la figura histórica y divina de Cristo en Marcel). De esta manera se concluye con la definición del hombre como un ente estático en lugar de recalcar el *Dasein* en el mundo y abierto a las posibilidades de la existencia. Naturaleza e historia son las categorías móviles que no autorizan una visión estática del fenómeno humano. Todos los humanismos excluyen a una parte de la humanidad si se erigen en interpretación única, y en la historia hay claros ejemplos que ilustran el origen de las guerras fundadas en algún tipo de humanismo. Así, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas protagonizaron una célebre disputa sobre la “humanidad” de los indígenas del continente americano.¹² Primero, la violencia para someter a las etnias nativas, luego la instauración de un orden jurídico que supone el ejercicio de la violencia para controlar los conflictos que salgan de cauce.

¹² La llamada “polémica de los naturales” se desarrolló en Valladolid entre agosto y septiembre de 1550. Ginés de Sepúlveda se apoyó en su concepción de las “guerras justas” y negó que los naturales de estas tierras tuvieran alma (una de las características que Aristóteles, su maestro entre los clásicos, adjudicaba al ser humano como complemento del cuerpo). Las prácticas caníbales y los sacrificios que hacían de sus congéneres algunos grupos indígenas justificaban la posición del teólogo. Bartolomé de las Casas, por su parte, había sido un encomendero amable y paciente con los indios a su cargo, pero después de permanecer doce años en tierras americanas renunció a ese cargo y comenzó a predicar en contra del trato brutal al indígena. En su carácter de obispo llegó a Chiapas con un importante contingente de dominicos que se dedicaron a una labor de evangelización pacífica, basados en su concepción de la igualdad del género humano más allá de las creencias y costumbres. Llevaba una vida sencilla y se mantenía con lo indispensable, lo que motivó el enojo de ambiciosos conquistadores que lo amenazaron de muerte, por lo que en 1547 renunció al obispado y regresó a España.

La paradoja estriba en que Heidegger sostiene que el abstracto problema del ser asume la primacía frente a la concepción del humanismo, visión esta última que se concreta en proposiciones entendibles tales como “la existencia precede a la esencia”; “la historia es la historia de la lucha de clases”; “sin la trascendencia divina el mundo sería un infierno”. En suma, de acuerdo con una generalizada opinión, del ser se ocupan especialistas, en tanto es una cuestión alejada de las auténticas preocupaciones cotidianas de la gente, como lo revelaría cualquier encuesta. El ser nos remite a un vacío. En contraste, afirma el filósofo de la Selva Negra:

Pero el ser mismo nos pertenece, pues sólo en nosotros puede presentarse como ser, esto es, llegar a la presencia. Por lo tanto, para experimentar la mutua *pertenencia* de hombre y ser, es necesario un salto, es necesaria la brusquedad de la vuelta sin puentes al interior de aquella pertenencia que es la primera en conceder la mutua relación de hombre y ser, y, con ello, la constelación de ambos. (Heidegger, 1990:79).

Por consiguiente, frente a las ideas examinadas propone en términos enigmáticos que la esencia del hombre radica en su ek-sistencia –según una traducción aproximada de este neologismo– en el claro del ser, posición en que el *Dasein* está arrojado. Aunque la fórmula parece abstracta, el objetivo que se persigue con su enunciación es resaltar el carácter de las diversas situaciones en que se halla la existencia como determinación básica para abordar al hombre abierto a sus múltiples posibilidades, que reflejan el carácter abierto y dinámico de su esencia así como sirven para determinar las elecciones con que teje el laberinto de su vida.

Por fin, la comunicación por los medios electrónicos afecta las más variadas situaciones de la existencia en el planeta, hecho que justifica el otorgarles cierta primacía en la configuración de las identidades. A diferencia de los discursos religiosos y patrióticos, que se fundan en una ética del deber ser, la lógica de la comunicación de masas presenta algunas diferencias sustantivas, como las mencionadas a continuación.

En lugar de los grandes relatos (mitos, en tanto historias sagradas) hechos de palabras que resumen el origen del universo, los productos de la comunicación de masas son micro-relatos elaborados intencionalmente por profesionales

(micro-mitos o leyendas en forma de una historia sencilla) que están dirigidos a interpelar al individuo como sujeto libre, y están escritos en un lenguaje simbólico que emplea imágenes audiovisuales.

El discurso de la comunicación de masas interpela al individuo como sujeto y para ello se vale de ofrecer placer que distiende y distrae del pesado trauma de las obligaciones. En ese sentido, los medios cumplen una función productiva de placer. Se presenta como alternativa (“diversión”) para el uso del tiempo libre; sus productos, centrados a menudo en el amor y el heroísmo, invitan a maximizar el placer y en apariencia se desentienden de cualquier ética del deber ser. Constituyen una fuente generadora de discursos cotidianos redundantes y vacíos –llamados por Heidegger “habladurías”– que convierten lo privado en asunto de comentarios públicos. Sin embargo, el límite y la condición para la libre realización del deseo se ubica en la mercancía.

En su imaginario el individuo es el sujeto de su propia vida y los objetos que acumula como recuerdos se invisten de un aura que los hace insustituibles (desde el álbum de fotografías hasta un eventual autógrafo de alguna “celebridad”, o una flor seca dentro de un libro) para construir su historia. En esta concepción del sujeto se refleja la metafísica que absolutiza la presencia de lo presente. Precisamente, este sujeto, en nombre de la libertad, llega a absolutizar sus derechos individuales y cae así en conductas asociales.

Cualquier objeto material (un automóvil, una casa, un teléfono, una ropa de marca, un nivel salarial) se convierte en un bien cultural que inscribe a su poseedor en una estructura jerárquica de prestigio/desprestigio. Como se ha apuntado, el símbolo (o mejor, los símbolos) son indispensables para el reconocimiento del jugador que pretende ingresar o desempeñarse en un juego.

Por último, la comunidad en que se desenvuelve el sujeto se distingue por el reconocimiento de posiciones en cuanto al estatus. En la conciencia individual se borra la mutua dependencia social de los elementos que conforman la comunidad.

CAPÍTULO IV

Sobre máscaras en una fábula

De te fabula narratur.

SIGMUND FREUD¹

El lenguaje poético en la base de la meditación

Queda dicho: Heidegger sostiene que nuestra era está dominada por la técnica y que ello se refleja en el resultado de que naturaleza y humanos son asimilados a la categoría de recursos (*Bestand*) o existencias (*stock*), en el sentido comercial de los bienes con que se cuenta para ofrecer en venta, o bien en la industria los diversos insumos que pueden ser transformados en productos mercantiles. La forma *Bestand* se convierte en paradigma que incluso se utiliza para la conformación valorizante del cuerpo del individuo, que procura una educación unilateral orientada con exclusividad al mercado, por lo que se considera legítimo recibir ayuda de la cosmetología, los psicofármacos, las cirugías y las computadoras. Se procura obtener el máximo rendimiento del cuerpo por conducto de los medios más eficientes. Así reza la máxima dominante en la educación administrada por los organismos internacionales que obedecen a las empresas más poderosas del planeta.

¿Con qué propósito se somete el cuerpo a disciplinas que lo optimicen? En particular, se convence al imaginario colectivo de que esa disciplina es un requisito para competir en alguno de los mercados que integran la vida social: desde el erótico al deportivo, pasando por el laboral y llegando al político. El

¹ Cita de Sigmund Freud en su libro *La interpretación de los sueños*. Una traducción posible sería “A ti se refiere la fábula”, con lo que se resalta la relación de dependencia entre fantasía y sujeto.

tiempo opera como principio de individuación y, se supone, hay que aprovecharlo haciendo productivo cada instante, ya que el tiempo público nos exige seguir una carrera en la que se cumple cada actividad para convertirla en capital en el sentido que lo define Bourdieu (económico, cultural, social).²

En cierta medida, hay una equiparación y reducción uniforme entre naturaleza y humanos (fuerza de trabajo, en última instancia); mejor dicho, son cantidades abstractas intercambiables si prevalece el punto de vista empresarial. Sin embargo, a la fuerza dominante de la época se le opone una fuerza subalterna, acerca de la cual sólo se encuentran vagas referencias en Heidegger. En busca de esas fuerzas de resistencia se propone a continuación el examen de una obra de arte, en este caso una película clásica protagonizada por Charles Chaplin. Una meditación sobre esta obra nos abre cauces para profundizar la comprensión de la era técnica. ¿Por qué? Porque en la obra de arte, según Heidegger, se abre un mundo en el que se muestran y se ocultan dimensiones. Por otra parte, en un mundo estructurado por el lenguaje de continuo nos enfrentamos con textos que exigen su comprensión. En este caso, la película será el texto en el que se intentará hacer una lectura desde el enfoque filosófico.

Cabe resaltar que esta meditación responde en buena medida a la orientación de Heidegger, debido a que en *Ser y tiempo* él plantea la deconstrucción de la historia de la metafísica en busca de la “experiencia fundante” sobre la cual se fueron sedimentando contenidos que la desvirtuaron, en especial respecto del concepto de verdad. Entonces, yo propongo un examen de la experiencia personal con el arte, entendido éste como una forma de generar mundos en los que habitamos. De esta manera, el *Dasein* entendido como el que en cada caso soy yo mismo (*Jemeinigkeit*) conjuga el verbo en primera persona y emprende su propia experiencia de vida. Sería éste un ejercicio de la filosofía que posibilita apropiarse de la experiencia en un nivel de deconstrucción en el que aparezcan los elementos determinantes de la relación con el ser en una situación histórica que no está ubicada en un centro virtual sino en mi comunidad. No obstante, esta práctica no busca una experiencia fundante sino que procura develar lo oculto en la experiencia que se tuvo como mero espectador de una película, en este caso. Al mismo tiempo, se expone el mundo de sentido en que dicha experiencia personal se insertó y a partir de qué coordenadas se percibió la historia narrada.

² Al respecto, véase el estudio de Cecilia Flachsland (2003).

Por eso reviste importancia reconstruir el espacio imaginario generado en esa película que se produjo en una década clave del siglo XX, determinada por una crisis económica y de valores, como lo sintetiza de manera adecuada el planteamiento de Arnold Hauser:

La verdadera crisis económica comienza en 1929 con la quiebra en Estados Unidos, que pone fin a la prosperidad de la guerra y la posguerra y revela de modo inconfundible las consecuencias de la falta de un plan internacional para la producción y la distribución. Entonces la gente empieza a hablar de pronto en todas partes de la crisis del capitalismo, del fallo de la economía libre y de la sociedad liberal, de una catástrofe inminente y de la amenaza de revolución. La historia de los años treinta es la historia de un periodo de crítica social, de realismo y de activismo, de radicalización de las actitudes políticas, y de la convicción cada vez más extendida de que sólo una solución radical puede servir de algo; en otras palabras, que los partidos moderados se han acabado (Hauser, 1998:485-486).

En esta fase temprana de la modernidad tardía se tensan las posiciones políticas al mismo tiempo que se fractura el tejido social por efecto de la crisis económica mundial desatada en 1929. En ese contexto, las soluciones políticas radicales son abrazadas por las masas: por un lado, fascismo y nazismo; por otro, el bolchevismo de Stalin. El arte refleja estos conflictos en sus alegorías, sin necesidad de que esa intervención indique el camino a escoger.

Por lo menos desde Platón ha sido usual que una tesis filosófica se justifique y se desarrolle vinculada con una historia; por ejemplo, con el llamado “mito de la caverna”, aunque sería más preciso llamarlo la “alegoría de la caverna”.³ De hecho, el mismo autor afirma que la filosofía comienza “cuando deja de contar historias” (*Sofista*, 242c) y se pasa a buscar esencias. En consecuencia, es

³ La distinción entre “mito” y “alegoría” es tomada de Conrado Eggers Lan (2000), *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Ediciones Colihue. Platón utiliza el término *ἔικον* (imagen o representación) para designar la breve historia que relata. Dice Eggers Lan: “Se supone que una alegoría es inventada por el que la expone: *allegoreo* significa “decir las cosas de otro modo” (o sea, con otras palabras). En ese sentido, el Sol, la Línea y la Caverna son explícitamente alegorías, comparaciones hechas *ad hoc* por Platón. En cambio, el mito tiene una cierta tradición popular: “se dice”, “se narra” (*λέγεται*), es la fórmula-clave que Platón nos proporciona para presentarnos un mito” (p. 12).

válido que en nuestro tiempo se utilice el cine con un objetivo similar, en virtud de que los medios de programación de masas configuran mentalidades colectivas. Precisamente, se ha destacado la similitud de la sala de cine con la situación de los hombres encerrados en la caverna imaginada por el filósofo en *La república*. Además, en Heidegger se encuentra una revaloración de la creación artística como un acceso al ser más originario y pleno que el brindado por las ciencias y las técnicas, criterio que inspira el siguiente análisis. La obra de arte “participa” del poetizar; en otras palabras, esta actividad (véase el capítulo VI) caracteriza la fundación de una comunidad. Al respecto, Dastur establece:

Toda obra de arte participa del *Dichten*, del “poetizar” por cuanto descubre al ente en su verdad, por cuanto hace que aparezca su ser, mientras que en la realidad cotidiana está reducido a su única función y disimulado por ella (Dastur en AA. VV., 2005:167).

En este criterio se basa el análisis de la película *Tiempos modernos*,⁴ ya que ésta permite ilustrar hasta qué punto la tesis de Heidegger es correcta en el sentido inicial (la asimilación del hombre a un mero “recurso humano”), además de mostrar un aspecto inaudito: mediante la creación poética contenida en la acción de los protagonistas de la cinta se expone la situación de resistencia humana frente a la imposición de las categorías metafísicas orientadas a la maximización del producto. Como se advierte, desde el título mismo de la cinta se destaca la relación del tema con nuestro tiempo, esa ola tecno-productiva generada por las revoluciones industriales y prolongada en diversos niveles de complejidad en el siglo XXI.

⁴*Tiempos modernos* es un largometraje de 1936 dirigido, escrito y protagonizado por Charles Chaplin. La película ha sido considerada un retrato de las condiciones desesperadas de empleo que la clase obrera tuvo que soportar en la época de la Gran Depresión, condiciones promovidas, en la visión dada por la película, por la eficiencia de la industrialización y la producción en cadena. En la película intervienen además Paulette Goddard, Henry Bergman, Stanley Sandford y Chester Conklin. La cinta muestra escenas de corte futurista de la fábrica en la que trabaja Charlot que podrían haber recibido influencias del film *Metrópolis* de Fritz Lang. Aunque *Tiempos modernos* es parcialmente muda, se incluyeron algunos efectos sonoros, como música, cantantes y voces provenientes de radios y altavoces así como la sonorización de la actividad de las máquinas.

La categoría de resistencia es una clave para entender que poder y conocimiento son como las dos caras de una hoja de papel, inescindibles. En particular, Henry Giroux ha elaborado una teoría pedagógica del papel de la resistencia frente a la reproducción de los contenidos ya establecidos, tarea en la que se apoyó en la Escuela de Frankfurt y en el concepto de currículo oculto. Este investigador demarca su concepción sobre todo del estructural funcionalismo de Parsons, como se advierte en el siguiente párrafo.

Tanto en las versiones liberales como en las conservadoras la teoría educativa ha estado firmemente atrincherada en la lógica de la necesidad y la eficiencia, y ha sido mediada a través del discurso político de la integración y el consenso. Esto llega a ser claro si se reconoce que las nociones como conflicto y lucha son minimizadas o ignoradas en el discurso tradicional de la teoría y práctica educativas. Más específicamente, la perspectiva parsoniana de la escolarización (1959), que argumenta la interpretación de las escuelas como instituciones neutrales diseñadas para suministrar a los estudiantes el conocimiento y habilidades que necesitan para desempeñarse exitosamente en la sociedad, tendió las bases para una sociología de la educación que rechazaba cuestionar la relación entre las escuelas y el orden industrial (Giroux, 1992:102).

La referencia a este autor es pertinente porque en la presente indagación sobre proyectos de educación se sostiene que hay educadores de facto, en particular las organizaciones del llamado “orden industrial”, en el que se configura una mentalidad de subordinación al maquinismo, pero al mismo tiempo se manifiestan conductas de resistencia, en particular las que se plasman en actitudes lúdicas como apertura a otras dimensiones del ser.

En la reflexión que se ensaya sobre la película se utiliza la categoría “caverna” como un medio esencial para entender el significado de la técnica en la sociedad actual. Por ende, es necesario partir de una pregunta: ¿cómo describe Platón la caverna en que se hallan encerrados unos prisioneros imaginados por el filósofo?

—Y ahora —proseguí— compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza según esté o no esclarecida por la educación. Representate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí,

desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y sólo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor los alumbraba, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches.

–Imagino el cuadro, –dijo.

–Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella objetos que representan, en piedra o en madera, figuras de hombres y de animales y de mil formas diferentes. Y como es natural, entre los que los llevan, algunos conversan, otros pasan sin decir palabra (Platón, 2004:439-440).

Se ha remarcado a menudo la similitud de esta caverna con el cinematógrafo, en virtud de que en ambos casos hay un público sentado frente a una pantalla, rústica para Platón y electrónica en nuestros días. Sin embargo, en esa equiparación el problema del poder no está tematizado como tal, un asunto crucial en la era técnica, aun cuando las cadenas que los amarran podrían interpretarse como el efecto de un poder ausente. En coherencia con lo sostenido, en la película “caverna” designa una pantalla, elemento básico para entender la globalización. En el caso que nos ocupa, es preciso resaltar la imagen de la caverna como la impronta del espacio de encierro en que se genera un sistema político solidario del conjunto de la sociedad. No se trata de que por un lado funcione la familia, por otro la iglesia, junto a ella la prisión y más allá el hospital. La estructura de la caverna se impone como un sistema de circulación y distribución de flujos: de bienes económicos, de personas, de derechos. Por ende, lo que sucede en un punto de las relaciones de poder papá-mamá-hijos o hijas se refleja en el terreno más amplio del conjunto social, estructurado en torno a una red de pantallas.

En la *Introducción a la metafísica* se destaca el papel del hombre sobre la Tierra a partir del coro de *Antígona* de Sófocles y se retoma un tema ya anunciado en *Ser y tiempo* (*Unheimlichkeit*), cuya traducción al español varía según los autores: “inhospitalidad” (Gaos), “desazón” (Rivera) y el carácter de “pavoroso” (Ackermann, en la mencionada *Introducción*). En suma, la categoría utilizada se refiere a algo que nos arranca del ámbito territorial doméstico (*heimlich*) y nos

lanza por terrenos desconocidos, y como dice Sófocles, es un rasgo que envía al hombre a la exploración de los mares, de las montañas, de las llanuras, así como a someter la naturaleza en sus variadas formas. Ese tipo de existencia está marcado por el ejercicio de la violencia en numerosas dimensiones.

Por todas partes el hombre se abre camino; se atreve a avanzar hacia todos los caminos del ente, del imperar que somete y precisamente al hacerlo, es arrojado fuera de todo camino. Sólo por esta razón comienza a abrirse la plena condición de pavor, propia de lo más pavoroso. El hombre no sólo experimenta el ente en su totalidad como lo pavoroso; siendo él mismo *aquel* que hace violencia, no sólo va más allá de lo que le es familiar, sino que además llega a ser en todo lo más pavoroso: a él le alcanza la *ἄτη*, la ruina, la desgracia, y en tanto que todos los caminos carecen de salidas, se ve arrojado fuera de cualquier relación con lo familiar (Heidegger, 1993:140).

El extravío arranca al hombre de su casa, y la violencia es el arma para someter la naturaleza y a otros hombres. El proceso de desarraigo ha comenzado desde hace siglos, aunque encuentra un punto de quiebre entre los siglos XV y XVI. El reloj que pende desde la primera escena de la película y que luego marca las horas de la fábrica simboliza en gran medida un instrumento social de desarraigo. Esa proto-máquina instalada en el campanario de la iglesia hace latir el corazón de los vecinos de cualquier aldea al unísono con el de otros desconocidos que lo hacen a miles de kilómetros de distancia.

Una misma máquina puede ser técnica y social, pero no bajo el mismo aspecto: por ejemplo, el reloj como máquina técnica para medir el tiempo uniforme y como máquina social para reproducir las horas canónicas y asegurar el orden de la ciudad (Deleuze y Guattari, 1998:147).

Por una parte, esa máquina establece un centro externo a la comunidad; por otra, se erige en centro disciplinario de las actividades de la misma comunidad. La vida cotidiana se rige por un instrumento que, no casualmente, ubicó su centro y punto de referencia en Greenwich, Reino Unido. Se ha logrado cuantificar las cualidades del cielo en el amanecer y a la caída del sol; se mide así hasta la duración de la lluvia, además de que (como ocurre en la película) se programa

la hora de la comida y la hora del descanso, sin atender a que el cuerpo tenga hambre o no. El frío del invierno y el calor del verano se expresan en grados Celsius o Fahrenheit. Ocre son las hojas desprendidas de los árboles en el otoño, pero ahora sólo interesa su contenido calórico cuando se convierten en fuego. Al principio se trata de una sincronía abstracta con el resto del mundo y la iglesia imparte su palabra en las misas escandidas por ese monótono círculo en que un par de agujas todos los días regresa a su rutina. Heidegger ha criticado la identificación del tiempo con el tiempo cuantificable de la física, en especial porque en esta realidad dominada por la técnica se asiste a la superposición del tiempo físico al tiempo histórico en que se desenvuelven los hombres.

Lo que en efecto indica el reloj no es la duración, es decir, la cantidad del tiempo que transcurre, sino únicamente el “ahora”, tal como está fijado cada vez en relación con la acción presente, pasada o por venir. No puedo, pues, leer la hora en el reloj más que en referencia a este “ahora” que yo soy y que me devuelve a esta temporalidad “mía”, que preexiste a todos los instrumentos destinados a medirla (Dastur, 2006:28-29).

El tiempo físico se emplea como un medio para controlar y organizar el movimiento de la sociedad en su conjunto, e insertarse en ese tiempo se presenta como un requisito para disponer del tiempo propio. Con todo, el tiempo cronológico es un tiempo para todos, o lo que es lo mismo, para nadie. Los medios masivos de comunicación pusieron en boga la expresión “tiempo real”, y en particular las transmisiones de televisión a veces aclaran si el evento de la pantalla está “en vivo” o si se trata de una repetición. Así nace la masa impersonal en la que se sumerge el individuo. Su tiempo se vive como desgaste biológico en el que “uno” está inmerso a merced de fuerzas que no se dominan sino que nos someten. Dicho con una de las greguerías de Gómez de la Serna: “El reloj es una bomba de tiempo, de más o menos tiempo”.

De hecho, en el símil de la caverna platónico se privilegia la actividad contemplativa (teórica) y no se vislumbra el mecanismo del poder. En cambio, la imagen de la fábrica refleja una cadena de dominación: la máquina subordina a su ritmo el cuerpo de los obreros; el funcionamiento de las máquinas se comanda desde la oficina del gerente; la producción de la fábrica está condicionada a la oferta-demanda en que actúa la competencia; el desajuste de la competencia

desemboca en una crisis que se refleja en pobreza y cierre de establecimientos. Como anillos enlazados juegan su papel las instituciones sociales del Estado (policía, hospital, cárcel) que entran en escena para cumplir su función reguladora del conflicto social.

Ahora bien, la producción generada mediante la técnica se realiza en función de un beneficio económico, de una maximización del rendimiento. Los inventores de la máquina de comer que se presentan en la fábrica publicitan su utilidad para avanzar frente a la competencia merced al ahorro de tiempo. Los ritmos de la economía determinan también los ritmos de la caverna: la crisis de la bolsa (registro contable de los flujos reales) genera el cierre de las fábricas y lanza a los obreros a la desocupación.

A fin de exponer esta reflexión, se plantea a continuación que el análisis de la obra se facilita al dividirla en cinco bloques. Con ese criterio se resume su contenido y se formulan las observaciones pertinentes en cada caso.

La técnica conforma y domestica el cuerpo en un juego recíproco

El primer bloque abarca desde la presentación de los títulos y créditos hasta que el protagonista es recogido por una ambulancia para su internación en el hospital. Un reloj inmóvil en la pantalla seguido de un rebaño de ovejas superpuesto con multitudes saliendo de la boca del subterráneo son escenas que enmarcan el inicio de la acción. En la siguiente toma se aprecia al presidente de la empresa, que todo lo controla desde una pantalla interactiva, en una época (1936) en que todavía no se inventaba la televisión. Se anticipa al ambiente de *Fahrenheit 451*, donde hasta las paredes de la habitación están hechas de pantallas (cavernas) de televisión.

El personaje Charlot (creado en películas anteriores, emparentado con el ambiente de circo, por su bigotito, bombín, bastón, traje raído, zapatos de payaso y andar de pato) trabaja junto a otros obreros apretando tuercas en la cadena de montaje de una fábrica cuyo producto terminado nunca se conoce. La cinta sinfín corre a una velocidad cada vez más desesperante y ello da pie para que en diversas escenas se muestren las dificultades de adaptación del cuerpo humano a la demanda de esa producción abstracta. Por la marcha acelerada de la cinta sinfín incluso se llega al enfrentamiento entre obreros cuando se superponen tareas o la actividad se interrumpe por la distracción de uno de

ellos. A diferencia del artefacto útil, que se caracteriza por su confiabilidad, la máquina automática genera desazón y temor, y se presenta como algo ajeno y de difícil adaptación para el cuerpo humano. El nihilismo, como tendencia de fondo de la civilización técnica, se manifiesta en este caso por medio de la falta de sentido de la actividad.

El cuerpo humano es emplazado en este dispositivo técnico como un ente ajeno al que no le importa su ser. Del capital físico representado por ese organismo sólo interesa extraer un quantum de energía motriz. El *Dasein* es reducido al nivel de un bien mostrenco, algo que está a la mano para ser manipulado (*vorhanden sein*). La repetición ininterrumpida de la misma pieza que retorna una y otra vez sumerge al *Dasein* en el mundo del “uno” (*man*) impersonal y así se bloquea todo proyecto, se cancelan las “posibilidades” de cualquier proyecto al quedar encerrado en ese círculo sin salida. Una metáfora acertada de ese afán por las novedades (*Neugier*) que desarraiga al hombre en busca de imágenes que se repiten sin ton ni son, como el espectador de la televisión que mueve el control en un incesante *zapping* sin encontrar un programa que capture su dispersa atención. Una singular forma de producir cuerpos:

¿Dónde están los cuerpos, primeramente? Los cuerpos están primeramente en el trabajo. Los cuerpos están primeramente en el esfuerzo del trabajo. Los cuerpos están primeramente en el traslado hacia el trabajo, de vuelta del trabajo, a la espera del descanso, buscándolo y rápidamente dejándolo, y, al trabajar, incorporándose a las mercancías, mercancía en sí mismo, fuerza de trabajo, capital no acumulable, vendible, que puede agotarse en el mercado del capital acumulado, acumulador. La *téchne* creadora crea los cuerpos de fábrica [...] (Nancy, 2003:84).

En la cadena de montaje se hallan emplazados esos cuerpos sin nombre repitiendo un mismo movimiento sobre tuercas que no tienen un significado preciso para sus intereses personales, aunque sus movimientos se irán acoplado a esas máquinas de infinitos engranajes. La fragmentación del proceso de trabajo determina la extrema especialización de las funciones al mismo tiempo que se pone en marcha un proceso de despersonalización reforzado por los medios de programación seriada. No se trata de un hecho individual, se refleja incluso en estados de ánimo colectivos. En términos de Heidegger:

[...] el *Dasein* inauténtico (“impropio”) no vive según él mismo sino de acuerdo a como vive el “uno” [*man*]. Estrictamente hablando, apenas vive. “Es vivido” en un andamiaje vacío de valores impuestos, anónimos. En la existencia inauténtica vivimos siempre con temor (de la opinión de los otros, de lo que “uno” —o “se— decida por nosotros, de no alcanzar las normas de éxito material o psicológico, aunque nosotros mismos no hayamos hecho nada para establecerlas o para verificar su relevancia). Este tipo de miedo es el *Furcht* (Steiner, 2001:174).

El miedo (*Furcht*) se extiende como sentimiento de masas y se diferencia de la angustia (*Angst*), ese *Stimmung* en el que se cae sin que haya un factor atemorizante, como ocurre en el miedo, y que nos sume en el asombro mientras revela la totalidad de la existencia. En cambio, movimientos mecánicos y repetitivos hasta la náusea, el ritmo de trabajo medido y sincronizado por milésimas de segundo, maquinarias complicadísimas cargadas de engranajes, palancas, botones y ruedas dentadas, son auténticos grilletes que aprisionan en lo inmediato. Todo controlado, para que la cadena de montaje no se rompa y así los niveles de producción alcancen el máximo, venciendo a la competencia [...] Los trabajadores como simples autómatas, números anónimos. La escena de la “máquina de comer” que unos empresarios pretenden vender al director de la fábrica, pregonando sus virtudes en cuanto al ahorro de tiempo que supondría sistematizar incluso el almuerzo de los peones, y la prueba que realizan sobre el propio Charlot, constituye un deleite absoluto, un derroche de sarcasmo, humor negro e ingenio.

La molestia ocasionada por una mosca que revolotea encima de Charlot permite apreciar que el cuerpo biológico (la *nuda vida*, en palabras de Agamben) aún existe, pese a que la producción lo ha reducido a un simple apéndice de la máquina y por ende, a un ente biológico programable. En el cuerpo se han emplazado programas que controlan los sentidos. No oímos, ni vemos, ni tocamos, ni gustamos, ni olemos. En su lugar, juzgamos, emitimos juicios que etiquetan las sensaciones: “¡Ah! Esa música es *Carmina burana*...”, “¡Uf! ¡Qué calor! Deben de hacer más de 30 grados”.

La etiqueta sirve para clasificar y cuantificar las cosas. Recordemos los rótulos que imagina Wittgenstein encima de las cosas para posibilitar un lenguaje mínimo. No existe la percepción pura porque el cuerpo está programado, incluso en el sentido que el término programa tenía en latín: anuncio público.

Las letras definen las cosas en un sentido unívoco; de ahí que los surrealistas privilegiaran esa imagen del paraguas olvidado encima de la mesa del quirófano, en un contraste de sinsentido. Y la programación de los sentidos se realiza en función de oposiciones binarias: agradable/repugnante, útil/inútil, y otras. La relación del organismo con el exterior se establece de forma atrofiada por el lenguaje que privilegia una dimensión de lo existente. Afirma Heidegger que “todo lenguaje es lenguaje del ente...” (2003b:77). El lenguaje técnico predomina en la definición de los entes. Se los toma como lo real absoluto, cuando sólo reflejan una perspectiva sobre la realidad. Tenemos que liberar al ente de la interpretación técnica del pensar para acercarnos al ser.

En cierto momento, la máquina literalmente “se traga” al operario protagonizado por Chaplin. El funcionamiento disciplinado de la cadena de montaje contempla horarios de merienda, incluyendo la fallida experiencia con la máquina de comer que estaba destinada a no perder el tiempo en pausas para alimentarse. En el experimento de dicha máquina al azar se escoge a Charlot, y todo termina en un descalabro, amenizado por circunstancias de elevado humor debido al emplazamiento del aparato en el inmovilizado operario. Se comprueba que cada invento técnico está expuesto a un tipo de accidente. Por fin Charlot padece un ataque nervioso obsesivo producto del estrés de su trabajo, y con ritmo de baile comienza a apretar narices y botones en vez de tuercas.

El auténtico ballet desplegado en el espacio de trabajo representa una actitud lúdica insólita e intolerable para el empresario en medio de la producción fabril, que resulta interrumpida y por consiguiente se genera un caos en el que se intenta atrapar al profanador de la disciplina fabril. Al tratar de escapar, fuera de la fábrica divisa a una matrona algo embarnecida que exhibe unos enormes botones a la altura de su pecho, con los que se simulan sus pezones. El universo se reduce a tuercas. De inmediato se lanza sobre ella con la intención de ajustar esos botones-tuercas y de nuevo aparece una ambigüedad en la actitud no malintencionada que se confunde con acoso sexual. Al fin logran reducirle y lo suben a una ambulancia para conducirlo a una institución de rehabilitación, el hospital.

El juego en el espacio de trabajo arroja una pérdida de tiempo desde el punto de vista económico, lo que refleja la concepción del tiempo predominante basada en el tiempo de la naturaleza. Según esa mentalidad, el juego adquiere sentido si genera ganancias y por supuesto que su comercialización hoy reditúa enormes beneficios para un número reducido de empresas. Sin embargo, el juego

(ya sea el fútbol, el tenis o cualquier otro deporte) realizado como espectáculo a menudo pierde sentido por sí mismo. Su lógica de placer se trastoca en lógica de trabajo, de esfuerzo, de algo que llega a cansar porque su objetivo es externo al juego. No es extraño que para combatir el estrés muchos deportistas acudan a las drogas o a otro tipo de adicciones. En contraste, para el espectador el deporte interrumpe el transcurrir monótono del tiempo, lo anula. El juego en un sentido genuino produce placer al encararlo sin un fin ajeno. El juego por el juego se realiza como una transgresión de los roles asignados en la vida cotidiana. Por eso la organización técnica del mundo sólo da cabida al juego convertido en deporte rentable y excluye el lenguaje y la práctica del juego placentero.

Son muchas las razones de ese ocultamiento. En primer lugar, las exigencias intelectuales de una economía de mercado y una tecnología con frecuencia incontrolada, que dejan poco lugar para el terreno baldío de la ensoñación, aparentemente fútil: de cualquier latitud que sean, a los planificadores les repugna tomar en cuenta, en el balance de los recursos humanos, el “precio de las cosas sin precio”, es decir, de las actividades que no justifica en absoluto la redituabilidad. El positivismo ha logrado eliminar lo que estorbaba a su visión “plana” del universo (Duvignaud, 1982:13).

Aun más, en la escuela para el juego se reserva el descanso, el recreo, como ese tiempo perdido que se requiere para recuperar energías y continuar incorporado al trabajo. Que quede claro, no se trata de demonizar el trabajo ni de desconocer su papel civilizatorio. En esta dirección lo remarca Bataille en uno de sus trabajos:

Está claro que el trabajo liberó al hombre de su animalidad inicial. El animal se convirtió en humano a causa del trabajo. El trabajo fue, ante todo, el fundamento del conocimiento y de la razón. La fabricación de útiles de trabajo o de armas fue el punto de partida de los primeros razonamientos que humanizaron el animal que éramos (Bataille, 2007:60).

La cuestión que se intenta identificar es que se ha perdido el vínculo entre juego y trabajo, de modo que se los considera como elementos antitéticos y hasta excluyentes, juicio que afecta al arte como actividad. De nuevo es oportuno reproducir las palabras de Bataille para destacar esta relación tan íntima.

En el momento en que, vacilante, apareció la obra de arte, el trabajo era, desde hacía cientos de miles de años, la obra principal de la especie humana. Al fin y al cabo, no es el trabajo, *sino el juego*, el que tuvo un papel decisivo en la realización de la obra de arte y en el hecho de que el trabajo se convirtiera, en aquellas auténticas obras de arte, en algo más que una respuesta a la preocupación por la utilidad (Bataille, 2007:65).

Por su posición subalterna frente al trabajo, el juego y el arte conservan un poder de liberación y denuncia de las visiones unidimensionales que pretenden encerrar al hombre en la exclusiva función de producir útiles. Huizinga describe la transformación del juego frente a las actividades “serias” en el proceso histórico, que es arrinconado como elemento que no ayuda al crecimiento de la producción. En contraste, su tesis le adjudica un papel central en el surgimiento de la cultura, por lo que se convierte en algo serio para la humanidad, aunque desde otra perspectiva diferente a la solemnidad. Aclara que si se realiza para obedecer una orden, el juego deja de ser juego, porque en esencia el juego es un salto a la libertad que interrumpe la serie monótona de la vida corriente y genera un espacio de libertad. En el juego no se persigue la obtención de un producto.

Considerado desde el punto de vista de un mundo determinado por puras acciones de fuerza, es, en el pleno sentido de la palabra, algo “superabundans”, algo superfluo. Sólo la irrupción del espíritu, que cancela la determinabilidad absoluta, lo hace pensable y comprensible. La existencia del juego corrobora constantemente, y en el sentido más alto, el carácter supralógico de nuestra situación en el mundo. Los animales pueden jugar y son, por lo tanto, algo más que cosas mecánicas. Nosotros jugamos y sabemos que jugamos; somos, por tanto, algo más que meros seres de razón, puesto que el juego es irracional (Huizinga, 1972:14).

La apelación al carácter irracional del juego fue mal interpretada, en especial por González Alcantud (1993), al atribuirle al espíritu de entreguerras. Desde el punto de vista de Heidegger podemos entenderla como apertura de un mundo que desafía el imperio de la lógica para definir los hechos de cultura.

En la interpretación de Eugen Fink acerca del papel que Nietzsche le adjudica al juego se resalta que el baile y la danza son formas de entregarse a la vida

y a la muerte, un reflejo de la precariedad de lo contingente. En cierta medida, las actividades lúdicas sirven para establecer un vínculo entre el plano óptico y el ontológico:

El hombre tiene la tremenda posibilidad de entender la apariencia como apariencia, y desde su propio juego sumergirse en el gran juego del mundo, y en tal inmersión saberse partícipe del juego cósmico (Fink, 1976:225).

Por último, la concepción de Heidegger le asigna al juego un valor trascendente que posibilita ir más allá del ente, despegarse de la comprensión centrada con exclusividad en el ente y ampliar el horizonte del *Dasein*.

Jugar nunca es, por tanto, un comportamiento acerca de un objeto, ni en general un simple comportamiento “acerca de”, sino que el jugar del juego y el juego del jugar es sobre todo y originalmente un suceder, un ocurrir, un acontecer que es en sí indivisible e inseparable (Heidegger, 2001c:329).

Esa es la palabra: el juego es un acontecer, algo que nos sucede y se graba en lo profundo de nuestro ser. El juego del ser ahí con el mundo revela la libertad, la apertura de caminos que no estaban programados. En el juego se inicia una fuga hacia atrás, hacia el *Ereignis*, la mutua apropiación de sí mismo y del ser, el acontecer en sentido primigenio. Por fin, significa el juego una forma de generar la verdad, que viene del mundo como ocultar y desocultar, y por parte del ser ahí representa una actividad de apropiación de esas dimensiones. En otro texto Heidegger se refiere a que el pensar da un salto (*Sprung*)⁵ para comprender que ser y fundamento son la misma cosa. Gracias a ese salto, “el pensar accede a la amplitud de aquel juego en el que está puesta nuestra esencia de hombres”. El ser no es objeto de definición conceptual, sólo se comprende a fondo si tienes la experiencia de la inmotivada angustia que te aleja de la cotidianidad y te hace retroceder “un paso atrás” frente a la totalidad de los entes. Al analizar el párrafo de Heráclito referido al niño que juega y funda el ser para el ente, Heidegger afirma que el juego no tiene porqué, se juega porque se juega. En el caso de

⁵ Valga recordar que la palabra alemana para decir “origen” es *Ursprung*, que literalmente podría traducirse como “salto primigenio”.

Charlot, el juego lo expulsa de la cadena óptica y lo enfrenta al ser. Muchas otras experiencias reflejan esa llamada del ser.

Regresando a la trama de esta fábula, ¿cómo se realiza la expulsión de la caverna? Ante el desajuste de la conducta (caer fuera de la regla “normal” y sumirse en el ritmo del juego), desajuste producido por la interrupción de la cadena del flujo incesante de tuercas, el individuo recurre a la subversión lúdica, actitud que no encaja en la máquina productiva y se lo remite a la institución (otra caverna) encargada de rescatarlo de la enfermedad y restituirlo a las normas de salud. El individuo normal y el patológico como regla de control social.

La primera caverna que nos representa la película también es una máquina: se trata de la fábrica, y en ella los obreros están amarrados a la cadena de producción, donde “sólo pueden ver los objetos que tienen delante”. Al igual que en el ejemplo de la central hidroeléctrica montada en el Rin, aquí se escenifica una unidad de producción (la fábrica) que se erige por encima de los hombres, reducidos a un factor de la producción. En efecto, en las unidades del aparato tecnoproductivo se produce consumiendo materias primas, energías naturales y energías humanas. ¿Qué se presenta delante de los mecanizados agentes en ese presente reiterado e idéntico que da la ilusión de una permanencia sin fin? Una corriente de tuercas que es necesario apretar. No se sabe de dónde proceden ni adónde se dirigen, tampoco es necesario que lo sepan; al contrario, es suficiente que posean la “competencia” para manejar la herramienta que los conecta con el sistema de producción. El proceso de producción en su estructura abstracta se torna más importante que los individuos, sujetos a un movimiento que programa su estructura biológica, obligada a ajustar sus movimientos a los flujos productivos. No hablan entre sí, salvo que se genere algún conflicto. El lenguaje que predomina es el de las máquinas, cargadas de información.

A diferencia de los prisioneros imaginados por Platón, estos trabajadores no permanecen inmóviles, se mueven pero en un círculo vicioso de monotonía que anula toda comprensión de una realidad ajena al cuerpo, del que sólo tienen noticia gracias a que una mosca se posa en su frente o a la orden sonora del reloj que indica la hora de hacer una pausa para la comida, de manera que los ritmos naturales han sido sustituidos por el que marcan las jornadas laborales. Se borran las individualidades porque el flujo de la cinta los incorpora como un elemento de ese flujo sin sentido en que para ellos consiste la máquina.

Otra caverna, virtual ahora. La pantalla de televisión instalada en el escritorio del gerente entabla la relación con el exterior de la cinta sinfín, que se manifiesta mediante órdenes (emitidas en términos cuantitativos) que establecen la velocidad de la producción. Esas órdenes “impersonales” configuran no sólo la velocidad de las máquinas sino también las pausas y sus usos. La técnica se presenta como el máximo poder de dominación de la naturaleza y del hombre: en palabras de Wittgenstein, es la regla puesta en uso, el principio que se ejecuta y transforma la tierra en cultura.

Heidegger identifica la noción corriente de técnica cuando hace referencia a quienes la entienden como un medio producto del hombre destinado a alcanzar ciertos fines. En su actual fase de desarrollo se cuestiona hasta qué punto está la humanidad en condiciones de dominar los efectos colaterales de la técnica. En particular, el calentamiento del planeta se presenta como una amenaza generada por la confluencia de diversas tecnologías puestas en práctica para satisfacer necesidades humanas.

Se inicia el segundo bloque. El antiguo trabajador retorna a la ciudad. Ya se encuentra restablecido y se le recomienda alejarse de las emociones fuertes. El experto ha cumplido con su tarea de generar el autocontrol del sujeto mediante la medicina psiquiátrica, que hoy día está fundida en un solo bloque con la química. En este punto resaltan varias contradicciones: se insta al sujeto para que *accepte libremente la necesidad de someterse* a una realidad que le provoca estrés y lo lanza al llamado de sus pulsiones de placer, negadas por el trabajo alienado. Por otra parte, la distinción moderna de sujeto y objeto se enfrenta a una paradoja: el hombre (que se supone sujeto activo, de libre iniciativa) resulta dominado por la máquina (el objeto pasivo, en la visión clásica de la filosofía a partir de Descartes). En el despido laboral y el ulterior proceso de restablecimiento psiquiátrico se manifiesta el poder. ¿En qué sentido? Quienes ejercen el dominio imponen reglas de admisión y expulsión, tanto de las organizaciones como de las instituciones. Los sometidos al poder encuentran obstáculos enormes para realizar su proyecto de ser. El poder ser alguien se diluye en este juego de *in-put* y *out-put*.

Después de pasar un tiempo en tratamiento, el aislado del espacio social se recupera, y se lo enfoca caminando inocentemente por la calle; al advertir que una bandera roja de peligro se desprende de un camión de carga en marcha, la recoge e intenta devolverla corriendo detrás del vehículo. En ese momento

dobra a sus espaldas una marcha de obreros en protesta. Llega un piquete policial a reprimir el movimiento y el portador de la bandera roja es encarcelado bajo la acusación de encabezar la manifestación como líder de la subversión. Asistimos con esto a otra escena equívoca, que en este caso se juzga desde el código legal. La culpa se descarga sobre cualquiera y la ley se legitima por la sanción ejemplar que recae en el individuo capturado al azar, no por la justicia. Apenas ha sido licenciado el sujeto de la caverna de la salud, al desplazarse por el espacio público emerge la violencia. Violencia y ley se manifiestan al unísono: su detención y encarcelamiento se justifican por su presunto ejercicio de la violencia.

Se presenta entonces a la otra protagonista de la película, la célebre actriz Paulette Godard, que interpreta a una joven muy pobre (vestirá los mismos desgarrados andrajos hasta que los cambie en otro bloque). Por efecto del desempleo, ella se dedica a robar comida para alimentar a sus hermanitas y a su azorado padre, que permanece en casa sin oportunidad de trabajo por el desempleo reinante.

Al regresar la cámara hacia la vida de Charlot, en la institución de la cárcel se muestra la disciplina militar a la que se someten los presos, que marchan en una fila de virtuales soldados hacia el comedor donde son dispuestos en distintas mesas. De nuevo hay una escena equívoca durante la comida, en la que agentes policiales se llevan a un traficante de cocaína que oculta su producto en el salero que utilizará Charlot, quien por consumo involuntario de la droga al sazonar su comida entra en un estado de posesión y escenifica un baile con ritmo de desfile militar, que es tolerado por los guardias.

Luego de que concluye la accidentada comida, y por una confusión, se enfrenta a unos reos que se estaban fugando y frustra ese intento sin darse cuenta de lo que hace al defenderse de un virtual ataque, hecho considerado heroico, por el que más adelante será indultado. Los caminos de evasión de la frustrante realidad de la prisión están marcados por la droga, ese paraíso artificial, y por el arte de la danza. En ambos casos se habita en un terreno alternativo al que nos envía la dinámica social y política.

Mientras, la jovencita que vaga por las calles asiste como espectadora impotente a la represión policial en la que resulta muerto su padre, por lo que sus hermanitas son enviadas al orfanato, del que ella logra escapar con habilidad por distracción de los guardias. Charlot, premiado por su fortuita acción que impidió la fuga, disfruta de una celda con todas las comodidades y cuando se están haciendo los trámites para su liberación llegan a la cárcel un pastor y su

reprimida esposa, que se avergüenza por los ruidos inoportunos de su tracto digestivo tras ingerir una infusión, lo que da lugar a un juego de Charlot, sentado junto a ella. Como se ha dicho, los sentidos clasifican hasta los ruidos y el estrujamiento de las tripas suena repugnante a los oídos por referencia a las reglas de urbanidad. Se remarca con esta presencia el papel de un dignatario de la iglesia en la recuperación de los reos.

Por fin, sale indultado y con recomendación para trabajar, aunque él intenta que lo dejen seguir un tiempo en prisión, a cuyo ritmo se ha acostumbrado. Así como el síndrome de Estocolmo afecta a quienes sufrieron un secuestro, el amor al yugo suele manifestarse en individuos sometidos al encierro o bien a una dominación despótica. Luego se encuentra con que la vida en la calle es bastante difícil, ya que cuando consigue emplearse en un astillero termina produciendo una catástrofe al quitar por error la cuña de un barco que, rotas las amarras, empieza a deslizarse en el agua aun cuando no estaba listo para botarlo en el mar. Escapa del lugar e intenta que lo vuelvan a encerrar echándose la culpa de un robo de una hogaza de pan cometido por la mencionada huérfana, acosada por el hambre. Ella es detenida porque en la calle aparece de nuevo la frígida esposa del pastor y la denuncia como la autora del hurto. De todos modos, Charlot insiste en regresar a la cárcel y come en un restaurante de manera opípara, no paga y pide que llamen a la policía. En el carro celular de la prisión al que lo conducen se encuentra, entre otros detenidos, a la joven, con la que finalmente huye después de un aparatoso accidente del automóvil en que los transportaban.

En el tercer bloque la pareja acaba por decidirse a enfrentar la vida juntos. Sentados en la banqueta frente a una típica casa de clase media (otra pantalla-caverna) en un barrio urbanizado sueñan con la posibilidad de vivir en un lugar como ese. Se construyen ciudades en la que grandes masas no habitan en el sentido estricto de la palabra, como se verá en la contradicción que supone instalarse en una auténtica tapera, como más adelante lo hace la pareja. El sueño de una casa ideal es ilustrado con escenas que se asemejan, salvo por la ironía, a un comercial de televisión sobre las comodidades del hogar: se estira la mano y se obtiene una fruta, se solicita la presencia de una vaca en el jardín y ésta aparece para brindar su leche. Al final, el vagabundo exclama que conseguirá ese objetivo “aunque tenga que trabajar”, mordaz reflejo de la enajenación que supone el trabajo en abstracto y sin pasión. Por casualidad

consigue empleo como velador en una gran tienda con varios departamentos. Una caverna pletórica de objetos que presuntamente satisfacen todos los deseos. La caverna como paraíso.

Al quedar solo en el establecimiento introduce a la muchacha al edificio y le da un recorrido por las distintas secciones. En una de éstas ella se dedica a comer con gestos de un hambre atrasado, en otra ambos se ponen a patinar con peligro de caer al piso inferior; luego ella se prueba ropa de lujo y por último se acuesta a dormir en una mullida cama. El consumo lujoso se ostenta como el medio ideal para la satisfacción inmediata y automática de los deseos más ambiciosos. Por accidente, al enfrentarse con unos ladrones de la tienda él se emborracha y termina descubriendo que los intrusos son viejos compañeros de la fábrica que andan desempleados e intentan robar por hambre. A la mañana, con evidente resaca es descubierto en el fondo de un depósito de telas y de nuevo marcha a la cárcel.

Una ley de la producción capitalista es que el número de los recursos humanos (*Bestand*) excede a las necesidades de la producción, ecuación que también se ilustra en la escena donde Charlot se abre paso a través de una multitud que aspira a un puesto de trabajo, y logra colarse mientras que detrás de él se cierra el portón de la fábrica. Las calles reciben a los expulsados de las cavernas o bien a quien no posee siquiera una casucha. En ese flujo de masas se sobrevive a la intemperie. En inglés se designa a estos últimos como quienes no tienen techo.

En este episodio se aprecia de qué manera la técnica expande su influencia más allá de la producción fabril y se instala en el lenguaje, en el arte, y hasta en la religión. El hogar de clase media es soñado por los protagonistas como un espacio tendiente a la automatización. Por supuesto, sería exagerado que por la época de filmación (1936) nos atreviéramos a hablar de edificio inteligente, aun cuando con elementos concretos (una vaca, un árbol frutal) se ilustra la mediación con la naturaleza obtenida desde el espacio doméstico sin necesidad de desplazarse a una granja, por ejemplo.

El cuarto bloque comienza con la escena en que la pareja se reencuentra a la salida de la prisión y ella le revela que ha ubicado una casita que es un auténtico “paraíso”. La vivienda de madera, junto a un cauce de agua, es la antítesis del domicilio de clase media mostrado anteriormente. Se encuentra destartada, la cama parece un establo, y en varios pasajes de la película se ilustra esto con

situaciones cómicas en que se desajustan los precarios maderos de la choza. En contraste con la vivienda próspera de la ciudad, la choza se ubica en los linderos del campo. Aun así, inician una vida de pareja que comparte el desayuno antes de que él se marche a buscar empleo en las reabiertas fábricas. En medio de una muchedumbre, Charlot logra colarse y vuelve a trabajar en la fábrica como ayudante torpe de un mecánico. Se da un interesante juego en que los engranajes engullen al mecánico pese a los esfuerzos de su ayudante para socorrerlo. Al detenerse el complejo mecanismo el prisionero de la máquina sólo exhibe libre su cabeza y cuando suena la sirena para indicar la hora de la comida exige que el ayudante lo alimente, lo que da lugar a ocurrentes y divertidos esfuerzos por suministrarle el líquido mediante un embudo de aceite y luego por el interior de un pollo rostizado. Pero la fábrica cierra a causa de una huelga y de nuevo el protagonista es detenido acusado injustamente de haber atacado a un policía durante unos disturbios. Un sindicalista se encarga de comunicar a los trabajadores que se suspende el proceso de producción a raíz de la huelga decretada no se sabe por quién. De nuevo, la ausencia del sujeto responsable de la decisión y el acatamiento de los trabajadores como objeto de esa decisión.

Por fin, el quinto bloque. Al salir de la cárcel el recién liberado se encuentra con la huérfana, quien ha conseguido trabajo en un café en el que los camareros cantan y ella le promete conseguir trabajo también para él. Ella ya ha abandonado la ropa miserable y luce vestidos elegantes *ad hoc* para el negocio del espectáculo en el que ahora se desenvuelve. Después de una entrevista, el vagabundo es aceptado aunque en su desempeño se revela como un camarero malísimo, cuya única virtud es que, al mismo tiempo, ameniza a los clientes, así que al parecer han encontrado un empleo estable. El espectáculo montado en el restaurante se revela como un elemento de vínculo social en el que se mezclan diversos segmentos de la sociedad por intermedio del baile.

Casi al final del film, en una brillante escena, se escucha la voz de Charles Chaplin, que baila y canta para los parroquianos una versión de la canción de Léo Daniderff, *Je cherche après Titine*, pero con una letra sin sentido, conocida como “*Charabia*”, cuyos sonidos tratan de asemejarse a una mezcla de francés e italiano, con alguna palabra reconocible en inglés. Una auténtica creación dadaísta. Parece que les sonríe el éxito y justo en esos momentos llegan los policías encargados del orfanato e intentan llevarse a la chica. Después de forcejear con ellos, la pareja consigue escapar. En la secuencia final, ambos caminan por

un camino desolado. La chica comienza a llorar y se pregunta si vale la pena continuar, pero el vagabundo la anima a no perder la esperanza y la sonrisa. Se alejan juntos, primero en sentido contrario y luego hacia el horizonte. El camino es la búsqueda.

Los distintos bloques diferenciados por el análisis precedente exhiben, en principio, un esquema circular: el protagonista encuentra un lugar de trabajo o de residencia del que luego sale expulsado o tiene que huir. Permanente es el desarraigo. El único espacio en el que este desarraigado pudo asentarse como si fuera un hogar se distingue por su precariedad. Cuando se interroga a la muchacha sobre dónde vive ella responde *anywhere* (en cualquier parte). El protagonista se mueve de una organización económica (la fábrica, el almacén departamental o el puerto) a una institución disciplinaria (el hospital y la cárcel), pasando por la calle, que ora es escenario de manifestantes enfrentados a policías o bien de hurtos realizados por hambrientos.

En varios pasajes de la película se advierte que no tenemos un control absoluto sobre la técnica; sobre ninguna técnica en especial. Cada técnica va acompañada de un tipo particular de accidente: el avión se desploma, los automóviles chocan, la corriente eléctrica se corta en momentos clave, la computadora se infecta con virus, y así sucesivamente. La máquina de alimentar exhibida en la película genera errores cómicos y por fin se desecha como algo inútil. Un problema generado por la técnica exige una nueva solución técnica. La técnica domina la producción, la técnica se expande al terreno de la conducta humana (cárcel, hospital, escuela) y se enfoca a convertirse en amo de conducir la vida en sus distintas manifestaciones. Tanto los científicos como los ingenieros trabajan para satisfacer una demanda ajena a ellos. La trampa está tendida y es difícil hallar una salida: el político está subordinado al poder económico, y éste a la necesidad de obtener ganancias. Ya no es posible identificar el sujeto concreto que domina en el proceso y la técnica como fenómeno global se presenta expuesta a un accidente, en nuestro caso, el colapso del planeta como lugar habitable.

Las claves para analizar la película son: la crisis económica como trasfondo de las acciones, los grupos sociales contrastantes (obreros desocupados, familias reducidas a la miseria y, en contrapartida, personas prósperas), las instituciones disciplinarias (hospital y cárcel) que funcionan en apoyo a la organización fabril, multitudes que salen de la boca del metro para posteriormente incorporarse en

atropellado galope a sus respectivos puestos de trabajo. Desde el inicio de la cinta se equipara a las multitudes humanas indiferenciadas con multitudes animales también carentes de identidad, salvo por el número de recursos que representan (carne en un caso, mano de obra, en otro). En el transcurso argumental se verá con claridad que hay recursos sobrantes que pasan a engrosar las filas de desempleados y productos cuya producción se paraliza. De hecho, el dios que rige los destinos de la época es el reloj que no deja de avanzar y que en su marcha determina los calendarios en que se distribuye el tiempo de trabajo y el tiempo de descanso. La sirena (hierofanía de esta singular religión sin templos) marca con su sonido los ritmos a que está sometido el trabajador.

De hecho, en la obra se irán conectando los diferentes segmentos de una intrincada red de relaciones en medio de las cuales se vinculan las vidas humanas. En esta red cabe distinguir los siguientes segmentos: el lugar de producción, la calle como escenario de enfrentamiento entre obreros y policías, el hospital, la cárcel, la religión, la calle como lugar de supervivencia de los pobres, el comercio suntuario de múltiples bienes (juguetes, ropa, muebles, licor), el espectáculo de la taberna como vínculo social, el hogar cómodo, la choza que se viene abajo, el hogar de los desamparados.

A diferencia de las novelas de Kafka, en las que la culpa busca castigo, en esta película se parte de la ausencia de culpa y se muestra cómo ésta es generada y definida por mecanismos sociales. La inocencia se manifiesta en las contradicciones que supone juzgar las equívocas conductas: recuérdese cuando Charlot recoge una bandera de peligro que ha caído de un camión de carga y al correr enarbolándola para llamar la atención del conductor y restituirla a su lugar, queda al frente de una marcha de protesta por lo que es identificado como el líder y va preso. La muchacha pobre sobrevive junto con sus hermanos robando comida (bananas). El alimento será representado luego por un pan hurtado de un carro repartidor. De nuevo Jean Valjean. La familia se halla desamparada ante la muerte de la madre y la desocupación del padre, que termina siendo asesinado en una manifestación. La cocaína consumida involuntariamente al confundirla con la sal lo hace protagonista de otra acción involuntaria que es interpretada como auxilio a la autoridad para evitar la fuga de unos presos.

En su análisis de la producción artística (Van Gogh, Hölderlin, Sófocles, Trakl), Heidegger llega a la conclusión de que no es la palabra racional la que permite acceder a lo desoculto, al contacto con cierta trascendencia; la metáfora,

el gesto que genera un mundo en la creación poética, son los responsables de que podamos acceder a esos terrenos esenciales y movernos en ese mundo que nos conecta a realidades que ayudan a gozar y conocernos. El lenguaje, en un sentido amplio, es “la casa del ser”. En el ser humano se manifiesta una cierta conciencia de la naturaleza entera. Siguiendo a Platón, Ernesto Grassi recuerda que el orden del movimiento aparece en la danza, y en el caso de Charlot, su orden se contrapone al desorden del ritmo fabril.

Así, las Musas aparecen como divinidades que traen orden, para hacer aparecer un *κόσμος* en el doble sentido, de mundo y ornamento.

Las Musas representan el nexo con lo objetivo, que hace posible el orden originario del mundo humano, frente a lo arbitrario, lo subjetivo, lo relativo y lo mutable (Grassi, 2006:7).

El proceso de producción es abstracto, somete el cuerpo a sus leyes, mecaniza los movimientos en una repetición sin sentido, mientras que la danza regresa siempre en Chaplin como ese frenesí que se apropia del cuerpo en un orden rítmico al que no puede sustraerse, como se sostiene en *Ión* cuando se trata de explicar la atracción de las musas como algo equivalente a la función del imán con las laminillas de hierro.

Se objetará, seguramente, que la situación planteada en *Tiempos modernos* sólo corresponde a la etapa industrial del *fordismo*, caracterizada por la producción en cadena de montaje, que determinaba una alta especialización de las funciones y la consiguiente reducción de los costos del producto final. Es sabido que el desarrollo de las TIC posibilitó la aparición de nuevos procedimientos en la producción industrial, en particular la notable influencia del *toyotismo* japonés. En éste se privilegia el trabajo en equipo y la rotación de los puestos, en lugar de la alta especialización, pero sobre todo se introduce la idea de producir *just in time* atendiendo a los movimientos de la demanda, para evitar la acumulación de los inventarios. Un rasgo distintivo de las nuevas condiciones laborales se halla en el nivel de automatización productiva, que convierte al trabajador en un introductor y lector de información para operar las nuevas máquinas.

Benjamin Coriat ha sido un destacado investigador de las transformaciones que supone la intervención de la técnica electrónica en los procesos productivos.

Los manipuladores –cuya forma más elaborada y espectacular es el robot– en esencia están destinados a tareas simples y repetitivas. La industria manufacturera utiliza esos dispositivos desde hace lustros, y desde luego el principio del manipulador automático no es nuevo. Sin embargo, hasta la llegada de la electrónica, y por tanto del robot, los manipuladores concebidos y utilizados eran rigurosamente rígidos: programados para una operación –en general mediante controles cableados– estaban totalmente esclavizados y no podían sino repetir la misma operación de manera infinita y “ciega”.

* * *

Con la llegada de la electrónica, los manipuladores programables franquean esta doble frontera que presentaban sus predecesores. En una misma línea pueden efectuar diferentes operaciones y, en ciertos casos, incluso están dotados de sensores, perciben los imprevistos y automáticamente pueden efectuar, en las trayectorias, ciertas correcciones aplicándolas a los movimientos de las herramientas (Coriat, 1992:51-52).

La historia de la industria y de la economía no es objeto del presente estudio. Por ende, sólo se trata de advertir las incongruencias de aplicar automáticamente ciertas categorías discutidas en este documento a cualquier época. La filosofía sólo ayuda a pensar el mundo en el que vivimos y traza líneas que conduzcan a identificar los caminos más adecuados para explorar la situación existencial en esta fase de globalización. Agréguese como breve comentario a lo anterior que el primer paso de esa historia consistió en evolucionar de la técnica artesanal y la manufactura al maquinismo; a continuación, la revolución técnica provino de la automatización, y por fin, se pasó a la era de la información automatizada.

CAPÍTULO V

Crítica de la razón educacional

Es cosa cierta que aquí –así como en otros terrenos– está ocurriendo una profunda transformación en la relación del hombre con la naturaleza y con el mundo. Pero qué sentido impera en esta transformación, es algo que queda en la oscuridad.

MARTIN HEIDEGGER, *Gelassenheit*

¿Qué significa pensar la educación?

Relata el propio Heidegger que en cierta ocasión, después del impacto generado por su obra *Sein und Zeit*, un joven amigo le preguntó que cuándo escribiría su ética (2007:288). El filósofo desdeñó acometer esa tarea por una convicción muy profunda vinculada a su idea acerca de qué responsabilidad cabe al pensar auténtico, que no se divide el terreno teórico como propietario de “sectores” de la realidad. En el mismo sentido podríamos interrogarlo acerca de si su obra permite deducir una “filosofía de la educación”. Por supuesto que la respuesta sería idéntica. Así, “ética”, “lógica”, “física” devenidas disciplinas a partir del aporte de los maestros fundadores (Platón y Aristóteles) contenían problemas por efecto de un pensar, pero luego se convirtieron en rótulos cómodos para no pensar.

En el presente trabajo no se trata de pensar por otros sino de despejar las condiciones que impiden reflexionar más allá de las categorías establecidas por inercia y por instituciones. Pensar significa acceder a una escena originaria de la que brotan determinaciones esenciales para un proceso histórico. El producto del pensar no es una estructura lógica para aplicar al conocimiento de diversos procesos. El producto del pensar auténtico es hacer pensar a otros, y no de “pensar por otros”, como se acaba de escribir. Y para lograr ese objetivo, a menudo se debe nadar en contra de la corriente, se debe pensar “en contra”, con un sentido muy especial.

El pensar contra “los valores” no pretende que todo lo que se declara como “valor” –esto es, la “cultura”, el “arte”, la “ciencia”, la “dignidad humana”, el “mundo” y “dios”– sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar algo como “valor” se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer. El peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se declara a “dios” el valor supremo, lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto (Heidegger, 2007:285-286).

Precisamente, ubicamos a la educación entre los grandes valores humanos, y algunos documentos oficiales anuncian que nos encontramos en el alba de la sociedad del conocimiento. En el discurso dominante, adquirir y aplicar ese conocimiento se considera fundamental para el impulso del desarrollo y la superación de lacras como la pobreza y la ignorancia que a ésta acompaña. No obstante, ese optimismo en lugar de proporcionarnos un conocimiento objetivo maquilla la complejidad de los problemas que se enfrentan a escala planetaria. Al emprender esta tarea, una vez más se hace presente la contradicción entre el sistema y la existencia, entre Hegel y Kierkegaard, como íconos antitéticos. Concebir un programa educacional de alcance planetario significa elaborar un sistema al que debe moldearse la existencia particular, por encima de las diferencias que se planteen en el terreno cultural, social, político y económico. El sistema global representa el “uno metafísico” que da sentido a la multiplicidad de los entes. Subsumir lo singular en lo general supone imponer cierta violencia sobre el existente real, que queda condenado al olvido y listo para su operación mediante el sistema del metalenguaje. Esa operación nos conduce al idealismo más cómodo.

En filosofía se trata de que surja lo no pensado cuando se pronuncia la palabra educación. En cierta manera, todos somos metafísicos, por la espontánea tendencia a buscar un fundamento de los fenómenos que los justifique o los legitime. Aristóteles definía a la filosofía primera como la búsqueda de las causas y los principios primeros de todos los entes. Esta tarea requiere pensar sin obstáculos y poner en cuestión las autoridades que custodian la esencia de las cosas (en nuestro caso, los expertos) impidiendo el acceso al conocimiento del ser antes de que los fenómenos sean encasillados por categorías mostrencas.

Un asunto determinado (por ejemplo, la educación) se entiende como tal en función de las categorías en cuyo marco se lo interpreta, pero cualquier interpretación privilegia sólo una de las múltiples posibilidades que ofrece el ser de los entes. Así procede la ciencia cuando escoge las variables que se controlan en una experiencia. Sin embargo, la definición conceptual de un fenómeno por medio de variables arroja la ilusión de que se ha atrapado la esencia de dicho fenómeno. No obstante, otras interpretaciones, que se basaran en diferentes variables del hecho analizado, ofrecerían perspectivas distintas del mismo hecho.

El que se haya podido interpretar así de un vistazo un instrumento que esté a mano se fundamenta en cierto “plan” que con respecto a él se tiene, el cual está encauzado por un modo especial de consideración, por una “previsión” que hace posible la interpretación del ente en cuestión (Löwith, 2006:190).

Agrega el mismo autor que a todo plan y previsión le es inherente una pre-concepción. En definitiva, el plan (económico, educacional, o de cualquier orden práctico) define los objetos de acuerdo con esa pre-concepción (exenta de examen), y ello significa seleccionar y fijar las características que interesan al intérprete, y que éste pone para interpretar. Por consiguiente, un plan (una política estatal, por ejemplo) emplaza a los individuos bajo una determinada lógica de funcionamiento, que no siempre responde a los intereses y aspiraciones del “planificado”; inclusive, esos intereses y aspiraciones son susceptibles de entenderse con criterios sesgados al practicar una encuesta diseñada de acuerdo con parámetros ajenos al entrevistado.

La filosofía no puede prometer una superación de los conceptos científicos de educación ni una “revolución” educativa; mediante el pensamiento sólo se profundiza en la comprensión del proyecto histórico cuando se revelan dimen-

siones inadvertidas para la percepción cotidiana, condicionada por las categorías hegemónicas. Hay que entrenar la mirada para que realmente “vea” y no sea instrumento de la definición del ente que se le ha impuesto por medio de las costumbres o de la inercia. Por ese medio se construye una visión encaminada a cuestionar el carácter subalterno de las comunidades primarias. Se mira y sólo se ve aquello que previamente fue definido como valioso; en el caso mercantil, el dinero y el consumo como sinónimo de felicidad. Los sentidos son prisioneros de los objetos que seducen la percepción. Funes el memorioso recordaba la forma de las nubes observadas en determinado día, en lugar de evocar datos fabricados por los poderes establecidos. Comprender el mundo de una forma diferente es la única transformación a la que legítimamente podemos aspirar.

El contenido esencial de la metafísica tradicional ha sido la desvalorización de lo singular frente a lo universal, de lo sensible frente a lo inteligible, de lo efímero frente a lo eterno, de lo concreto frente a lo abstracto. La operación básica del pensamiento unilineal es categorizar: veo un ente singular y de inmediato lo elevo a una categoría universal (es un loco, es un héroe, es un objeto). Así se pasa por alto que hay mundos sobre mundos.

El olvido del ser consiste, precisamente, en absolutizar el ente y confundirlo con el todo. La consecuencia de este olvido se refleja en que se clausuran los límites de un mundo dentro del espacio definido por la voluntad. La voluntad (el querer) se convierte en razón de sí misma. En la tradición cristiana la voluntad suprema corresponde a Dios: ¿por qué creó Dios el mundo?, se pregunta San Agustín. Y responde “*quia voluit*” (porque quiso). La hipóstasis de la voluntad en seres humanos identifica poder y voluntad. Si la voluntad dispone del poder, entonces se impone, afecta en las capacidades del otro y las disminuye, diría Spinoza. La competencia en el terreno económico se fundamenta en la capacidad de una empresa para imponer su voluntad sobre otras y sobre los mismos consumidores mediante la utilización de alguna modalidad de violencia, que no es necesariamente física. La publicidad, por ejemplo, emplea un tipo de violencia muy sutil al identificar el deseo del consumidor con las imágenes que promueven un determinado producto o servicio. En el plano militar, quien ostenta la superioridad de fuerzas en materia de armas se arroga la facultad de invadir al más débil.

Como se advierte, el pensar no se reduce a las reglas conceptuales de la lógica ni de la gramática, que en gran medida anticipan y condicionan los resultados

del concebir. En la historia se ha privilegiado el juicio enunciativo y se ha reprimido la exclamación, el ruego, la orden, el canto, el rezo. Es necesario abrir la conciencia a la amplia extensión de lo real en un contexto cultural que condiciona la educación y a la temporalidad que le es inherente. El tiempo se concibe como una sucesión de “ahoras” que se puede medir por horas y por años en los que el sujeto queda encapsulado sin posibilidad de escapar.

¿Pensar? Heidegger lanza una opinión provocadora al respecto. Primero, que las ciencias en sentido estricto no piensan. Luego, que en el curso de los siglos el hombre ha actuado mucho y ha pensado poco. Corolario: “Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (2005b:17). Uno de los requisitos para descifrar estas enigmáticas frases es aceptar que “los hombres actuales sólo podemos aprender” si al mismo tiempo desaprendemos, es decir, si no aceptamos pasivamente los contenidos de nuestra experiencia previa. El otro requisito es rememorar un verso de Hölderlin que dice “somos un signo por interpretar”. Hay que conservar una actitud de interrogación. En ambos casos, la lógica no nos auxilia para pensar, sin que ello signifique caer en el irracionalismo.

Las ciencias operan con un criterio de verdad: es cierta la representación que se adecua a una cosa yacente delante del sujeto, por ejemplo, un árbol. La re-presentación re-produce la cosa en forma de objeto. El tipo de hojas y los componentes químicos del tronco, el proceso de la fotosíntesis, son algunos de los elementos que definen la representación del árbol. Los hechos confirman o revelan la incorrección del juicio del botánico, siguiendo la representación previa de su objeto de estudio. La representación configura la conciencia. Las ciencias deciden con estos instrumentos lo que es real o no en un árbol.

Muy distinto es estar parado frente a un árbol sin ánimo de investigador. Entonces, nuestra relación con el árbol se concentra en la sombra reparadora que nos brinda o en los tonos de verde que ornán sus hojas.

El árbol y nosotros nos presentamos recíprocamente, y lo hacemos por el hecho de que el árbol está ahí y nosotros estamos frente a él. El árbol y nosotros somos en la relación recíproca, puestos el uno ante el otro. Por tanto, en este presentar no se trata de “representaciones” que revolotean en nuestra cabeza (Heidegger, 2005b:35).

Quedarnos sin representaciones previamente definidas es la condición para pensar. Se requiere un esfuerzo considerable para interrumpir el flujo incesante de representaciones. No se trata de una tarea fácil, por cierto, como en apariencia se sugiere en este breve párrafo. Me paro frente al árbol y es probable que empiece a revolver mis imágenes para recordar si es una planta monocotiledónea como la palmera o dicotiledónea como el frijol. Pensar, en principio, significa tomar conciencia del aquí y el ahora en el que me encuentro arrojado sin mayores representaciones que me indiquen el camino para salir del complejo laberinto.

Cómo definir sin homogeneizar

En una carta dirigida a Karl Jaspers, tras la reanudación de su amistad después de que concluyera el juicio a Heidegger que por su vinculación con el nazismo hicieron las fuerzas de ocupación en Alemania, el filósofo de Todtnauberg sintetiza su noción de la técnica como despliegue de la metafísica que arrancó con Platón, con lo que expande el significado de esta disciplina más allá de su presencia en los textos de los maestros.

Me parece que en usted no está suficientemente clara la relación entre la ciencia de la naturaleza y la técnica moderna. Pero en su esencia ambas se fundan en la esencia de la técnica que pongo de relieve en la *Carta sobre el humanismo*. Esta esencia, en la medida en que lo veo, es la esencia realizada de la metafísica occidental. Con la idea de Platón comenzó, de manera oculta, el despliegue de la esencia de la técnica. El ataque al ente consiste precisamente en que la relación con él adquiere el carácter de “aprehensión” que se desarrolla en la época moderna como objetivación (Heidegger y Jaspers, 1990:151).¹

En consecuencia, en la metafísica es factible leer una especie de programa que organiza la percepción y la comprensión (y con ello, la verdad) del ser en el mundo de la civilización occidental. Aunque parezca extraño, entender esta interpretación de la técnica como culminación de la metafísica iniciada por Platón exige que nos pongamos a examinar una categoría clave en la obra de Heidegger: la idea de verdad como *ἀλήθεια*, es decir, desvelamiento, como se expuso en el capítulo III.

¹ Carta de Martin Heidegger a Karl Jaspers, 21 de septiembre de 1949.

El propósito inicial de Heidegger en *Ser y tiempo* (véase el párrafo 6 de dicho ensayo) era acometer la deconstrucción (*Destruktion*) de la historia de la metafísica, iniciativa que no debe interpretarse como una mera destrucción (*Zerstörung*) de sus contenidos y fines, sino de examinar la tradición en que se nutre el pensamiento para despojar a esa representación del mundo de los aspectos que en el transcurso de la historia se han adherido y sedimentado en la construcción de los criterios para entender la situación en la que vivimos, situación que termina subsumida en interpretaciones de una experiencia. El *Dasein*, por su carácter histórico, se mueve en medio de efectos cuyas causas desconoce, por lo que adopta una interpretación usual del existir y cuando se interroga sobre su sentido con fines de investigación tiene que acudir a la recuperación crítica de la historia. En contraste, la mentalidad subordinada a las interpretaciones corrientes, por comodidad, no pregunta y se somete al azar de los encuentros.

Las creencias, prohibiciones, rituales y ceremonias heredadas vía la tradición no cuestionada sustraen al *Dasein* la posibilidad de preguntar, elegir y decidir, acciones que sumergen al sujeto así constituido en la repetición que impide captar la diferencia. La voz inconsciente de la tradición se presenta bajo la forma de lo obvio y encubre las raíces de las que emergió su desarrollo. El método de investigación en Heidegger se basa en la deconstrucción (*Destruktion*) de la historia para acceder a sus fundamentos, que se encuentran en una experiencia originaria, sometida a distorsiones y sedimentaciones en el transcurso de la historia.

En un principio, la pregunta por el ser en general lo orientó a que en *Suz* intentara elaborar una ontología fundamental y transhistórica que sirviera –aunque no era el propósito explícito– como argamasa de la unidad alemana, tan golpeada en la década de 1920 por los ominosos compromisos impuestos en Versalles al final de la Primera Guerra Mundial. Consideraba el filósofo que en la historia de la metafísica occidental se han codificado los elementos básicos para generar una comprensión única de los entes que olvida el ser. En un comienzo, su pensamiento se desarrolla procurando obtener una visión desde el todo (uno absoluto). Después de la fallida experiencia del rectorado, se inicia un proceso de revisión de los pasos dados² y sostiene que nuestro

² Se profundiza el movimiento de la *Kehre* vislumbrada ya en 1930 por el contenido de su conferencia *Sobre la esencia de la verdad (Von Wesen der Wahrheit)*, en la que interesa el ser (*sein*) del *Da-sein*.

cimiento ontológico es variable en cada época. Se puso a revisar esta idea de un fundamento inconvencible del ser y optó por entender que el sentido del ser cambia en el tiempo, tiene una historia.

Entiéndase por fundamento lo que Wittgenstein plantea en *Investigaciones filosóficas*: se sintetiza en la expresión “las cosas son así porque son así”. El suelo en el que nos asentamos y que no admite un razonamiento más allá de una idea no cuestionada. Un razonamiento circular que se asemeja al funcionamiento de la creencia en algo. Por ejemplo, la libertad en abstracto como fundamento de la conducta humana. El hombre es libre porque es libre. En una vertiente de interpretación, se trata de toda aquella creencia que no requiere explicación para la conciencia cotidiana. En la vertiente asumida tras la *Kehre*, ya no se busca un sentido del ser en general, que no existe, sino que el sentido se configura de distinta manera en las distintas fases escenarios de la historia. En este punto es pertinente recordar las ya mencionadas cinco grandes constelaciones históricas de pensamiento identificadas por Heidegger: los presocráticos, el platonismo, la edad media, la modernidad y la modernidad tardía, en la que nos hallamos.

En la actual era de la técnica el trasfondo en que aparecen los entes se define de acuerdo con el término *Gestell* empleado con un significado que, como se dijo, algunos han vertido al español con la expresión “estructura de emplazamiento” y otros como “com-posición”. Sin embargo, estas traducciones no reflejan de inmediato tres aspectos de la novedosa categoría empleada por el pensador alemán a partir de un significado cotidiano que en su lengua designa “marco, librero o perchero”, entre otros. Primero, más que a la idea de “estructura”, concepto algo rígido e intemporal, se está haciendo referencia a un proceso en desarrollo temporal –no conceptualizable– en el que estamos involucrados, tanto en nuestro comportamiento como en la comprensión de lo existente. Segundo, con el verbo *stellen* (del que se deriva la partícula *-stell*) se pretende representar las diversas operaciones que supone la técnica; en especial las aludidas por los verbos poner, colocar, regular, dejar listo, preparar, fijar. Los verbos alemanes *herstellen* (producir) y *vorstellen* (representar) se asocian con la raíz del mencionado verbo base, además de la conocida palabra *Gestalt* (figura o forma). Por último, la partícula *Ge-* sugiere colectividad, como en el término alemán *Gebirge* (cordillera o conjunto de cerros y montes). El concepto de técnica no es técnico, al igual que el concepto de árbol no es un árbol, algo ya aclarado. Lo importante

es captar el funcionamiento colectivo, simultáneo y articulado de las distintas técnicas; se ensamblan y ese ensamblaje opera como una retícula en la que se desenvuelve esta época de la “modernidad tardía”.

Retomemos la idea heideggeriana de que las categorías kantianas no eran suficientes ni adecuadas para pensar la historia. Tampoco las aristotélicas. ¿Entonces? Deleuze trae al respecto una interesante disquisición sobre el encuadre lógico en que se pensó el ser durante la Edad Media, con cuyo auxilio se aclara la naturaleza de una pregunta tan sencilla como la que interroga sobre la esencia de la educación, y despeja el camino para pensarla desde la historia.

En un sentido *equivoco*, el ser se dice de muchas maneras sin que exista una medida común para hacerlo, y ser (*esse*) se aplica tanto a una silla como a una pulga. En cambio, ante una alternativa tan dispersante del pensamiento, era preferible para ellos sostener que “Dios no es”, con lo que Heidegger estaría de acuerdo ya que afirmar “Dios es” significaría asimilarlo a un ente cualquiera. Al preguntar “qué es la educación”, ¿existe una medida común que posibilite establecer una comparación entre una escuela rural al aire libre sin energía eléctrica y una de las diez universidades calificadas por el diario *The Times* como las mejores del mundo?

En cuanto a quienes sostenían el carácter *unívoco* de la predicación, decían que el ser tenía “un único y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice” (Deleuze, 2005:282). Esta posición admite la predicación del ser tanto a Dios como a la taza de café, al cielo de tormenta o al caballo de tiro, actitud que puede resultar escandalosa para un creyente por la indistinción de lo sagrado y lo profano. Desde este ángulo lógico, en el que se borran las diferencias, el concepto de educación se aplicaría lo mismo para la escuelita rural paupérrima que para la universidad de Harvard, alarmante juicio por la desaparición de las diferencias.

Por fin, la interpretación que se impuso como ortodoxa fue la de Santo Tomás, es decir, la que se sustentaba en la *analogía* del ser. Primero, la analogía de proporción, que consistía en que el ser se dice de muchas maneras pero tiene una medida en el concepto, principalmente el concepto de sustancia, del que derivan otros sentidos. Luego, la analogía científica, que está contenida en la equivalencia matemática: A es a B, lo que C es a D. En ambos casos se da lugar a la emergencia de las categorías como criterio de predicación: tiempo, espacio, causa, cantidad, cualidad, y demás. Se entiende que éstas, según Kant, son con-

ceptos predicables de cualquier objeto de una experiencia posible. La educación definida siguiendo este criterio admite jerarquías, en función de los predicados (o variables) susceptibles de aplicarse al sujeto escuela (sustancia): años de estudio y grado académico de los profesores, promedio de las calificaciones de los estudiantes, y cualquier otra propiedad visible y cuantificable. Se emplea este método para clasificar y certificar a las instituciones educativas siguiendo un principio de jerarquías, que además sirve para la adjudicación de recursos diferenciados en función de la productividad.

En una época de grandes disputas ideológicas que tenían la hoguera como trasfondo y destino, Duns Scotto (1266-1308) se atrevió a defender una posición adherida a la univocidad del ser, en la que se suprimen las diferencias de forma, de sustancia, de categoría. El interrogante que surge al mirar el mundo de esta manera es el siguiente:

¿En qué consisten entonces las diferencias entre los seres? La única diferencia concebible desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia. Los seres no se distinguen por su forma, su género, su especie, eso es secundario. Todo lo que es remite a un grado de potencia (Deleuze, 2005:286).

El autor aclara que potencia no se debe comprender como opuesta al acto sino como equivalente a “poder”, lo que algo puede, y por ende, el grado de afectación que a ese algo corresponde. Ya estamos en el terreno de Spinoza. Es paradójico que entre dos seres de la misma especie pueda haber marcadas diferencias. En este punto Deleuze ilustra su afirmación con el ya mencionado ejemplo del caballo de carreras y el percherón. El percherón es más comparable al buey que al otro animal de su misma especie, porque tanto el buey como el percherón están sujetos a una pesada labor muy semejante. En contraste, el caballo de carreras sometido a la disciplina rural quizá no duraría vivo más que un par de jornadas. En lugar de la especie como criterio de definición se acude al hábitat y a la posesión de energías cualitativas distintas.

En el caso de los seres humanos habría que apelar a las comunidades de convivencia en que se desenvuelven y al tipo de capital físico del cuerpo que en cada caso se emplea. Se nace con diferentes cualidades corporales que la educación se encarga de desarrollar tendiendo a la especialización, de modo que se configura

un *habitus*, en términos de Bourdieu, que se inserta en un determinado campo de actividades (de la alta costura al deporte, ya sea en el terreno universitario o bien en empresas de un ramo específico).

Una persona tiene un determinado grado de potencia, es decir, un grado de afectar a otro y al mismo tiempo de poder ser afectado. Una palabra de descalificación puede conducir a alguien al suicidio, mientras que a otro individuo le sirve de incentivo, como ocurrió con la tartamudez de Demóstenes, el gran orador que venció esa disminución del habla haciendo ejercicios durante los cuales se ponía piedras en la boca. El grado de potencia se manifiesta siempre en un contexto determinado.

Cuando estoy triste mi potencia de actuar disminuye. Es evidente, bastaba pensarlo: cuando ustedes están afectados de afectos tristes hay un objeto, alguna cosa, un animal o una persona que se compone con ustedes y los afecta de tristeza. ¿Y por qué cuando mis afectos son tristes mi potencia de actuar está disminuida, mientras que mi poder de ser afectado está completo? En el caso del afecto triste, la potencia de la otra cosa y la vuestra se sustraen, puesto que todo el esfuerzo en ese momento consistirá en luchar contra aquella tristeza. Cuando, al contrario, ustedes son afectados de afectos alegres, la potencia de la cosa que los afecta de ese modo y vuestra potencia se componen y se adicionan. Vuestra potencia de actuar, para un mismo poder de ser afectado que es el suyo, se expande (Deleuze, 2005:289).

En este punto se rescata la teoría de Spinoza sobre los afectos tristes y la importancia de la felicidad como elemento para elevar la capacidad de actuar. Yo diría que hemos anclado en el rescate de la subjetividad humana frente a la planificación globalizante. Ser libre desde esta perspectiva consiste en buscar encuentros que incrementen nuestra potencia, en lugar de permanecer aislados en una existencia sin contexto y sin sentido. El aumento de la potencia se identifica con el gozo y la disminución con la tristeza. Definir la educación al margen de esta perspectiva sólo beneficia a la axiomática contable que está poniendo en riesgo la supervivencia del planeta.³ Reivindiquemos la potencia en lugar de la clasificación uniformante.

³ Las crisis económicas mundiales recurrentes desde el año 2008 han ocurrido por la contradicción entre el crecimiento abstracto de los valores financieros y su no correspondencia con

¿Qué conclusión es válido extraer de este largo rodeo sobre la interpretación del ser? En principio, la posición que interpreta los grados de potencia conlleva una forma de pensar la diversidad educacional sin subsumir los fenómenos locales en la lógica del uno absoluto. Luego, es necesario poner en duda un supuesto no cuestionado por Heidegger acerca de lo que podría llamarse “la edad de oro de los comienzos”. En efecto, el filósofo busca la experiencia originaria entre los griegos o bien entre los poetas alemanes como Hölderlin, y a partir de una interpretación de sus tesis avanza en la historia para detectar las desviaciones operadas en ese tránsito. En un párrafo lo expresa con total claridad:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas (Heidegger, 2003c:46).

Es probable que las primeras experiencias no sean tan holísticas como él las imagina. De todos modos, si alguien se propone encontrar argumentos para defender esta tesis previa, seguro que los encuentra. Al parecer, nos enfrentamos a una inversión nostálgica de la teoría del progreso: la máxima cumbre se halla *in illo tempore*, y desde ese nivel comenzaría la decadencia. Por supuesto, no es desdeñable descubrir puntos de vista sugerentes en un examen de la historia, aunque éstos no sean incommovibles. Se aprecia el resultado positivo de este tipo de examen del pasado: cuestionar un significado unilateral y desplegar las múltiples posibilidades de interpretación que admite.

En consecuencia, sin necesidad de caer en el relativismo, la pregunta por el sentido de la educación en general no tiene respuesta única, salvo que se le adjudicara una esencia inmutable, como si existiera un tipo de educación paradigmática, ejemplar, suprema, a la que las realidades “sensibles” tendrían que aproximarse. En el sentido de Heidegger, sería un esfuerzo para pensar

bienes reales que los sustenten. Así, las deudas por hipotecas de viviendas representaban miles de millones de dólares que no existían en la llamada “economía real”.

en términos teológicos una entidad concreta: encontrar el fundamento último de las múltiples expresiones de la educación.

Crisis de la educación desde la perspectiva del centro planetario

Desde una óptica ontoteológica, Iain D. Thomson se propone dilucidar el aporte de Heidegger a la comprensión de los problemas que hoy enfrenta “la” educación. En consecuencia, como se comprueba más adelante, el autor se refiere a los problemas de la educación en los centros universitarios del llamado “Primer Mundo”, donde la palabra “excelencia” sintetiza un objetivo toral de la docencia y la investigación. Según Thomson, el esfuerzo de Heidegger, mediante el método de la deconstrucción, se encaminó a recobrar de la educación tradicional aquellas “experiencias primordiales” que han determinado su evolución posterior. En el curso de la historia esas experiencias primordiales se contaminaron con elementos extraños y sufrieron distorsiones profundas provenientes de interpretaciones formuladas desde los antiguos griegos en adelante. La deconstrucción identifica (y continúa exponiendo el punto de vista del autor) tanto elementos positivos como negativos, aunque estos últimos están “invariablemente” al servicio de los momentos positivos. No se aclara si “positivo” y “negativo” se encuentran en una relación dialéctica o de qué tipo.

Se pregunta a continuación cuáles son las distorsiones que se pretende despejar, y por ende, qué es lo que se busca recobrar. Tómese en cuenta que se parte de un supuesto: las experiencias primordiales contienen una visión integral de la realidad, que se ha ido perdiendo en el tiempo; por su parte, el pensamiento rastrea esos orígenes y recobra la interpretación inicial. Un criterio hermenéutico importante que expresa Heidegger es que los romanos comenzaron el proceso de distorsión al adoptar las palabras griegas sin la experiencia correspondiente. Se plantea una contradicción: si sólo los pueblos en el alba de los tiempos (*in illo tempore*) tuvieron experiencias primordiales, ¿por qué nosotros estamos obligados a vivir sin experiencias primordiales, es decir, sometidos a la imitación acrítica de modelos anteriores?

Uno de los textos centrales en el que se apoya el análisis de Thomson es “La doctrina platónica de la verdad”, en el que Heidegger, mediante una interpretación del símil de la caverna, investiga la “comprensión más influyente” de la educación (en cuanto a su naturaleza, procedimientos y fines) en la historia de

Occidente: la *παιδεία*, de la que se intenta recobrar los aspectos olvidados por las instituciones que transmitieron la comprensión histórica de la educación. Apoyándose en el último Heidegger y su concepción de la ontoteología, el criterio de Thomson es desarrollar la poderosa crítica de la manera en que las instituciones de educación superior han venido a expresar una nihilista “comprensión tecnológica del ser”.

La ontoteología se ocupará de la historia del ser. Veamos. Al estudiar el pensamiento de Nietzsche, Heidegger había determinado que la metafísica procura establecer la verdad de la totalidad de los entes en cuanto tales. En “La tesis de Kant sobre el ser”, Heidegger al examinar el decurso histórico del pensamiento filosófico concluye que cada posición metafísica fundamental es esencialmente doble: abarca, por un lado, una comprensión de los entes en cuanto tales; y por otro, una comprensión de la totalidad de los entes.

Pero si volvemos a recordar la historia del pensar occidental europeo, experimentamos que, en cuanto pregunta por el ser de lo ente, la pregunta por el ser tiene dos vertientes. Por un lado pregunta: ¿Qué es lo ente como ente en general? Todas aquellas consideraciones que entran en el ámbito de esta pregunta han ido a parar en el transcurso de la historia de la filosofía a lo que conocemos bajo el título de ontología. La pregunta “¿qué es lo ente?” también pregunta ¿cuál es y cómo es lo ente en el sentido del ente supremo? Es la pregunta por lo divino y por dios. El ámbito que rodea esta pregunta se llama teología. La duplicidad de la pregunta por el ser de lo ente se deja resumir en el título onto-teo-logía (Heidegger, 2007:349).

La comprensión ontológica de los entes como tales funda la comprensión de lo existente desde el mundo en el que somos; mientras que la comprensión teológica del ser en su totalidad asegura la inteligibilidad del orden desde el uno absoluto (suelto de). Esta doble comprensión de la esencia de la verdad se ha sucedido en la historia de la filosofía bajo diferentes interpretaciones. A esta trayectoria es a la que Heidegger denomina “historia del ser”. En definitiva, estas constelaciones de pensamiento establecen lo que Freud denomina un “principio de realidad”⁴: qué es lo que existe y cómo es lo que existe. El nihilismo se inicia

⁴ Freud enunció el principio de realidad en 1911 (*Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*), y lo vinculó con el principio de placer. “Uno de los dos principios

cuando se decreta que el mundo suprasensible sólo tiene una existencia imaginaria, o sea, no es real: “no es Dios el que ha creado al hombre sino el hombre quien ha creado a Dios”, sentencia Feuerbach.

Volviendo a Heidegger, éste plantea que nuestra cambiante comprensión histórica de la educación se fundamenta en la historia del ser por el hecho de que la metafísica conforma el comportamiento humano hacia el mundo y hacia los otros al establecer la comprensión hegemónica de “lo que es” (*qué es y cómo es*), y desde esa interpretación nos interpela. Por lo tanto, determina también lo que se entiende, entre otros fenómenos, por educación. Los parámetros de legitimidad de una concepción del mundo son elaborados por los grandes metafísicos, pero ello no significa que en una sociedad no exista una multitud de concepciones del mundo al margen de la legitimidad. El punto más importante es que esas formas de comprensión de la esencia se corporeizan en instituciones que realizan esa esencia en su desarrollo como tales.

Thomson se plantea tres preguntas en su investigación:

Primero, ¿en *qué* consiste exactamente la naturaleza de nuestra propia época en esta historia del ser? Segundo, ¿en *cuál* ontoteología se fundamenta nuestra actual constelación de inteligibilidad? Tercero, ¿*cómo* ha conformado esta subyacente ontoteología nuestra presente comprensión de la educación? (Thomson, 2005:147-148).⁵

La respuesta a la primera pregunta es que Heidegger designa la constelación contemporánea de inteligibilidad con la palabra alemana *Gestell*, cuya explicación se ha expuesto *ut supra*. La categoría transmite la forma hegemónica de

que, según Freud, rigen el funcionamiento mental. Forma un par con el principio del placer, al cual modifica: en la medida en que logra imponerse como principio regulador, la búsqueda de la satisfacción ya no se efectúa por los caminos más cortos, sino mediante rodeos, y aplaza su resultado en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior” (Laplanche y Pontalis, 1996:299). El principio de realidad se rige por las representaciones dominantes acerca de los entes y de las conductas más apropiadas respecto de ellos.

⁵ Traducción libre de HESA del texto en inglés: “*First, what exactly is the nature of our epoch in this history of being? Second, in which ontotheology is our current constellation of intelligibility grounded? And, third, how has this underlying ontotheology shaped our present understanding of education?*”.

“revelarse” el mundo, sin que ello signifique o contenga una explicación de los distintos procesos en los que estamos involucrados. La filosofía muestra, no demuestra. Con relación a la segunda pregunta, la categoría *Gestell* proviene de interpretar el pensamiento de Nietzsche, quien habría invertido la metafísica, por lo que queda expuesto a esas mismas categorías pero invertidas, es decir, a la lógica que supone la misma metafísica, según Heidegger. El “eterno retorno de lo mismo” en la figura de la voluntad de poder implica una desagregación y reagregación de fuerzas sin propósito ni fines. La ontoteología de Nietzsche conduce a que todos los entes, incluidos los humanos, sean considerados meros recursos (*Bestand*) a disposición de la técnica.

El principal efecto en la comprensión de esta época histórica es el predominio del “pensamiento calculador”, que reduce todas las cualidades a cantidades, e incluso llega a considerar que la cantidad es una cualidad. Los programas de computación, imprescindibles para el cálculo automático, se estructuran a partir del concepto de “información” binaria. La digitalización y cuantificación de todo tipo de información se realiza a partir del objetivo de “optimación” de todos los recursos naturales y humanos, al tiempo que esta concepción de las relaciones entre los entes se traduce en nuestra mentalidad como algo “natural”.

La conclusión que extrae Thomson para sus preguntas iniciales es que la comunidad de profesores y estudiantes, en tanto meros recursos humanos de la academia, quedan reducidos a “proveedores de contenido *online*”. Por otra parte, ya no es posible representar al hombre con la categoría del *cogito ergo sum* cartesiano, es decir, como una conciencia subjetiva que conquista un mundo objetivo, sino como sometido a un complejo entramado que lo determina a ser un recurso susceptible de optimizar, ordenar y ampliar con la máxima eficiencia.

Por fin, ¿cómo se refleja en la educación contemporánea esta lógica nihilista de *Gestell*? En la inauguración de su cátedra en 1929 (“¿Qué es metafísica?”, “*Was ist Metaphysik?*”) Heidegger planteaba que nuestro ser-en-el-mundo está determinado por la ciencia y el conocimiento que perseguimos, descubrimos y personificamos, de manera que su elaboración y aplicación desempeñan un papel esencial en la actualidad. En contraste, afirma que la universidad se ha dispersado en una variedad de disciplinas súper especializadas sin un elemento que las unifique. Thomson advierte que la crisis actual de las universidades consiste, precisamente, en que ya no se guían ni por un objetivo de desarrollar la razón (como era entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX), ni por la

cultura (la *Bildung* que luego impulsó Humboldt), sino que se ha adoptado el formal y vacío ideal de la “excelencia”, con lo que sus protagonistas (profesores y estudiantes) quedan reducidos a la categoría de recursos a ser optimizados. En lugar de “universidad”, el analista Clark Kerr se refiere irónicamente a “multiversidad”, una institución burocrática en la que sus miembros tendrían un único vínculo en la demanda de espacios para estacionar. En la periferia del planeta, es probable que la demanda común sea por créditos para adquirir el automóvil.

La solución que plantea Heidegger, y que Thomson adopta como propia, se sintetiza en este párrafo:

Sólo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia (Heidegger, 2007:107).

La afirmación de Heidegger que vincula a la ciencia con la metafísica sería piedra de escándalo para varios científicos que viven encerrados en la objetividad de su disciplina y desprecian la oportunidad de leer o escuchar discursos filosóficos que les parecen producto de complicaciones inútiles. No obstante, esta opinión es el resultado de la separación existente en las ciencias duras entre producción intelectual y aplicación práctica: el investigador genera conocimientos y se desentiende de la ulterior utilización que se haga de ellos, ya sea que sirvan para curar una enfermedad o fabricar un misil de alcance transcontinental. En esta actividad se refleja la sobredeterminación de las presuposiciones metafísicas sobre la conducta de los hombres: los científicos producen objetos que se consideran un recurso (*Bestand*) a disposición de cualquier proyecto que encuentre en ellos un elemento para optimizar en algún mercado, sea éste el de la salud o bien el de la violencia bélica. Cuando Heidegger dijo que la ciencia “no piensa” se refería precisamente al hecho de la sobredeterminación de la ciencia, que no piensa las condiciones en que se produce el conocimiento. Los académicos, agrega Thomson, se preocupan por presentarse como productores de un “valor de uso” al que el mercado clasificará como un “valor de cambio” adquirible por potenciales clientes.

En consecuencia, se impone el valor instrumental aun en la generación de conocimientos, y tanto estudiantes como profesores se orientan a considerar la

educación como un simple medio para obtener mayores beneficios económicos de su profesión. El panorama de la universidad se caracteriza por cotos cerrados en que se dividen los distintos objetos de conocimiento y por las “autoridades” consagradas que controlan esos espacios, a veces con criterios feudales. El elemento unificador de esas provincias científicas es el valor vacío de la excelencia, que se define por parámetros burocráticos de productividad cuantificables. Quedan sepultados en el olvido tanto los ideales de la *παιδεία* como de la *Bildung*.

Thomson asume que Heidegger propone una solución positiva para salir de esta encrucijada de la era técnica. Nos expone una interpretación de la tesis central sostenida en “Qué es metafísica”: que el arraigo de las ciencias en su fundamento está seco y muerto debe entenderse como una invitación a revivirlo y revigorizarlo desde sus raíces. El bosquejo para el renacimiento de la universidad se basa en que si la existencia está determinada por la ciencia, y ésta a su vez encuentra sus raíces en la metafísica, la renovación académica debe centrarse en prestar atención a los presupuestos metafísicos. Un desarrollo más acabado de este propósito Thomson lo encuentra en el texto sobre la doctrina de la verdad en Platón.

En un párrafo preparatorio de su análisis, Heidegger fija con claridad su tesis sobre el papel de la educación en la transformación del hombre:

La fuerza esclarecedora del “símil de la caverna” se concentra en el esfuerzo por tratar de hacer visible y cognoscible la esencia de la *παιδεία* por medio de la plasticidad de la historia narrada. Al mismo tiempo, Platón también quiere poner sobre aviso y mostrar que la *παιδεία* no tiene su esencia en el hecho de verter meros conocimientos en un alma sin preparación como en un recipiente vacío cualquiera que estuviese ahí delante. Por contra, la auténtica formación afecta y transforma el alma en su totalidad desde el momento en que empieza por trasladar al hombre a su lugar esencial y luego le hace adaptarse a él (Heidegger, 2007:182-183).

Paulo Freire habría suscrito sin retaceos la fórmula de Heidegger. Precisamente, el autor brasileño criticaba en términos parecidos la “educación bancaria”, entendida como ese criterio de considerar la mente del individuo como una *tabula rasa* en la que se depositan conocimientos como si fuera la inversión en una cuenta bancaria que se incrementa sin cesar. Con el agravante de que esos

contenidos estaban divorciados de la realidad cotidiana en que se mueven los actores sociales. El educador vivió la pobreza en carne propia durante su niñez y se dedicó a alfabetizar adultos en el estado brasileño de Pernambuco, donde comprobó que los textos escolares remitían a escenarios que sus alumnos jamás habían conocido, por lo que se decidió a aplicar una pedagogía que se basara en ubicar al estudiante en la situación que afrontaba todos los días.

Hoy una tendencia similar a la representada por la “educación bancaria” se plasma en la práctica de quienes sostienen sin examen la educación por competencias, que se basa en un simple entrenamiento neuronal del individuo con el que se persigue formarlo para generar resultados que satisfagan demandas provenientes del medio ambiente (empresarial o estatal); en suma, el ser humano reducido a un engranaje dócil que se integra sin cuestionar a una maquinaria superior a su situación personal. En contraste, el lugar esencial del hombre es su experiencia en una situación singular, y ese es el único punto de partida para iniciar un proceso de cambio en su conducta.

Según Thomson, la actual crisis de la educación es el resultado de la disolución ontológica de la concepción platónica original, por lo que la reconstrucción de Heidegger acerca de la *paideía* es crucial para comenzar a resolver esa crisis. En dicho texto, el filósofo contrasta una forma inauténtica de educación (la que hemos asimilado a la “educación bancaria”) frente a la basada en la verdad, encaminada a que habitemos el lugar que habitamos, valga la intencional redundancia. La traducción en el párrafo citado más arriba dice “trasladar al hombre a su lugar esencial y luego le hace *adaptarse* a él”. En español desaparece el significado que en alemán vincula la operación educativa con *wohnen* (habitar) porque *eingewöhnt* es vertido como “adaptarse”, término en el que resuenan influencias darwinistas, aunque en el léxico cotidiano alemán significa también “acostumbrarse”. La conclusión de Thomson es que Heidegger nos invita a remitirnos reflexivamente “al mundo en que estamos más inmediatamente inmersos” (*the world in which we are most immediately immersed*). La reflexión encierra las claves para apropiarnos de una educación que no nos aliene.

De acuerdo, pero ¿qué se debe entender por el mundo inmediato? Ya se tratará de esclarecer la incógnita con mayor detalle en el siguiente capítulo. Entretanto, aunque Thomson no lo plantea, la meditación como alternativa no excluyente al pensamiento calculador se perfila como un camino para tener una experiencia del ser. Y no se está haciendo referencia a una salida “mística”, sino a la libertad

(*Freiheit*) como la entiende Heidegger al asimilarla al estado de apertura (*Offenheit*). Los planes rígidos y mecánicos no dejan lugar a la espontaneidad, a la disposición para recibir lo nuevo. La única esencia de la existencia es la existencia misma; en refuerzo de esta tesis, adviértase el carácter secundario de la función cognoscente para el *Dasein* al enfrentar la tarea de desarrollar su proyecto en el mundo.

La barbarie y la otredad como origen

La filosofía piensa, pone al descubierto las estructuras y los procesos subyacentes a nuestra actividad consciente de todos los días. No hay que identificarla como si se tratara de una práctica para ocupar el ocio de personas alejadas de la realidad mundana. Existen de hecho muchas formas de llevar a cabo la tarea del pensar.

La Antigüedad propone una definición sencilla del filósofo que yo hago mía. Se trata de una actividad reflexiva y de meditación que da lugar a una existencia en consecuencia. Teorizar es ciertamente ejercitar el pensamiento; también lo es la disertación, la retórica y el análisis, la confrontación, la explicación y la argumentación, así como, evidentemente, la profundización conceptual, desde luego, pero únicamente en función de transfigurar la vida, de operar una conversión netamente identificable en lo cotidiano (Onfray, 2008:38).

Examinemos la idea de comunidad de base (tanto territorial como virtual). El imperio del mundo virtual designa las comunidades habitadas por seres vivos como el espacio de lo “local”, por ende, se toma nuestra situación material como una especie de “accidente” (contingencia) de lo “global”. Ahora bien, las comunidades de base territorial continúan siendo mayoría en el mundo, al tiempo que también avanza el contacto con las constituidas en el espacio virtual. Si nos guiamos por la afirmación de Hegel en que define la filosofía como “el mundo al revés”, vamos a invertir la perspectiva y trataremos de mirar el uno absoluto de la globalidad a partir de las comunidades en que se conectan los sujetos humanos. A continuación se hará un ejercicio para mostrar los estragos que produce la ignorancia de esa fractura social. Se aclarará esta tesis con un texto literario.

Una notable creación literaria sirve para ilustrar una dimensión educacional relevante; en este caso, la transformación que opera la educación en el individuo arrancado de su hábitat, y la consiguiente fractura respecto de la comunidad territorial de origen. Me refiero al *Informe para una academia* de Franz Kafka. La historia es bastante conocida. Su protagonista es Peter el Rojo, a quien podríamos llamar un mono civilizado que “informa” sobre su “evolución” de animal a hombre, equivalente a la evolución de la barbarie ignorante de la “vida desnuda” (que balbucea puros sonidos ininteligibles) a la civilización informada (en el que la comunicación se realiza mediante la palabra hablada).

Desde el principio, Peter el Rojo nos revela la clave de su conversión: “Justamente la renuncia a todo capricho fue la norma suprema que me impuse; yo, mono libre, me sometí a ese yugo. Así, de ese modo los recuerdos se fueron desvaneciendo cada vez más” (Kafka, 2010:7). Dejó de ser un mono libre en las selvas de África, pero en compensación recibió el aplauso del *music hall* donde se ha desenvuelto, aunque siempre se ha sentido y ha estado solo. No es casual la referencia al espectáculo, ya que los “salvajes”, junto con los enanos y las mujeres barbudas eran exhibidos en los circos, al igual que otras “curiosidades”, como los *freaks*.⁶ Sus recuerdos se fueron borrando, pero se le implantó una nueva memoria. Su conciencia, esa nueva memoria, surge de la aceptación del yugo humano y de la consiguiente negación de sí mismo, que se sustituye por algún uniforme. Se revela también el precario valor de la voluntad humana ya que el mono se va adaptando con placer a su situación de cautiverio (amor al yugo), en la que los aplausos (premio versus castigo) silencian toda memoria del pasado. Aun así, el carácter simiesco, alejado en el tiempo y en el recuerdo, es una imagen que acosa “tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles”. La cultura superior es un mundo creado sobre una negación del entorno salvaje. A partir de ese hecho se desarrolla la espiritualidad como diferencia específica de lo humano y contraparte de la animalidad.

⁶ Precisamente en la película *Freaks*, filmada en 1932 por Tom Browning, se retratan fenómenos que espantaron a los espectadores que asistieron a su exhibición, con lo que se generó un terror superior al de la cinta anterior del mismo director, *Drácula*. Por su crudeza, la obra fue sacada de cartelera y prohibida en algunos países. Desfilan en ella fenómenos como unas siamesas unidas por la espalda, un trío de microcéfalos, enanos, hombres sin brazos ni piernas, todos ellos modelos reales.

Según su relato, el simio fue capturado en un imaginario país africano (Costa de Oro), y por ende colonial, por una expedición de la empresa Hagenbeck.⁷ Las comunidades invadidas desde Europa son habitadas por animales, según la imaginación colonialista. Cuando la manada se dirigía al abrevadero, fue sorprendida por los cazadores y Peter resultó el único herido, por lo que lograron apresararlo. El primer disparo le afectó la mejilla, donde aún ostenta una cicatriz roja que le valió el apodo que tanto detesta. El colonizador bautiza al prisionero con una incisión en su piel, como se hace con el ganado vacuno. El otro balazo acertó debajo de la cadera y le ocasionó una leve renguera. En ese sentido, estalla contra el hipócrita pudor victoriano que condena el hecho de que se baje los pantalones para mostrar esa herida al público. La negación de la naturaleza sexual por siglos ha formado parte de la educación oficial, y se ha convertido en una conducta supervisada desde diversos códigos. La violencia, en el sentido de Walter Benjamin, es un medio para imponer un poder que establece y mantiene el derecho. La herida impone un nombre que lo convierte en sujeto y lo incorpora a la cadena significante del lenguaje; está listo para cualquier intercambio en la sociedad. La vida natural o animal (*zoé*) sirve de base para integrarlo a las formas de vida (*bíasis*) de la cultura.

La conversión del mono se da a “fustazos” y en “reclusión”, esos espacios de clausura en que predomina, según Foucault, una lógica similar de disciplina –con su antecedente privilegiado en el convento–, ya sea la cárcel, el hospital, el cuartel o la escuela. Precisamente, los términos que utiliza este autor para definir esos efectos de disciplina son los que a continuación se ilustran con sus propias palabras: “La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault, 1976:142).

⁷ De hecho, la verdadera familia Hagenbeck se caracteriza desde fines del siglo XIX como cazadora de animales “salvajes” destinados a su *Tierpark* (parque zoológico) en Alemania. Karl Hagenbeck era domador en su circo y proveyó numerosas piezas a otros zoológicos. Según informa Miguel Krebs en [<http://www.historiacocina.com/paises/articulos/argentina/patagonia2.htm>], cuando su “negocio comenzaba a declinar en 1870” optó por crear un zoológico humano en el que exhibía, tras unas seguras rejas, nativos de tierras exóticas para la mentalidad europea. En un comienzo, lapones y samoanos; con posterioridad llevaría mapuches chilenos y onas (selknam) de Argentina. El relato de Kafka destila ironía hacia esa asimilación de animales salvajes con tribus salvajes, según las categorías de civilización y barbarie vigentes en aquella época.

El espacio de clausura se simboliza en el relato con la jaula en la que se comenzó a adiestrar al simio: la conclusión que sacó es que “no hay salida”. Este momento de la conciencia es importante como un paso hacia la conciencia del esclavo: se hace el trueque de sumisión por la libertad de una salida. La exhibición del “salvaje” en Europa se remonta al primer viaje de Colón a América, quien a su regreso hizo desfilar en la corte española seis indios hechos prisioneros. La conversión del salvaje en sujeto civilizado pasa por la educación, que impone el olvido de los orígenes, que arranca al mono de la selva (imagen privilegiada del salvajismo). Si leemos la historia como una metáfora, la selva es la comunidad de origen. El mono concibe su proceso de humanización presidido por un yugo que él mismo aceptó. La aceptación del yugo se convierte poco a poco en un estado de bienestar a medida que se desarrolla la sumisión a la obediencia por medio de los recurrentes fustazos.

La víctima, en este caso el simio, relata su propia sumisión mediante el informe que presenta a la academia, y lo hace en un contexto donde la relación virtual víctima/victimario forma parte de la política global que exige la verdad del sometido. En esta operación se revela un mecanismo muy sutil del derecho y de la ética en cuyo marco se desenvuelve la educación.

La verdad de la posición de Singer (y esta conclusión surgió en una conversación con Alain Badiou) es que hoy día el modelo secreto de los derechos humanos –la versión tolerante en que cada uno de nosotros tiene el espacio para formular su fantasma– es el de los derechos animales. ¿No es la lógica oculta de la lucha por los derechos *gays*, los derechos étnicos, las comunidades marginales, etc., el que los tratamos como si fueran especies en extinción? (Žižek, 2006:135).

La antigua definición del hombre como “animal racional” reaparece en este reconocimiento jurídico de un ámbito para la “bestialidad”. Ante la ausencia de sacrificios sangrientos en el centro del escenario social, la marginación, la exclusión, la invisibilidad, la explotación, es decir, distintas formas de violencia entre grupos asimétricos, generan víctimas a las que el poder “concede” (una especie de piedad profana) tanto un espacio para manifestarse como el derecho a narrar su sufrimiento, con lo que su existencia se convierte en algo sagrado y la sociedad entera puede experimentar su catarsis, al tiempo que recupera su unidad y se restaura la armonía. Las víctimas son rescatadas de la muerte civil que padecen y en el imaginario social ya se los representa como sujetos

de derechos, pese a que por su carácter presuntamente animal no califican para ser totalmente responsables de sus actos. Claro está que las resistencias persisten. Así, una fuerte polémica ha generado en la ciudad de México la legalización de adopciones de menores por parte de parejas homosexuales. La política entendida como el conjunto de acciones orientadas a conservar y expandir la vida predomina en el plano internacional al tomar como objeto el cuerpo “desgarrado y unificado del mundo”. “Cuando, por ejemplo, se habla de “derechos humanos”, antes que a determinados sujetos jurídicos, se hace referencia a individuos definidos exclusivamente por su condición de seres vivientes” (Esposito, 2006:23-24).

En última instancia, este mecanismo de reconocimiento legal termina instaurando los guetos tolerados del poder global. La oposición decimonónica entre civilización y barbarie es suplantada por una política de la tolerancia en el marco de una sociedad al estilo *melting pot* de Estados Unidos: vivimos en armonía si cada quien se mantiene dentro de los límites de su reserva territorial. De ahí proviene la regla lingüística de lo “políticamente correcto”. En virtud de esa política, el poder exige desde todos los ángulos que, por lo menos en superficie, nos comportemos con corrección política. A primera vista se presenta como una propuesta positiva orientada a respetar la igualdad de los diversos actores sociales. En cambio, también podría juzgarse como una forma elegante de legitimar la censura del lenguaje. Lo peor de todo sería que los marginados (homosexuales, sirvientas, indígenas, los discapacitados, albañiles y demás) aceptaran que se los designe con eufemismos aberrantes.

Continuando con el tratamiento que hoy recibe la “animalidad” humana, es importante examinar una posición filosófica que recientemente se ha difundido por el mundo. En un texto breve y bastante ambiguo de Peter Sloterdijk (*Normas para el parque humano*), se desliza la posibilidad de que en un futuro próximo quedáramos sometidos a una monarquía de los expertos. En el texto se describe la situación humana en un parque zoológico controlado por la tecno-ciencia como elemento de planificación de todos los órdenes vitales, aplicando la selección de los más aptos:

Cuestiones como si el desarrollo a largo plazo también conducirá a una reforma genética de las propiedades del género; si se abre paso a una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características; o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento

opcional y a la selección prenatal; son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse ante nosotros (Sloterdijk, 2000:72-73).

Por supuesto, yo suscribiría que esa posibilidad es aterradora porque nos somete a una especie de monarquía ilustrada, que en el fondo sólo desembozaría en una dictadura, apoyada entonces en una dominación con argumentos de tipo racional. La ambigüedad del texto radica en que su autor se pronunciaría a favor de la selección de los más aptos: “si a la larga sería posible algo así como la planificación explícita de las características para todo el género [humano, hay que aclarar] y si el nacimiento opcional (junto con la otra cara de la moneda: la selección prenatal) podría convertirse, para todo el género humano, en un hábito reproductor”. Abonando su punto de vista, Sloterdijk cita el caso del derecho al aborto que ya rige en países europeos y en Estados Unidos, “pese a la resistencia católica” (sic). Asimismo, expone las costumbres de diversas culturas (esquimales, espartanos, y otras) en las que se eliminan a los hijos defectuosos, según criterios anatómico fisiológicos. El giro de sus posiciones teóricas, anteriormente críticas del cinismo político contemporáneo, hacia una política de población totalmente despiadada y basada en el cálculo abstracto alarmó a diversos sectores de opinión.

Reaparece en este autor la idea del Estado-cuerpo biológico, que el barón Jacob von Uexküll lanzara en la década de 1920 con argumentos que haría suyos el nazismo para emprender una política “regenerativa” a fin de expulsar de Alemania los “elementos patológicos” degenerativos que obstruían una relación armónica de sus órganos. En este tipo de concepción se configura entre los miembros que conforman la sociedad y el Estado una relación jerárquica irreductible a la igualdad y a la libertad individual. Las decisiones sobre la salud y la higiene del “cuerpo social” se centralizan con un presunto criterio médico científico. Se termina atribuyendo al aparato de defensa del Estado una función análoga al del sistema inmunitario. En palabras de Uexküll, los sindicatos y la democracia son auténticas formaciones cancerosas que conducen a la disolución del cuerpo Estado y a la anarquía: “[...] como si la mayoría de las células de nuestro cuerpo, y no las del cerebro, fueran las que decidieran qué impulsos se han de transmitir a los nervios”.⁸

⁸ Barón Jakob von Uexküll, citado en Roberto Esposito, 2006:30.

En principio, el pensamiento de Sloterdijk no es asimilable al expresado por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, pese a la filiación que se adjudica a sí mismo el filósofo de Karlsruhe. Estemos de acuerdo o no con la teoría de “pastor del ser”, Sloterdijk lo convierte en el pastoreo de seres humanos (identificados como rebaño) por otros seres humanos (los dirigentes, que no pueden ser “elegidos” por el rebaño), y ello le sirve para construir una antropología en que al estilo de los antiguos humanismos retoma las categorías de sujeto de la historia, en este caso, los pastores, y en lugar del ser el rebaño es concebido como un ente más al aplicarlo a la mayoría de los seres humanos. Asimismo, en Foucault encontramos una teoría del “poder pastoral” que en esencia difiere de la concepción de Sloterdijk, ya que se lo define como una relación biunívoca entre miembros iguales.

La bondad pastoral, por el contrario, se halla más próxima de la “abnegación”. Todo lo que hace el pastor lo hace por el bien de su rebaño. Este es su preocupación constante. Él vela el sueño de sus ovejas. El tema de la vigilia es importante. Hace resaltar dos aspectos de la dedicación del pastor. En primer lugar, actúa, trabaja y se desvive por los que alimenta y se encuentran dormidos. En segundo lugar, cuida de ellos. Presta atención a todos, sin perder de vista a ninguno. Se ve llevado a conocer al rebaño en su conjunto, y en detalle. Debe conocer no sólo el emplazamiento de los buenos pastos, las leyes de las estaciones y el orden de las cosas, sino también las necesidades de cada uno en particular (Foucault, 1990:102-103).

La lectura del texto citado evidencia que en esta modalidad del poder la relación se establece entre dos voluntades y se basa en el cuidado del rebaño respetando sus necesidades, a diferencia de descargar la decisión sobre la vida de un conglomerado social en un programa cibernético que determina la selección de lo normal y lo patológico a partir de leyes extraídas del estudio del genoma humano.

“Guardar la verdad del ser”, en el sentido de *ἀλήθεια*, es la misión del hombre como “pastor del ser” (2007:272). De inmediato aclara Heidegger que la idea de pastor del ser ya estaba presente en *Ser y tiempo*, y erróneamente remite al párrafo 44 de dicha obra, cuando en realidad se encuentra en el párrafo 41 (“El ser del *Dasein* como cuidado”). “Pastor del ser” es el nombre que adopta el filósofo en 1946 para referirse al “cuidado”, que a su vez debe entenderse

como “El *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser” (Heidegger, 2003c:213). El cuidado se vincula con la angustia que provoca en el *Dasein* el poder-ser-en-el-mundo, dado que la muerte fija un término insoslayable para esa estancia. En ningún momento se entiende como una relación de poder con otros hombres. Que Sloterdijk lo interprete de esa manera es parte de la libertad académica, pero ello no lo autoriza para establecer un vínculo de continuidad entre sus proposiciones y la filosofía de Heidegger, vínculo inexistente.

En segundo lugar, Heidegger establecía los lenguajes de la poesía y del pensar como más originarios que el tecno-científico; en cambio, las *Normas* reivindicaban la primacía del lenguaje científico (en particular, el biológico) y lo erigen en lenguaje de dominación. Dice Heidegger en la mencionada *Carta*:

El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio [*Ereignis*] del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser (Heidegger, 2007:261).

La sutil diferenciación entre genitivo subjetivo en el primer significado y genitivo objetivo en el segundo, posibilita criticar la concepción del lenguaje (principalmente, el científico) como dominación del ente por el hombre, al que se adjudica el carácter de sujeto de la historia, en lugar de atender al ser como primario. Con esta aclaración queda claro que la genealogía filosófica de Sloterdijk no se emparenta con Heidegger.

En numerosos textos de su madurez Heidegger advierte sobre el peligro del uso de la tecnología con fines de agresión a la naturaleza y al hombre. En particular, es muy claro un caso en que el filósofo reacciona frente a la afirmación de un premio Nobel (el químico estadounidense Wendell M. Stanley), quien celebraba el hecho de que se aproximaba el día en que la vida estaría en manos de la química, para descomponer o construir la sustancia a voluntad. La condena a esa posición es contundente:

Nadie se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión comparada con la cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno (Heidegger, 1989b:26).

No hay benevolencia hacia la manipulación científico-técnica de la vida humana; por el contrario, la descalificación de esas posiciones está explicitada en este párrafo. Por último, cabe criticar a Sloterdijk que se erigiera en expresar su pensamiento como si se tratara de una “ley de la historia” al tiempo que se alinea con las instituciones políticas que se arrojan la facultad de decidir sobre la especie, que sería regulada con criterios de “salud e higiene” *ad hoc* para el ejercicio del poder, mientras que los individuos se instruyen para que su rendimiento se ubique en los rangos más altos. Incluso en varios párrafos de *Ser y tiempo* se trazan los límites ónticos de la explicación científica del mundo, cuyas categorías son inadecuadas e insuficientes para captar la existencia.

Pues tampoco puede como ciencia positiva descubrir ni definir jamás esta estructura [se refiere a la estructura “ser en el mundo”]: tiene que presuponerla y hacer constantemente uso de ella. Pero tampoco puede explicitarse filosóficamente la estructura misma como *apriori* del objeto temático de la biología, sino una vez concebida como estructura del “ser ahí”. Únicamente después de haberse orientado en la estructura ontológica así concebida, puede acotarse *apriori* por el camino de la privación la estructura del ser de la “vida” (Heidegger, 1986:70-71).

Un asunto de la mayor importancia que trae a la discusión Sloterdijk, y que no ha sido analizado a fondo, se refiere a la inmensa brecha del saber existente en el mundo, que a su vez condiciona y reproduce la brecha del poder en todas sus dimensiones, tanto entre las naciones como entre las empresas y los individuos. Desde una posición crítica se puede rescatar este tema para entender la coyuntura en que la dominación ejercida por un puñado de empresas y de cerrados poderes fácticos se expande incontenible por el planeta. En ese contexto, es indispensable modificar la visión de la ciencia como un conocimiento neutral al servicio de la humanidad y tomar conciencia de que el desarrollo de la tecno-ciencia se halla inscrito en un programa mundial de dominación, que abarca desde la investigación espacial con fines militares hasta la producción industrial de alimentos transgénicos. Si bien este análisis ya ha sido expuesto por otros autores y es sostenido como argumento político por muchas organizaciones que luchan en contra de esta dominación, lo novedoso que podemos extraer de Sloterdijk (aun en contra de su voluntad explícita) es que la lucha entre clases sociales se estaría transformando en lucha entre dos especies animales (*¿neandertal* versus *¿cromañón?*).

Sloterdijk identifica la persistencia de un abismo en cuanto a la posesión del saber que da poder pero se pregunta, comentando el libro *El político* de Platón, si esa diferencia entre los directores del zoo imaginado por el griego y la población del mismo zoo es sólo gradual o de especie. En el primer caso se daría la posibilidad de que los habitantes eligieran a sus directores, pero si la diferencia fuera específica se plantea una alternativa de terror para los derechos humanos igualitarios:

Si, por el contrario, entre los directores del zoo y los habitantes del zoo reina una diferencia específica, entonces serían tan profundamente distintos entre sí que no resultaría aconsejable una dirección elegida, sino sólo una dirección con conocimiento de causa (negritas de HESA). En ese caso, únicamente los falsos directores del zoo, los pseudo-hombres de Estado y los sofistas de la política harían campaña a su favor utilizando el argumento de que ellos sí están hechos de la misma materia que el rebaño; mientras que el verdadero criador apostaría por la diferencia y daría discretamente a entender que él, que actúa con conocimiento de causa, está más cerca de los dioses que los confundidos seres vivos a su cargo (Sloterdijk, 2000:76-77).

Basándose en el diálogo platónico, se asimila la organización de la sociedad a la tarea de criar “bípedos implumes”, caracterización del ser humano que movió a Diógenes a pelar un gallo y lanzarlo a la Academia gritándoles “Éste es el Hombre de Platón” (Diógenes Laercio, 2008:338). La tesis central del texto de Sloterdijk presenta la evolución humana penetrada por la desigualdad y por la clara división sustantiva entre los pastores, por una parte —que han empleado las más violentas técnicas de amansamiento y domesticación—, y el rebaño, por otra, condenado este último a la resignación y a ser depositado en pequeñas casas (*memento* el Zaratustra de Nietzsche), que en el caso de las viviendas de interés social más se parecen a estrechas jaulas que a otra cosa.

Por supuesto que esta modalidad de dominación ha sido asumida por una tendencia política en el mundo, caracterizada por el autoritarismo despótico, aun cuando se defina como república democrática. En este proceso de desarrollo la democracia se presenta como una simple máscara ya que la dominación del rebaño, aunque ha ayudado a su generación, no posee los conocimientos de los directores, prestos a hacer los experimentos que consideren necesarios con

quienes están a su cargo para el pastoreo. El monopolio del conocimiento por parte de los llamados intelectuales orgánicos (léase “economistas neoliberales”) se convierte en un arma política de control social. Por su parte, el considerado como rebaño es reducido a una vida natural, desprovista de sentido y expuesta a la muerte de acuerdo con criterios cuantitativos.

La posición filosófica de Sloterdijk sintetiza bastante bien el contexto de la discusión política en la actual situación mundial. Ahora bien, en nuestro contexto latinoamericano, las universidades, principales productores de la ciencia en la región, se mueven en nuestros días entre la privatización y el estatismo como opciones excluyentes, alternativas que ignoran a la educación como derecho humano. En rigor, se impone atender a los matices. Por una parte, se requiere que el Estado apoye la generación de ciencia como una estrategia vital; por otra, los científicos están obligados a elaborar una agenda que incluya las prioridades del desarrollo autónomo, considerando también las potencialidades de las empresas para impulsarlo. La mayor cantidad de producción científica mundial se concentra en los países centrales y no se puede soñar con una ciencia totalmente autónoma, pero tampoco es legítimo establecer maquiladoras nacionales de ciencia que dependerían de los centros académicos más desarrollados y de sus prioridades.

El relato de Kafka –dicho después de este extenso paréntesis– ilustra a la perfección lo que podría considerarse una crítica al humanismo abstracto, entendido como la transición desde el salvajismo a la civilización en la figura de Peter el Rojo. Es evidente que educación se identifica en este caso con domesticación o adiestramiento que proporciona cierta “ilustración” que mantiene subordinado al sujeto. La animalidad del simio, para tal efecto, es asimilable a la animalidad “prehumana” de cualquier raza. En nombre de una humanidad abstracta se arranca al individuo de sus relaciones primarias y se lo instala en un “mundo” donde dominan los intereses económicos, ya que el animal fue “capturado” por una empresa. En la actualidad ya existen empresas encargadas de capturar cerebros (*head hunters*) para integrarlos en instituciones especializadas. La domesticación se enfoca a modelar la voluntad de acuerdo con las necesidades de un proyecto histórico ajeno al individuo, que en ese contexto define un destino. Se impone a los códigos biológicos un complejo de códigos culturales que generan uniformidad, sin que ello implique igualdad. El que proviene del área colonial siempre será identificado por algún tipo de “marca”, por ejemplo,

el rojo de la cicatriz, y en muchos países por el color de la piel. Las diferencias se preservan en el interior de una máquina que distribuye funciones de acuerdo con un principio jerárquico.

Nietzsche lo plantea en términos radicales al considerar que educar un hombre es criar un animal al que le sea lícito hacer promesas:

Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a reglas, y, en consecuencia, calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado “eticidad de la costumbre” —el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza sociales el hombre fue *hecho* realmente calculable (Nietzsche, 1989:67).

En lugar de educación, adiestramiento. ¿En qué consiste el adiestramiento? Se parte de una idea de la naturaleza como una fuerza destructiva que es necesario mantener bajo control. La tarea del adiestrador consiste en imponer leyes morales (“eticidad de la costumbre”) a las leyes de la naturaleza —que en el hombre se identifican con sus instintos—, pese a que hay diferencias entre ambos tipos de leyes, ya que las de la naturaleza se manifiestan con ineluctable precisión mientras que las éticas no se realizan necesariamente en la facticidad. Como una forma de resistencia a la labor de domesticación, el Marqués de Sade incluso llegó a concebir esas leyes naturales como insuperables y brutales. “Toda ley humana que contradijera a las de la naturaleza, no se haría más que por desprecio”. “No tengáis otro freno que el de vuestras inclinaciones, más leyes que vuestros deseos, ninguna moral que no sea la de la naturaleza”.⁹

Lo primero que aprendió el simio, según su propio relato, fue a estrechar la mano en señal de “convenio solemne”. En este gesto radica un fundamento de las sociedades modernas. El convenio, acuerdo, pacto entre iguales, es señalado por Hobbes como el elemento que funda la sociedad burguesa y termina con la “guerra de todos contra todos”, origen ideal de la civilización,

⁹ Citado por Tzvetan Todorov (2007:37).

y por supuesto, del Estado que se erige por encima del individuo, sujeto éste a la ley que emana del soberano. La legitimación del poder, según Hobbes, se obtiene por medio del vencido que pacta con el vencedor cuando desea “evitar el inminente golpe de muerte”. El comentario de Bobbio al respecto de Hobbes es muy ilustrativo.

Lo que resulta claro de estos fragmentos es que el fundamento del poder despótico, la razón por la cual también puede encontrar en ciertas circunstancias su legitimación, es el mismo consenso de quien se somete. Hasta ahora habíamos visto justificado el despotismo *ex natura* (Aristóteles), y *ex delicto* (Bodino), aquí lo vemos justificado *ex contractu*. Esta tesis también compagina perfectamente con todo el sistema del pensamiento hobbesiano. ¿Por qué los individuos salen del estado de naturaleza y dan vida con sus voluntades concordantes al Estado civil? Como se sabe, la razón que esgrime Hobbes es que el estado de naturaleza, siendo un estado de guerra de todos contra todos, es un estado en el que nadie tiene la garantía de su vida: para salvar la vida los individuos consideran necesario someterse a un poder común que sea tan fuerte que pueda impedir el uso de la fuerza privada. Dicho de otro modo: el Estado surge de un pacto que los individuos establecen entre ellos y que tiene el objetivo de obtener la seguridad de la vida mediante la sumisión recíproca a un solo poder (Bobbio, 2000:101).

El pacto inicial de sujeción a un poder común da lugar al pacto de unión para fundar el Estado civil. En el caso de Peter el Rojo, su sumisión lo incorpora a la comunidad que atacó a su comunidad de origen. Ahora bien, Norberto Bobbio no encuentra diferencia sustantiva entre la sumisión al Estado despótico y la sumisión al poder en el Estado civil. En ambos casos se da un intercambio de obediencia y servidumbre por protección de la vida. Ahora bien, el poder no renuncia en ningún momento a la facultad de quitar la vida a quien no respete las leyes que emanan de su soberanía, aun cuando el soberano se coloca a sí mismo (*de iure* o *de facto*) por encima de esas mismas leyes. Cualquier constitución moderna contiene artículos que facultan al poder ejecutivo para que instaure el estado de excepción y suspenda las garantías individuales cuando una guerra civil, una insurrección, la acción armada de la guerrilla o graves disturbios de diversa índole pongan en peligro el ejercicio del poder por quienes lo detentan.

El pacto de unión descansa sobre un principio racional, el de la igualdad de quienes lo contraen, pero el soberano situado por encima de todos se arroga la facultad de establecer las leyes que le permitan la reproducción del poder. La sumisión es un efecto de la victoria de uno de los contendientes y en la guerra no existe el valor de la justicia. No hay “guerra justa”; lo que legitima una guerra es la victoria. En el caso de Peter el Rojo, la violencia proviene del exterior, no de la propia comunidad. Se somete a un pacto que inicialmente no pactó.

Por supuesto, representa una ventaja vivir en un estado de derecho, pero no deben olvidarse las tergiversaciones a que esa situación se ha sometido en el transcurso de la historia. En el marco de la ley procedió Hitler al comienzo de los doce años que duró en el poder, mediante la publicación de un decreto que suspendía las libertades individuales y concedía al Estado amplias facultades para el espionaje y la detención arbitraria de los opositores. Se legalizó de esta forma la eliminación de los enemigos del “pueblo” alemán, que en realidad eran las “ovejas negras” de las que hablaba el *Führer* en su libro *Mi lucha* al recomendar que se pintara a los enemigos con las peores características para desatar en su contra la furia de las masas. Así procedió el presidente George Bush con sus proyectos para legalizar la tortura de los prisioneros de guerra y con la ley para interceptar comunicaciones privadas. Y se trata de la democracia más célebre del mundo. Agamben nos advierte, con sólidos fundamentos, sobre el peligro de que el estado de excepción se convierta en el estado “normal” a escala mundial.

Frente a la imparable progresión de lo que ha sido definido como una “guerra civil mundial”, el estado de excepción tiende a presentarse cada vez más como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea. Esta conversión de una medida provisional y excepcional en técnica de gobierno supone la amenaza de transformar radicalmente –y de hecho la ha transformado ya sensiblemente– la estructura y el sentido de las distinciones tradicionales de las formas de constitución. El estado de excepción se presenta más bien en esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo (Agamben, 2004:11).

Un estado de excepción no se configuraría sólo por la emergencia de un líder carismático con proyectos hegemónicos. También puede surgir por la exclusiva

preocupación dirigida al presente (el presente idéntico al ser en la metafísica) tratando de encontrar una solución a problemas que trastornan la vida de muchos.

Regresando a Hitler, su ascenso al poder en buena medida obedeció a su oferta de restaurar el orgullo alemán pisoteado por los tratados de Versalles. Una campaña propagandística convenció a un amplio sector de la población de que no importaba cuál era el precio a pagar para lograr ese objetivo. En virtud de la convicción metafísica de identificar al ente con la presencia y reducir el ser a esta relación, el interés se concentra en lo inmediato y se lo aísla de las complejas relaciones en que se encuentra. El predominio del interés económico acrecienta la focalización de las elites en lo inmediato como criterio político, con lo que la política es despojada de su sustancia: participar en la vida de la comunidad.

Traer la virtualidad a la situación *hic et nunc*

La pregunta “¿qué se entiende por educación?” formulada en tono impersonal, da lugar a múltiples y diversas interpretaciones. En principio, Nietzsche la modificaría para decir “¿qué voluntad quiere que a esto se llame educación?” De hecho, la voluntad encarnada en la metafísica se caracteriza por su función de delimitar, es decir, trazar líneas de demarcación entre lo que es y lo que no es. En otras palabras, se adjudica la facultad de definir lo real. Además, la estructura misma de la pregunta en su versión inicial contiene un supuesto que condiciona la respuesta: la existencia necesaria de una idea general (y única) de educación. Hace más de veinticinco siglos que la pregunta por el “qué”, por la esencia (*τί ἐστιν*), se formula en busca de una característica común a una serie de objetos de modo que esa esencia los abarque a todos. Y el peligro de elaborar una idea general es que se puede obtener un concepto prácticamente vacío que no permite pensar la esencia de los múltiples hechos educativos, y que sería susceptible de ser utilizado en realidades muy diversas, como si se tratara de la cama de Procasto.¹⁰

¹⁰ Según un antiguo mito griego, Procasto era un bandido y posadero del Ática (o según otras versiones a las afueras de Eleusis). Procasto tenía su casa en las colinas, donde ofrecía posada al viajero solitario, lo seducía y lo invitaba a tumbarse desnudo en una cama de hierro. Si la víctima era alta, Procasto la acostaba en una cama corta y procedía a serrar las partes de su cuerpo que sobresalían. Si por el contrario era más baja, la invitaba a acostarse en una

Así, alguien querrá escuchar lo que se debe entender por educación para luego aplicar esa fórmula en su singular experiencia concreta. Se esmerará en aprehender un concepto que sirva de referencia en la práctica. Se trata entonces de adquirir una visión normativa de la educación, actitud de la que tenemos numerosos ejemplos fallidos en la historia. En esa alternativa, mediante una fórmula sencilla se nos ahorra el trabajo de plantearnos a fondo la esencia de la educación. La renuencia a pensar se manifiesta de continuo. En otros casos se genera la expectativa de encontrar una definición común de la educación a partir de los diversos enfoques que intentan expresar su naturaleza íntima. El resultado sería un concepto abstracto e inservible por su eclecticismo.

Pero reunir los rasgos distintivos de algo dado y deducir a partir de principios generales son, en nuestro caso, cosas igual de imposibles y, si se llevan a cabo, una mera forma de autoengaño (Heidegger, 2005e:12).

El problema de fondo rebasa el ámbito de la lógica y se instala en el terreno de la traducción y lo que significa trasladar una palabra de un contexto cultural a otro. El traductor de unos poemas de Roberto Juarroz al mapuche tropezó con una dificultad: en esta última lengua no existía un equivalente para la palabra “espejo”, porque originalmente en esa etnia no conocían este objeto. Optó por utilizar el término “reflejo en el agua”. Por supuesto, era consciente de que este recurso no resolvía el problema esencial, que era llevar la experiencia del espejo (un objeto producto de la actividad transformadora humana) y tornarla similar a la experiencia de mirarse en el agua (un fenómeno natural).

En un mundo caracterizado por la preeminencia de la técnica, la educación se presenta como tecnología de organización social, es decir, como un sistema diseñado para realizar principalmente la función de generar agentes capacitados para ejercer el dominio de la naturaleza por la comunidad mundial. En ese contexto, el ser humano se convierte en un engranaje del dispositivo abstracto

cama larga, donde la maniataba y descoyuntaba a martillazos hasta estirla (de aquí viene su nombre). Según otras versiones, nadie coincidía jamás con el tamaño de la cama porque ésta era secretamente regulable: Procusto la alargaba o acortaba a voluntad antes de la llegada de sus víctimas. Imponer el mismo concepto a realidades diversas es realizar una operación similar a la de Procusto.

que adapta el mundo a las necesidades abstractas, controladas desde la economía y la política. La búsqueda de la identidad se manifiesta en todos los planos de la existencia cotidiana. El frío aparato tecno-científico se opone y pretende eliminar, en apariencia, al sentimiento estético, en un escenario que nos recuerda a Platón cuando en el libro X de *La república* recomienda la expulsión de los poetas de la ciudad.

[...] el lenguaje de las ciencias, dominado por el símbolo de igualdad y en el que cada término puede ser reemplazado por otros, y el lenguaje lírico, en el que cada término, irremplazable, sólo puede ser repetido (Deleuze, 1972:51).

La reflexión sobre la educación en la era de la técnica debe enfocarse a pensar una estrategia para que la identidad no resulte uniformada en nombre de valores utilitarios y economicistas. El punto de partida de esta reflexión es la tesis de Heidegger acerca de que el proyecto de la metafísica occidental en tanto sistema tecnológico basado en la investigación científica se ha implantado como estructura a escala planetaria, de modo que la técnica invade todos los espacios de la vida contemporánea, y por ende sirve de modelo para la educación en sus diferentes versiones. En cambio, existen realidades que reclaman un acercamiento con criterios no cuantitativos, ajenos a la lógica abstracta.

En primer instancia, trataré de mostrar mediante una historia del budismo Zen (conocida como “Una taza de té”) cuál es una posible forma de acceder a la esencia (múltiple y contradictoria) de la educación por uno de los tantos caminos que conforman el complejo universo de la llamada globalización. De inmediato se advertirá que la historia no se alinea con la defensa de lo utilitario. En ese sentido, se la ubicará en la dirección señalada por Heidegger respecto de la meditación: despertar el sentido para lo inútil. Préstese atención al valor educativo de la metáfora y del gesto.

Nan In, un maestro japonés durante la era Meiji (1868-1912), recibió a un profesor universitario que había ido a investigar sobre el Zen.

Nan In lo invitó a tomar el té. Llenó la taza de su visitante hasta colmarla, y sin preocuparse siguió derramando la infusión.

El profesor observó el incidente hasta que no pudo contenerse más. “Se está derramando el té. ¡Deténgase!”

“Al igual que esta taza, dijo Nan In, tú estás lleno de tus propias opiniones y especulaciones. ¿Cómo puedo enseñarte Zen si al menos no vacías primero tu taza?”¹¹

La primera observación que vale la pena hacer es que en la historia contada faltan los elementos básicos que vienen a la mente cuando se hace referencia a la educación: no hay aulas, ni pizarrones, ni libros ni cuadernos, no se escucha una exposición oral del maestro, al mismo tiempo que el alumno (lugar que en la breve historia ocupa el profesor universitario) no se encuentra en un pupitre ni el docente imparte su enseñanza desde una tarima ubicada a una altura superior, están sentados uno frente al otro, de igual a igual, en apariencia sin institución alguna de por medio. Hay que darles vida a las palabras inertes. Recordemos entonces que la palabra alumno proviene del latín *alere*, que significa alimentar. Luego, alumno es el que debe ser alimentado. En la escena relatada si no alimentan al discípulo ocasional al menos le sirven té. En la mayoría de los salones de clase está prohibido comer, beber, fumar. En otras palabras, en la idea dominante de enseñanza institucional muchas funciones del cuerpo se paralizan o se reprimen durante el proceso educativo. En cambio, Nan In se encuentra en una situación en que brinda un recibimiento social muy singular a su visitante; por eso le ofrece el té, detalle que implica la celebración de una ceremonia ritual. En otras palabras, es un acto prolegómeno de la investigación que desea realizar el investigador universitario. Quizá éste no esperaba que en esos momentos previos Nan In considerara que su enseñanza ya debía dar comienzo. Se supone que el aprendizaje exige un cierto aislamiento del mundo concertado de antemano entre los actores del hecho educativo.

Por otra parte, cada personaje refleja una cultura distinta: Occidente, con su ciencia de la naturaleza y de la historia; Oriente, con una sabiduría que privilegia la educación presencial y pone en un segundo plano la mediación del concepto abstracto. La ciencia abre el objeto mediante sus categorías, organizadas en torno a ciertas determinaciones previas conocidas como variables. Responde así a una posición metafísica que reduce el ser del ente a su representación. El objeto se muestra como carente de vida. En cambio, el sabio resalta la vida, la multiplicidad de fenómenos que permanecen ocultos para la grilla estructurante

¹¹ Traducción libre a partir de Paul Reys, 1957. “*Nan-in, a Japanese master during the Meiji era (1868-1912), received a university professor who came to inquire about Zen. Nan-in served tea. He poured his visitor’s cup full, and then kept on pouring. The professor watched the overflow until he no longer could restrain himself. “It is overfull. No more will go in!” “Like this cup,” Nan-in said, “you are full of your own opinions and speculations. How can I show you Zen unless you first empty your cup?”*”

del conocer científico. Su gesto es una invitación a meditar, a sacar la mente del orden de la representación.

La segunda observación toma a la primera como tema de análisis. Se ha dicho que la mente asocia ciertas imágenes cuando se espera hablar de educación. La imagen podría consistir en un aula, o de forma más contemporánea, en una computadora en la que el estudiante realiza un ejercicio interactivo enviado desde el espacio virtual. No importa la naturaleza de la imagen previa. Lo cierto es que siempre anticipamos una experiencia con la imagen a priori que nos hacemos, ya sea de un asunto de estudio (la educación) o de una persona (en este caso, el maestro Zen). Al estudiar conviene detener el flujo de las preconcepciones.

Supusimos que nuestro lector esperaría una definición conceptual de educación. Desechamos ese camino. Luego supusimos que el lector esperaría una historia en la que maestro y alumno se encuentran sumidos en una situación modelo de enseñanza aprendizaje, y que la enseñanza consistiría en conocimientos que el maestro transmite de manera oral y el alumno capta y fija por escrito, y de esta manera amplía su capital cultural, que en un futuro podría servirle para resolver problemas prácticos. A su vez, es probable que el profesor estuviera interesado en escuchar explicaciones acerca del budismo Zen, de las que tomaría notas con miras a elaborar un informe (registrado en su *curriculum vitae*). En contraste, la historia, muy breve, no contiene juicios sobre el Zen ni indica fuentes de información que ampliaran el conocimiento acerca de esa corriente de pensamiento que viene de Oriente pero que también ha prosperado en Occidente. El punto central de la historia radica en una descortesía ante un visitante: derramar el té que se le está sirviendo en una taza. Se trata de una violencia, pero de un carácter muy especial porque es la violencia que remite de lo universal (maestro-discípulo) a lo singular (yo-tú) en un diálogo que insta a descargar la mente de sus contenidos.

La imagen mental en que cada individuo se representa distintas ideas se halla condicionada por estructuras que lo rebasan, estructuras de las que a menudo somos ajenos respecto de su origen, de su significado y de su operación. Como sostiene Heidegger, en la metafísica tradicional—entendida como receptáculo de elementos destinados a estructurar sujetos— se establece un vínculo íntimo entre las siguientes facultades humanas “conocimiento”, “memoria” y “voluntad”.

La voluntad debe servir al conocimiento, que “establece” lo que es (los entes), aplicando el conocimiento a la práctica. La voluntad debe derivarse de lo que ha sido fundado por el conocimiento y recordado por la memoria; sin estas

otras facultades, la voluntad es ciega. La práctica sólo puede ser dirigida por la “voluntad” a la luz del conocimiento racional (Grassi, 2006:78-79).

Si nos detenemos en el contenido de esta cita, queda claro que así se imagina en la actualidad la relación entre teoría y práctica, mediada por la acción de la voluntad. La memoria en la modernidad se convierte en patrimonio colectivo mediante la fijación del conocimiento en diversas formas de representación (libros, archivos, grabaciones, imágenes, fórmulas, internet). Como dice Heidegger, el mundo se ha convertido en imagen y el conocimiento en objeto de cálculo acerca de la naturaleza y de la historia. La acción humana se inserta en ese complejo de mediaciones, en cuyo centro se ubican las representaciones. En contraste, otra cultura, la del budismo Zen, privilegia la relación personal directa, el arraigo en situaciones de las que surge una experiencia imborrable.

Por consiguiente, en la historia relatada se favorece, más que la implantación de programas condicionantes de las facultades intelectuales involucradas en el proceso educativo, la actitud que permite aprender. Frente a la cultura de la representación erigir la cultura de la presencia que borra la eficacia del pasado y elimina el cálculo del futuro. En palabras de Heidegger, el gesto del maestro Zen remite al *da* (el ahí), invoca la situación en que se relacionan ambos personajes como punto de partida. Situación es una palabra que procede del verbo latino *sinere* (poner) y designa el lugar donde alguien está puesto, donde asienta su existencia. Específicamente, de lo que se trata es de generar una actitud de apertura hacia la situación. Sería como detener el diálogo interno y disponerse a captar la singularidad, en lugar de deducir, por conducto de un programa, teoremas del entendimiento racional. Y no se propicia mediante esta breve historia una posición irracional, sino que se pone el énfasis en situar al individuo en la apertura mental y emocional. El conocimiento de alguna realidad (por ejemplo, sobre el budismo Zen) encierra una representación lógica, es decir, una definición que establece límites, que encajona en un número reducido de variables una realidad múltiple. En otras palabras, la definición convierte lo vivo en un simple objeto de la representación.

Desde otro punto de vista, el derramamiento del té provoca un golpe a la conciencia, tanto del que se entera de la historia mediante este relato como del visitante que se ve sorprendido por la inesperada actitud del maestro Zen. Algo sucede. Se abre una realidad viva e inesperada que altera la percepción de normalidad a la que estamos habituados. De pronto, la representación previa anidada en la conciencia se evapora y da lugar a la presencia de una situación.

No estamos en presencia de lo que se supone es educación. Comenzando por el gesto en apariencia inhóspito del anfitrión, que opera como hacer una seña (*winken*) dirigida al visitante y lo sitúa en la escena (*da*) de la que habitualmente huimos transportados por volutas de representaciones mentales. De la relación óptica, el profesor se ve impelido a pegar un salto hacia el ser.

La educación se relaciona en nuestro imaginario con el valor del respeto, entre otros elementos. Derramar el té de un huésped, y hacerlo de manera intencional, significa una falta de respeto. ¿Qué ha pasado? A la educación –y al conocimiento de cualquier realidad– nos aproximamos con una parte ínfima de nuestro cuerpo: la conciencia y sus representaciones previas acerca del objeto de estudio. La historia relatada más arriba sirve para que esas representaciones estallen en mil pedazos, al tiempo que instala nuestro entero cuerpo en la escena. No podemos acceder a la esencia de la educación si no nos ponemos en una actitud de cuestionar las palabras recibidas para fijarla en un sentido determinado. En primer lugar, cuestionar nuestra habitual representación de los hechos, para que no los confundamos con las palabras que los re-presentan ante la conciencia. Ello requiere tener una atención muy despierta y saber que, como decía Aristóteles, en el *noein* la conciencia toca el ser.

Existe una marcada tendencia a querer reducir lo nuevo a lo viejo, a lo ya conocido. Las palabras congeladas reflejan lo viejo. Un lector perspicaz podría suspender la lectura en este punto, convencido de que ya sabe lo que viene más adelante. Saber es recordar. *Anamnesis*, diría Sócrates en los escritos de Platón. Mediante la lógica se clasifican los hechos y los nuevos sucesos son subsumidos en complicadas familias que los contienen como casos de modelos ejemplares. No obstante, hay una diferencia que merece consideración entre hechos y acontecimientos. El hecho se describe mediante categorías preexistentes seleccionadas por los investigadores. En rigor, el hecho se construye con palabras que hacen referencia a ciertas propiedades o variables. La paradoja consiste en que identificamos el hecho con las palabras que lo describen, aun cuando estas palabras siempre expresan una de las posibles perspectivas sobre lo sucedido. Los conocimientos sirven para operaciones técnicas. Por el contrario, un acontecimiento nos sumerge en su vorágine, nos involucramos en algo que sentimos propio. El acontecimiento se apropia de nosotros y nosotros nos apropiamos de su transcurrir; el cuerpo se identifica con el escenario del acontecimiento. Un acontecimiento nos deja sin palabras, no cabe en las categorías previas sino que se presenta como algo singular.

Las palabras del maestro Zen no anteceden al acontecimiento, lo prolongan en una metáfora aleccionadora: tienes tu mente llena de representaciones, un requisito para aprender es que previamente la vacíes de tanto contenido. ¿Por qué este requisito?

Cuando se comprende algo por medio de las palabras, el sí mismo, el “yo” que realiza la comprensión, entra en escena, y tiene lugar un entrelazamiento o una adhesión entre la yoidad y las palabras. Como resultado, sólo consideramos real lo que puede ser comprendido a través de las palabras. El yo que comprende se aferra a ello, cada vez más, en un intento por confirmar su propia existencia y acaba por quedar atrapado por las mismas cosas a las que se aferra (Ueda, 2004:29).

La comprensión conceptual sin crítica encierra el hecho entre los límites de las determinaciones identificadas por la mente, y de esta manera impide la experiencia, entendida como apertura total al ser de las cosas. Hay que prestar oídos y vista a lo que nos rodea. En contraste, nuestros sentidos están colonizados por definiciones a priori que asignan una función (por lo general, presidida por la idea de “utilidad”) y un sentido a las cosas y a las personas. La mente y sus categorías nos alejan de la experiencia inmediata, nos enajenan, y acercan lo lejano. El arte pone al descubierto dimensiones que no habíamos explorado. Por eso la experiencia estética se presenta como un acontecimiento que nos sitúa en el lugar donde estamos, nos remite al “ahí” de la experiencia. Hace visible lo que antes era inadvertido porque nuestros sentidos están domesticados para percibir utilidades y funciones. Somos ahí. Estamos arrojados en el mundo. Existir es ser ahí, según Heidegger, que de esta manera caracteriza la “escena originaria”, como estar fuera de un principio desconocido que nos antecede pero dentro de un mundo. De continuo nos evadimos de esa situación, reprimimos ese ser en el mundo, anterior al conocimiento y a cualquier relación con los entes. El conocimiento siempre es posterior a la existencia; surge en el contexto de la existencia.

Las conclusiones que se pueden extraer de esta pequeña pieza son múltiples. No obstante, interesa resaltar el valor pedagógico de la acción. El salto (*Sprung*) al vacío nos remite a un punto de partida inicial (*Ur*). En la educación no se puede prescindir del salto, que es susceptible de ocurrir por medio de múltiples caminos. Ya hemos señalado el papel del juego en generar el acontecimiento que

revela el ser. Precisamente, *Ursprung* (el salto al estado primigenio) significa origen. El profesor quizá buscaba aprender un nuevo teorema del sabio Zen, y éste lo sorprende con un acontecimiento que educa por sí mismo. A menudo los estudiantes universitarios se quejan de que están llenos de conocimientos aprendidos en libros y no saben hasta qué punto podrán aplicarlos, ni siquiera si son aproximados a la realidad, que desconocen. Luego, no es imprescindible salir de práctica de campo para iniciar un aprendizaje relevante, siempre y cuando se preste atención a las formas de generar el vacío. Tampoco es suficiente indicar, desde la perspectiva de las competencias, que el aprendizaje conduce a aplicar el conocimiento en situaciones futuras. Una educación que no arraiga en el origen elude la formación de la conciencia libre.

Llamo experiencia del ser a esos raros estados de ánimo (*Stimmung*)¹² que me expulsan del flujo temporal horario y me ponen en contacto con la totalidad del ente de forma no conceptual: nos permiten tomar conciencia de que venimos de un infinito desconocido y que nos encontramos en un claro que marcha hacia un infinito también ignoto. Lo esencial de esa experiencia no se puede comunicar con palabras precisas. La experiencia del Aleph que relata Borges (2007:753) significa un encuentro con la totalidad, pero también es una totalidad no conceptual, cuya comunicación se dificulta, pues como dice el gran escritor: “Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es”. La totalidad es objeto de experiencia y esa experiencia nos retorna al mundo cotidiano con una nueva visión del ente. En cambio, para Kant la totalidad del ente (mundo) se reduce a una idea reguladora.

Tomando en consideración el método de la deconstrucción, emprender desde la situación de comunidad inmediata el camino del pensamiento para apropiarnos de la verdad que esconden las imágenes y las palabras. He aquí el punto de partida.

¹² Más adelante se han mencionado otras difíciles traducciones de *Stimmung*: “disposición afectiva” “tonalidad emotiva”. Aun así, caben dos observaciones. Primero, que en las traducciones se pierde la referencia que en alemán tiene la palabra con la voz, el sonido, en lugar de una imagen visual. Segundo, no se confunda “estados de ánimo” con un concepto psicológico. Se trata de una experiencia ontológica en que los entes cotidianos se borran de nuestro ánimo y quedamos como suspendidos.

CAPÍTULO VI

Meditación y/o cálculo

Así, los niños preguntan en tanto filósofos de manera natural y muy tempranamente –desde la adquisición del lenguaje–. ¿Por qué pierden luego esta propensión sublime?

MICHEL ONFRAY

Filosofía y comunidades humanas

Los grandes pensadores de la antigüedad griega, y también los maestros orientales, dejaron una marca indeleble en el tiempo porque sus reflexiones tenían una comunidad de referencia integrada por personas que se conocían cara a cara y que tomaban la sabiduría de aquéllos como una guía para modificar su conducta buscando la verdad. Diríamos hoy que entonces teoría y práctica de la filosofía iban de la mano y que los filósofos se erigieron en arquetipo tanto de los científicos como de los educadores de las edades moderna y contemporánea.

Sócrates fue el filósofo callejero por excelencia, al que buscaban los ciudadanos de Atenas para alimentarse de su pensamiento en un diálogo intenso que cuestionaba el contenido de las ideas con que habitualmente se actuaba en la polis, procurando así llamar la atención sobre la necesidad de ocuparse de sí mismos, tarea que en Heidegger se refleja en su concepción de la cura (*Sorge*). Puso de relieve que las palabras a menudo son equívocas respecto de las cosas que nombran. Y lo hizo a través de la forma de preguntar con que inaugura toda una época de la filosofía: *τί ἐστιν* (“¿qué es esto?”, interrogación aplicada a cualquier representación verbal cuyo significado se considerara obvio). En la *Apología de Sócrates* escrita por Platón se sintetiza lo que el filósofo consideraba su principal ocupación:

¿Y qué? Distinguido varón, tú eres ateniense, ciudadano de una ciudad que es más grande y más renombrada que cualquier otra por su saber y su poderío, pero

no te avergüenzas de poner cuidado en incrementar lo más posible tu fortuna, así como tu reputación y tus honores. En cambio, si se trata de tu razón, o de la verdad o de tu alma, que merecerían una incesante mejora, son asuntos que no te inquietan y ni siquiera cuidas de ellos (Platón, 1963:157).¹

Como se evidencia en el párrafo no cualquier tipo de cuidado vale la pena. Consecuente con ese pensamiento, Sócrates se distinguió por su despreocupación respecto de la fama y del dinero, así como de dejar testimonio escrito de la intensa corriente de sus ideas, al tiempo que tampoco se cuidó mucho de pulir la imagen social que despertaría su comportamiento cuestionante –escandaloso para muchos– entre quienes se sentían guardianes de la opinión pública y del respeto a una esclerosada y farisea creencia en los dioses. Bebió la cicuta, condenado a muerte por el odio de algunos poderosos, en un acto de coherencia con su actitud de defender que una vida sin examen no vale la pena.

Platón se consideró a sí mismo heredero universal de la filosofía socrática, y mediante esa investidura administró la academia con mano férrea para difundir su teoría de las ideas como la figura esencial y determinante detrás de las apariencias. Respecto del cuidado de sí, dejó varios testimonios en sus obras, entre los que destaca su célebre metáfora del carro tirado por caballos alados (contenido en el diálogo *Fedón*), en la que el alma se representaba como vigoroso auriga que sujeta al corcel de las pasiones para evitar que éste la desvíe hacia el abismo del placer. Se inicia con su actividad filosófica una separación entre el conocimiento y la ética. Sufrió un profundo desengaño cuando se propuso instruir al tirano de Siracusa, incursión fallida que debería servir de lección a los filósofos para que no se extralimiten en sus atribuciones.² Al propio Heidegger le recordaron con sorna la similitud entre su fracaso y aquel episodio después de su frustrante

¹ El párrafo corresponde a la obra *Apología de Sócrates*, 29d-e. Traducción libre de HESA a partir de confrontar el texto bilingüe de la edición en Les Belles Lettres.

² Primero marchó Platón a Siracusa, reino de Sicilia, con Dionisio “el viejo”, quien lo llamó influido por el prestigio de sus enseñanzas en Atenas. El filósofo tuvo la mala ocurrencia de hablar mal del régimen tiránico, fue apresado por los soldados de Dionisio y luego vendido como esclavo. Según Diógenes Laercio, las palabras de Platón que irritaron al tirano fueron: “no era lo mejor aquello que era conveniente a él solo, si no se conformaba con la virtud” (Diógenes Laercio, 2008:191). Aunque regresó dos veces, invitado por Dionisio “el joven”, terminó por comprender que los poderosos no poseían oídos para su filosofía.

paso de militancia en el rectorado de la Universidad de Freiburg im Breisgau. Con sus diálogos Platón hizo de su maestro un personaje filosófico:

El personaje de diálogo expone conceptos: en el caso más sencillo, uno de ellos, simpático, es el representante del autor, mientras que los demás, más o menos antipáticos, remiten a otros filósofos cuyos conceptos exponen de modo que queden listos para las críticas o las modificaciones a las que el autor los va a someter (Deleuze y Guattari, 1993:65).

Aristóteles trajo medida al vuelo del idealismo platónico y para reafirmar la terrenalidad de su pensamiento introdujo el ejercicio físico de la caminata entre sus discípulos, conocidos por ello como los peripatéticos. Son los rastros de la disciplina sobre el propio cuerpo. La investigación científica actual (fundada en la observación y el experimento) tiene una importante deuda con sus estudios de biología y botánica, realizados en la línea de considerar la experiencia sensible como fuente de conocimiento. Por algo Rafael Sanzio lo pintó con su dedo apuntando al piso terrenal en su cuadro “La escuela de Atenas”, frente a un Platón embelesado con el cielo. Su filosofía primera, después bautizada como “metafísica”,³ se fundaba en el conocimiento “de los principios y causas primeras” del ser, mientras que los libros sobre la lógica definieron categorías de pensamiento perdurables hasta la fecha.

Muchas escuelas florecieron en la edad dorada de la filosofía griega, pero en este recuento dos merecen especial mención por el rango destacado que atribuían al examen de la existencia: Diógenes el perro y Epicuro en su jardín. Ambas tendencias han inspirado a Michel Onfray en la fundación de la universidad popular de Caen, sobre todo porque sus planteamientos y estilo de vida conservan una indudable vigencia en un mundo como el actual, centrado en el sistema, incierto y confundido.⁴

³ El nombre “metafísica” (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*; “más allá de la física”, en sentido literal) en algunos casos se atribuye al hecho casual de que Andrónico de Rodas (en el siglo I de nuestra era) los clasificara “después de los escritos de física”. Werner Jaeger, por su parte, sostiene que lo utilizó un peripatético anterior a Andrónico. Más allá de la polémica, el hecho es que Aristóteles nunca usó esta denominación para designar su filosofía primera (Fuente: Nicola Abbagnano, 1993:793).

⁴ La Université Populaire de Caen tiene un portal en internet [<http://michel.onfray.papergperso-orange.fr/>] en el que informa sobre su naturaleza y los servicios que presta. No se

Una sucinta historia será la vía para expresar las reflexiones acerca del significado de Diógenes en aquella época de oro. El relato, bastante conocido, es comentado por Michel Onfray en estos términos:

La teoría de las Ideas defendida por el autor del *Fedón* no podía gustarle al sabio de la lámpara. En su manía por las definiciones, Platón había acuñado una frase que, a su entender definía perfectamente al hombre, a quien llamó en aquella ocasión “un bípedo sin plumas” [...] Los platónicos consideraron que era una expresión acertada y una clasificación válida, pero no ocurrió lo mismo con Diógenes, quien en su rincón preparaba una contrademostración *de facto*: después de haber desplumado a un gallo vivo, lo lanzó en medio de una reunión presidida por Platón, con lo cual demostró, silenciosamente, que la definición era inadecuada y que, de todas formas, lo real no podría reducirse al concepto ni a las palabras (Onfray, 2002:58-59).

Quizá esta referencia a Diógenes vendría a confirmar el estrecho juicio de Hegel acerca de los filósofos llamados “perros”: según el Oscuro, el magro aporte que éstos habrían hecho al pensamiento se reduciría a puras anécdotas. Ahora bien, si se retoma la idea de anécdota como metáfora de un pensamiento, Hegel tenía razón, aunque desde una perspectiva diferente, acerca del conocimiento cínico. Precisamente, la metáfora es una forma de enseñanza y demostración que no recurre al discurso lógico, y por tanto, a diferencia del considerado racional expresado en palabras escritas o habladas, abre múltiples sentidos, que no son ilógicos ni irracionales sino que portan una enseñanza, cuya aprehensión exige la actividad del discípulo. En cambio, el concepto, aunque rico en contenido, como elemento del conocimiento es una respuesta que ahoga toda pregunta

requiere una escolaridad determinada para inscribirse y participar de los cursos y seminarios que organiza. También se puede contactar con este proyecto vía electrónica. Su principal objetivo es difundir la filosofía a un nivel popular. El calendario 2010-2011 comprende diversas materias: economía, jazz, cine, ideas políticas, bioética, arte contemporáneo, música, entre otras. En su declaración de principios, Michel Onfray afirma: “Un jardín virtual cuyos efectos sean reales. Una manera de vivir según los principios epicúreos en el mundo y no a su lado. Propongo una máquina de guerra que, siguiendo el principio del caballo de Troya, entre en la ciudad para llevar a cabo su combate de resistencia, de oposición y de vida alternativa al mundo trivial” (Onfray, 2008:19).

que no proceda en el sentido de la deducción y que no se rija por el principio de no contradicción.

¿Por qué reacciona Diógenes de esta manera paródica? La parodia es un recurso del excluido del sistema, es la voz del silencio que se hace presente, la imagen que emerge del que siempre ha sido invisible ante los ojos del “civilizado”. “Bárbaro” en la Grecia clásica designaba al que no hablaba griego, al que apenas lo balbuceaba (algo de onomatopéyico resuena en “bárbaro”, por balbucear). En Diógenes la parodia significa algo más, significa la no aceptación del sistema cerrado que se construye en torno a los letrados. Al igual que rechaza cualquier prebenda de Alejandro diciéndole que no le quite lo que no puede darle y que deje de tapar el sol, el an-arquista asume la soberanía por su propia mano también en el terreno del saber al negar la relación maestro-discípulo. La relación de poder entre príncipe-vasallo implica la renuncia al ejercicio de la soberanía; la relación pedagógica maestro-discípulo supone en muchos casos la renuncia al ejercicio del pensamiento, la entrega al discurso que define la realidad por medio de las ideas y desde la cátedra, esa silla que simboliza la autoridad.

Es probable que los discípulos de la Academia lo hayan mirado a Diógenes con el desprecio que le propinarían a un mendigo despistado que ingresara a una recepción de gala. Como muy bien observa Onfray, Platón prosiguió en su afán de perfeccionar la definición y le agregó a su bípedo implume la posesión de uñas planas y anchas. La humorada es que el adjetivo *platonychôn* (“de uñas anchas”) también podría traducirse como “uñas al estilo Platón”. De nuevo la risa (proscrita de los ámbitos donde reina la solemnidad) conmueve el cuerpo. Diógenes es ajeno a las definiciones, que sólo sirven para cobijar la multiplicidad en el uno, mientras que él se interesa por la creación de un acto singular, irreverente, irrepitable. En contraste, quien hoy lanzara un gallo desplumado en el salón de clases de un profesor de metafísica sería un metafísico platónico inconsciente. Ya no sería un acto singular sino la repetición de lo que en su momento sí fue un acto singular. El modelo engendra conductas que se repiten sin producir un significado nuevo. La repetición de una fórmula de acción prescinde tanto de la singularidad de la experiencia como del carácter del acontecimiento.

Otro caso singular representa la escuela que Epicuro fundó en Atenas, donde había fijado su residencia a los 35 años (alrededor del 306 antes de Cristo). En el modesto huerto donde se alojó con sus discípulos el visitante era

recibido en la entrada con esta inscripción: “Aquí te hallarás a gusto, huésped, aquí el placer es el bien supremo”. Francisco de Quevedo lo sintetiza en una frase: “Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud” (citado en Diógenes Laercio, 2008:324). En la mentalidad corriente se ha asociado la idea del placer epicúreo con el libertinaje desenfrenado, idea muy alejada del espíritu de su exquisito autor.

Carmen Fernández-Daza sintetiza la idea y la práctica epicúrea de esta manera:

Epicuro propondrá la felicidad del sabio que vive para sí. Estallaba una ética del gozo de vivir sin miedos. La autosuficiencia o autarquía y la ataraxia y serenidad del alma son fundamentos de esa felicidad y la filosofía es el camino luminoso para lograrlo, una filosofía acorde con la naturaleza (Fernández-Daza, 1994:XXI).

Sabemos que las creencias de los primeros cristianos, perseguidos por el imperio romano y obligados a una cierta clandestinidad, tenían más vínculos con la concepción estoica de Séneca o de Epicteto que con las funciones del Estado romano. Aunque en Platón no existe el concepto de pecado, el cuerpo sí era considerado fuente de desviaciones del alma. Por ese motivo, el anatema persiguió a los placeres, que en la concepción de Epicuro se construían desde una estética para educar los sentidos en los placeres de la sexualidad como arte y a todos los goces naturales ajenos al utilitarismo. En cambio, en la moral dominante los sentidos terminaron subordinándose a las ceremonias públicas. Se estableció un vínculo de las instituciones y organizaciones con el orden de los sentidos legítimos, es decir, de aquellos que en los recintos escolares o de trabajo se podían expresar según las normas vigentes. En el ritual de la misa la vista se dirige a las pinturas y esculturas del templo, el oído a la música sacra, el gusto a la hostia del sacramento, el tacto a las cuentas del rosario y el olfato a disfrutar el aroma del incienso.

Con la escritura en libro se fija el pensamiento en un dispositivo técnico, y en ese objeto virtual se detiene el flujo del tiempo a la vez que se pierde la referencia al espacio del emisor del mensaje. Heidegger ubica el punto de partida del pensamiento técnico en los textos de Platón, sin advertir que el propio hecho de difusión bibliográfica era ya un síntoma de pensamiento técnico, porque el libro es un instrumento de comunicación a distancia que no existe en la naturaleza.

Pese a esta omisión, en el libro sobre *Qué significa pensar (Was heisst Denken?)* se lee que “En lo escrito desaparece lo pensado...” (Heidegger, 2005b:39). Basándose en ese criterio deben evaluarse los textos. A consecuencia de esta mediación técnica, el ejercicio de la reflexión se convierte en un acto privado que encuentra en el texto una fuente en la que tiene que abreviar para comunicarse. Se inicia así la era de la reproducción del escrito en el que la comunidad cara a cara se torna en una delegada subsidiaria de la interpretación. Por un lado, este fenómeno permite la expansión de los bienes culturales; por otro, la experiencia original permanece ajena a los significantes que la traducen y la transmiten. El habla se somete a las normas homogeneizadoras de la lengua y la traducción uniforma los significados, sin que éstos sean una garantía de fidelidad al sentido prístino, que también admite múltiples significados.

Pensar no es tan sencillo ni debe confundirse con cualquier acto mecánico. En un nivel de cotidianidad Chesterton lo plantea en su conocida novela con imágenes muy plásticas:

[...] hay muchos tipos de sinceridad y de insinceridad. Cuando usted dice “gracias por la sal”, ¿está diciendo lo que piensa? No. Cuando usted dice “el mundo es redondo”, ¿dice lo que piensa? No. Es verdad, pero usted no lo piensa. Bien, de vez en cuando un hombre como Gregory encuentra realmente una cosa que piensa. Puede ser sólo una media verdad, un cuarto de verdad o un céntimo de verdad, pero entonces dice más de lo que piensa, por la simple fuerza de querer decirlo (Chesterton, 2000:31-32).

Hay condicionamientos sociales para que florezcan ideas originales. Así, el pensamiento no prospera en el aire: considerado en la antigüedad griega, se subordina primero a la escuela filosófica en la que se desarrolla; durante la edad media, los grandes teólogos (San Agustín o Santo Tomás) inscriben sus reflexiones en relación con el dogma de la iglesia referido a la fe y a la razón; luego, en la modernidad, se rige por la institución universitaria y ésta por el Estado; por último, el mercado aparece como devorador de los productos generados por quienes se constituyen en intelectuales orgánicos.

Vale la pena tomar en serio la pregunta que formula Michel Onfray y que reproduzco en el epígrafe. ¿Hasta qué punto el proceso de socialización de los

niños exige la supresión de algo esencial en ellos: la capacidad de pensar por sí mismos, es decir, la capacidad de hacer preguntas inteligentes que surgen de la propia experiencia cotidiana? ¿No sería un principio básico de la educación que el maestro se integrara primero en el universo y en la cultura del niño? El niño pregunta cosas fantásticas que a menudo fastidian al adulto. Entonces, se opta por educarlo en la respuesta rápida o en la mentira. Cuando el proceso de socialización sirve al objetivo de producir adultos dedicados a la guerra contra los demás (léase, “competencia salvaje”), distintas instancias (familia, escuela, medios de programación masificadora, el Estado) se alinean para cooperar en esa tarea, y en la era técnica dicho proceso está gobernado por los valores utilitarios adscritos a lo que Horkheimer llamó “la razón instrumental”.

En el proceso de su emancipación el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa –tanto la humana como la no humana– y, a fin de realizar esto, debe subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo. El dominio se “internaliza” por amor al dominio. Lo que comúnmente se define como meta –la felicidad del individuo, la salud y la riqueza– debe su significación exclusivamente a su posibilidad de volverse funcional (Horkheimer, 2007:96).

Aunque el concepto de técnica de Horkheimer difiere en lo fundamental del planteamiento de Heidegger, hay una convergencia en cuanto a los efectos que su dominio ejerce sobre la vida de las comunidades en la actual fase de desarrollo de la humanidad, principalmente en cuanto a que los fines humanos (igualdad, libertad) quedan subordinados a los valores técnicos (eficiencia y eficacia). Además, la razón en sus expresiones teóricas queda descalificada para fijar las metas de la vida humana.

Si se retoma una vieja idea de la filosofía al entenderla como un pensar consecuente con la acción, habría que contrastarla con lo que hoy sucede en la mayoría de las escuelas. Así, el profesor de filosofía que se para al frente de un salón de clases no tiene obligación alguna de guardar coherencia respecto de los textos que enseña a leer a sus alumnos, quienes a menudo sólo están preocupados por aprobar la materia a cualquier precio mientras que el docente hay ocasiones en que proviene de profesiones afines, como las ciencias sociales.

Pensar cuestionando e insertado en una comunidad basada en la cooperación es la fuerza motriz de cualquier universidad que se comprometa con el desarrollo de un país. Ese requisito aporta la posibilidad de poner en práctica un modelo de acción igualitario.

En la historia de la filosofía como producto escrito se registra una tendencia que ha predominado por lo menos desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días, consistente en priorizar un tipo de discurso que se arroga la facultad de captar en su representación (desde el *eidos* platónico y hasta sus variantes en el curso de la historia) la esencia de las cosas, de lo realmente existente. En principio, en Aristóteles se encuentra que la verdad consiste en afirmar lo que es y negar lo que no es, por lo que la verdad se convierte en reflejo del ser por medio del juicio. Aunque esta afirmación eclipsó otra perspectiva del mismo Aristóteles, según la cual “no es la proposición el lugar de la verdad sino la verdad el lugar de la proposición” (Dastur, 2006:34), aspecto que se olvidó en el curso de la historia y con ello se ignoró el hecho de que la proposición es el efecto de un proceso de producción intelectual situado en el espacio y en el tiempo.

A consecuencia de este olvido, la adecuación entre *verba* y *res*, entre el juicio y la “cosa”, se convierte en la norma predominante para establecer la verdad. A partir de Descartes, el juicio sobre lo real (del latín, *res*, que de veras existe) se basa en la certeza y se convierte en un instrumento de dominio sobre la naturaleza y la sociedad. De acuerdo con la versión tradicional de la verdad, cabe preguntar: ¿se encierra el ser completo en la corrección del juicio que se adecua a la cosa? El lenguaje escrito que la registra no agota el ser de los entes; no puede expresar más que *una* comprobación correcta porque es lineal, en tanto que nos movemos en un mundo circular y simultáneo.

Dice Heidegger que el conocimiento en tanto investigación le pide cuentas al ente acerca de la medida en que está a disposición para reflejarse en una representación del lenguaje especializado (explicativo, en este caso). Y concluye que naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. “Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto *es*, vale como algo que es”. Así, el lenguaje científico se instaaura como elemento homogeneizador que otorga existencia mediante la forma objeto. De igual manera ocurre en la sociedad del espectáculo. Sólo existe efectivamente aquello que es susceptible de convertirse en objeto espectacular (reflejo y al mismo tiempo árbitro de lo real).

La ciencia en la época de la imagen del mundo

La acusación de irracionalismo que pesa sobre el pensamiento de Heidegger fue rechazada y aclarada en varias ocasiones por el filósofo. Hay aspectos muy sutiles que es necesario tomar en cuenta para no caer en la confusión provocada por quienes no han examinado a fondo su obra.⁵ En diversos escritos del filósofo aparecen los argumentos para evitar una comprensión equívoca de la dirección en que se encaminaban sus reflexiones. Al final de uno de sus libros queda patente la distinción:

La racionalización científico-técnica, que domina la época actual, se justifica sorprendentemente cada día por sus efectos, todavía imprevisibles. Pero esa efectividad no dice nada de lo único que permite la posibilidad de lo racional e irracional. La efectividad prueba la exactitud de la racionalización científico-técnica. Pero ¿se agota en lo demostrable la apertura de lo que es? La insistencia en lo demostrable ¿no cierra el camino hacia lo que es?

Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética. Es posible que sea irracional precisamente ese arrastrar (Heidegger, 2006a:92).

La advertencia es muy clara. Irracional es una conducta que se deja llevar por la racionalización científico-técnica sin preguntar algo esencial: ¿se agota el ser de las cosas en los juicios demostrables? Pascal trazó una clara línea de demarcación en términos similares: “Dos excesos. Excluir la razón, no admitir más que la razón”. Heidegger no excluye la razón ni desconoce los servicios prestados por la racionalización científico-técnica merced a sus efectos para la vida en sociedad. Hay críticos que han caído en el error de adjudicar a Heidegger una posición a favor del irracionalismo; en particular, Mario Bunge, quien toma como motivo de su refutación una tesis relativa a la ciencia como empresa y, además de llamarlo “charlatán”, le endilga al filósofo el mote de “enemigo de la ciencia y de la técnica”.

⁵ En especial, asombra que un filósofo de la ciencia tan prestigiado como Mario Bunge (1991) haya caído en juicios ligeros sobre la posición de Heidegger en torno a la ciencia y a la técnica, temas que en este autor merecen una lectura acuciosa.

La frase que aislada del contexto utilizó Bunge se encuentra en el ensayo “La época de la imagen del mundo”, texto en el que Heidegger identifica “cinco fenómenos esenciales” de la época moderna: a saber, la ciencia, la técnica mecanizada, el arte como objeto de la vivencia, el obrar humano interpretado como cultura y la “desdivinización” o pérdida de dioses. Con respecto a la ciencia, sostiene que su esencia radica en la investigación, que a su vez consiste en un “proceder anticipador” que se instala en el ámbito de la naturaleza y de la historia. Ese “proceder anticipador”:

[...] se produce cuando en un ámbito de lo ente, por ejemplo, la naturaleza, se proyecta un rasgo fundamental de los fenómenos naturales. El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación (Heidegger, 2005e:65).

Así, la ciencia se asegura un sector de objetos que se recortan dentro del ámbito del ser. Y esos objetos, diferentes de las cosas existentes con independencia de nuestra percepción, son construidos por la ciencia mediante procedimientos racionales. La representación de los entes es el objeto de estudio de las ciencias, que buscan la esencia de lo existente en esa objetualidad. En última instancia, sólo el ente que se convierte en objeto vale como algo que es. Mediante el experimento científico se garantiza la certeza de la objetualidad. En este contexto el neologismo objetualidad no se refiere a algo opuesto a lo subjetivo. Inclusive, el término de Heidegger para objetualidad también es un neologismo en alemán (*Gegenständlichkeit*) para designar lo que tiene carácter de objeto; en otras palabras, el ente.

En la edad moderna es el hombre quien se convierte en sujeto, entendido como el ente sobre el que se fundamenta todo ente en cuanto a ser y verdad. La imagen del mundo que caracteriza a esta edad moderna ha posibilitado todas las manifestaciones de individualismo y subjetivismo que la caracterizan. El mundo ha devenido imagen. Esto quiere decir que la imagen no es una simple reproducción o calco de la realidad, se erige como la realidad misma, el mundo. Y el filósofo determina que el mundo hecho imagen representa al ente en su totalidad. En la medida que una imagen ficticia define una realidad para un grupo de personas, las consecuencias en su conducta son muy reales.

Por otra parte, la íntima relación entre ciencia y técnica proviene del siglo XVII, y uno de sus antecedentes preclaros se halla en Descartes:

Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales de la física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora, creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto ello esté en nuestro poder. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, del agua, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza (Descartes, 1970:68).

Un auténtico proyecto de conquista de la Tierra y del universo, que se ha ido cumpliendo al punto de poner en peligro nuestra presencia y supervivencia en el planeta. La especialización es una necesidad de este proyecto científico, que atiende a un sector del ser mediante la representación de los objetos generados para la explicación del movimiento real. En ese terreno se ubica la frase de Heidegger que tanto irritó a Bunge: “la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa (*Betrieb*)”. Leyendo con cuidado la justificación para emplear este término, se descarta de inmediato que se esté haciendo referencia a un presunto interés mercantil en la producción científica. Entre los múltiples significados de la palabra *Betrieb* se cuenta “negocio” y “servicio”, es decir, dedicarse a algo de manera profesional y no puramente incidental. Así debe leerse en el párrafo irritante para Bunge.

En primer lugar, con la palabra empresa se está enfatizando el hecho de que la investigación científica es una tarea colectiva que se desarrolla en institutos y que éstos cuentan con el reconocimiento social. No depende de la iniciativa individual realizada al azar en la sociedad civil. En segundo lugar, se destaca la naturaleza del método científico, que no se limita a acumular resultados sino que

a partir de éstos se ordenan sus tareas para un nuevo “proceder anticipador”; en otras palabras, el proyecto científico abre caminos hacia el futuro del conocimiento. En el mismo sentido calificará Heidegger a la cultura como empresa, es decir, una actividad que en esencia se rige por sus propios resultados y por la valorización social de éstos. Por último, el carácter de empresa rechaza la erudición al ubicarla como un saber ocioso. El sabio (definido como especialista en generalidades) es reemplazado por el investigador (especialista en un área de objetos), que se convierte en un técnico de la información.

Las ciencias han generado, cada una en su campo, un lenguaje técnico especializado. De hecho, el lenguaje expresa a su manera el ser de las cosas, permite que las cosas se hagan visibles. Sin las palabras nada se hace presente en nuestra conciencia. Así, los pueblos sometidos son invisibles si no aparecen en los textos escolares. Sólo nos apasiona aquello que sentimos cercanos a nosotros. También son invisibles los seres humanos que sólo conocemos por una palabra que los designa. En *Papá Goriot* de Balzac se le formula una pregunta a Rastignac: si muriera un chino cada vez que él comiera una naranja, ¿continuaría él comiéndolas? La respuesta es que siente tan lejanos a los chinos que ni siquiera está seguro de su existencia. Ahora las minorías étnicas exigen en Estados Unidos que en la escuela se les enseñe su propia historia, tan lejana a ellos por el hecho de ser ignorada. ¿De dónde, cómo y por qué llegaron los esclavos al continente americano? En México, Miguel León Portilla se refiere a la “visión de los vencidos”, a la historia ausente en la escrita por los vencedores que invadieron estas tierras. En Argentina, los descendientes de las etnias nativas—hoy mestizados— se organizan y tratan de rescatar una memoria sepultada por la violencia. Hasta ahora nadie había advertido, en apariencia, que era morboso exhibir en el museo de la ciudad de La Plata los restos humanos de antepasados de los actuales indígenas del territorio argentino. Por fortuna, ya fueron devueltos a sus deudos como símbolo de reivindicación a los pueblos originarios.

El otro como vida natural que me es ajena, no como forma de vida en una determinada cultura. El mismo destino de indiferencia corren abstracciones como “la clase social”, “los niños que padecen hambre en África”, “la amenaza ecológica”. El vínculo social se experimenta con aquellos que se tiene un contacto diario y se interactúa con frecuencia, además de quienes son imaginados como pertenecientes a una misma categoría social.

Heidegger nos insta a liberarnos de la “interpretación técnica del pensar”, concepción que pone a la inteligencia al servicio del “hacer y fabricar”. Esto no significa abandonar la técnica u oponerse radicalmente a cualquier iniciativa en esa materia; se trata de ampliar nuestra comprensión del ente más allá de los valores utilitarios que privilegia el servicio de hacer y fabricar. El terreno de la práctica, en ese contexto, se entiende como la capacidad de producir un efecto útil. En la ya mencionada conferencia de 1962 (“Lenguaje tradicional y lenguaje técnico”) propone una meditación sobre lo inútil. Por supuesto, inútil para la mentalidad positivista es el sentido de las cosas: generan un conocimiento y se desentienden de su ulterior aplicación como veneno o como remedio. A la meditación le interesa el sentido de la existencia más allá de las ideas habituales con que nos movemos sin cuestionarlas.

La ciencia moderna de la naturaleza y las diversas técnicas se desarrollan en mutua retroalimentación, basadas en el proyecto y el cálculo como instrumentos centrales de conocimiento. Heidegger evoca en su conferencia una afirmación de Max Planck: “Es real lo que puede medirse”.

Sólo lo que de antemano es susceptible de cálculo y medición, sólo lo que ya de entrada resulta abordable en términos de cálculo, puede considerarse ente. Además la pregunta rectora de la ciencia de la naturaleza incluye el principio del primado del método, es decir, del primado del procedimiento sobre aquello que en tal proceder contra la naturaleza, es decir, que en tal procedimiento, queda asegurado como un objeto susceptible de determinarse y someterse a comprobación (Heidegger, 1994c:7).

Por la exigencia de cálculo y medición, el lenguaje científico-técnico se convierte en un medio de comunicación y transmisión de información bivalente y programable. Para que eso sea posible, cada signo de ese lenguaje tiene una definición unívoca y la escritura queda reducida a las fórmulas de un cálculo lógico. Las computadoras funcionan con este tipo de lenguaje que determina la escritura. El lenguaje técnico se erige en modelo del lenguaje y determina la legitimidad de los discursos en la sociedad, al tiempo que se descalifica a otras formas de *decir*.

Ahora bien, “todo lenguaje es lenguaje del ente...” (Heidegger, 2003b:77). Pero existe un lenguaje que ejerce la hegemonía sobre los demás y condiciona

la comunicación del lenguaje natural, que no es transparente sino que se ve constreñido a no mostrar ni decir lo esencial. Se lo toma como real cuando en sentido estricto sólo es UNA perspectiva sobre la realidad. Tenemos que liberar al pensar de la interpretación técnica del pensar que se erige como monopolio del decir. Así, en “Ciencia y meditación” plantea el autor que la física no rodea (*umgehen*) la naturaleza, es decir, no abarca ni agota todo lo que la naturaleza significa. En la ciencia, la naturaleza está re-presentada por el objeto mediante el cual se estudia su movimiento.

El representar científico no es capaz nunca de cercar la esencia de la Naturaleza, porque, de antemano, la obstancia de la Naturaleza es sólo *un* modo como la Naturaleza se pone en evidencia. De esta modo, para la ciencia Física la Naturaleza queda siendo lo irrodeable (*nicht umgehen*). Esta palabra quiere decir aquí dos cosas. Primero, que la Naturaleza no se puede rodear, en la medida que la teoría nunca puede pasar de largo de lo presente sino que permanece encomendada a él. Luego, que la Naturaleza no se puede rodear, en la medida en que la obstancia como tal impide que el representar y poner a seguro que corresponde a esta obstancia puedan nunca circundar la plenitud esencial de la Naturaleza (Heidegger, 2001a:44-45).

El poder de la ciencia se manifiesta en diversos terrenos (la técnica, la jurisprudencia, la enseñanza, la industria), pero ello no debe inducirnos a considerar que su discurso (en tanto “teoría de lo real”) agota el decir sobre lo real. Heidegger observa que la psiquiatría estudia la unidad psico-física-espiritual del hombre desde la representación del objeto elaborado *ad hoc* para esos fines, aunque la ek-sistencia del *Dasein* permanece como lo inabarcable para el discurso científico. Lo mismo vale tanto para la ciencia de la historia como para la filología.

El hecho de que la naturaleza, el hombre, la historia y la lengua se representen como objeto de la ciencia, y que al mismo tiempo los fenómenos reales correspondientes permanezcan inabarcables, no revela una incapacidad de las ciencias ni su afirmación se considera una descalificación de este tipo de conocimientos. La meditación descubre en esta característica un límite del discurso científico, que no es absoluto sino que constituye un modo de la presencia pero no agota la verdad como acontecimiento en que estamos inmersos sin que a menudo pensemos esta irrupción en el “claro del bosque”. Tampoco la filosofía

podría erigirse en discurso omnisciente y absoluto, tal como lo propusieron los idealistas alemanes.

Otro límite del discurso científico estriba en que su objeto se construye seleccionando determinadas variables, y por lo tanto una determinada perspectiva. La cosa, en el sentido heideggeriano, posee infinitos atributos, que ninguna variable podría abarcar (*umgehen*, “ir alrededor”). Por lo tanto, el discurso científico no agota la posibilidad de otros discursos.

Si dos científicos toman el mismo objeto de estudio, el resultado de sus trabajos de investigación puede diferir enormemente por el tipo de variables escogidas. En uno de sus más recientes libros, el filósofo Enrique Dussel plantea un cuestionamiento al esquema hegeliano de la historia que distingue entre antigüedad, edad media y modernidad, y examina los picos culturales alcanzados por civilizaciones muy desarrolladas (la china, por ejemplo) que han permanecido ignoradas por la historia oficial (Dussel, 2007). En principio, el esquema tripartito se elaboró con un criterio eurocentrista que ignoraba los niveles alcanzados por distintas civilizaciones (como la china) y utilizaba el concepto de progreso frente a la edad media (expresión sin sentido en latitudes africanas o americanas) para explicar el sentido de la historia. El problema radica en que consideramos cualquier esquema científico como si contuviera la reproducción única de los hechos reales, y no se deja alternativa para la construcción de un enfoque distinto.

La meditación pone al descubierto lo inaccesible para la ciencia

En sus escritos maduros, Heidegger contrasta el pensamiento calculador y la reflexión meditativa como distintas vías de acceso a la verdad; por un lado, el cálculo somete los entes a un plan, mientras que la meditación se aboca a perseguir el sentido que domina en el curso de los acontecimientos en que estamos inmersos.

El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es (Heidegger, 1989b:19).

Heidegger reclama como una tarea imprescindible la necesidad de “aprender a pensar”, de aprender a preguntar como una meta educacional básica. Transitar ese camino tiene una condición ineludible: distinguir entre lo importante y lo banal. Como ya se ha apuntado, en la mencionada alocución pronunciada en su tierra natal establece el maestro alemán una distinción entre pensamiento orientado a la meditación y pensamiento dominado por el cálculo. Pero, en esta bipartición meditar no significa apartarse del mundo para entregarse a reflexiones abstractas, y tampoco ello nos invita a descartar el pensamiento basado en el cálculo. Meditar es aceptar, decir sí y no al mismo tiempo, como condición para acceder a la percepción de la multiplicidad de lo real. Tocar tierra, diría yo. La filosofía no tiene un papel prescriptivo, no fija límites dentro de los cuales debe moverse el individuo. Su papel consiste en abrir cuestiones a la reflexión. Meditar significa recogerse en un espacio donde se pueda pensar lo más importante, y a veces lo más importante se revela en que el orden del mundo consiste en un desorden.

La meditación nos abre un círculo de visión que determina en adelante todas nuestras decisiones sobre asuntos que podríamos llamar “ónticos”. La meditación comienza por examinar las ideas habituales que tenemos acerca de una realidad determinada, en este caso, la educación. En segundo lugar hay que practicar “un paso atrás” y preguntarse si esas ideas son suficientes para mostrar el fenómeno en su plenitud. Por último, se trata de verificar hasta qué punto es verdadera la concepción de la educación como una forma de reproducción de la era técnica.

Echar a andar en la dirección que una cosa, por sí mismo, ha tomado ya es lo que en nuestra lengua se dice meditar (*sinnan, sinnen*). Prestarse al sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Bessinnung*). Esto quiere decir algo más que la mera toma de conciencia de algo. Todavía no estamos en la meditación si estamos sólo en la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado (Heidegger, 2001a:49).

En la actualidad se ha banalizado el concepto de meditación, sobre todo en la oferta mercantil de cursos de superación personal que invitan a resolver cualquier problema por medio de la toma de conciencia acerca del poder propio. Heidegger distingue la meditación de la toma de conciencia así como del saber de la

ciencia y también de la formación (*Bildung*), palabra que en alemán expresa la idea de educación y cultura de acuerdo con un modelo de humanidad para dar forma a disposiciones preexistentes. A diferencia de la *Bildung*, la meditación no opera con una imagen guía previa sino que su principal objetivo es situarnos en nuestro lugar de residencia —la comunidad de la que hablábamos—, al que nos ha enviado una historia acontecida, es decir, que no ocurre en un indeterminado espacio sin fecha y tampoco se ciñe a la conciencia. No se trata de la comunidad en el sentido de territorio geográfico; se está haciendo referencia al hecho de que en la actualidad los actores sociales participan de manera simultánea en varias comunidades (familia, escuela, trabajo, por ejemplo); sin embargo, priva el individuo en lugar del compromiso mutuo.

En consecuencia, en el terreno educacional la práctica de la meditación siguiendo alguna de las múltiples técnicas que existen al respecto, será un camino distinto (no excluyente) del enfoque científico para abrir las dimensiones ocultas a la mirada cotidiana. Heidegger ha calificado al ser humano de nuestra era como “el viviente calculador” (*das rechnende Lebenswesen*). En consecuencia, avizora la posibilidad, aunque no sea explícito, de que quedemos prisioneros de una dictadura de los expertos que manejen el mundo a partir de la información, cuando ésta se construye reduciendo las cualidades a cantidades. Pero el filósofo sobre todo se dedica a advertir que el lenguaje calculador niega el valor de acceso efectivo a la verdad a otras formas del lenguaje (la poesía, la oración, la retórica, la orden) y se las convierte en objeto de la consideración científica, con lo que se restringe (o bien, se anula) el campo visual de las ciencias humanas y sociales, así como del arte, de la religión, de la política.

La preeminencia del discurso racional frente a otro tipo de discursos data de muy antiguo en Occidente. En especial, un hito importante quedó patente en Platón, quien defiende en la *República* la necesidad de imponer un reglamento para excluir a los artistas de la ciudad ideal. En dicho diálogo se traza el plano para construir una “sociedad sana”, de acuerdo con ciertos principios. En primer lugar, se sostiene que los individuos se reúnen en sociedad para satisfacer sus necesidades básicas. En segundo lugar, la satisfacción de esas necesidades lleva a la especialización de funciones. En tercer lugar, la dimensión de una sociedad pequeña es más conveniente que una de tamaño mayor, porque ésta exige especializar incluso la guerra, además de que es permeable al ingreso de ocupaciones malignas.

En efecto, la primera, la ciudad sana de que he hablado, ya no es suficiente; habrá que ampliarla y llenarla de una multitud de personas cuya presencia en las ciudades no tiene más razón que la de satisfacer los deseos no necesarios, como los cazadores de toda especie y los artistas que se dedican a la imitación por medio de figuras y colores, y otros muchos por medio de la música, es decir, los poetas y sus cortejos de rapsodas, bailarines, empresarios, y también fabricantes de toda clase de artículos, entre otros, los que conciernen al adorno de las mujeres (Platón, 2004:97-198; 373 b y c).

Como se sabe, en el libro X la descalificación de las obras artísticas se desarrolla con un exhaustivo argumento para demostrar que son perjudiciales para la educación porque seducen con imágenes sonoras y visuales que representan una imitación de la verdad; en otras palabras, no serían “reales”. A fin de abonar su punto de vista, el autor recuerda los puntos centrales de su teoría de las ideas. Así, la multitud de objetos sensibles, como una cama, exige que respondan a una sola idea general que las abarca a todas ellas, y es la que recibe el nombre de cama. Los artesanos que las fabrican tienen in mente esa idea para hacerlo. Al demiurgo corresponde la factura de la idea, que es la realidad esencial. A su vez, el pintor imita la cama artesanal cuando la presenta en un cuadro. En consecuencia, según Platón, este último genera una cama aparente. Al no hacer la esencia no hace lo que es real. Luego, en este punto se concluye que hay tres clases de cama: la esencial (producto de una mente divina), la del artesano (que opera con la idea esencial en su mente para armar su producto) y la imitación aparente (obra del pintor). El artista, en cuanto imitador, se halla a tres grados de la realidad esencial.

En consecuencia, se afirma que el artista está muy lejos de lo verdadero y su obra la efectúa sin apelar a la *τέχνη* ni a la *ἐπιστήμη*: puede pintar una cama aun desconociendo los procedimientos mínimos de un carpintero. Respecto de los poetas épicos como Homero, debe suponerse que conocen los asuntos sobre los que componen sus cantos. Aparte de conocer las artes de la guerra o de la medicina, también incursionan en temas morales y exponen la virtud y el vicio de los hombres y de los dioses. Sin embargo, estos autores crean apariencias y no realidades. Homero nunca curó una enfermedad ni dirigió un ejército, tampoco puede indicar cuáles son las mejores instituciones para una ciudad. Ocupaciones útiles e inútiles.

Los poetas utilizan el metro, el ritmo (el orden del movimiento) y la armonía (el orden de la voz) para generar una especie de sueño diurno con el que convencen a su auditorio. Practican una suerte de hipnosis colectiva. Avanzando unos pasos más en su ataque a las obras artísticas, Platón afirma que los rapsodas imitan lo que agrada a la multitud y a los ignorantes. Emplean una especie de recursos mágicos para seducir al público que los escucha. Aunque el filósofo ha hecho explícito su respeto por Homero, a esta altura de la argumentación suena extraña tal insistencia para descalificar el valor pedagógico de las obras artísticas. En cierta manera se les adjudica un poder dañino equivalente al de los sofistas. Asimismo, si no fuera extemporánea la comparación, cabría utilizar sus juicios para referirnos a los engaños de la publicidad o a los dramas vulgares de la televisión. Si se quiere rescatar la coherencia del texto, es necesario retornar a la idea de educación.

Por otra parte, explicar la obra artística porque persigue generar un determinado efecto —como lo hace Platón en su enfoque— sería rebajar las grandes creaciones de todos los tiempos. ¿El delirio del Quijote esconde la oculta intención de hacernos reír con sus desvaríos? Unamuno dijo con autoridad que quien comprenda a fondo a Cervantes tendría que llorar por el drama de su personaje. Claro que hay obras efectistas; son las malas e intrascendentes.

Una teoría muy seria de la producción artística se halla en Roman Jakobson (1985), quien se refiere a la función poética como un elemento interno esencial de la creación. La función estética o poética, asociada al mensaje, establece la relación entre significante y significado, y por ese medio genera un choque entre los significados a los que remiten los respectivos significantes. Entre los significantes se da un cierto isomorfismo fonético que los asocia en la mente del receptor. De esta manera se dota al signo de un atractivo para el receptor del mensaje. Jakobson analizó el lema de campaña del candidato “Ike” Eisenhower, presidente de Estados Unidos en el decenio de 1950. El eslogan se reducía a repetir en carteles, botones, televisión: “*I like Ike*” (“me gusta Ike”). El significante *Ike* destacaba por su rima con el significante *like*, y en su relación con el significado de ambos se producía una asociación imaginaria entre “me gusta” y la persona del candidato. En contraste con esta sensación placentera, la cacofonía (“ingresaron importantes importaciones”) se descalifica no por su significado, que puede ser lógico, sino por el mal sonido efecto de la repetición. La función poética se asocia con la creatividad artística, está presente en los

mecanismos del chiste y se utiliza ampliamente en la publicidad comercial así como en la propaganda política.

La educación en la *República* se propone instruir a los hombres para hacerlos mejores basándose en un conocimiento verdadero de las cosas, presente en su forma (eidos). Se separa la formación del cuerpo, por medio de la gimnasia, y del alma, puesta en sintonía por la música. La verdad se conoce a través de la *ἐπιστήμη*, que opera gracias a la medida y al cálculo. En el alma se distingue la parte razonable, que es jerárquicamente superior, de la emocional, inferior. La objeción de Platón al eventual poder educativo de las obras artísticas es que se enfocan a impactar la parte inferior del alma. La defensa para evitar ser arrastrado por el caballo de la concupiscencia se halla en la medida y el número.

En otro diálogo, el *Ión* (Platón, 2005), al arte se le reconoce un estatus más acorde con su naturaleza, ya que resulta algo absurdo pensar que Homero se sintiera habilitado para encabezar la guerra o dar consejos médicos a través de sus versos. La esencia del arte no reside en imitar la verdad, sino, como luego lo aclarará Aristóteles, en ofrecer obras *verosímiles*. Por eso, al utilizar la metáfora de la piedra magnética para explicar la creación poética se apela a una fuente de inspiración que satisface con mayor acierto la necesidad de respetar la especificidad de la función poética. En efecto, el entusiasmo (del griego, “tener un dios dentro”) y la inspiración son el origen de los buenos poemas.

Así como el imán arrastra una larga hilera de laminillas de hierro, la musa se apropia de los creadores y del público que los escucha.

El rapsoda, tal como tú, el actor, es el anillo intermedio, y el primer anillo es el poeta mismo. Por medio de estos anillos el dios atrae el alma de los hombres por donde quiere, haciendo pasar su virtud de los unos a los otros, y lo mismo que sucede con la piedra imán, está pendiente de él una larga cadena de coristas, de maestros de capilla, de submaestros, ligados por los lados a los anillos que van directamente a la musa. Un poeta está ligado a una musa, otro poeta a otra musa, y nosotros decimos a esto estar poseído, dominado, puesto que el poeta no es *sui juris*, sino que pertenece a la musa (Platón, 2005:114).

¿Se apela en este caso a un *deus ex machina* para explicar la creación poética y se persiste así en adjudicarle una fuente irracional? Heidegger utilizará una metáfora análoga cuando advierte que la poesía, a diferencia de la información,

no puede programarse. Dirá que el poeta toma la medida del hombre al poner la mirada en el cielo para revelar un dios oculto. Toda una experiencia del ser.

Tormenta y relámpago son el lenguaje de los dioses, y el poeta es quien tiene que, sin escapar, resistir este lenguaje, suavizarlo, y ponerlo en el *Dasein* del pueblo. Hemos determinado el poetizar, apoyándonos en el significado fundamental de la raíz de la palabra, como *un decir en el modo del indicativo hacer manifiesto* (Heidegger, 2010:43).

A partir de esas señas, traducidas por los poetas, se configura el sistema de signos y símbolos que impera en una comunidad. Cuando se describe la naturaleza, no habla un yo sino que se genera un nosotros del que se desprenden las identidades.

Una diferencia entre Heidegger y Platón, pese a las coincidencias, es que en este último persiste el dualismo cuerpo-alma, solidario de una visión jerárquica de las funciones anímicas que entiende realidad como idéntica a racionalidad. En el núcleo de la teoría de las ideas hay una confusión entre palabra y cosa. Véase la aclaración que trae Wittgenstein en forma de diálogo con un supuesto adversario de su teoría.

Algo rojo puede ser destruido, pero el rojo no puede ser destruido y es por eso por lo que el significado de la palabra “rojo” no depende de la existencia de una cosa roja. –Cierto, no tiene sentido ninguno decir que el color rojo –el color, no el pigmento– se deshizo o se trituró. ¿Pero no podemos decir “El rojo desaparece”?... –Cuando olvidamos qué color es el que tiene este nombre, pierde su significado para nosotros, es decir, ya no podemos jugar con él un determinado juego de lenguaje.

Quiero llamar “nombre” sólo a lo que no puede estar en la combinación “X existe”. Y así no puede decirse “El rojo existe”, porque, si no hubiera rojo, no se podría en absoluto hablar de él (Wittgenstein, 2003:79).

La palabra “cama”, como designación de la multitud de camas existentes, no es una esencia independiente de las camas sensibles, sino que sólo existe por el uso lingüístico que la emplea para referirse a las camas de madera, de plástico, de hierro o de cualquier material. Como lo asentó De Saussure (1989), el signo

(rojo) es arbitrario y su existencia difiere de la existencia de las cosas rojas: estas últimas justifican la existencia del primero, que sería innecesario si no hubiera cosas rojas.

En “El origen de la obra de arte”, a diferencia de Platón, Heidegger ubica el arte como una *τέχνη* entre otras, pero no porque el poeta sea un artesano manual sino porque su obra encierra un saber, es una revelación de la verdad, en el sentido de *ἀλήθεια*, o puesta al descubierto del ente (*Unverborgenheit*), que trasciende, sin negarlo, el ámbito de la verdad lógica y se instala como tal por la pericia del creador. El ser obra de la obra consiste en levantar un mundo a partir de la tierra (*φύσις*), y de esta manera devela el ser. Luego, el conocimiento científico es un saber entre muchos otros con los que funciona una sociedad. Ernesto Grassi ha destacado este ángulo del pensamiento y se pregunta:

¿Hemos de entender realmente (es la tesis que encontrábamos en Heidegger y en el humanismo italiano) que el lenguaje poético e imaginativo es primario en el sentido de que hay que pensar que el ser mismo se nos da a conocer ante todo en la naturaleza inmediata e imaginativa de la poética? (Grassi, 2006:32).

Apoyándose en Vico, el autor responde que el origen de las lenguas y de las letras debe rastrearse en los caracteres poéticos con que los pueblos primeros captaron el ser. De estas imágenes ejemplares se derivaron otras formas del lenguaje. Los diversos caminos hacia el ser llevan a concluir a Grassi que el olvido del ser se produce cuando se intenta establecerlo de una vez para siempre en alguna institución religiosa, científica, social, e inclusive, artística. Ninguna experiencia del ser puede constituirse en fundamento absoluto porque el ser es fundamento y existencia del que tenemos experiencia por muy diversos caminos. Convertir uno de estos caminos en absoluto (la ciencia, el arte, la religión, la política) conduce al olvido del ser porque se lo está entendiendo como un ente definible. La meditación nos ha hecho llegar hasta aquí.

Para Heidegger, la poesía no es una “fuga a lo idílico” ni representa una apariencia engañosa; en esencia, la poesía es un modo de habitar, quizá el modo esencial de habitar. El espacio de la *Lichtung* se abre merced a que el hombre construye un espacio para habitar. A partir de un verso de Hölderlin (“poéticamente habita el hombre...”) se muestra que la poesía rebasa el ámbito de la literatura escrita o transmitida por la tradición, y se convierte en una dimensión esencial del habitar sobre la tierra.

Con un relato mitológico se tratará de ilustrar una categoría muy compleja del pensamiento de Heidegger. Los antiguos mexicas partieron del mítico Aztlán para fundar lo que sería la ciudad de Tenochtitlán. El dios Huitzil les había ordenado que salieran de allí y se dirigieran a un lugar donde encontrarían una isla en medio de un lago, en la isla habría una piedra y encima de ella se posaría sobre un nopal un águila devorando una serpiente. En ese sitio se asentaron hacia el año 1325 los primeros grupos de chichimecas que poblarían lo que en la actualidad es la ciudad de México. Habitar un espacio representa algo más que construir casas y la infraestructura que supone satisfacer las necesidades de la población. Los hombres leen en el cielo las imágenes que dan sustento a su existencia sobre la tierra. El dios Huitzil, en este caso, habla a través de los augures y envía mensajes antes de ocultarse; es tarea de los pueblos responder a esos mensajes.

Respecto de esta metáfora, es necesario vincularla con la idea de *axis mundi*, que aparece en diversas culturas de la humanidad. El asunto se menciona en uno de los estudios que Mircea Eliade dedicó a las culturas primitivas en relación con lo sagrado.

El poste sagrado de los achilpa “sostiene” su mundo y asegura la comunicación con el cielo. Tenemos aquí el prototipo de una imagen cosmológica que ha conocido una gran difusión: la de los pilares cósmicos que sostienen el Cielo a la vez que abren el camino hacia el mundo de los dioses. Hasta su cristianización, los celtas y los germanos conservaban todavía el culto a tales pilares sagrados (Eliade, 1983:36).

El centro del mundo organiza el espacio sagrado de la comunidad territorial y asegura la comunicación entre lo bajo y lo alto, entre la tierra y el cielo. En diversos puntos geográficos del planeta, la montaña desempeña ese papel de hierofanía que exige culto (Meru en la India, Haraberezaiti en Irán, por ejemplo), y a veces ese eje se concreta en un santuario, como ocurre con el oráculo de Apolo en Delfos, Grecia, en cuyo frontispicio está inscrita la frase fundadora de Sócrates: “conócete a ti mismo” (*γνῶσθι τε αὐτῶν*). El Cuzco en Perú o Teotihuacán en México también son considerados “ombligo del mundo”. El camino de Santiago en España y el Vaticano en Roma continúan atrayendo a multitudes que desean tomar contacto con el aura que se atribuye a esos lugares.

Ahora bien, el espacio virtual de la tecnología, en conjunto con transformaciones políticas y sociales, ha modificado la relación con lo sagrado. Se habla de una miniaturización de los objetos de culto, y éstos vienen bajo la forma de instrumentos técnicos. Así, el altar de la casa suele erigirse en torno a la televisión o bien a los reproductores de sonido. Los jóvenes portan consigo un aparato con la música que los instala en un mundo de fantasía. El resultado es una extrema dispersión y fragmentación de las comunidades humanas, que sólo se reúnen en grupo por efecto de un espectáculo de dimensiones que trascienden todas las fronteras nacionales, como el mundial de fútbol.

El pensamiento de Nietzsche refleja la decadencia de los valores suprasensibles, expresada en la frase “Dios ha muerto”. A esta sentencia cabe agregar las palabras de Fiodor Dostoievski “Si dios no existe, todo está permitido”. Aun así, no se suprime el problema de los valores que justifican y dan sustento a la existencia humana. Dice Heidegger que “El hombre como hombre, se ha medido ya siempre en relación con algo celeste y junto a algo celeste” (“...poéticamente habita el hombre...”, 2001a:145). Los mortales en tanto mortales habitan sobre la tierra pero se miden con relación a la divinidad que escrutan en el cielo. No hay en estos párrafos una referencia a religión alguna. Con la metáfora de la cuaternidad (mortales, tierra, dioses, cielo) se trata de dar cuenta de la poesía como creadora de imágenes que transmitan la medida del hombre con respecto a lo que en cada caso se conciba como la trascendencia. No se puede habitar sin otorgar un valor al lugar donde el hombre se asienta y a la razón del existir. La poesía, entonces, va más allá de la literatura. En cierta medida podría afirmarse que “todos somos poetas”. La Universidad Nacional de Cuyo se plantó en 1939 como institución comprometida con la educación basada en un lema “*In spiritus remigio vita*” (“En el aleteo del espíritu está la vida”, según traducción de Vicente Cicchitti). Esa imagen se encamina a dar sentido y unidad a la comunidad universitaria.

Precisamente, el lenguaje desempeña un papel fundador de la comunidad: no somos los propietarios del lenguaje sino que nacemos en el interior de un lenguaje que nos interpela y hablamos en correspondencia de ese lenguaje procurando encontrar una identidad. Sin embargo, el lenguaje se bastardea por los medios de programación seriada que repiten consignas sin sentido. Entonces el hombre habita de un modo no poético (*undichterisch*) porque la medida que predomina es el puro cálculo matemático ahogando otras formas de medir que se dirijan a valorar la humanidad del hombre.

Cómo impulsar el desarrollo humano equilibrado

Desde el año 1990 el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publica un informe sobre el desarrollo humano en alrededor de 190 países del mundo. El índice respectivo se elaboró basándose en tres indicadores: esperanza de vida promedio en años, nivel educativo de la población y el producto interno bruto por habitante. Los resultados estadísticos obtenidos se reflejan en tres rangos de desarrollo humano: alto, medio y bajo. La publicación de 2009 se abocó a estudiar las migraciones a escala mundial y arrojó interesantes resultados que desmienten muchos temores acerca de los migrantes (que quitan empleos a los nativos, que incrementan la violencia en los países de acogida y otros similares). Aun cuando se reconoce el esfuerzo por ilustrar el estado del bienestar de las personas más que los números fríos de la macroeconomía, este índice no nos acerca a la heterogénea situación de las comunidades cara a cara, en las que se aplican planes y programas diseñados con un criterio vertical, por lo que es necesario prestar mayor atención a lo que emerge desde abajo hacia arriba. El concepto de desarrollo se adecua a la perfección con la idea de *Bestand*: se lo define en función de indicadores cuantitativos que se ubican en un arco de incremento progresivo. A su vez, el desarrollo se enmarca en una política que toma la vida humana como objeto. Una mirada distinta, basada en la vida como sujeto y que desde esa óptica capte la complejidad de la pobreza y de la marginación, sólo se puede diseñar a partir de un examen a fondo de dos conceptos centrales: comunidad e instituciones.

En el capítulo anterior se sostuvo la tesis de que la problemática de la “excelencia” en educación que prevalece en los países del centro corresponde a la imagen del mundo en que se desenvuelven esas instituciones. En contraste, en los países de la periferia se padece una problemática distinta, que consiste en la tremenda desigualdad en la apropiación de los conocimientos y de la información, tanto en el plano interno como respecto de naciones desarrolladas, un aspecto sobre el cual sí presenta datos contundentes el informe del PNUD. En principio, las comunidades humanas de la periferia se representan a sí mismas su situación como algo externo al “mundo” del centro. En uno de sus cuentos (“Caballo en el salitral”) el escritor Antonio di Benedetto aporta una escena que ilustra esta afirmación. Se trata del diálogo que mantienen dos campesinos que observan el vuelo rasante de un antiguo aeroplano.

- ¿Será Zanni... el volador?
- No puede. Si Zanni le está dando la vuelta al mundo.
- ¿Y qué, acaso no estamos en el mundo?
- Así es; pero eso no lo sabe nadie, aparte de nosotros (Di Benedetto, 1981:23).

El párrafo es elocuente respecto de la observación que deseo hacer. La imagen del mundo dominante deja en la invisibilidad o en la penumbra, en el mejor de los casos, los suburbios de ese mismo mundo, conocido sólo mediante la información que se expresa mediante cantidades. Por ello, la naturaleza de los problemas que aquejan a estas comunidades requiere de una vivencia que está ausente en quienes proyectan el futuro económico y social de los países. El premio Nobel Joseph Stiglitz acotaba los límites en que se mueven las recomendaciones elaboradas por organismos internacionales para promover el desarrollo económico de las naciones más atrasadas. Llega una misión de expertos a la capital del país Equis, se aloja en hoteles de cinco estrellas, se entrevista con ministros del ramo económico y con los funcionarios del banco central, recaba información estadística sobre las variables macroeconómicas y se retira a la semana para preparar su informe. El objeto teórico construido con esa información queda así sesgado respecto del objeto real.

Es necesario empezar por entender al ser humano en situación. Sin invertir la imagen cotidiana del desarrollo (“adoptar las innovaciones que se imponen desde arriba”) no se entenderá el universo de la comunidad que se halla en la base de todo proceso educativo, más allá de los niveles y las orientaciones. La tendencia predominante del desarrollo se basa en expandir las necesidades del mercado y de la producción; se requiere voltear la mirada hacia las necesidades de la sociedad, que no se resuelven con la fórmula justificante de generar la riqueza y luego repartirla. El trabajo humano genera los bienes y servicios para la producción y reproducción de la sociedad; eso es innegable, pero no conviene olvidar los desequilibrios en la distribución de esos insumos.

El educador debe ser educado, es una vieja consigna que no se aplica. Llega un estudiante que ha crecido en el campo, lejos de la ciudad y al hablar dice “haiga” en lugar del culto “haya”. En general, ¿qué hace el maestro? Le indica la forma correcta desde la visión de la Academia y lo hace repetir esta forma. Educación desde arriba hacia abajo, sin que antes el maestro se integre en el universo del alumno y desde ahí inicie la articulación con el resto del mundo.

No se preocupa por investigar las razones culturales por las que se emplea ese modismo en algunas regiones de los países hispanohablantes. Hasta no hace muchos años en las escuelas primarias de Argentina se obligaba a los alumnos para que conjugaran los verbos utilizando sólo el pronombre “tú” en lugar del “vos”, que era el único empleado a diario por los niños y la sociedad entera. Por fortuna, la Real Academia ahora incluye ambas conjugaciones en su página de internet.

La filología debe comenzar con la situación particular de quien habla, es decir, no con el significado abstracto de un término, definido y fijado racionalmente de una vez para todas, puesto que lo importante es la “situación” en la que se encuentra el término, las *circumstantiae* que “están a su alrededor”. La fuente de la revelación “real” de lo que es, a través de la palabra, no es la *ratio*, sino más bien aquella capacidad humana que permite a las palabras tener una adaptabilidad (*versutia*), el *acumen*, y una “instantaneidad”, y que permite a las “cosas” correspondientes el aparecer: el *ingenium* (Grassi, 2006:13).

Un individuo no es sólo un alumno (“*alguien que debe ser alimentado*”).⁶ En la escuela hay personas que buscan un refugio contra las inclemencias de la vida, que se resienten en su cultura, en su economía, en sus relaciones sociales, en las redes del poder. No existe el alumno *in abstracto*. Hay quienes huyen de los claustros académicos. Otros que asisten como una oportunidad más de establecer relaciones amorosas o de amistad. A menudo se les brinda un modelo inalcanzable para sus posibilidades, y no se presta atención a sus más íntimos deseos.

Frente al predominio de una visión del mundo que manifiesta plena confianza en la transformación del ser natural y del ser humano por medio de la tecno-ciencia, la crítica del principio de razón suficiente formulado por Leibniz⁷ posibilita a Heidegger caracterizar la situación de la presente era atómica, como él la denomina, desde un ángulo original.

⁶ Según Gómez de Silva (1995), la etimología de “alumno” remite a bebé de pecho, es decir, el que necesita ser alimentado, que en latín proviene del verbo *alere* (alimentar).

⁷ “*Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*”, o “Nada existe sin razón o ningún efecto sin causa”.

Si el principio de razón suficiente, tal como es interpretado por el pensamiento tradicional, es el principio de los entes, y si la filosofía occidental está basada en él, entonces la tesis es que este principio es responsable de la historia occidental. Él es lo que fundamenta la primacía de la calculabilidad y también de la tecnología en esta historia, dado que la tecnología emerge sobre todo por medio del perfeccionamiento del cálculo, mediante el cual se aseguran o fijan los objetos (Grassi, 2006:38).

Ya en el parágrafo 27 de *Ser y tiempo* se había planteado las dificultades del ser-con otros y de la forma en que esto conducía a la impersonalidad del “se hace”, “se dice”, con cierto eco de la caracterización que Tönnies hacía de la vida en sociedad (*Gessellschaft*), en contraste con la comunidad (*Gemeinschaft*), en que predomina la relación cara a cara. La distanciamiento propia de dicho estado conduce a que “uno se encuentra bajo el dominio de los otros”. En esas condiciones se impone vivir sujeto al término medio, en lo que se refleja la función reguladora del cálculo. El dominio técnico del planeta va aparejado con notable deterioro del tejido social, que se detecta en los conflictos presentes en la célula comunitaria, la entidad que requiere mayor atención para restaurar sus equilibrios perdidos. Luego, con miras a extraer lecciones en esa dirección el análisis social también puede tomar en cuenta las situaciones de comunidad en que la distanciamiento entre los miembros es suplantada por la cooperación con otros. Desde esa premisa se puede diseñar políticas basadas en la comunidad, en lugar de las actuales que privilegian el mercado y los intereses de las grandes corporaciones bancarias y empresariales.

Hacemos contacto con otros que se destacan del *mundo* en que se mantiene esencialmente el “ser ahí” [*Dasein*] que “ve en torno” “curándose de”. El encuentro con otros no es un atributo contingente subordinado a la subjetividad, sino un elemento esencial, integral en el proceso en el que el ente y el mundo se hacen reales recíprocamente. Más aún, “en el trabajo” se determina nuestro enfrentamiento con *l'autre* [...] (Steiner, 2001:169).

Así, a partir de *Ser y tiempo*, sintetiza George Steiner la primacía del carácter relacional en el análisis de la subjetividad así como la función central del trabajo en la constitución de los actores sociales como tales. Una comunidad con esas características se trata de visualizar a continuación.

Un cuento de Bruno Traven servirá de improvisado escenario para explicar cómo se puede mantener el tejido social de una comunidad y las amenazas a que se expone por la llegada del progreso “desde arriba”, realizado en nombre del desarrollo como panacea. En el parágrafo 37 se distingue con claridad: “Tras la máscara del ‘uno para otro’ actúa un ‘uno contra otro’” (Heidegger, 1986:194). La comunidad humana se estructura en torno al “uno para otro”; las relaciones se constituyen mediante la preocupación (*Sorge*) por el otro, y ello deriva en un compromiso (obligación) mutuo antes que en la participación de una esencia común. Al respecto, existen dos tipos de violencia que perturban la existencia de una comunidad: la que ejerce el homólogo al perseguir el mismo objeto del deseo, y la del extraño, que desea apropiarse de los objetos del nativo. Según el relato empleado en este caso, un turista estadounidense descubre en un pueblito de Oaxaca, México, unas maravillosas canastitas de paja decoradas con vivos colores y diseños muy atractivos. Al negociar con el indio que las elabora y vende en la puerta de su casa logra un precio increíble, equivalente a diez centavos de dólar por cada pieza. De regreso a su país, Mr. Winthrop, así se llama el turista, entra en contacto con una compañía de confiteros para venderles hasta mil docenas de esas canastitas, que en este caso se destinarían a envase de los dulces comerciados por la empresa. Es obvio que el precio pactado con los confiteros significa casi veinte veces el que pretende lograr con el artesano indígena. Exultante de ambición regresa a Oaxaca para cerrar la operación; en contra de lo esperado, el tranquilo estado de ánimo del indio no varía ante la oferta de comprarle la enorme cantidad de canastitas, cuyo precio, calculado por el artesano, en lugar de descender ahora llega casi a los dos dólares por pieza. Con desesperación, Mr. Winthrop no entiende cómo es que se viole una ley básica del mercado: a mayor cantidad de piezas adquiridas, el precio unitario se abarata. El artesano le responde de esta manera:

—Bueno, patroncito, ¿qué es lo que usted no comprende? La cosa es bien sencilla. Mil canastitas me cuestan cien veces más trabajo que una docena y doce mil toman tanto tiempo y trabajo que no podría terminarlas ni en un siglo. Cualquier persona sensata y honesta puede verlo claramente. Claro que, si la persona no es sensata ni honesta, no podrá comprender las cosas en la misma forma en que nosotros aquí las entendemos. Para mil canastitas se necesita mucho más petate que para cien, así como mayor cantidad de plantas, raíces, cortezas y cochinillas para pintarlas. No es nada más meterse en la maleza y recoger las cosas nece-

sarias. Una raíz con el buen tinte violeta, puede costarme cuatro o cinco días de búsqueda en la selva. Y, posiblemente, usted no tiene idea del tiempo necesario para preparar las fibras. Pero hay algo más importante: Si yo me dedico a hacer todas estas canastas, ¿quién cuidará de la milpa y de mis cabras?, ¿quién cazará los conejitos para tener carne en domingo? Si no cosecho maíz no tendré tortillas; si no cuido mis tierritas, no tendré frijoles, y entonces ¿qué comeremos? (Traven, 1999:24-25).

La idea de comunidad no se basa en una suma de personas que comparten algo sino que se revela como un tejido de mutuas obligaciones que une a sus miembros, que desempeñan funciones complementarias. No se trata de participar en una esencia común ni de una igualdad económica; se trata de una convivencia que posee sus propios mecanismos de negociación para resolver las diferencias cuando la mutua obligación falla. Fracasó la preocupación teórica de Rousseau y de Kant por encontrar un fundamento común a los individuos para que ese uno solitario se fundiera en el uno universal. En cambio, este ejemplo literario revela que la comunidad es posible mediante un mutuo cuidado; es decir, el *Mitsein* se preserva cuando sus miembros integrantes ejercen una cura (*Sorge*) mutua, frente a la violencia que proviene de fuera, de la tentación monetaria. La violencia se descarga tanto sobre el gemelo, el que ambiciona lo mismo que el victimario, como contra el diferente que perturba el orden interno.

Aun así, el confundido exportador, que no entiende la peculiaridad de esa organización humana, no cesa en su intento y argumenta que con el dinero obtenido por la venta de las canastitas el artesano podría comprar todo eso y mucho más. Por otra parte, lo quiere convencer de que ponga a trabajar a parientes y a otros indios de la zona. La respuesta es transparente: el desastre sería total porque nadie atendería las milpas ni las cabras, y comprar la comida en el mercado significaría un incremento notable de los precios porque los productos se importarían de otras partes. La comunidad reducida a los intereses individuales que no contemplan a los demás sino a través de “derechos y obligaciones”; y esos átomos, fragmentados, sometidos a un poder extraño. Una última razón del indio para no hacer canastitas en serie es que él con canciones pone en ellas parte de su alma, y si accediera a mecanizarse, su corazón caería en pedazos. El estadounidense regresó a Nueva York indignado y fue a deshacer el contrato con los confiteros despotricando contra esos “condenados indios”, que no tienen remedio ni su país tampoco. La comunidad indígena privilegia las relaciones

“cara a cara” y se niega a aceptar su integración como base de una pirámide con vértice en Nueva York. Más relevante aun es el papel central que desempeña la colaboración entre sus miembros.

En este breve párrafo hay una frase clave: el indio defiende su forma de entender las cosas, que es diferente a la lógica del visitante y muestra que la supervivencia de una comunidad se apoya en la cooperación mutua. Un elemento clave en la conformación de una comunidad humana es comprender la realidad desde un punto de vista compartido. En otras palabras, una lógica económica y social va acompañada de una comprensión del mundo, que en la historia relatada implica una relación con la naturaleza distinta a la que supone convertir a sus familias extendidas en productores individuales de una fábrica. Una economía basada en el trabajo artesanal convertida en una economía mercantil resiente cambios que afectan hasta el equilibrio emocional de sus habitantes. No obstante, el modelo de relación directa con la naturaleza no es el único referente para ilustrar una comunidad humana, en particular cuando por doquier se constituyen comunidades virtuales en torno a los más diversos intereses. Las llamadas redes sociales cada vez adquieren mayor protagonismo en acontecimientos mundiales.

En definitiva, lo que se trata de resaltar es que el concepto de comunidad ofrece posibilidades enormes de desarrollo en la educación, sobre todo si sus integrantes asumen la *cura* del ser, como planteaba Heidegger. No basta con proclamar la necesidad de aprender a vivir juntos, se trata de llevarlo a la práctica con un criterio ético de hacer una obra de arte de la propia existencia que se abre a la red en que se halla inserta. En la actualidad se impone adoptar un liderazgo orientado a que los miembros de cualquier comunidad (física o virtual) crezcan con autonomía, con capacidad de tomar decisiones por sí mismos, con madurez emocional. En las relaciones de poder también hay resultados productivos, y eso se logra al frente de un salón de clases, en el entorno de la familia, como jefe de una cuadrilla de trabajadores. De diversas maneras se puede ejercer el liderazgo en las comunidades humanas. A diferencia de las relaciones igualitarias, la pasividad y la subordinación incondicional a la figura del dirigente se refleja en una atonía social que conduce a la mediocridad o a la anomia.

No obstante, existen variantes de la comunidad que se apartan de los cánones de la cooperación y de la equidad. En la *Política* Aristóteles expone las formas de gobierno por las que se distinguen las comunidades. Se entiende por

“forma de gobierno” el término griego *politeia*, que también podría traducirse por “constitución”, i. e., la estructura de leyes que da orden a la ciudad. Ante la existencia de muchas constituciones, el Estagirita procede a clasificarlas en función de quienes ejercen el poder soberano: una persona (monarquía), unos pocos (aristocracia) o la mayoría (república). En cualquiera de estos casos se está en presencia de “formas rectas” si el poder se ejerce en vista del interés general. O como se acaba de plantear: basado en el compromiso mutuo con el resto de los componentes comunitarios.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vista del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquellos que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa serán desviaciones (Aristóteles, 1970:80).

Es interesante el método de derivar las desviaciones a partir de las formas correctas, de modo que tiranía es la degeneración de la monarquía, la aristocracia deviene oligarquía, y la república se convierte en democracia (entendida como gobierno de la turba, y no en el sentido moderno). En síntesis, la degeneración adviene cuando el individuo o un conjunto de individuos renuncia a su compromiso con los demás. Si atendemos a Norberto Bobbio, la tipología responde al uso de dos preguntas: *quién* gobierna y *cómo* gobierna.

El criterio de Aristóteles es diferente [al de Platón]: no es el consenso o la fuerza, la legalidad o la ilegalidad, sino principalmente el interés común o el individual. Las formas buenas son aquellas en las cuales los gobernantes ejercen el poder teniendo presente el interés público, en las malas los gobernante ejercen el poder de acuerdo con el interés individual (Bobbio, 2000:37).

Algunos promotores incondicionales de la “modernidad tecnológica” opinarán que se está defendiendo una idea primitiva de comunidad; sin embargo, el núcleo del problema sigue manifestándose en la violenta ruptura del tejido social en muchos países, precisamente en las deterioradas relaciones de todos los días y cara a cara. La clasificación de Aristóteles –al igual que otras de la

antigüedad, como Platón o Polibio— se utiliza como un ejemplo de resolver dos cuestiones básicas en la organización comunitaria: quién gobierna y cómo gobierna. El énfasis en la comunidad se orienta a plantear el problema de la verticalidad existente en la globalización. ¿Cómo hacemos para que el vértice de la pirámide se sitúe más cerca de la base? Giovanni Sartori expone una característica de la *polis* griega que a menudo es ignorada cuando se habla del origen de la “democracia”:

Se debe tener presente que las exiguas dimensiones de la *polis* la caracterizaban como una red de relaciones “cara a cara”. Es en este sentido como se entendía la verticalidad. Las magistraturas y los “favorecidos” existían, ciertamente; pero cuando la base de la pirámide es estrecha el vértice no llega muy alto. El contraste entre la idea horizontal y la idea vertical de política ha de entenderse, por consiguiente, según esta proporción: la verticalidad griega resultaba extremadamente aplanada con respecto a la de los Estados territoriales (Sartori, 1999:236).

Nos toca vivir en una época en que se ha descubierto la relación “cara-pantalla-cara”, que se establece por encima de los Estados territoriales. Sin embargo, el análisis de la comunidad no se orienta a defender un inmovilismo romántico por lo rústico sino a advertir que los cambios bruscos introducidos sin respetar el nivel de desarrollo de una población pueden conducir a su desagregación. En última instancia, sigue vigente en la educación la categoría heideggeriana de *Gestell*, que implica esa operación técnica de emplazar “desde arriba” las modificaciones requeridas por el desarrollo abstracto de la ciencia y de la tecnología, aun cuando la implantación se haga en individuos humanos. El supuesto de un desarrollo armónico es impulsarlo desde el nivel de desarrollo alcanzado por esa población. Así, por ejemplo, la adopción de máquinas que suplanten el trabajo de varias personas quizá sea atractivo por el incremento de la productividad; en contraste, con esa medida se acarrea una desocupación que altera las relaciones entre la población. Aun en el plano virtual es posible manejarse privilegiando la idea de la cooperación comunitaria por encima de la competencia devastadora. No se descarta la competencia, salvo en caso de que se oriente a constituir una red monopolística que inhibe la iniciativa y la creatividad de los individuos.

Hay tres aspectos destacables en esta cuestión, y todos están relacionados con Heidegger. Primero, la solución de los problemas ópticos requiere una

comprensión del mundo que capte la verdad en sus diversos elementos. El análisis del inversionista podría ser correcto en términos cuantitativos y su intervención habría aumentado la disposición de dinero entre los pobladores indígenas. Sin embargo, correcto no es verdadero porque se ignoran los argumentos esgrimidos por el indio, que en el fondo sostiene: “vivimos de una forma diferente y no somos recursos que necesitan optimizar sus resultados monetarios”. Segundo, el acontecimiento que expresa el *Dasein* significa estar en el mundo con otros y ese mundo no es reductible a un contexto idéntico para todos. La educación basada en competencias dice considerar el contexto, pero ese contexto está definido de antemano: un lugar donde se produce con eficiencia y eficacia para lograr el aumento de la productividad y de los rendimientos, sean éstos en el ámbito de la producción fabril, de los servicios financieros, de la docencia o del aprendizaje. Se desea imponer ese contexto a las situaciones más diversas. Recuérdese que hemos definido la situación como equivalente al *da* heideggeriano, el lugar donde está puesto el hombre. La “educación del albañil robot” se realiza en un contexto predeterminado que arrasa con el mundo cotidiano de los actores sociales, a quienes se les implanta sin evaluar los elementos de armonía preexistentes. En tercer lugar, determinar un contexto ideal para la convivencia humana es aportar una respuesta sin haber formulado la pregunta sobre la situación en que se hallan las personas. Y Heidegger, en la *Introducción a la metafísica* afirma: “La determinación de la esencia del hombre jamás es una respuesta sino esencialmente una pregunta” (1993:133).

En suma, la propuesta en materia de educación se orienta a recomendar que en principio se utilicen de los recursos que se tienen a la mano, para luego avanzar hacia nuevos horizontes. Se ha dado el caso de donación de computadoras a escuelas rurales que carecen de electricidad. Con buena voluntad, pero el error ya lo cometió Domingo Faustino Sarmiento cuando fue presidente de Argentina (entre 1868 y 1874): plantó bibliotecas hasta en los rincones más alejados del país y al visitar a un cacique amigo descubrió que los libros enviados reposaban guardados (eso sí, con mucho esmero) sin leerlos en cajones y partidos por la mitad para que cupieran en ese singular depósito. La creatividad se incrementa al voltear la vista alrededor para identificar con qué se cuenta para aprender, de una manera parecida a lo que hacen los músicos de la corriente minimalista:

La idea de minimalismo es mucho más amplia de lo que la mayoría de la gente piensa. Suele incluir por definición cualquier música que se implementa con una pequeña, mínima o limitada cantidad de recursos musicales: piezas que emplean una pequeña cantidad de notas o frases musicales, o piezas escritas con sólo una pequeña cantidad de instrumentos caseros o simples, tal y como timbales, ruedas de bicicleta o vasos de whiskey. Pueden ser piezas que sostienen ritmos básicos y repetitivos a lo largo del tiempo. Se puede incluir a la música realizada el ruido que generan eventos naturales como por ejemplo las corrientes de los ríos. Piezas que tienen ritmos cíclicos sin final. Piezas de ritmos extraños elaborados con los sonidos de un saxofón y su eco sobre una pared. Puede incluir piezas con ritmos que varían lentamente a lo largo del tiempo y que migran gradualmente a otras melodías. Pueden ser piezas que expresan todas las graduaciones entre dos notas, como puede ser Do y Re. Puede una pieza con un tempo lento que tiene una densidad musical de dos o tres notas por minuto (Johnson, 1989:5).

Como se advierte en las notas precedentes, no se desecha el uso de medios electrónicos y otros recursos modernos ni se invita al aislacionismo en relaciones rústicas. Sólo se insta a recuperar y fortalecer el sentido de comunidad humana, que se ha fracturado por el desarraigo que acarrea, como efecto negativo, la globalización a nivel internacional. Nunca antes en la historia se habían producido tan intensos y enormes procesos de migración en todos los continentes. Se migra de la tierra donde se habitaba y quienes aún permanecen en ella suelen migrar a la pantalla virtual.

El sentido de comunidad trastabilla y se vuelve efímero en algunos casos. Una reflexión de Heidegger contenida en *Gelassenheit* sintetiza de manera brillante lo que podría considerarse el hilo conductor de la educación en nuestra época: “Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez” (1989b:17). Enseñar es dejar aprender. Aprender consiste en poner nuestras acciones y omisiones en correspondencia con aquello que se nos dice en lo que respecta a lo esencial, que en este “tiempo indigente” se oculta a los ojos cotidianos atrapados por lo inmediato y urgente. No dejarse atrapar por el “se” impersonal nos coloca en la dirección del cuidado de sí mismo como clave ética fundamental para evitar la impersonal instrucción de adecuarse a las normas.

El *cuidado de sí* mismo implica una actividad, una atención, la elección de conocimientos importantes para vivir de cierto modo y unas técnicas adquiridas mediante el ejercicio de uno mismo sobre uno mismo (*askêsis*). Todo lo cual supone otro tipo de constitución del sujeto, en el que éste logra *gobernarse* a sí mismo (autoconstitución), opuesto a las artes de gobierno que se apropian de la vida del individuo y lo colocan en una situación de sometimiento, pretendiendo determinar su modo de vivir con el pretexto de aliviar su *cuidado de sí* (bio-política y bio-poder) (Cubides, 2006:71).

La avasalladora presencia de la técnica nos cerca por doquier y nos hace sentir la amenaza tanto de la automatización en todos los órdenes de la vida como la expropiación de la propia vida. En medio del vendaval nuestras manos se extienden en busca de un arraigo auténtico. No se trata de excluir ni de negar las virtudes del pensamiento que calcula; tampoco hay que refugiarse en un primitivismo que excluye la tecnología moderna: hay que aprender a decir sí y a decir no. Diferenciar entre un uso apropiado de los aparatos y el uso que implica violencia, como las adicciones que aquellos provocan.

Pero si decimos simultáneamente “sí” y “no” a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit)* para con las cosas (Heidegger, 1989b:28).

Por fin, me parece apropiado cerrar estas reflexiones con palabras de Carlos Astrada contenidas en la ponencia que presentó en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza, Argentina, en 1949. En este párrafo resalta el legado de Kierkegaard al pensamiento contemporáneo al analizar la contradicción entre las estructuras abstractas en expansión y la existencia concreta.

Kierkegaard niega la posibilidad del pensar puro, representado y tipificado, para él, por el idealismo dialéctico de Hegel. Este identifica *ser* y pensar, lo que significa, según el místico danés, no existir concretamente, ausencia de verdadero interés por sí mismo –por la existencia impermutable del individuo singular– ya que el existir entraña el máximo interés para el existente, lo que hace que éste “tenga constantemente, un τέλος”; el interesarse, pues, por el existir expresa la realidad misma. Pero, con todo, Kierkegaard estuvo lejos de entrever la posibilidad de asentar una ontología de nuevo giro sobre el primario e indesplazable interés del hombre concreto por su propio existir (Astrada, 1950:350).

Si ese individuo concreto al que se refiere Astrada no se siente interpelado por los planes y programas educacionales, los objetivos y los contenidos de esas políticas permanecerán en el terreno de la burocracia abstracta.

Bibliografía

Bibliografía básica de apoyo

- AA. VV. (2008), *El libro de los gatos*, selección y prólogo de Liliana García Carril, Buenos Aires, Bajo la Luna.
- AA. VV. (1991), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, prólogo de José Luis Aranguren, Barcelona, Ediciones del Serbal, Colección Delos.
- Abbagnano, Nicola (1993), *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Acevedo, Jorge (1999), *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Colección El Saber y la Cultura.
- Agamben, Giorgio (2008), *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.
- (2004), *Estado de excepción*, Valencia, PRE-TEXTOS.
- Anónimo (1997), *Dhammapada o Las enseñanzas de Buda*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles (1970), *Política*, Madrid, introducción y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos.
- Astrada, Carlos (2003), *Martin Heidegger: de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Quadrata.
- (1950), “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, tomo I, pp. 349-358. Tercera sesión plenaria, 4 de abril de 1949.
- Bachelard, Gaston (1974), *La formación del espíritu científico*, Argentina, Siglo Veintiuno Editores.

- Badilla, Leda (s. f.), “Nociones sobre el concepto de competencias”, consultado en abril de 2010 en [http://www.proyectos.dems.ipn.mx/antologia_de_competencias/].
- Bataille, Georges (2007), *Las lágrimas de Eros*, iconografía en colaboración con J.M. Lo Duca, Barcelona, Ensayo Tusquets Editores.
- (1979), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier (1992), *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Sección de Teología y Filosofía, Biblioteca Herder.
- Benjamin, Walter (1994), *Discursos interrumpidos*, México, Editorial Planeta.
- Billbeny, Norbert (1997), *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Barcelona, Colección Argumentos, Editorial Anagrama.
- Bobbio, Norberto (2000), *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Borges, Jorge Luis (2007), *Obras completas 1*, Buenos Aires, Emecé.
- (1981), *Nueva antología personal*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Borges Duarte, Irene (1993), “La tesis heideggeriana acerca de la técnica”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, Madrid, Editorial Complutense.
- Bourdieu, Pierre (1990), *Sociología y cultura*, México, Editorial Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1981), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Editorial Laia.
- Boutot, Alain (1991), *Heidegger*, México, ¿Qué sé?
- Braverman, Harry (1981), *Trabajo y capital monopolista*, México, Editorial Nuestro Tiempo.
- Bunge, Mario (1991), “La investigación científica como empresa”, *Interciencia*, 16.
- Caillois, Roger (1984), *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Camus, Albert (2003), *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada.
- Canetti, Elias (1999), *Masa y poder*, Madrid, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial/Muchnik.
- Castells, Manuel (1999), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, México, Siglo Veintiuno Editores, volumen I: La sociedad red.
- Castro Merrifield, Francisco (2008), *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2002), *Globalización y desarrollo*, Santiago de Chile, LC/G.2157 (SES.29/3).

- Cerezo Galán, Pedro (1993), “Metafísica, técnica y humanismo”, en Navarro Cordón y otros (1993).
- Cerezo Galán, Pedro y otros (1991), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, Colección Delos, núm. 3.
- Champion, François (1995), “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en Jean Delumeau (coord.), *El hecho religioso*, Madrid, Alianza Editorial.
- Chesterton, Gilbert K. (2000), *El hombre que fue jueves*, Madrid, Valdemar.
- Comisión de las Comunidades Europeas (2005), “Propuesta de recomendación del Parlamento Europeo y del Consejo sobre las competencias clave para el aprendizaje permanente”, consultado en mayo de 2010 en el sitio [http://www.proyectos.dems.ipn.mx/antologia_de_competencias/].
- (1995), *Libro Blanco sobre la educación y la formación. Enseñar y aprender sobre la sociedad cognitiva*, Bruselas, en el sitio [<http://www.uhu.es/cine.educacion/didactica/1libroblanco.htm>].
- Coriat, Benjamin (1992), *El taller y el robot. Ensayo sobre el fordismo y la producción en masa en la era de la electrónica*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Cuadra, Álvaro (2003), “De la ciudad letrada a la ciudad virtual”, Santiago de Chile, manuscrito inédito, en [http://www.oei.es/publicaciones/gratis/cuadra_01.pdf].
- Cubides Cipagauta, Humberto (2006), *Foucault y el sujeto político. Ética del cuidado de sí*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-IESCO.
- Dastur, Françoise (2006), *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- , “IX. Heidegger”, en AA. VV. (2005), *Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XX*, duodécima edición, bajo la dirección de Yvon Belaval, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Debord, Guy (s. f.), *La sociedad del espectáculo*, versión en archivo electrónico que se puede obtener libremente en la dirección www.sindominio.net/ash/espect.htm.
- Deleuze, Gilles (2005), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
- (1972), *Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos.
- (1998), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 2a. reimpresión, Barcelona, Paidós.

- Delors, Jacques (1996), *La educación encierra un tesoro*, Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors, México, UNESCO.
- Derrida, Jacques (2004), *Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de la universidad*, cuyo archivo aparece íntegro en el sitio web [<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/universidad.htm>], consultado el 19 de octubre de 2004.
- (1990), *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion.
- (1978), *De la gramatología*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- De Saussure, Ferdinand (1989), *Curso de lingüística general*, México, Alianza.
- Descartes, René (1970), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, duodécima edición, traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe.
- Dewey, John (1984), “Carta de John Dewey a Alice Dewey”, 1 de noviembre de 1894, *Dewey Papers*, Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale.
- Di Benedetto, Antonio (1981), *Caballo en el salitral*, Barcelona, Editorial Bruguera.
- Diógenes Laercio (2008), *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, traducida directamente del griego por D. José Ortiz y Sanz, Valladolid, Editorial Maxtor. Versión facsímil de la edición de 1914 publicada en Madrid por Librería de Perlado, Páez y compañía.
- Duque, Félix (comp.) (1991), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, colección Delos, Ediciones del Serbal.
- Dussel, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Editorial Trotta.
- Duvignaud, Jean (1982), *El juego del juego*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Echarri, Jaime (1997), *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Eggers Lan, Conrado (2000), *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Eliade, Mircea (2001), *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós.
- (1983), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, LABOR/Punto Omega.
- (1972), *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era.
- Elias, Norbert (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto (2009), *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, España, Herder.
- (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Ettinger, Elzbieta (1996), *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, traducción de Daniel Najmías, Barcelona, Tusquets Editores.

- Farías, Víctor (1989), *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik.
- Feinmann, José Pablo (2009), *La filosofía y el barro de la historia*, prólogo de Franco Volpi, Buenos Aires, Planeta.
- Fernández-Daza, Carmen (ed.) (1994), *Máximas para una vida feliz. Epicuro, y textos escogidos en defensa del ideal epicúreo*, México, Editorial Planeta Mexicana.
- Ferry, Luc y Alain Renaut (2001), *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, Espacios del Saber.
- Flachsland, Cecilia (2003), *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*, Madrid, Campo de Ideas.
- Fink, Eugen (1976), *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad.
- Foucault, Michel (2002), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (1990), *Tecnologías del yo*, introducción de Miguel Morey, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- (1978), *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- (1977), *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- (1976), *Vigilar y castigar*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, Paulo (2005), *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, Sigmund (1999), *Introducción al psicoanálisis*, Barcelona, Ediciones Altaya.
- Furtado, Celso (1999), *El capitalismo global*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg (2002), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder.
- (1999), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós Studio.
- García Canclini, Néstor (1999), *La globalización imaginada*, México, Paidós.
- Geertz, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- George, Susan (2001), *Informe Lugano*, España, Icaria Editorial.
- Girard, René (1998), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Colección Argumentos, Editorial Anagrama.
- Giroux, Henry (1992), *Teoría y resistencia en la educación*, prólogo de Paulo Freire, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Goleman, Daniel (1995), *Inteligencia emocional*, México, Javier Vergara Editor.
- Gómez de Silva, Guido (1995), *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México.
- González Alcantud, José Antonio (1993), *Tractatus ludorum. Una antropológica del juego*, Barcelona, Anthropos.

- Gramsci, Antonio (1986), *Cuadernos de la cárcel*, tomo 4, edición crítica del Instituto Gramsci, México, Ediciones Era.
- Grassi, Ernesto (2006), *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos.
- Groethuysen, Bernhard (1981), *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, España, Fondo de Cultura Económica.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Hauser, Arnold (1998), *Historia social de la literatura y el arte. Desde el rococó hasta la época del cine*, introducción de Valeriano Bozal, Madrid, Editorial Debate.
- Heisenberg, Werner (1988), *Imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Orbis.
- Hinkelammert, Franz (2008), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México, Editorial Dríada.
- Horkheimer, Max (2007), *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar Ediciones.
- Huizinga, Johan (1972), *Homo ludens*, Madrid, Alianza.
- Huntington, Samuel (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós.
- Ibarra, Laura (1999), “El rectorado del filósofo Martin Heidegger”, en *Revista Universidad de Guadalajara*, Los intelectuales y el poder, núm. 16, otoño, [<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug16/7elrectorado.html>].
- Jakobson, Roman (1985), *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Origen/Planeta.
- Jaeger, Werner (1987), *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, Tom (1989), *The Voice of New Music: New York City 1972-1982*, Eindhoven, Países Bajos, Het Apollohuis.
- Jünger, Ernst (1993), *El trabajador*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Kafka, Franz (2010), *Ein Bericht für eine Akademie. Un informe para una academia*, edición bilingüe, traducción de Adolfo Mantilla, con grabados de Francisco Toledo, Oaxaca-Puebla, Casa de la Cultura de Oaxaca y Museo Erasto Cortés.
- Kant, Immanuel (2006), *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas, México, Taurus.
- Klein, Naomi (2001), *No logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós.
- Klossowski, Pierre (2005), *Nietzsche y el círculo vicioso*, La Plata, Terramar Ediciones.
- Kuhn, Thomas S. (1992), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (2007), *Heidegger: la política del poema*, Madrid, Editorial Trotta.

- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis (1996), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Leyte, Arturo (2005), *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- Löwith, Karl (2006), *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Marzoa, Felipe (1999), *Heidegger y su tiempo*, Madrid, ediciones Akal.
- , en AA. VV. (1991), *Heidegger. La voz de tiempos sombríos*, prólogo de José Luis Aranguren, Barcelona, Ediciones del Serbal, Colección Delos.
- Marx, Karl (1982), *El capital*, tomo I, vol. 3, novena edición, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Mayz Vallenilla, Ernesto (1993), *Fundamentos de la meta-técnica*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Mèlich, Joan-Carles (1996), *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós.
- Morin, Edgar (2003), *Educación en la era planetaria*, Barcelona, Gedisa Editorial, Colección Libertad y Cambio.
- (1999), *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*. Versión traducida al español que se consultó el 19 de octubre de 2004 en el sitio web [<http://www.unsl.edu.ar/holocausto/7saberes/7saberes.doc>].
- Nancy, Jean-Luc (2003), *Corpus*, Madrid, Arena Libros.
- Navarro Cordón, Juan Manuel (1993), “Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*)”, en Navarro Cordón, Juan Manuel y Ramón Rodríguez (comps.) (1993), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense.
- Nietzsche, Friedrich (1996), *La voluntad de poderío*, Madrid, Biblioteca EDAF.
- (1989), *La genealogía de la moral*, México, Alianza Editorial.
- OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) (2002), “La definición y selección de competencias clave. Resumen ejecutivo”, consultado en abril 2010 en la página [<http://www.deseco.admin.ch/bfs/desecco/>].
- OECD (*Organisation for Economic Co-Operation and Development*) (2004), *Global Knowledge Flows and Economic Development*, París, OECD Publications Service.
- (1992), *Education at a Glance: OECD Indicators*, París, OECD.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo) (1999), *Trabajo decente*, Memoria del Director General a la 87ª reunión de la Conferencia Internacional del Trabajo (Ginebra, OIT).
- Onfray, Michel (2002), *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Editorial Paidós.

- (2008), *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Ortega y Gasset, José (1984), *Historia como sistema*, Madrid, SARPE.
- Ott, Hugo (1992), *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- Perrenoud, Philippe (2010), *Construir competencias desde la escuela*, México, Alejandría.
- Platón (2005), *Diálogos*, Bogotá, Panamericana Editorial.
- (2004), *República*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 24a. edición, 3a. reimpresión, traducción directa del griego a cargo de Antonio Camarero, con un estudio preliminar de Luis Farré.
- (1963), *Oeuvres complètes*, tomo I, texto traducido por Maurice Croiset, París, Sociedad de Edición “*Las Bellas Letras*”.
- Pöggeler, Otto (1999), *Filosofía y política en Martin Heidegger*, México, Colección Filosofía y Cultura Contemporánea núm. 8, Ediciones Coyoacán.
- Popper, Karl (1992), *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, Planeta-Agostini.
- Reps, Paul (1957), *Zen Flesh, Zen Bones. 101 Zen Stories*, Tokio, Ch. Tuttle Company, transcribed by Nyogen Sensaki and Paul Reps.
- Richardson, William (1962), *Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Rorty, Richard (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Ediciones Paidós, colección Paidós Básica.
- Ruggenini, Mario (1992), *I fenomeni e le parole*, Genova, Marietti.
- Safranski, Rüdiger (2006), *Heidegger y el comenzar*, Madrid, Goethe-Institut, Ediciones Pensamiento.
- (2004), *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets Editores.
- (1997), *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets Editores, Colección Andanzas núm. 311.
- Sánchez, Antulio (1999), “El chat. Atrapados en la red del amor”, revista *Etcétera*, número 329, mayo, México.
- Sartori, Giovanni (1999), *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1998), *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus.
- Sartre, Jean-Paul (1995), *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, Buenos Aires, cuarta edición, Losada.
- Saviani, Carlo (2004), *El Oriente de Heidegger*, Barcelona, Herder Editorial.
- Sercovich, Armando (1977), *El discurso, el psiquismo y el registro imaginario*, Buenos Aires, Ensayos semióticos, Editorial Nueva Visión.

- Sloterdijk, Peter (2003), *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Ediciones Siruela.
- (2000), *Normas para el parque humano*, Madrid, Ediciones Siruela.
- Soja, Edward (1989), *Postmodern geographies*, Londres, Verso.
- Spengler, Oswald (1967), *El hombre y la técnica*, Madrid, Austral.
- Spinoza, Benedictus de (2005), *Ética: demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- Steiner, George (2001), *Heidegger*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, John B. (2006), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, DF, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Thomson, Iain (2005), *Heidegger on ontotheology. Technology and the Politics of Education*, New York, Cambridge University Press.
- Todorov, Tzvetan (2007), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- (1998), *El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona, ediciones Paidós Ibérica.
- Tönnies, Ferdinand (1979), *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.
- Touraine, Alain (1999), *¿Podremos vivir juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Traven, Bruno (1999), *Canasta de cuentos mexicanos*, México, Selector actualidad editorial.
- Twain, Mark (1978), *Las aventuras de Tom Sawyer*, Buenos Aires, Editorial Losada, Biblioteca clásica y contemporánea.
- Ueda, Shizuteru (2004), *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder.
- Vattimo, Gianni (2002), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Ediciones Península.
- (2001), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, compilador, Barcelona, Gedisa Editorial.
- (1990a), *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós.
- (1990b), *Introducción a Heidegger*, México, Gedisa Editorial.
- (1994), *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Wahl, Jean (1997), *El ser, la existencia y la realidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Watts, Alan (1976), *Formas del zen y otros ensayos sobre el zen y la experiencia espiritual*, Buenos Aires, Editorial Dédalo.
- Weber, Max (1996), *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.
- Weckmann, Luis (1962), *Panorama de la cultura medieval*, México, Manuales Universitarios, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Wittgenstein, Ludwig (2003), *Investigaciones filosóficas*, edición bilingüe, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wolin, Richard (2003), *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Yehya, Naief (2008), *Tecnocultura*, México, Tusquets Editores.
- (2001), *El cuerpo transformado*, México, Paidós Amateurs.
- Žižek, Slavoj (2006a), *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Editorial Trotta.
- (2006b), *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Obras de Martin Heidegger citadas

- Heidegger, Martin (2010), *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, traducción de Ana Carolina Merino Riofrío, Buenos Aires, Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2007), *Hitos*, Madrid, primera reedición, Alianza Editorial.
- (2006a), *Tiempo y ser*, traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Editorial Tecnos.
- (2006b), *El concepto de tiempo*, cuarta edición, Madrid, Editorial Trotta.
- (2006c), *Der Satz von Grund*, novena edición, impreso en Alemania, Klett-Cotta Verlag.
- (2005a), *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vermal, Madrid, Ediciones Destino, Colección imago mundi, volumen 67.
- (2005b), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Editorial Trotta.
- (2005c), *Parménides*, traducción de Carlos Másmela, Madrid, Ediciones Akal.
- (2005d), *Desde la experiencia del pensar*, edición bilingüe de Félix Duque, Madrid, Abada Editores.
- (2005e), *Caminos de bosque*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial.
- (2004a), *¿Qué es la filosofía?*, prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial.
- (2004b), *Carta sobre el humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial.
- (2003a), *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Colección El Saber y la Cultura.

- (2003b), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Almagesto-Editorial Biblos.
- (2003c), *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid, Editorial Trotta.
- (2003d), *La proposición del fundamento*, traducción y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, colección “La estrella polar”, número 39.
- (2002), *Arte y poesía*, traducción y prólogo de Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2001a), *Conferencias y artículos*, segunda edición revisada, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (2001b), “La universidad alemana”, dos conferencias de 1934, traducción de Bruno Onetto M., www.philosophia.cl.
- (2001c), *Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra.
- (1999), *¿Qué es metafísica?*, antología compilada por Manuel Velázquez Mejía en la que se incluyen *De la esencia del fundamento* y *De la esencia de la verdad*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1996a), *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos.
- (1996b), *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1994a), “Acerca del nihilismo: sobre la línea”, en Ernst Jünger y Martin Heidegger (1994b), *Hacia la pregunta del ser*, Barcelona, Paidós.
- (1994c), “Lenguaje tradicional y lenguaje técnico”, conferencia pronunciada el 18 de julio de 1962 para profesores de ciencias, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo en el sitio [www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnico_tradicional.htm].
- (1993), *Introducción a la metafísica*, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa Editorial.
- (1991), *Hölderlin y la esencia de la poesía*, edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca, Barcelona, Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, Anthropos.
- (1990), *Identidad y diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos.
- (1989a), *La autoafirmación de la Universidad Alemana*, Madrid, Tecnos.

- (1989b), *Serenidad*, versión de Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal.
 - (1988), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.
 - (1986), *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - (1972), *Carta sobre el humanismo*, publicado en el mismo volumen con Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Argentina, Ediciones Huáscar.
 - (1967a), *Sein und Zeit*, Elfte, unveränderte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
 - (1967b), *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen, Verlag Günther Neske.
 - (1962), *Die Technik und die Kehre*, Tübingen, Verlag Günther Neske.
 - (1959), *Gelassenheit*, Tübingen, Verlag Günther Neske.
- Heidegger, Martin y Karl Jaspers (1990), *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Editorial Síntesis.

Ejercicios de filosofía sobre educación. Una lectura de Heidegger, de Hugo Enrique Sáez A., número 41 de la colección Teoría y análisis de la DCSH de la UAM-Xochimilco, terminó de imprimirse el 16 de diciembre de 2013, el cuidado de la edición estuvo a cargo de la Sección de Publicaciones de la DCSH/UAM-Xochimilco; la impresión consta de 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición, estuvo a cargo de Navegantes de la comunicación gráfica SA de CV, Pascual Ortiz Rubio, número 40, San Simón Ticumac, delegación Benito Juárez, México DF, CP 03660, 5532 5575 / 5243 2427, sansimon09@yahoo.com.mx

Quise escribir un informe de esta experiencia reflexiva que rebasara el círculo de los especialistas, en el entendido de que la filosofía nos atañe a todos, pese a la opinión generalizada en que se la acusa de expresarse en un discurso abstracto, solemne, aburrido e inútil. Hay textos de pensadores con los que es preciso entablar un diálogo sobre temas centrales para la existencia humana en cualquier situación. De hecho, Heidegger se explaya acerca de Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel y toda una pléyade de autores de ideas. Sin embargo, me parece que ninguno de ellos se reconocería en las lecciones del maestro de Freiburg. Y eso es normal, porque la ortodoxia sólo sirve para sostener el poder de quienes la establecen. Por el mismo hecho de leerlo, la interpretación de un libro ya se modifica.

Ahora bien, admitiendo la autoridad de los filósofos consagrados, en mi caso sostengo que el diálogo más fecundo es con nuestro entorno. Por eso incluyo, a título ilustrativo, cómo me hizo pensar una película de Chaplin o una obra literaria de Kafka. Se accede por esta vía a liberarse de un arsenal de mecanismos automáticos que rigen en nuestro comportamiento. "Lo digo porque se dice. Opino porque así se opina". Ahí está el "se" impersonal al que se refería Heidegger, el anónimo "otro" que determina y justifica conductas de sumisión en nombre de un sentido común fantasma. Estoy convencido de que la filosofía tiene la fuerza suficiente para colaborar en la generación de una comunidad que se cuestiona, que no se arrodilla ante los ídolos mediáticos ni patrióticos ni eclesiásticos, y que pone cuidado en sus acciones de todos los días. He ahí la cura del ser, otro tema del filósofo.



Publicaciones

