



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

---

**FACULTAD DE ESTUDIOS  
SUPERIORES ARAGÓN**

**LO POLÍTICO EN PEDAGOGÍA: SUJETO, ÉTICA E  
IDENTIDAD.**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN PEDAGOGIA**

**P R E S E N T A**

**PÉREZ SEVILLA MIGUEL ANGEL**



**FES Aragón**

**ASESOR**

**MTRA. VERÓNICA MATA GARCÍA**

**MÉXICO 2014**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS.

Esta tesis es producto del apoyo de varias personas. Mis agradecimientos

- A mi familia: Mario Alberto Pérez Ortiz “Mach...”(padre), María Isabel Sevilla Montiel “jjillita” (madre), , Mario Alberto Pérez Sevilla “Manzana” (hermano) y su familia (Génesis Isabel Pérez Ocampo “Nenis”, Mario Alberto Pérez Campo “Mayito” y a su esposa Yadira Michelle Cervantes Cabrera “Mich...”), por su apoyo, tanto económico como sentimental, para seguir adelante en mis estudios universitarios y por alentarme a seguir luchando por mis aspiraciones aún cuando todo esté en contra para llegar a la meta.
- A Delia Abigail Trinidad Ambriz por ser mi cómplice, amor e inspiración intelectual; por acompañarme, escucharme y aguantarme en mi pasión por la pedagogía y la filosofía.
- A las familias Pérez y Sevilla por ser parte de la historia de esta investigación y de mi biografía que, debido a las contingencias en las que he vivido, me llevó a interesarme por la pedagogía y las difíciles relaciones entre los sujetos. Pero en especial quisiera agradecer a mi abuela Mercedes Montiel Cruz y mi tía Margarita Sevilla Montiel por su apoyo incondicional, de cualquier tipo, para desarrollarme como persona.
- A la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y en específico a la Facultad de Estudios Superiores Aragón (FES Aragón), cuyas instalaciones, saberes, planta docente y ambiente estudiantil, me dieron cobijo durante mis estudios de pedagogía.

- A la Mtra. Verónica Mata García, la Mtra. Leticia Sánchez Vargas y el Dr. Jesús Escamilla Salazar, entre otros profesores de la carrera de pedagogía, cuya docencia y entrega a la pedagogía fue una constante inspiración para seguir desarrollándome dentro del campo de la pedagogía.
- Al Proyecto de investigación DGAPA-PAPIIT (IN400311-3) *Diversidad Filosófica en América Latina. Segunda mitad del siglo XX*. Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya. Coordinador: Juan de Dios Escalante Rodríguez. Por la beca que me ofrecieron y que me ayudó a hacerme de material bibliográfico para esta tesis
- Al Seminario Permanente de historia de las ideas en América Latina, cuyo responsable es el grandísimo y estimable Dr. Mario Magallón Anaya, por ayudarme en mi desarrollo profesional y por darme grandes amistades cuyas críticas y comentarios a mis trabajos han hecho madurar este trabajo y otros.
- A mis amigos, tanto de la carrera como ajena a ésta, por las pláticas, discusiones y apoyos que nos hemos dado en lo académico como en lo sentimental.
- A la música (ruidosa: punk, crust, hc, grind y ska) que me ha acompañado, como dice un gran pensador, donde la palabra falla.

# **“LO POLÍTICO EN PEDAGOGÍA: SUJETO, ÉTICA E IDENTIDAD”.**

## **ÍNDICE.**

PREFACIO.....	7
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO 1: LA PEDAGOGÍA COMO CONSTRUCTORA DEL ESPACIO POLÍTICO.	
1.1.- La educación y la construcción de comunidad.....	26
1.1.1.- Etimología de educación.....	27
1.1.2.- Lenguaje, pedagogía y lo político.....	31
1.1.3.- <i>Paideia</i> : construcción de ciudadanía.....	36
1.2.- Construcción del espacio político.....	42
1.2.1.- Esfera: resguardo ético-político.....	43
1.2.2.- <i>Ethos y mundus</i> .....	47
1.3.- Mitos sobre la (im)posibilidad política: Prometeo encadenado y Torre de Babel.....	53
1.3.1.- El mito.....	53
1.3.2.- Prometeo encadenado.....	56
1.3.3.- Torre de Babel.....	61

## **CAPÍTULO 2: SUJETO LÍMITROFE: LENGUAJE-VACÍO.**

<b>2.1.- Concepciones de sujeto.</b> -----	<b>70</b>
<b>2.1.1.- Sujeto de la Modernidad.</b> -----	<b>72</b>
<b>2.1.2.- Sujeto del Estructuralismo.</b> -----	<b>79</b>
<b>2.1.3.- Sujeto-vacío.</b> -----	<b>86</b>
<b>2.2.- Sujeto-vacío y acción política.</b> -----	<b>92</b>
<b>2.2.1.- Sujeto como habitante del <i>limes</i>.</b> -----	<b>93</b>
<b>2.2.2.- Acción del sujeto en la estructura (fallida)</b> <b>del espacio político.</b> -----	<b>97</b>
<b>2.3.- Ruptura del espacio político</b> <b>(¿por qué la política es babélica?).</b> -----	<b>103</b>
<b>2.3.1.- Espacio político: Interrelación,</b> <b>multiplicidad y apertura.</b> -----	<b>104</b>

## **CAPÍTULO 3: CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL ESPACIO POLÍTICO: LUCHA POR LA HEGEMONÍA.**

<b>3.1.- La identidad como presentación del sujeto en la estructura del</b> <b>espacio político.</b> -----	<b>124</b>
<b>3.1.1.- ¿Qué es la identidad?</b> -----	<b>124</b>
<b>3.1.2.- De la identidad a la (des)identificación.</b> -----	<b>130</b>
<b>3.1.2.1.- Identificación/identidad.</b> -----	<b>131</b>

3.1.2.2.- Des-identificación/falla.-----	137
3.2.- Identidad “clausurada” y emergencia del conflicto.-----	146
3.2.1.- Esquema R: Inscripción del sujeto en la estructura del espacio político.-----	147
3.2.2.- Ideología y fantasía: Promesas de la estabilidad política.-----	155
3.3.- Hegemonía y antagonismo en el espacio político.-----	167
3.3.1.- Lo propio y lo extraño en la lógica de identidad.-----	168
3.3.2.- Hegemonía: Lucha entre las identidades por el centro político (¿dónde colocar nuestro acto pedagógico?).-----	174
CONCLUSIÓN.-----	187
BIBLIOGRAFÍA.-----	191

## PREFACIO.

A lo largo de mis estudios pedagógicos me he topado con diversos problemas sobre didáctica, investigación, antropología, ética, práctica pedagógica, etc. Lo que quisiera proponer con esta tesis, y espero haberlo mínimamente lograrlo, es *plantear la construcción del espacio político que subyace en todo quehacer pedagógico*. Las pedagogías han estado inmiscuidas, implícita o explícitamente, en el problema de las relaciones sociales y políticas en cualquiera de sus campos de trabajo o de investigación. No hay una pedagogía ajena a las esferas de las relaciones que establecen los sujetos; al contrario, las prácticas pedagógicas, en su quehacer diario, se encuentran impregnadas de sujetos-en-relación en la búsqueda y construcción de un espacio común. A partir de ello se plantea la necesidad, aunque muchas veces olvidada, de poner de nuevo a discusión los quehaceres y fines políticos de las pedagogías.<sup>1</sup>

Me gustaría aclarar, de una vez, por qué hablo de pedagogías en plural y de lo pedagógico en singular. Lo pedagógico es aquello que nos permite preguntarnos sobre los *sentidos* y *ser* de nuestra práctica formativa y educativa a través de un pensamiento que permita reflexionar y develar las estructuras ontológicas (desde un sentido heideggeriano)<sup>2</sup> que hacen posible el quehacer de las pedagogías. Las pedagogías son los modos en que dicho pensamiento, y preguntar, queda plasmado dentro de un conjunto de prácticas que se realizan de acuerdo a las posibilidades materiales y simbólicas con las que se cuenta. A partir de ello, afirmamos que existen diversas pedagogías como modos de materializar el pensamiento y reflexión acerca de lo formativo y lo educativo.

A lo largo del texto se podrá ver que menciono la palabra pedagogía en plural o singular, todo depende del contexto en el que me encuentre. Cuando la menciono en singular me refiero a los intentos que se hacen de unificar las diferentes prácticas bajo una sola identidad: *La Pedagogía*. Se presentará en

---

<sup>1</sup> Parto de la idea de que no existe una sola pedagogía sino diversas pedagogías situadas dentro de diversos contextos socio-políticos. Sin embargo, sí creo que podemos hablar de un pensamiento pedagógico que hace mínimamente común a los diversos discursos que atraviesan las distintas formas del saber pedagógico.

<sup>2</sup> Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, [Traducción de José Gaos], 2ª ed., 13ª reimp., F.C.E, México, 2007.



plural cuando quiera hacer explícita la idea de que son diferentes las prácticas y pensamientos que emanan de lo pedagógico y que constantemente, como se verá en el último apartado del 3º capítulo, se encuentran en conflicto.

La investigación no se dirige tanto a señalar cuál sería una verdadera práctica pedagógica o cuál sería la mejor; el interés que guió cada uno de los apartados fue lo que las hacía posibles dentro del marco de lo político, en la investigación fue la educación con sus respectivas implicaciones: relación con uno mismo, con los otros y el mundo. Estas tres características fueron fundamentales para plantear la relación que tienen las pedagogías, y lo pedagógico, dentro del ámbito de lo político.

Por igual, dentro de este prefacio, hablaré, rápidamente, acerca de qué entiendo por *lo político* diferenciándolo de *la política*. Si bien existe una diferencia, radical para algunos, no hay que dejar de lado que ambas son dos caras de una misma moneda. Coincido con Chantal Mouffe cuando dice:

Si quisiéramos expresar dicha distinción [entre la política y lo político] de un modo filosófico, podríamos decir, tomando el vocabulario de Heidegger, que “la política” se refiere al nivel “óntico”, mientras que “lo político” tiene que ver con el nivel “ontológico”.<sup>3</sup>

La política tiene que ver con una multitud de prácticas comunes y cotidianas (así como las pedagogías) cuyos modos se van dando dentro de las relaciones: elecciones, debates políticos, legislaciones, distribución de poderes del estado, partidos políticos, reformas constitucionales, etc. Por su parte, lo político tiene que ver con el modo mismo en que se instituye cada una de las prácticas anteriores y lo que hace posible las relaciones políticas. Lo político, así como lo pedagógico, se refiere a la emergencia y condiciones de los sentidos que van construyendo el espacio de convivencia política entre los sujetos. Si pensamos, con Heidegger, que los sujetos se encuentran “arrojados” a un mundo, construido por el lenguaje (como veremos en nuestro primer capítulo), debemos pensar el conjunto de estructuras históricas que lo conforman (lo ontológico) para así comprender los diferentes modos de ser (ónticos) de este sujeto que habita el mundo. Si pregunté, dentro de esta investigación, sobre lo

---

<sup>3</sup> Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, [Traducción de Soledad Laclau], 2ª reimp., F.C.E., Argentina, 2011, p. 15.

político es porque intentaré presentar las condiciones de la emergencia del espacio político y, a su vez, plantear las estructuras que posibilitan a los sujetos en su ser-en-relación.

Así, la diferencia entre *la* política y *lo* político radica en que la primera se refiere al conjunto de instituciones que pretenden legitimar y establecer un orden por los medios e instrumentos necesarios que una sociedad política tiene; por su parte, lo político se refiere al aspecto ontológico, es decir, *sentido del ser* de las relaciones políticas entre los individuos, siendo estas relaciones de conflicto y/o cuidado de los sujetos dentro de un espacio común. Lo que interesará es la construcción de un espacio político donde los sujetos se desenvuelven en su cotidianidad y en sus momentos de crisis. La crisis es considerada como una de las características principales que padece nuestro presente. Toda crisis nos exige una reelaboración y replanteamiento de las categorías con las que pensamos y hacemos significativas nuestras relaciones, en nuestro caso, políticas. Sin embargo, las pedagogías se encuentran en un momento de despolitización teórica y práctica. Hoy en día, los discursos hegemónicos, que imperan dentro de las instituciones académicas, muestran a *la* pedagogía (vista en como singular) como una “ciencia neutral” que trata temas ajenos a cualquier discusión, compromiso o cuestionamiento político. Cuando se habla que la pedagogía recurre a lo/a político/a, ésta es pensada como una forma de administración de las diferencias cuyo fin es establecer relaciones igualitarias fuera de todo conflicto entre las partes; así, dicha pedagogía tendría la finalidad de incluir a las diferencias dentro de un espacio ya definido en nombre de una igualdad universal. Me parece que las pedagogías debe asumir el lado “terrorífico” (lo conflictivo y asimétrico en las relaciones que establecen los sujetos) de lo político si es que pretende transformar sus prácticas y crear las condiciones de nuevas posibilidades de encuentros y relaciones políticas.

Nuestro presente se nos muestra, o más bien nos lo pintan las cúpulas que hegemonizan el poder de la política actual, como *el* horizonte temporal más ideal para resolver nuestros “primitivos” conflictos ideológicos; según varios teóricos, entre ellos Fukuyama, estamos en un tiempo en el que las disputas han perdido su validez debido a la “madurez” teórica, moral y política

que nos brinda la democracia neoliberal. Sin embargo, coincidimos con otro tipo de pensadores, entre ellos Laclau, Žižek y Mouffe, que plantean que vivimos dentro de tiempos pospolíticos, entendiendo esto como aquello que plantea que

El “mundo libre” ha triunfado sobre el comunismo y, con el debilitamiento de las identidades colectivas, resulta ahora posible un mundo “sin enemigos” [pues] Gracias a la globalización y a la universalización de la democracia liberal, podemos anticipar un futuro cosmopolita que traiga paz, prosperidad y la implementación de los derechos humanos en todo el mundo”<sup>4</sup>

Me parece que no hay que pensar lo político desde bases “humanitarias”, ya que este tipo de posturas no deja ver la tensión que existe y da vida a lo político como tal: *el conflicto entre amigos/enemigos en la lucha por la construcción del espacio político*. De hecho, las concepciones humanistas, y más las de nuestro presente (Derechos Humanos), no escapan a una postura política; es decir, toda definición de la humanidad, en tanto derechos que se le deben reconocer, tiene posturas ideológicas con implicaciones políticas. Partir de una idealización humanitaria nos llevará a plantear que “la violencia y la hostilidad [sean] percibidos como un fenómeno arcaico, a ser eliminado por el progreso del intercambio y el establecimiento, mediante un contrato social, de una comunicación transparente entre participantes racionales”<sup>5</sup>.

Pensar lo político como algo ajeno a conflictos y rupturas nos lleva a la despolitización de nuestras lecturas de la realidad que vivimos y a la legitimación del *status quo*. Así, la mayoría de las pedagogías se van construyendo dentro de posturas “amiguistas” y “humanitarias” que niegan que entre los humanos pueda haber conflictos de cualquier tipo; o bien, que estos conflictos son mínimos y sin ningún tipo de relevancia que intente modificar nuestra concepción del espacio político. En un mundo pospolítico, es decir, que niega ya las disputas entre diferentes identidades, lo que importa es erradicar a toda costa el lado negativo que existe en la política. Actualmente se intenta que la pedagogía, a través de sus intervenciones educativas, sea la indicada para

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, , p. 9.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 10.

realizar cada uno de los proyectos desde las herramientas dadas por las instituciones e ideologías dominantes.

Para Žižek, nuestro presente pospolítico se configura por varias concepciones que niegan lo terrorífico, pero fundamental, de lo político: *la imposibilidad del cierre del espacio, la constante disputa de los sujetos, y el discolamiento de las estructuras*. Algunas de ellas son:

- La *archipolítica*. En esta postura están “los intentos “comunitaritos” de definir un espacio social orgánicamente estructurado, tradicional y homogéneo que no deje resquicios desde los que pueda emerger el momento/acontecimiento político”<sup>6</sup>.
- La *parapolítica*. Donde lo que se intenta es “despolitizar la política (llevándola a la lógica policiaca): se acepta el conflicto político, pero reformulándolo como una competición, entre partidos/actores autorizados y dentro del espacio de la representatividad, por la ocupación (temporal) del poder ejecutivo”.<sup>7</sup>
- La *metapolítica* marxista. Siendo la concepción que “reconoce plenamente la existencia del conflicto político, pero como un teatro de sombras chinas en el que se reflejan acontecimientos que en verdad pertenecerían a otro escenario (el de los procesos económicos): el fin último de la `verdadera` política sería, por tanto, su autoanulación, la transformación de la `administración de los pueblos` en una `administración de las cosas` dentro de un orden absolutamente autotransparente regido por la voluntad colectiva.
- La *ultrapolítica*. Entendida como el “intento de despolitizar el conflicto extremándolo mediante la militarización directa de la política, es decir, reformulando la política como una guerra entre `nosotros` y `ellos`, nuestro enemigo, eliminando cualquier terreno compartido en el que desarrollar el conflicto simbólico.”<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, [Traducción de Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón Fernández], Ediciones Sequitur, p. 29.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 30.

Cada una de las concepciones anteriores intenta reducir lo político ya sea a cuestiones orgánicas de índole metafísica (archipolítica), reformas estructurales donde muchas cosas se modifican para que nada realmente se derrumbe, consensos voluntarios (metapolítica) o a la negación de estos (ultrapolítica). Abordar lo político tiene que ver con una complejidad que no se reduce a ninguna de ellas y sin embargo están implicadas. Partimos, junto con Carl Schmitt, de la idea de que lo político tiene que ver con una cierta dicotomía de amigo/enemigo, pero también planteo que aún así es posible una (re)articulación entre las partes que hace inestable y no fijo tanto a los amigos como a los enemigos. De ahí mi interés por saber cómo se van configurando las disputas, qué entendemos por espacio político, cuál es el compromiso de la(s) pedagogía(s) ante este tipo de problemas, bajo qué conceptos podemos adentrarnos al ámbito de lo político, etc.

Ahora bien, la investigación no se dirigió a las cuestiones jurídicas, ni a los problemas sindicales, ni tampoco a las reformas, ni a los proyectos nacionales o internacionales, es decir, a la parte óptica (política) del espacio político. Antes de atender estos puntos, también políticos, habría que pensar lo que los posibilita, es decir, habría que ir a los fundamentos en los que son posibles para así comprender el trasfondo ontológico (lo político) en el que participamos como sujetos.

Ante todo el contexto en el que vivimos, tuve que plantear las categorías que fueran indispensables para recoger y explicitar el problema de lo político. Las categorías que me parecieron cumplían dicha característica y que ayudarían a un mejor abordaje fueron: sujeto, ética e identidad. El desarrollo de cada una de estas palabras, con sus respectivos problemas, me enfrentaría a una complejidad que me ayudaría a dotar a la pedagogía de nuevas herramientas teóricas para pensar lo político.

## INTRODUCCIÓN.

Uno de los aspectos importantes dentro de la pedagogía, y que históricamente ha sido uno de sus pilares, es el problema de lo político. Lo anterior se debe al hecho de que, en la formación y educación de los sujetos, está implicada la construcción de un espacio común y/o político.

Para realizar una lectura de lo político en la pedagogía, coincidimos con N. Abbagnano y A. Visalberghi, dentro de su libro *Historia de la pedagogía*, cuando nos dicen: “El camino mejor y más fácil para llegar a comprender la naturaleza y las tareas de la educación es, quizás, el mito de Prometeo, tal como se expone en el Protágoras de Platón”<sup>9</sup>. En este mito se plasma la necesidad que tiene el hombre para cuidarse de la intemperie que le rodea y así prolongar su conservación ante los demás construyendo una *identidad* común. El mito, desde un punto de vista particular, tiene ciertas características de lo político que atañen a la pedagogía. Las dividiremos de la siguiente manera:

- La formación y cuidado de sí (individual y colectivo) que debe tener el hombre para su conservación.
- La necesidad de relacionarse con los otros y, a su vez, paradójicamente, cuidarse de ellos.
- La educación juega un papel fundamental para producir y reproducir el espacio que posibilita tanto la formación y cuidado de sí como la relación con los otros.

En el primer punto, dentro del mito, fue necesario por parte de Prometeo robar las artes y el fuego, a los dioses Hefestos y Atena, para que el hombre pudiera protegerse y cuidarse a sí mismo por medio de la construcción de instrumentos, armas, vestimentas y albergues. Dentro del segundo punto, se ve claramente que existe una necesidad enorme del hombre por relacionarse con los otros mediante la construcción de ciudades, o de ciertos rasgos de identidad, que formen un espacio ontológico común. El tercero, se enfoca en señalar que la formación y la necesidad de relación con los otros, son posibles

---

<sup>9</sup> Abbagnano, N., Visalberghi, A., *Historia de la pedagogía*, [Traducción de Jorge Hernández Campos], 22º reimp., FCE, México, 2010, p. 8.

mediante la transmisión y herencia que una ciudad o comunidad le dota al sujeto en base a una educación. Nuestros autores hablan de la importancia recíproca que tienen estos puntos al decir que:

“El mito de Protágoras contiene algunas verdades importantes. Primera, que el género humano no puede sobrevivir sin el arte mecánico y sin el arte de la convivencia. Segunda, que estas artes, justamente por ser tales (es decir, artes y no instintos o impulsos naturales) deben ser aprendidos. Actualmente decimos que el hombre debe aprender las *técnicas del uso* de los objetos ya construidos y las *técnicas de trabajo* de los objetos por construir o producir, y que asimismo deben aprender a comportarse con los demás hombres de un modo que garantice la colaboración y la solidaridad, de acuerdo con lo que Platón denominaba ‘el respeto recíproco y la justicia’”<sup>10</sup>

El impacto que pretende tener este trabajo responde a la pregunta: ¿cuál es la responsabilidad histórica, en nuestro presente, de las pedagogías ante este tipo de problemáticas de lo político?, es decir, las pedagogías tienen que colocarse de algún modo ante esa necesidad de convivencia, educación y de cuidado de sí del sujeto. De ahí que a lo largo de la investigación nos ocuparemos principalmente del *“arte de la convivencia”*.

*El ámbito pedagógico, entendido como un espacio dentro del pensamiento humano para preguntarse sobre la formación y educación del sujeto dentro de un horizonte histórico dado, pareciera que se ha olvidado de lo político ya que se ha preocupado de manera un tanto excesiva, en nuestro presente, por las “técnicas mecánicas” que reclama el sector empresarial (quien intenta hegemonizar nuestras relaciones políticas), dejando de un lado las problemáticas fundamentales como son: Identidad, sujeto, y ética. Es por ello que vemos necesario hacer un trabajo sobre estas categorías y apuntar a sentar las bases de una nueva posibilidad de lectura pedagógica de lo político.*

Tratar de recuperar el aspecto político de las pedagogías, pensándolas desde nuestro presente (pospolítico), nos llevara a cuestionarnos sobre cómo es que contemporáneamente se efectúan las relaciones entre los sujetos y qué es lo que las media. La investigación se topará con ciertos problemas como lo son:

---

<sup>10</sup> Ibídem, p. 9.

- La renuncia o replanteamiento sobre la categoría del *sujeto*.
- Constitución de un espacio político desde bases y aspectos simbólicos e imaginarios.
- Consecuencias éticas del actuar político del sujeto, ante los otros y la alteridad.
- Posibilidades y limitantes de la construcción de un espacio político e identidad (colectiva e individual).

Dentro de las pedagogías, así como las filosofías, hay una serie de pensamientos que parten de la idea de que es imposible fundamentar una acción política y ética tomando como base a un Sujeto Universal dotado de Razón. Varios de los sistemas filosóficos (Deleuze, Derrida, Foucault, etc.) y pedagógicos (Jorge Larrosa, Carlos Skliar, Fernando Bárcena, entre otros) apuestan por un replanteamiento de la noción de *sujeto* haciendo ver que, más que un abandono total de esa categoría, es necesaria una reelaboración de ella ante las críticas y muerte que le ha dado el pensamiento estructuralista clásico que habla de la inexistencia del sujeto al dar prioridad a las estructuras sociales de una cultura determinada. Esto trae problemas acerca de cómo es que se pensará, dentro de nuestra investigación, el sujeto para poder hablar de una ética y política; decir que un sujeto no es autónomo, y sí efecto/falla de discursos y estructuras, nos lleva a pensar que dicha categoría tiene una historia, y que la noción de sujeto aún puede decirnos algo sobre nuestros problemas pedagógicos en nuestro presente.

Mariflor Aguilar brevemente nos resume cómo históricamente se ha pensado al sujeto y qué implica el hecho de que hablemos de él:

“El tema del sujeto es también el tema de la subjetividad, de su constitución y su historia; el de la relación entre individuo y política o entre individuo y sociedad (...) es el tema de la ética- o los temas de la ética: de la libertad, la autonomía, el determinismo y la sujeción. Es también el tema de la unidad o la fragmentación del sujeto, de la transparencia y de la opacidad de cada sujeto en relación con su espacio interior (...) hay que decir que esta historia tiene dos etapas, aunque nos gusta hablar de una tercera. La primera de estas etapas es la más extensa; es la que corre a lo largo de toda la filosofía moderna, desde Descartes hasta Hegel. Es básicamente la etapa de la filosofía en que predominaban dos nociones de sujeto, la cartesiana y la kantiana. Es el tiempo en que el sujeto, concebido



como sujeto de conocimiento, ocupa el principal rol de ser criterio y fundamento de la verdad, es el tiempo en que el sujeto trascendental que constituye la realidad tiene fuerte impacto en el campo del saber. Se trata de un sujeto que es capaz de conquistar autonomía a través de su sola razón (...) con Marx, Nietzsche y Freud, quienes con su crítica radical a distintas formas de la conciencia llevaron a cabo un desplazamiento de los problemas inaugurando lo que se ha llamado en la historia de la filosofía, el `descentramiento del sujeto´ (...) A partir de ahora el `hombre´, pensado básicamente como el controlador de su conciencia desaparece o, en formulaciones Nietzscheanas, simplemente muere. (...)

En fin, la crítica del sujeto dio lugar a que se preguntara con insistencia ¿Dónde trazar los límites? Tal vez la respuesta a esta pregunta marca el comienzo de la tercera etapa de la que antes hablábamos. La radicalidad de la crítica al sujeto más que llevarnos a un punto muerto o a un vacío epistemológico, abre la puerta a un replanteamiento del mismo que pueda dar cuenta de una subjetividad que ni se quiere omnipotente ni quede suprimida en la autoanulación (...) La noción de sujeto que conviene a la complejidad de nuestro presente es una noción que debe replantearse tomando en cuenta una reflexividad atravesada por la finitud, en la que el autoconocimiento es incompleto e imperfecto...”<sup>11</sup>

Esta larga referencia nos muestra una resumida historia de la idea de sujeto. Vemos que dentro de la tercera etapa, existe un abordaje al sujeto, pero dándole un viraje excepcional que toma en cuenta las dificultades que implica hablar de una Conciencia y Razón Pura, apostando a que ambas son producto de diversas circunstancias que escapan a la voluntad misma del sujeto que presume tenerlas. Pero si no pensamos a un sujeto autónomo creador, calculador y concededor de la realidad externa a él ¿cómo se piensa la realidad que lo rodea? Esta realidad no solo lo rodea sino que, por igual, podemos pensar que lo constituye. ¿Qué pasaría con la Pedagogía que pensó y apostó por un sujeto Consciente y de Razón?, ¿Qué pasaría si las prácticas pedagógicas inconscientemente realizan acciones políticas ajenas a cualquier decisión consciente?

Ahora bien, un sujeto imperfecto cuyas fallas nos dirigen a negar una Razón y Moral Universal, hace pensar que lo político no se fundamenta solamente en una acción de alguien o algo conforme a una Conciencia plena, sino que implica otros rasgos que definen la complejidad de dicha acción como lo son: *el lenguaje*, la contingencia y la acción propiamente dicha (tomando en

---

<sup>11</sup> Mariflor Aguilar Rivero, (coord.), “Prólogo”, en *Límites de la subjetividad*, UNAM, México, 1998, p.9.

cuenta que la acción se produce en la emergencia de un acontecimiento que incorpora novedad ante un trasfondo de sedimentaciones que funcionan como su condición de posibilidad). Esto anterior nos advierte que toda acción no sale de la nada, sino que emerge como acontecimiento, es decir, si bien toda acción no necesariamente tiene que ser expresión de una Razón cuya voluntad se dirige conscientemente a una finalidad u orden preestablecido Universalmente, si podemos pensar que deben de existir ciertos sedimentos que contribuyan a que emerja una necesaria acción que implica novedad ante esos sedimentos.

Las sedimentaciones en las que el sujeto se da como existencia, podemos ubicarlas desde el lenguaje, cuyo espacio es la posibilidad de la comprensión y aprehensión del acontecer que rodea a lo humano. El lenguaje es el espacio ontológico por excelencia donde se da el ser y el sentido de las cosas en-el-mundo. Por igual, es el lugar de la identidad (como veremos en el tercer capítulo). Pero hemos de decir que no todo se reduce al lenguaje, al sentido y al ser, sino que podemos pensar, paradójicamente por medio del lenguaje, en un más allá del lenguaje, un más allá del mundo sin necesariamente caer en la metafísica como tradicionalmente se ha pensado: “Las diferentes respuestas a lo largo de la historia, y en especial las que encuentran la explicación última en el Ente Supremo, determinan el gran medida la historia de la metafísica y de la ciencia”<sup>12</sup>. Ese acontecer más allá del lenguaje es el vacío, cuya relación con el lenguaje, marca ciertos límites de penumbra entre uno y el otro; es decir, el espacio del sujeto y su actuar se presentan mediante una tensión entre las posibilidades que dan el lenguaje y las grietas e innovaciones que trae consigo el vacío.

Todo esto tiene una carga de violencia dentro de la construcción del sujeto mismo y su actuar interactivo con la realidad y los otros (efectos, cómplices y partícipes de esa realidad). “Si no existe orden natural ni fundamento último que rija la constitución de toda entidad es necesaria algún tipo de fuerza-violencia para poder fijar las posibilidades de existencia”<sup>13</sup> La

---

<sup>12</sup> Ricardo Guerra, “Ontología y metafísica” en **THEORÍA, Revista del Colegio de Filosofía**, nº3 Marzo de 1996. UNAM. México 1996

<sup>13</sup>, José Enrique EMA López, “Del sujeto a la agencia (a través de lo político), en **Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica**

posibilidad del sujeto, es la posibilidad de reinventar el mundo con cada nuevo nacimiento que acontece (Hannah Arendt); el problema surge cuando las palabras o la realidad del mundo no posibilitan dichos acontecimientos al reducirlos a mera reproducción de lo que hegemoniza las relaciones entre sujetos, donde ya todo está establecido.

Todas estas problemáticas están expresadas dentro del mito “Prometeo encadenado”. El hecho de que el hombre no tuviera don alguno que lo constituyera como un humano pleno, nos lleva a pensar que se encontraba en un estado ontológicamente vacío, cuyas posibilidades de constitución se encontraron por medio de el otorgamiento de ciertos dones divinos donde el lenguaje jugó un importante papel, por medio del dios del lenguaje llamado Hermes, para la formación del humano:

“Al hombre, el uso inmediato de sus órganos, por ejemplo, el aprender a ver, a moverse, a caminar, no le garantiza en modo alguno la vida: necesita los dones de Prometeo y Zeus, las técnicas mecánicas y morales que exigen un adiestramiento mucho más largo y penoso. Y es de señalar que la adquisición de tales técnicas requiere el *lenguaje*, porque sin él no sólo no podrían ser comunicadas de un hombre al otro, sino que no hubieran nacido ni se desarrollarían. En efecto, sólo el uso del lenguaje permite las abstracciones y generalizaciones indispensables para la formación de las técnicas mismas.”<sup>14</sup>

Sin el lenguaje no hay la posibilidad de pensar un ser (pensándolo como un sentido ontológico) de las cosas, pero, por otra parte, sin algo que excede dicho lenguaje nos quedaríamos adentrados en el imperio total del lenguaje, imperio del cual padecemos como humanos.

Ahora bien, dichas problemáticas que hemos planteado nos llevan a cuestionarnos y poner sobre la mesa otro tipo de problemas: ¿cómo pensar una identidad colectiva de los sujetos? El lenguaje, hemos dicho, es el espacio de la comprensión del acontecer humano ¿cómo lo podemos pensar mediante la construcción de un espacio común, tomando en cuenta las fallas de dicha construcción? Toda acción ética y política del sujeto, al no tener base o fundamento último ¿cómo podemos pensarla en relación con los otros

sujetos?, ¿hasta qué punto es posible la construcción de una Identidad que articule las acciones éticas y políticas de los sujetos?, ¿qué implica la construcción de dicho espacio común o de identidad entre los sujetos?, ¿qué quedaría, si fuera así, excluido de dicha construcción?, ¿cómo emergen los conflictos entre los diversos sujetos? El conjunto de preguntas anteriores surgen ante una paradoja de nuestro presente que niega la Identidad cerrada de los sujetos y de los espacio comunes, pero que a su vez exige un reconocimiento de algunas identidades que requieren cierto respeto y “tolerancia” por lo que son: sujetos que se presentan con una identidad propia y diferente a lo que comúnmente se presenta como lo “normal”, lo “nacional”, lo “común”. En palabras de Žižek, Laclau y Butler:

“los nuevos movimientos sociales se apoyan con frecuencia en reclamos identitarios, pero la `identidad` en sí misma nunca se constituye plenamente; de hecho, puesto que la identificación no es reductible a la identidad, es importante considerar la inconmensurabilidad o brecha entre ambas”<sup>15</sup>

Con esto nos volvemos a adentrar en la problemática del Protágoras, es decir, la necesidad de relacionarnos con el otro reivindicando lo que uno es bajo un significativo de identidad, tomando en cuenta que toda construcción de una identidad tiene ciertos fallos para representar totalmente lo que dicho *significante político*(por ejemplo: nación) pretende representar. Por lo tanto, dependiendo de la noción de sujeto en la que uno se coloque (dentro de esta investigación será sobre la lectura de sujeto de la tercera etapa que nos habló Mariflor Aguilar) habrá consecuencias epistemológicas de los aspectos que pretendemos abordar de lo político.

Los objetivos de la tesis podemos expresarlos de la siguiente manera:

- Volver a colocar dentro de los discursos y saberes pedagógicos una inquietud de lo político.
- Dotar herramientas teóricas para el abordaje y comprensión del espacio político.

---

<sup>15</sup> Judith Butler; Ernesto Laclau; Slavoj, Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. FCE. Argentina 2011. P. 9

- Replantear ciertas categorías dentro del pensamiento pedagógico: sujeto, ética e identidad. Todo este replanteamiento, va dirigido a construir una nueva posibilidad de comprender el espacio político.
- Adentrarse en las posibilidades y limitantes de la construcción de un espacio común entre los diversos sujetos.
- Comprender las implicaciones y condiciones de las luchas entre diversas identidades dentro del espacio político.

El plan de trabajo para plantear las categorías fue el siguiente.

Dentro de nuestro primer capítulo, titulado “La pedagogía como constructora del espacio político”, abordaremos la etimología de educación desde el sentido del *educare*, es decir, desde la alimentación de significados culturales que una comunidad le procura al conjunto de individuos para la preservación de simbolismos que dan sentido y orden al entorno que les rodea por medio de una trama de significación. Dicho sentido nos ayudará a comprender la posibilidad que existe en la educación para poder satisfacer ciertas necesidades que requiere toda práctica pedagógica: Formación del sujeto, relación con los otros y (re)producción del espacio en el que se posibilitan los dos puntos anteriores (espacio cultural y político). Ahora bien, bajo estos puntos, veremos que la educación no se reduce solamente a la alimentación cultural de los individuos; por igual, la educación, al mismo tiempo que educa, va procurando y construyendo el espacio de lo político que, en palabras de Bolívar Echeverría, lo entendemos como “la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la sociedad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma”<sup>16</sup>. Así, veremos la importancia del lenguaje, en su relación con la pedagogía, para la construcción del espacio político (desde una lectura a ciertos autores de la Grecia Antigua como Aristóteles) a través de la *paideia*, es decir, del ideal educativo griego.

Una de las posibilidades políticas de las pedagogías se da en la construcción de cierto espacio ontológico. Dicho espacio se construye a través

---

<sup>16</sup> Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, FFyL; UNAM, No. 4, México, Febrero de 1997, p. 11.

de los lazos entre los individuos que lo habitan, teniendo como consecuencia la demarcación de un límite que “separa” el adentro y el afuera (por ejemplo, como veremos, la palabra *polis*, en un sentido arcaico, pero aún legado en el presente, quiere decir “muro”). Aquí es donde se desarrollará la idea de que todo espacio político tiene la finalidad, aunque no se reduce a eso, de “proteger” y “resguardar” a cada uno de sus habitantes. Para comprender más esta lógica, desarrollaremos, de manera general, la teoría de las esferas de Peter Sloterdijk. Esta teoría nos ayudará a comprender la necesidad del individuo de habitar en un lugar que lo proteja de la intemperie y, así, pueda satisfacer sus necesidades pedagógicas por medio de una cotidianidad, carácter y orden de sentido (*ethos* y *mundus*).

Sin embargo, posteriormente veremos que la empresa de construir y mantenernos políticamente estables, dentro de una esfera, es imposible. Para comprender las implicaciones de la (im)posibilidad de las esferas, nos remitiremos a la lectura de dos mitos: Primeramente, desarrollaremos el Prometeo encadenado, pues, este es el mito que aspira a la unificación de los individuos en un proyecto común, aunque claro está, lleno de dificultades; posteriormente, el mito de la Torre de Babel nos llevará a la contraparte de nuestro primer mito, es decir, nos ayudará a comprender la dificultad y la tragedia política del ser humano en la construcción de su unidad, de su esfera como resguardo. Con el segundo mito, y parte del primero, pareciera que la política necesariamente, más que tender a la unificación, tiene que ver con la tensión entre distintas posturas y/o proyectos de (re)construcción del espacio político. El papel político de la pedagogía entra en crisis. Por lo tanto, se vuelve necesario repensar la posibilidad de lo pedagógico en lo político.

Una de las maneras de abordar el problema lo encontramos en el desarrollo de la categoría sujeto. Desarrollado, de manera breve, los antecedentes e implicaciones de la pedagogía en el espacio político (en crisis), se mostrará, dentro de nuestro segundo capítulo, titulado “Sujeto limítrofe: Lenguaje-vacío”, que es menester de redefinir al individuo que habita y practica la vida política. Para lograr esto, desarrollaremos las concepciones de sujeto que entran en disputa dentro de un contexto político contemporáneo: Sujeto de la Modernidad, sujeto del Estructuralismo y sujeto-vacío. Cada una de estas

lecturas de sujeto tendrá, como veremos, consecuencias en la manera de pensar el espacio político. Partiremos de la idea del sujeto-vacío, justificando de la manera más adecuada dicha postura, ya que ésta muestra más posibilidades de comprender las (im) posibilidades y relaciones de los sujetos dentro del espacio político actual<sup>17</sup>. Para ello, retomaremos posteriormente la idea de la esfera política reconfigurándola con la idea de un lenguaje (estructural) que intenta *sujetar* al sujeto-vacío dentro de sus sentidos y orden. No obstante, el sujeto, en su calidad de vacío, rompe con dicha estructura a través de la acción. Dicha acción no se da por una conciencia ajena a la estructura (sujeto de la Modernidad) sino por la novedad y el acontecimiento que emergen dentro del espacio. De ahí que, más adelante, se replantee la idea del sujeto-vacío como un sujeto limítrofe, es decir, un sujeto colocado entre la tensión del lenguaje (condicionante) con el vacío.

Ya desarrollada nuestra postura sobre el sujeto, pasaremos a la redefinición del espacio que habita. Veremos cómo se desarrolla políticamente el habitar del sujeto dentro de un espacio configurado por una virtualidad (la estructura) que intenta determinar al sujeto y que, sin embargo, condiciona las relaciones con los otros (también dentro de la estructura) al mismo tiempo que el sujeto rompe con la estructura del espacio. La noción del espacio será desarrollada por medio de tres características: interrelación, multiplicidad y apertura.

En el tercer capítulo abordaremos la problemática de la construcción de la identidad del sujeto dentro de la estructura del espacio político. ¿Es posible hablar de identidad desde el sujeto limítrofe? Partiremos de la idea de que la identidad es la inscripción del sujeto dentro de las relaciones simbólicas y aquello que le permite una participación activa dentro del espacio político; así, veremos el proceso pedagógico de dicha inscripción apoyándonos en esquemas y postulados de la semiótica social y psicoanálisis (esquema R). Por igual veremos las fallas que existen dentro de dicho proceso que genera una

---

<sup>17</sup> Decimos actual ya que en nuestro presente no se piensa lo político, ni la política, de manera similar a la de la Grecia Antigua. Nuestro presente, como vimos anteriormente en esta introducción, se encuentra dentro de una ambigüedad entre la construcción de un espacio común y un espacio donde diversas identidades luchan por el reconocimiento de su diferencia.

identidad dislocada, es decir, no estable y en constante búsqueda de estabilidad.

Toda identidad, como se verá, tiene que ver con todo un proceso de (des)identificación que se realiza *en* el sujeto dentro de las estructuras. Veremos las implicaciones políticas del proceso de identidad bajo las siguientes preguntas: ¿por qué el sujeto necesita de una identidad?, ¿qué es lo que hace que los sujetos se (des)identifiquen con una comunidad, colectivo o sociedad?, ¿qué sostiene su permanencia dentro de una identidad?, ¿cómo el sujeto “asume” la falla o dislocación de su identidad?. Las lecturas Žižek y Stravakakis, sobre la ideología y la fantasía, nos serán de mucha ayuda para responder el cuestionario.

Para terminar, veremos que todo proceso de identificación se debe a una interpelación hecha desde diversos discursos que prometen, a través de la fantasía ideológica, la estabilidad política a los sujetos. La consecuencia de esta diversidad de “llamados” es que se van conformando diversos tipos de identidades que se disputan el centro de la esfera política; es decir, los sujetos, y en esto entran las distintas posiciones pedagógicas, van participando políticamente a través de una identidad que lucha por establecerse como el centro hegemónico del espacio político; o bien, como una forma de resistir a dicha lógica. Posteriormente pasaremos a las conclusiones que llegamos durante el recorrido de la investigación.



## ESPACIO POLÍTICO.



Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil.

Platón. *Timeo*: 33b.

La imagen muestra un conjunto de hogares dentro de una *morada* esférica. La *morada* tiene la figura de un círculo (la figura perfecta); sus límites demarcan aquello que está *dentro* de su perfección y aquello *ajeno* a su espacio. En el centro encontramos el hogar más amplio rodeado de pequeñas imitaciones que son más cercanas al límite. En el espacio todo tiene su lugar, nadie sale de su pequeño hogar, la calma gobierna el estado de cosas. La imagen es un claro ejemplo de la idealización de la ciudad perfecta: existe un centro que gobierna el adentro y es rodeado de pequeñas copias que se ocupan de proteger, mirar y contemplarlo. Sin embargo, vemos también que fuera de los límites existe algo que aterra a los habitantes del espacio de la morada ¿por qué corren?, ¿por qué esa posición de batalla?, ¿qué hay en el afuera?, ¿cómo se construyeron los límites del espacio? Estas preguntas intentarán ser respondidas en este primer capítulo

## **CAPÍTULO 1: LA PEDAGOGÍA COMO CONSTRUCTORA DEL ESPACIO POLÍTICO.**

Las dimensiones simbólicas no están solamente en nuestras cabezas sino también en la propia realidad social. No hay, por una parte, una realidad *objetiva* y, por otra parte, diferentes lecturas subjetivas, y eficientes en última instancia, de la misma, sino que *nuestra lectura de la realidad incorpora en la propia realidad algunas de sus características sustanciales o constitutivas.*

Tomás Ibáñez.

Dentro de este primer capítulo, desarrollaremos la complicitad de la educación en la configuración del individuo y de su ciudad. Veremos cómo la educación históricamente ha estado inmiscuida en la conformación de toda comunidad social y política, ya que, pareciera que sin educación no hay un legado histórico que otorgar a los sujetos, teniendo como consecuencia una falta de espacio común.

Veremos también cómo es posible que los individuos puedan construir ciudades y resguardos ontológicos que los protejan de toda intemperie que atente contra su estabilidad física y espiritual. Palabras como *ethos* y *mundo*, como veremos, nos hacen comprensibles las maneras en que el sujeto necesariamente construye espacios de convivencia con los otros; así, se desarrollará las implicaciones y consecuencias que estos resguardos tienen en lo político. Hasta aquí, la investigación seguirá la lectura que comúnmente se ha tenido acerca de la política y la comunidad, entendidas éstas como la construcción y expansión de un cierre identitario mediante la nominación y unión de cada una de las cosas que serán incluidas dentro del contenido deseado. Más adelante la investigación dará el giro necesario que irá proponiendo otras lecturas de comunidad y político. Para ello, empezaremos con el siguiente apartado que marcará e intensificará la (im)posibilidad de la política y la comunidad en sus sentidos tradicionales.

Por último, se trabajarán dos mitos de grandísima importancia, en la cultura occidental, que nos ayudarán a pensar las complicaciones que el sujeto padece dentro del ámbito de lo político: Prometeo Encadenado y Torre de Babel. Dentro de ambos mitos veremos las posibilidades, dificultades y limitantes que tiene toda construcción de un espacio común; así se pensará el papel y las posibilidades que puede dar la pedagogía hoy en día ante este tipo de problemáticas de índole ético-político.

### **1.1.- La educación y la construcción de comunidad.<sup>18</sup>**

...la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad.

Werner Jaeger

La educación ha tenido una importancia fundamental en todas las sociedades, ya que, ésta es la que dota a los nuevos individuos de significados y sentidos que hacen comprensible su entorno y el acontecer que los acompaña. Aún, en nuestro presente, la educación es vista como una de las acciones y tareas más importantes que una comunidad<sup>19</sup> o sociedad debe de ejercer sobre todos sus miembros. Así, la educación debe cumplir cierto papel histórico en un momento determinado, pero ¿a qué se debe que la educación juegue dicha tarea importante?, ¿qué hay en ella y cómo ello posibilita que una comunidad permanezca siendo, hasta cierto punto, ella misma en el devenir histórico?, ¿cómo desde la pedagogía se construye el espacio político?, ¿qué implicaciones tiene el construir un *adentro* y un *afuera*? Las anteriores preguntas podrán ser aclaradas y desarrolladas si, primeramente, abarcamos un poco la etimología de educación.

---

<sup>18</sup> El desarrollo que se emprenderá a partir de aquí no es un trabajo histórico o genealógico sobre cómo fue construyéndose la idea de comunidad, política, cultura y educación, sino que intentará ser un trabajo interpretativo destacando las relaciones que cada una de éstas palabras tienen entre sí. Lo que queremos rescatar es la relación que la pedagogía, principalmente desde la educación, tiene con el aspecto de lo político.

<sup>19</sup> Dentro de este capítulo la palabra comunidad será abordada desde una lectura que históricamente ha imperado en la filosofía, antropología, pedagogía y en la mayoría de las llamadas ciencias sociales o ciencias del espíritu. La lectura de la que hablamos es aquella que ve en la comunidad un espacio que dota de *una* identidad a cada uno de los individuos que forman parte de una sociedad; dicha identidad se conforma de un conjunto de significados y simbolismos, surgidos desde la donación entre los que participan de ella, que dan sentido a sus vidas y al mundo.

### 1.1.1. Etimología de educación.

Todas las palabras, si se quieren comprender ampliamente, deben ser abordadas desde su raíz histórica, es decir, desde sus etimologías, ya que éstas

Importan en tanto que ellas pueden ser portadoras de un saber humano y expresar una experiencia directa del mundo, tanto del mundo externo, como del mundo interior. El lenguaje es ciertamente la facultad con que cuenta el hombre para aprehender aquellas *experiencias originarias*, las que corresponden a los primeros encuentros que el ser humano tiene con la realidad y en la cuales hay una riqueza de significaciones...<sup>20</sup>

Todas las palabras, de las que el hombre se vale y es dicho, tienen un sentido que procura y dota de orden a todas las cosas mediante una trama de significaciones. La palabra educación, como veremos, se compone de dos significados que expresan sentidos y acciones que influyen en el hombre de una manera importantísima en su quehacer político y social: *educare* y *educere*. La palabra *educare* quiere decir *alimentar*; en este sentido, el sujeto requiere de educación para que sea alimentado con elementos históricos necesarios para un desarrollo físico y espiritual dentro de una sociedad. Por otra parte, el sentido que tiene el *educere* se refiere al *conducir hacia afuera*; salir de lo propio: sacar desde adentro hacia afuera. *A partir de ahora tomaremos en cuenta la educación desde el sentido de la alimentación, educare, ya que expresa más el porqué de la importancia que ella tiene en una comunidad y/o sociedad*<sup>21</sup>. Para comprender mejor el sentido de la alimentación, es decir, la educación, veremos las implicaciones que tiene con la cultura.

La importancia que le da la sociedad a la educación se debe a que por medio de ella se puede ir introduciendo, alimentando y sujetando

---

<sup>20</sup> Juliana González, *ethos*, destino del hombre, 2ª reimp., F.C.E., México, 2007, p. 9.

<sup>21</sup> La palabra *educere* es importantísima de abordar también debido a que puede expresar la cara contraria de la palabra *educare*. *Educere* viene del prefijo *ex* que quiere decir *salir o sacar a lo ajeno*; por otra parte, se compone del *ducere* que significa conducir. Ahora bien, la educación, en tanto *educere*, expresa un sentido contrario a la alimentación que se le da a los sujetos; es también aquello que irrumpe y genera grietas dentro de la identidad de una comunidad pues saca al sujeto de sus seguridades que la alimentación le había dado. Lo que por el momento nos importa es la construcción del espacio político de los sujetos por lo que a lo largo de la tesis solamente nos enfocaremos a éste. El sentido del *educere*, me parece, debe ser trabajado en otra investigación.

simbólicamente, al individuo en una cultura que cohesiona a cada uno de sus miembros. Partimos de la idea de que el humano es un *sujeto inserto en tramas de significación* que son introducidas, en su cuerpo y mente, por medio de prácticas y técnicas educativas cuyo fin es dotar, al posible miembro de una comunidad, la cultura necesaria para su pleno desarrollo con vistas a una mejor convivencia con los otros (Cf. Capítulo 3).

La educación es la alimentación al sujeto de elementos culturales. Cultura la entendemos, coincidiendo con Mèlich, de la siguiente manera: “La cultura es el entramado de *estructuras significativas* (sistemas simbólicos y sígnicos, lenguaje, modos de significado y de interpretación, instituciones...) de un mundo de la vida”<sup>22</sup>. Toda sociedad tiene una tradición que debe ser inscrita en cada uno de los sujetos que nace o se desarrolla dentro de un espacio considerado común. Dicho espacio está vivificado y significado por un conjunto de estructuras que dan sentido a los sujetos y objetos que se encuentran dentro de dicho territorio significativo, teniendo como efecto la inscripción de cada uno de ellos a cada una de esas estructuras (Cf. “Sujeto del estructuralismo” en el segundo capítulo de esta tesis). La cultura se inscribe en los sujetos, no reduciéndose solamente a la creación de sentidos, debido a que satisface ciertas necesidades que son vitales para cualquier individuo. Raúl Alcalá Campos dice lo siguiente:

Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines. Para llevar a cabo esta tarea tiene que cumplir una triple función: a) expresa modos de ver el mundo, emociones y deseos; b) da sentido a actitudes y comportamientos, de tal manera que integra a los individuos en un todo colectivo; por último, c) permite obtener los criterios adecuados para el logro de los fines y valores, es por eso que en alguna medida garantiza el éxito de las acciones que buscan realizarlos.<sup>23</sup>

La cultura, valga la redundancia, es el cultivo que una sociedad plasma, por medio de la alimentación/*educare*, en cada uno de los individuos que la conforman. Dicho cultivo es el que propicia que las acciones y aspiraciones de sus miembros vayan encaminadas a una mejora del espacio social que comparten entre ellos. Así, la educación, sea institucional o de cualquier tipo,

---

<sup>22</sup> Joan-Carles Mèlich, *Antropología simbólica y acción educativa*, Paidós, España, 1996, p. 58.

<sup>23</sup> Raúl Alcalá Campos, *Controversias conceptuales*, FFy L. UNAM, México 2004, p.143.

es una tarea fundamental para la transmisión de simbolismos e imaginarios que cohesionan y articulan los deseos y aspiraciones de los individuos en tanto seres-en-relación. Los simbolismos nacionales, por ejemplo, como son la bandera e himno, serán los que demarquen el sentido de pertenencia a un espacio social que se comparte con los otros. La pertenencia se debe a que se van estableciendo sentidos que son significativos para cada uno de sus miembros al dotarles una identidad colectiva (Dentro del apartado “3.3.1.- Lo propio y lo extraño en la lógica de identidad” del tercer capítulo se retomarán los ejemplos anteriores y se desarrollara lo que posibilita dicho sentido de pertenencia).

La cultura da significado a cada una de las acciones sociales, siendo la educación una de ellas. “La educación, entonces, en tanto que acción social y cultural, resulta siempre—aunque no exclusivamente—una *acción simbólica*. Negar lo simbólico en la acción educativa supondría privarle de un *elemento esencial*.”<sup>24</sup> La inscripción de los sujetos dentro de la cultura debe darse de manera tal que cada uno de sus miembros pueda compartir miradas y lecturas comunes de cada una de las cosas. Si bien la educación pretende propiciar una cohesión de interpretaciones, dado su aspecto simbólico, no quiere decir que su fin es que sean homogéneas; lo que la sociedad pretende es que exista una diversidad de posturas que puedan compartir una lectura (con diferentes modos) del mundo y tener una existencia común.

La comunidad es posible sólo cuando cada uno de sus miembros comparte un fondo simbólico que mantiene unido, hasta cierto punto, a un conjunto de individuos. La educación mantiene y cultiva el fondo simbólico al preservar el sentido histórico que vincula a cada individuo con su historia y con la de los demás. El espacio común da sentido a la vida de un grupo y del individuo. No puede haber educación, en el sentido de *educare*, sin comunidad y viceversa.

Dicho todo lo anterior, concordamos con Werner Jaeger cuando dice:

---

<sup>24</sup> *Ibíd*em, p. 60.

La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual (...) El hombre sólo puede propagar y conservar su forma de existencia social y espiritual mediante las fuerzas por las cuales la ha creado, es decir, mediante la voluntad consciente y la razón.<sup>25</sup>

La cultura de una sociedad es introducida en los sujetos por medio de la educación. La acción de educar, desde nuestra perspectiva, tiene los siguientes *puntos pedagógicos (PP)*<sup>26</sup>:

- Formación y cuidado de sí (Individual y Colectivo).
- La necesidad de relación con los otros.
- (re)producción del espacio donde se posibilitan los dos puntos anteriores.

El primer punto es una clara muestra de que el sujeto puede formarse sólo desde una cultura que le proporcione, como dice Jaeger, ciertas peculiaridades físicas y espirituales; esto se logra fundamentalmente a través de la educación. La necesidad de relación con los otros, nuestro segundo punto, expresa que la cultura no es algo que este naturalmente en cada uno de nosotros al nacer sino que debe ser transmitida y construida sólo en relación con los otros; así, la educación es una acción con sentido político como veremos más adelante. Por su parte, el tercer punto muestra que no puede haber educación, formación o posibilidad de sujeto (punto 1) sin un legado que pueda ser compartido, posibilitando así relaciones entre todos los sujetos (punto 2) que habitan un espacio que los hace mínimamente comunes (punto 3) y, que a su vez, deba de ser producido y reproducido constantemente ante las nuevas exigencias que se presentan a los sujetos a través de la historia.

Dicho lo anterior, lo pedagógico lo entendemos como *un espacio dentro del pensamiento que se pregunta sobre la formación y educación de los sujetos, ubicados en un contexto, dentro de un horizonte histórico dado*. Creemos que la pedagogía no se reduce a crear conceptos, programas,

---

<sup>25</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, [Traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV)], 2º ed., 23º impr., F.C.E., México 2012, p. 3.

<sup>26</sup> A lo largo de los capítulos se replantearan, según la naturaleza del tema tratado, estos puntos pedagógicos. Lo indicaremos con las letras *PP*.

intervenciones, prácticas concretas sino que también realiza, y es condición de todas las anteriores, *ejercicios de pensamiento entorno a la educación y la formación, es decir, a pensar las condiciones y posibilidades de la construcción de sujetos*. A partir de esta postura, acerca de lo pedagógico, lo que se intentará es tratar de comprender cada una de las implicaciones que hacen de la educación una acción social y política. Para lograr esto nos valdremos principalmente de categorías como son: *sujeto e identidad*. En base a esto: ¿Cómo podría o cómo piensa la pedagogía cada uno de los puntos anteriores en nuestro presente? (Capítulos 2 y 3).<sup>27</sup> Si la educación se haya relacionada con el sujeto y su identidad, necesariamente también tiene que ver con el lenguaje y cómo éste puede proporcionar comunidad. A continuación desarrollaremos e intentaremos pensar cómo la pedagogía se relaciona con el lenguaje y lo político en la construcción de un espacio común.

### 1.1.2.- Lenguaje, pedagogía y lo político.

...el lenguaje no parece ser en sí nada espiritual ni nada material. Pero sin él no habría ni lo uno ni lo otro.

Félix Duque

En el horizonte del lenguaje, la filosofía [y la política son] uno de los temas más interesantes.

José María Valverde

El lenguaje es aquello de lo que el hombre es *capaz* para distinguirse de los animales. Cada una de las palabras del lenguaje no son meros instrumentos para buscar el sentido de cada objeto que existe sino que ellas mismas introducen los sentidos. Toda acción educativa tiene que ver con las palabras, signos o sentidos, que se construyen desde el lenguaje, pues, es en él donde

---

<sup>27</sup> Las nociones de sujeto e identidad, que serán trabajadas en los capítulos posteriores, nos posibilitarán una lectura propia acerca de cómo deberíamos entender la educación, partiendo de lo hasta aquí desarrollado en este capítulo, y su relación con el ámbito de lo político. Partimos de que al sujeto podemos entenderlo como una *penumbra de tensión entre el lenguaje y el vacío; así*, la educación es aquella acción en la que una sociedad introduce constantemente al sujeto ciertas tramas de significación que le posibilitan una *identidad individual y colectiva que propiciará, parafraseando a Fernando Bárcena*, un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción *quienes* son.



se construye el mundo. La educación es efecto de un orden del lenguaje; como dice Jorge Larrosa

En el orden del lenguaje se juega cómo nombramos lo que vemos y cómo vemos lo que nombramos, cómo ponemos juntas las palabras y las cosas, cómo normativizamos o des-normativizamos nuestro modo de dar un sentido al mundo y a nosotros mismos, en suma cómo pensamos, cómo actuamos y cómo vivimos.<sup>28</sup>

El lenguaje es aquello que posibilita una estructura simbólica en el que un orden se da y es posible introducirlo en el sujeto. El sujeto es un componente de palabras y conductas que le hace venir a la presencia del mundo y su territorio significativo. El sujeto es visible para una comunidad cuando éste es alumbrado por los sentidos que ésta sociedad le dona. La educación (re)produce los nombres de cada una de las cosas y da lecturas de ellas; así, el sujeto tiene un modo de dar sentido al mundo y a él mismo. Por igual, en la educación “lo que se transmite no es sólo el lenguaje, sino nuestra relación con el lenguaje”<sup>29</sup>, “en el horizonte del lenguaje, la educación es el proceso por el que los recién llegados, que no hablan, son introducidos en el lenguaje”<sup>30</sup>

*El lenguaje lo entendemos como un horizonte donde múltiples estructuras simbólicas, signos, sonidos y palabras dicen al hombre y al mundo por medio de un (des)orden*<sup>31</sup>. Si bien hemos puesto qué entendemos por lenguaje, no quiere decir que éste se reduzca a nuestra postura. Responder la pregunta sobre qué es el lenguaje, nos llevaría a una tarea interminable e imposible de responder. Lo que intentaremos hacer, dada esa imposibilidad de definirlo, será colocarnos en la lectura de Julia Kristeva acerca de éste. Para Kristeva, el lenguaje *no es una substancia, sino un horizonte cuya “esencia se modifica en cada época o civilización, conforme al conjunto de conocimientos,*

---

<sup>28</sup> Jorge Larrosa, “Lenguaje y educación. (Notas sobre hermenéutica)”, en ***La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación***, F.C.E., México, 2007, p. 66.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>31</sup> Aquí nos referimos al lado apolíneo del lenguaje. Aún así queremos aclarar que dentro del lenguaje existe un caos que desplaza cualquier límite que pretenda cerrar y hacer fijo el orden que se produce en el lenguaje. El lenguaje no tiene solamente un lado apolíneo, es decir, claro-armónico-ordenado, sino que también tiene un lado dionisíaco al ser caótico-oscuro-confuso.

de sus creencias y de su ideología”<sup>32</sup> Así que para un mayor enriquecimiento sobre esta incógnita, Kristeva propone lo siguiente: “[La pregunta] ¿Qué es el lenguaje, podría y debería ser sustituida por otra: ¿cómo ha podido ser pensado el lenguaje?”<sup>33</sup> Dentro de esta investigación más que definir el lenguaje lo desarrollaremos a partir de cómo lo podemos pensar como condición y posibilidad de creación del espacio político.

La educación, al ser aquella en la que se transmite nuestra relación con el lenguaje, tiene que ver con lo político porque sólo a través del lenguaje somos capaces de construir una sociedad, comunidad y también una ciudad. Toda relación comprensiva entre sujetos debe estar empapada de lenguaje pues así es como se crea un espacio de convivencia común.

Aristóteles, uno de los más grandes pensadores sobre la política, plantea la relación que existe entre lenguaje y política: El *animal/viviente de palabra* a su vez es un *animal/viviente político*. En sus propias palabras:

Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer: por eso la tienen también los otros animales. En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto.<sup>34</sup>

Es en la palabra (*logos*) donde el hombre puede establecer distinciones que van más allá del placer y del dolor; cada distinción, por medio de la palabra, dota y posibilita al sujeto de conductas y actos cuya finalidad es construir una comunidad y develar una verdad. El hombre es el único animal que puede construir ciudades y entrar en una relación de sentido con los otros (teniendo esto consecuencias en el aspecto ético). En la palabra habita un conjunto de sentidos articulados que marcan distinciones entre aquello que se debe hacer y no se debe hacer. Leticia Flores Farfán nos lo explica de mejor manera:

El nacimiento de la palabra se engarza sin fractura con la irrupción en el mundo de la criatura humana y el sentido que construye porque la palabra humana no se profiere sólo como voz o sonido, sino como fuerza

---

<sup>32</sup> Julia Kristeva, *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*, [Traducción de María Antoranz], Fundamentos, España, 1988, p. 5.

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Política*, [Traducción de Carlo García Gual y Aurelio Pérez Jiménez], Técnos, España, 2004, p. 30

comunicativa, articulación significativo-realizativa en donde se delinean los contornos espaciales del mundo y sus objetos. Ser y ser nombrado son realidades correlativas porque palabras y cosas coexisten en una implicación ontosimbólica en donde se conjunta el nombrar con la fuerza realizativa que configura los límites y fronteras del mundo y su espacios.<sup>35</sup>

El lenguaje tiene una articulación enorme con la política. Es en el lenguaje donde cada una de las acciones y actos que el humano realiza son traducidas, comprendidas y guiadas por los sentidos que se crean dentro de su horizonte; incluso podríamos decir que éstos son efectos del mismo lenguaje. Con el lenguaje vamos construyendo límites, con él trazamos distinciones, separamos y juntamos, demarcamos y unimos. No en vano en la antigua Grecia la palabra era la posibilidad de resolver la mayoría de los problemas por medio del uso de ésta.

Así, dentro de la política "...el lenguaje no se considera únicamente el trámite privilegiado, sino el objeto mismo de la política. Verdadera política es aquella tan completamente traducible en el lenguaje como para coincidir, en última instancia, con él: política *en* el lenguaje y *del* lenguaje."<sup>36</sup> La cita anterior es de Roberto Esposito, en ella se expresa la enorme similitud entre el lenguaje y la política a tal grado que *el lenguaje mismo es una política de significados que demarcan las finalidades y sentidos de cada una de las cosas que son nombradas*; a su vez, la política no existiría sin un lenguaje que le posibilite la configuración de un espacio común, una muralla.

Sin lenguaje no hay política ni educación. La relación entre estas tres palabras es recíproca y fundamental en la construcción del sujeto y de la ciudad pues éstos no son separables sino que, desde la perspectiva política de Aristóteles, coinciden en importancia y fin. La relación que tiene el lenguaje con la educación, y la política, posibilita al individuo salir de la inmediatez animal; éste no se reduce a las sensaciones de placer y dolor ni a la espontaneidad de acciones que ambas tienen al momento en que se presentan sino que con su palabra hace justicia, leyes y cultura conjuntamente y al mismo tiempo que

---

<sup>35</sup> Leticia Flores Farfán, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, FF y L; UNAM; Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2006, p. 54.

<sup>36</sup> Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, España, 1996, p. 133.

educa. El hombre debe tener ciertas características para que pueda ser un viviente político, entre ellas están:

- una voz articulada a la palabra para poder comunicarse con los otros (característica fundamental dentro de la educación y la política, pues en éstas necesariamente hay un encuentro con el otro), y así
- tener la capacidad de elaborar proyectos en conjunto, como construir una ciudad y por último
- distinguir, por medio del lenguaje y sus palabras, lo justo de lo injusto, ya que el hombre adquiere un sentido moral sólo viviendo en sociedad.

Cada una de estas características es fundamental para el individuo que pretenda vivir con los otros desde un mismo espacio común y político. Sin un manejo adecuado de palabras que refieran a los sentidos del mundo, y de las cosas en común, no puede haber un diálogo, es decir, un (des)encuentro a través (*dia*) de la palabra (*logo*). El diá-logo y la conversación son necesarios para la reproducción de simbolismos que comparten los individuos. Desde los orígenes de la *polis* (*ciudad*) se pensaba que aquella persona que carece de *logos*, es decir, de palabra, recurre constantemente a la violencia, la animalidad y a la torpeza política impidiendo así una convivencia pacífica. Aquellos que carecían de la palabra en la Grecia Clásica, elemento fundamental del ciudadano, eran los niños, los extranjeros y mujeres (en el caso de las mujeres ellas sí tenían *logos* pero no la autorización de manejarlo, pues éste era imperfecto).

Aquellos que eran poseedores del *logos*, y tenían autorización de usarlo, eran los que podían dialogar acerca del futuro de la ciudad y de cada uno de sus miembros. Crear proyectos en común: capacidad que debe tener el ciudadano responsable de él mismo y de los otros al establecer relaciones de amistad que los llevarán a procurar una armonía y estabilidad social. Los proyectos demarcan los caminos que una sociedad debe de seguir en su andar por el tiempo; por ello, la educación se articula con dicho proyecto de ciudad al generar y poner en práctica un ideal de ciudadano, los griegos lo llamaban *paideia*.

El proyecto ideal de ciudadano debe estar estructurado mediante todo un conjunto de distinciones entre aquello que debe realizarse y lo que debe de evitarse. La palabra, como lo dijo Aristóteles, es aquello que indica, dada su racionalidad, lo que es conveniente para cada miembro de la sociedad (justicia) y aquello que rompe (injusticia) la armonía que es construida por los demás. Sólo aquel que tenía las características y la participación de éstas en el ámbito público era reconocido como un digno ciudadano.

*Las pedagogías podrían entenderse, bajo la lectura que hemos desarrollado hasta aquí y desde un ámbito práctico, como las encargadas de posibilitar el desarrollo y buen manejo de cada una de las facultades del individuo en la construcción de la ciudadanía. Las facultades, a ser desarrolladas en el ideal educativo, son la moral/ética, la intelectual, la cívica y la física.*

### **1.1.3.- Paideia: construcción de ciudadanía<sup>37</sup>.**

El mundo griego se preocupaba por la creación de las virtudes en los hombres (...) En la **paideia** el hombre estaba pensado como razón, como espíritu y cuerpo, pero todo ello en función de la justicia y la virtud.

Verónica Mata García.

---

<sup>37</sup> Cabe aclarar que nuestro concepto de cultura desarrollado anteriormente difiere un poco, en cuestión de grados, de aquello que más adelante mencionaremos como *paideia* (una palabra totalmente griega). La diferencia radica, como dice Jaeger en la "Introducción" de su libro *paideia: los ideales de la cultura griega*, en que "Hoy estamos acostumbrados a usar la palabra cultura, no en el sentido de un ideal inherente a la humanidad heredera de Grecia, sino como una acepción mucho más trivial que la extiende a todos los pueblos de la tierra, incluso los primitivos. Así, entendemos por cultura la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan un pueblo. La palabra se ha convertido en un simple concepto antropológico descriptivo. No significa ya un alto concepto de valor, un ideal consciente." Nuestro desarrollo del concepto cultura, me parece, no fue reducido a los ritos, manifestaciones o formas de vida de un pueblo, sino que intentó ver la capacidad que toda cultura tiene para introducir sus símbolos e ideales dentro de cada uno de sus miembros. Por otra parte, el sentido de cultura desarrollado, no se aleja de lo que más adelante desarrollamos como el ideal educativo del ciudadano griego. Hay que tomar en cuenta que los griegos no separaban la cultura, la ciudad, el individuo sino que éstas eran modos de una totalidad que las abarcaba; así, el griego preocupado por cultivarse tenía implícita y explícitamente la preocupación por la ciudad y el ideal de ésta. A partir de ahora, cuando utilizamos la palabra *paideia* y/o cultura nos estamos refiriendo a la misma cosa.

La relación que hemos establecido entre lenguaje, pedagogía y política, será más comprensible si ahora hacemos interpretación del génesis de dicha relación en la historia de occidente: *paideia*. Todo ideal tiene que ver sobre cómo deberían vivir los sujetos dentro de un espacio político. Pero para entender el ideal de ciudadano, dentro de la antigua Grecia, debemos aclarar de dónde viene el término política y así comprender los sentidos que ésta trae en la construcción de espacios “cerrados” y “comunes”.

La palabra política expresa, en sus inicios, la manera en que un conjunto de individuos, entendidos como seres-en-relación, construye una ciudad; por ello, esta palabra se encuentra en relación con la necesidad que tiene todo individuo de poder edificar ciertos espacios que limiten y plasmen aquello que se encuentra *dentro y fuera* de éste. La palabra *polis* quiere decir ciudad; sin embargo, si tratamos de ubicarla desde un término más arcaico, la palabra quiere decir la construcción de un *muro* que se idealiza y piensa como impenetrable y armónico. Leticia Flores Farfán, nos explica el sentido que hay detrás de la palabra *polis*.

El nacimiento de una *polis*—refiriéndose a la Grecia Antigua—implicaba la idea de establecer un hito, demarcar límites; la palabra *polis* deriva ella misma de una raíz que significa “muro”. Y estos límites no se establecían solamente como marca de seguridad contra los potenciales ataques de otras poblaciones, sino como forma de institucionalizar, al interior mismo de la ciudad, los lazos simbólicos que los mantenían unidos, las condiciones para ser ciudadano...<sup>38</sup>

La *polis* es ese “muro” cuyo contenido está animado por una serie de simbolismos, imaginarios y ritos sociales que con el paso del tiempo se van institucionalizando para poder así reproducir y reedificar los límites entre aquellos que son ajenos a la vida misma de la *polis* y los que son participantes de ésta, los ciudadanos. La educación que se practica, cuando la pensamos como posibilitadora de la ciudad, apunta a reproducir y desarrollar las personas calificadas y poseedoras de las características dignas de una vida en ciudad.

---

<sup>38</sup> Leticia Flores Farfán, Op. Cit., p.102.

La *paideia* es aquél ideal educativo que animará a la práctica formativa en la construcción de una armonía social.<sup>39</sup>

*Paideia*, en su término más arcaico, viene de *paides* que quiere decir, y está muy relacionado con lo que hemos dicho acerca de la educación, “alimentación”, “cuidado” y “crianza” de niños para la formación del ciudadano. La *paideia* era en la antigua Grecia la adquisición y desarrollo de la *areté*. La *areté* era la “excelencia” que una persona desarrollaba desde los ámbitos morales, cívicos, intelectuales y físicos (cuerpo). La armonización de cada uno de estos ámbitos generaba una disposición y aplicación, por parte de la persona, de la justicia.

Para lograr construir la *polis* es necesario salvaguardar, en la memoria y práctica de todos los ciudadanos, lo ya establecido, es decir, la tradición dentro de cada una de los ámbitos que se pretenden desarrollar en la persona. Es en las tradiciones donde se reaviva cada una de las lecturas que una cultura tiene del mundo. Existe una relación íntima entre tradición y ciudad, ya que sin lecturas de mundo no existen sentidos y sin éstos no se podrían dar leyes para la conservación y mejoramiento de cada uno de los sentidos. Las tradiciones pueden devenir *leyes (nomos)* que deben de cumplirse para mantener vigente y estable cada uno de los sentidos de las cosas. Lo que buscan las leyes es que exista una *justicia* que dé armonía a cada uno de los individuos de una tradición y así tener una convivencia pacífica.

La tradición, en griego llamada *Themis*<sup>40</sup>, es vista, desde la Teogonía de Hesíodo, como la diosa madre de las honorables características que toda *polis* debe de tener.

---

<sup>39</sup> Todo lo anteriormente dicho está contextualizado en el nacimiento de aquello que entendemos por ciudad. Dentro de éste nacimiento es donde ubicamos más la relación entre pedagogía, lenguaje y política (*polis*).

<sup>40</sup> Armando Poratti, dentro de un pie de página en el libro de Leticia Flores Farfán titulado **Atenas, Ciudad de Atenea. Mito y Política en la democracia ateniense antigua**, nos dice al respecto de ésta palabra: “...*thémis*, de la raíz *títhemí*, se refiere a lo puesto o establecido (...) Su sentido se encuentra en la frase *he thémis estí*, que apunta hacia lo que está dentro del uso y las costumbres; esto es, dentro de lo ‘puesto’, socialmente aceptado y establecido. Los adjetivo derivados de *thémis*, negativos, indican una oposición a valores comunitarios”

*Themis*, según relata Hesíodo en *Teogonía* 900, es la madre de las *Horas*: *Eunomía*—disciplina o buen orden—*Eirene*—paz—y *Diké*—Justicia—. *Themis* representa la Justicia cósmica, el orden propio del acontecer de los sucesos, y es considerada divina e intemporal. *Diké*, en tanto hija de *Themis*, representa la justicia humana, que, si bien es netamente temporal, no es asimilable al tiempo del *nomos*, es decir, a las reglamentaciones jurídicas vigentes y contingentes en una sociedad determinada...<sup>41</sup>

Lo que se pretende hacer con las leyes, devenidas de la tradición, es un intento de restablecer un orden atemporal que existía antes de todas las convenciones humanas y así aspirar a lo que estaba antes de lo erróneo o contingente. La *Themis*, entendida como “lo puesto” y “lo establecido”, era una condición que el humano pensaba para que las cosas tuvieran un orden propio y no arbitrario. La ciudad, la *polis*, intentaba ser una copia fiel a dicho orden atemporal, claro está, desde unas leyes temporales y consensuadas por los ciudadanos. Así, el ciudadano era aquella persona que podía pensar, imaginar y crear un orden ideal que intente ser copia fiel de lo establecido.

La tradición, entendida desde su contenido cultural, es decir, temporal, es aquel conjunto de simbolismos institucionalizados que aspiran a reproducir el orden al que cada uno de los ciudadanos debía aspirar. Mediante un *cuidado de sí*, el individuo establecía prácticas pedagógicas que le hicieran capaz de ser un hombre disciplinado/*eunomía* que aspirara a la paz/*eirene* y convivencia armónica y justa/*diké* con los demás. Para aspirar mínimamente a cada una las hijas de *Themis*, los hombres se valían de *leyes* que instauraran una concordancia entre lo que ellos eran, seres temporales, y a lo que aspiraban, el cosmos<sup>42</sup>. Así, “las *poleis*<sup>43</sup> griegas buscaban inscribir el respeto a la ley de la ciudad en el alma de los ciudadanos porque la inquietud predominante en el pensamiento griego fue cómo lograr la estabilidad social y evitarlas revoluciones violentas...”<sup>44</sup>

Hay que destacar en la ley/*nomos* su carácter relacional en la construcción de una ciudad y lo común. Toda comunidad, devenida ciudad, gracias a la institucionalización de sus símbolos, debe su existencia al

---

<sup>41</sup> Leticia Flores Farfán, Op. Cit., p. 76.

<sup>42</sup> Cfr. El *Timéo* de Platón.

<sup>43</sup> Plural de *polis*.

<sup>44</sup> *Ibídem*, p. 71-72.



entramado de sentidos que la soporta, generando lazos significativos entre cada uno de los miembros, de nuevo se asoma aquí la importancia del lenguaje. La ley apunta a la justicia que debe habitar en cada una de las relaciones que establecen los individuos, por ello es necesario el cuidado y mejoramiento constante de estas leyes con el fin de que la violencia (*hybris*) o el bárbaro no irrumpa el resguardo que se ha construido.

La construcción de la ley, es decir, del *nomos*, se va posibilitando mediante el diálogo que los ciudadanos, capaces de cargar con todo el trabajo de construir una ciudad, pueden establecer entre iguales. Como habíamos dicho, sólo pocos tenían el derecho, la obligación y la autoridad de poder hacer uso de la palabra para una reconfiguración de las leyes que sostendrán la armonía de una sociedad. Cada uno de los ciudadanos veía al otro como un igual (*isonomía*), es decir, entre ellos se establecía un respeto recíproco que debía mantenerse en nombre de la amistad (*phília*) que ambos tenían; sin embargo, dicha amistad muchas veces era perturbada por el conflicto entre los iguales.

Las ciudades se levantan sobre dos fuerzas opuestas pero complementarias: *Eris* “poder de conflicto, rivalidad, discordia” y *Phília* “poder de unión, lazos de amistad, sentimientos de pertenencia a una comunidad”<sup>45</sup>

El conflicto y la amistad eran vistas como complementarias debido a que éstas habitaban dentro del campo de la legalidad; el conflicto, que se podía dar en el diálogo, no era visto como algo negativo, sino como la participación política de diversas lecturas que al enfrentarse develan verdades. Así.

...la política es tanto una fuente de conflictos como una forma de actividad que busca resolver conflictos y promover ajustes. Es en esta tensión—entre el orden y el conflicto, entre la paz y la guerra, entre la luz y la sombra—donde la educación política del hombre se transforma en la formación de la capacidad para moverse con cierta sultura en la fragilidad de los “bienes relacionales”<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Ibídem, p.104.

<sup>46</sup> Fernando Bárcena, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Paidós, España, 1997, p. 53.

La *paideia* era el ideal cultural, y, por lo tanto, educativo, de posibilitar el ciudadano ideal para que éste se encargara de la *polis*. El individuo tenía que disciplinarse espiritual y corporalmente para elevar cada una de las capacidades que lo hacían un hombre libre, es decir, virtuoso. Sólo la disciplina posibilitaba controlar el lado desmesurado de cada uno de los hombres que podían llevar no al acuerdo pacífico sino a la guerra destructiva entre una misma comunidad.

La *paideia* era para el griego “la formación de un alto tipo de hombre. Para él—el griego—la idea de educación representaba el sentido de todo humano esfuerzo. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana”<sup>47</sup> El ideal del hombre que cada uno de los individuos libres tenía que encarnar, no era algo independiente de las manifestaciones que una cultura tenía como legado para sus miembros, sino que el ideal era una forma viviente. El fin que los griegos buscaban mediante la educación, no era una aspiración que veían como inalcanzable, ajena a la vida pero de la cual había que hacer un esfuerzo para llegar, al contrario, el ideal podía ser encarnado por ellos y perfeccionado mediante el trabajo y esfuerzo que hacían con ellos mismos, *un cuidado de sí*, y con la ciudad.

El ideal del hombre aspiraba a una comunidad política, es decir, una comunidad que “constituye un grupo de personas unidas por el compromiso de llevar a cabo una determinada forma de vida política: aquella que presupone una participación activa y creativa de los ciudadanos en la gestión de los asuntos comunes”<sup>48</sup>. La educación es aquella acción comprometida con la tarea de formar una vida política estable por medio de la formación de los ciudadanos en su participación, a través del diálogo, en la construcción y respeto de cada una de las leyes por medio del hábito y el arte de la política.

Lo desarrollado hasta aquí, ha sido un intento de ir explorando la relación que la pedagogía tiene en la construcción de una comunidad política a través del lenguaje. Por otro lado, vimos cómo la construcción de una comunidad implica la necesidad de creación de leyes e ideales educativos que

---

<sup>47</sup> Werner Jaeger, *Op. Cit.*, p. 6.

<sup>48</sup> Fernando Bárcena, *Op.cit.*, p. 84.

mantengan la cohesión y unidad de una comunidad. Nos queda abordar la necesidad de todo humano en la construcción de dichos espacios considerados comunes bajo las preguntas ¿a qué se debe que el hombre construya y necesite de un espacio que lo resguarde?, ¿cómo y por qué una comunidad acoge a los individuos?. Las preguntas anteriores y otras serán abordadas en nuestro próximo apartado.

## **1.2.-Construcción del espacio político.**

...la coexistencia precede a la existencia y vivir significa dejarse implicar en las pasiones y obsesiones de esa coexistencia.

Rüdiger Safranski

El hombre, como hemos visto, tiene la necesidad de construir ciudades dónde él pueda resguardarse y ser protegido por otros ante la constante amenaza del extraño o lo ajeno. Al introducirse en una cultura, ciudad o comunidad, el individuo queda comprometido a la lógica de sentidos que da vida al espacio donde se ha inscrito. En el hombre existe el impulso de poder construir ciertas estructuras y límites que le den sustento a la vida y a las cosas; si las estructuras fallan o se dislocan, el hogar ontológico, es decir el resguardo de sentido y ser, se abre a lo inhóspito, teniendo el hombre que volver a construir otra estructura y límite que lo proteja.

La pedagogía ha estado relacionada con la construcción de *esferas* que protegen al hombre del enemigo y del exceso que representa la vida, dándole un cobijo a la desnudez y debilidad del hombre. La educación, así como la formación, arrojan al humano dotándolos de sentidos y técnicas necesarias para la manutención de cada una de sus necesidades físicas y espirituales. Para entender la naturaleza y necesidad del hombre de construir resguardos, como los que hemos visto: comunidad y ciudad, pasaremos a desarrollar un poco la teoría de las esferas de Peter Sloterdijk.

### 1.2.1.- Esfera: resguardo ético-político.

Tal como dice Rüdiger Safranki, en su “prólogo” al libro de Peter Sloterdijk llamado *Esferas I. Burbujas. Microferología*, el sentido y significado de esfera es el siguiente:

“Esfera” significa, en cualquier caso, no un espacio neutro, sino uno animado y vivo; un receptáculo en el que estamos inmersos. No hay vida sin esferas. Necesitamos esferas como el aire para respirar; nos han sido dadas, surgen siempre de nuevo donde hay seres humanos juntos y se extienden desde lo íntimo hasta lo cósmico, pasando por lo global.<sup>49</sup>

La teoría de las esferas<sup>50</sup>, que desarrolla principalmente Peter Sloterdijk, muestra la poca inocencia de aquello que da vida a un espacio construido (a través de todo lo desarrollado anteriormente) por la necesidad del hombre de poder estar junto al otro. La ciudad, la cultura y la comunidad son espacios animados de convivencia que tienden a excluir e incluir, debido a los sentidos que se manejan, a individuos específicos que cumplan (o no) las características necesarias para habitar dicha morada; así, el individuo deberá *domesticarse*, si a esto lo entendemos bajo la palabra *domus* que quiere decir casa, por los hábitos dados dentro del espacio que habita. Cuando nacemos venimos a un mundo o esfera y ésta nos domestica, el papel de la pedagogía, hasta cierto punto, incluye una dosis de domesticación. Philippe Meirieu comenta al respecto:

El niño [en nuestro caso el individuo] llega al mundo completamente desnudo y necesita—necesita enormemente—de aquellos que ya están ahí. Necesita que le ayuden a integrarse en la familia, la cultura y la sociedad que los acogen. Esta es la razón por la que toda educación siempre es, de una forma u otra, y por más que intentemos ocultar esta faceta, una empresa de domesticación.<sup>51</sup>

Necesitamos al nacer un cuidado específico por parte de los otros. No sólo requerimos alimentos o materiales para sobrevivir biológicamente sino que el

---

<sup>49</sup> Rüdiger Safranki, “Prólogo”, en Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microferología*, [Traducción de Isidoro Renguera], Siruela, España, 2003, p. 14.

<sup>50</sup> A partir de aquí cuando se mencione esfera, a lo largo de la investigación, nos referiremos a lo que se desarrollara a continuación.

<sup>51</sup> Philippe Meirieu, *Referencias para un mundo sin referencias*, [Traducción de Núria Riambau], GRAÓ, España, 2004, p.283.

cuidado también requiere que nos arropen con sentidos y significaciones propias del ambiente que habitaremos. Encontramos algo fundamental y problemático dentro de las siguientes palabras de Safranski: “Necesitamos esferas como el aire para respirar”. *El hombre sin aire que respirar no puede vivir, pero teniendo el aire—y aquí el problema—tampoco puede vivir sin un espacio que le haga soportable la compañía de los demás seres vivos*; así, y por ello, el hombre crea leyes que intenten mediar y mantener la frágil convivencia que sostiene con los otros dentro de una esfera que los anima a seguir conjuntamente. El individuo deberá aprender y mantener las leyes y tradiciones que mediaran las relaciones que tiene con los otros. El individuo es arropado por sentidos y normas que conducirán sus acciones, pero, por otra parte, cada uno de estos sentidos es tan frágil que siempre existe la posibilidad de romper los lazos que los arropan.

La educación, *educare*, alimenta a los humanos de las estructuras ontológicamente vitales para habitar la esfera que nos ha acogido y así propiciar la convivencia con aquellos que compartimos dicho espacio. El hombre desnudo, sin existencia ontológica, vacío, se convierte en un *animal inserto en tramas de significaciones* cuando llega al mundo que lo recibe. Las tramas en las cuales el animal de palabra, llamado así por Aristóteles, se inserta, se deben a que cuando éste *viene al mundo, viene al lenguaje*<sup>52</sup>.

El individuo es comenzado por medio de la acción que el espacio ejerce sobre él al donarle la vitalidad del lenguaje. Cuando decimos que el individuo se introduce y construye en un reguardo, no queremos decir que es por voluntad propia dicha inscripción, sino que éste es introducido aún cuando carece de aquello que llamamos la voluntad. No hay individuo fuera de la esfera o antes de ésta, como dice Sloterdijk: “Lo que llamamos individuo es básicamente el pergamino viviente en el que se dibujan, segundo a segundo, los perfiles de la crónica de nuestra existencia en medio de una escritura nerviosa”<sup>53</sup> El individuo es un efecto de escritura.

---

<sup>52</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, [Traducción de Germán Cano], PRE-TEXTOS, España, 2006.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

El resguardo es construido “puesto que el ser humano mediado es un ser que viene en principio de un espacio interior íntimo, arropado, busca también cobijo más tarde y, si no lo encuentra, intenta crear espacios de refugio”<sup>54</sup>. La esfera es la posibilidad del refugio que busca el humano en un sitio lleno de peligro, vacío e intemperie. Por otra parte, otra posibilidad que una esfera da al humano es el dotar de forma a la vida de éste; por ejemplo, Aristóteles hablaba de que el hombre no se reduce a vivir sino que debe procurarse un vivir *bien*; planeta que la comunidad es aquello que propicia y busca el vivir bien.

Es la comunidad, procedente de varias aldeas [pensémoslas como esferas], perfecta, ya que posee, por decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total [autarquía], y que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subiste para el vivir bien.<sup>55</sup>

El calificativo *bien*, se debe a que el hombre no se reduce a la vida biológica, sino que también debe tener una vida y convivencia armónica y proporcional con los otros. Aristóteles nos dice que “El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno”<sup>56</sup>. Sólo unos pocos podrán tener la cualificación de poder habitar de manera digna dentro de esta comunidad que protege a sus miembros. Así, cada una de las esferas en que habita el hombre, tiene a sus elegidos y a su centro, colocándolos en una jerarquía mayor a la de aquellos que apenas vienen al espacio, o bien, de aquellos que no tienen las cualidades de mantenerse en el centro.

¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo? Es una pregunta que Sloterdijk se plantea para entender la lógica de la esfera que construye un orden hogareño, así nos dice que

La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. *Vivir en*

---

<sup>54</sup>Rudiger Safranski, *Op. Cit. Esferas...*, p. 16.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Política*, *Op Cit.*, p.116.

<sup>56</sup> *Ibíd*em, p. 204.

esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos<sup>57</sup>

Los espacios, esferas, que el humano habita son los contenedores de relaciones entre los seres vivos mediados por sentidos ideales que se materializan en las prácticas de éstos. La filosofía y la pedagogía, una con diferente función que la otra, son las encargadas de trabajar arduamente los sentidos que habitan en los espacios en los que el humano se va formando: por una parte, el trabajo—de la filosofía—radica en pensar cada una las estructuras y sentidos que dan forma y vida al espacio; por otra,—el de la pedagogía—hay que trabajar en el perfeccionamiento de dichos resguardos a introducirlos en los individuos para que éstos protejan y den su vida en la construcción de dicho espacio.

Para concluir, la esfera es aquel espacio que constituye el producto de la convivencia humana; es, por otra parte, el lugar atmosférico-simbólico de cada uno de los seres humanos que los hace, hasta cierto punto, comunes en algunos aspectos de la vida física y espiritual, teniendo como consecuencia una necesidad de renovación de dicho espacio.

Pasaremos al desarrollo de dos conceptos que ejemplificarán más en concreto lo anteriormente trabajado con el concepto de esfera. Los conceptos mundo y ética han estado resonando a lo largo de este texto; sin embargo, hay que trabajar dichas conceptos con la intención de comprender más la relación que la política, como la tarea y trabajo de construir ciudad (resguardo), tiene con el *ethos* y el *mundus* y cómo se relacionan con el individuo. Posteriormente, partiendo de lo anterior se trabajarán dos mitos que muestran la catástrofe que el hombre padece a la hora de querer construir las moradas de resguardo y de convivencia entre iguales. La política es la necesidad que el hombre tiene para posibilitar un resguardo, pero en el que sin embargo fracasa constantemente.

---

<sup>57</sup> Peter Sloterdijk, *Op. Cit. Esferas...*, p. 37

### 1.2.2. *Ethos y mundus.*

...el planteo central de la política es siempre la preocupación por el mundo, y no por el hombre (por un mundo acondicionado de alguna manera, sin el cual aquellos que se preocupan y son políticos no consideran que la vida merezca ser vivida)

Hannah Arendt.

El término “mundo” designa, pues, no “todo lo que es el caso”, sino: todo lo que puede ser contenido por una *forma* o por una frontera conocida.

Peter Sloterdijk.

El sentido etimológico de ética y de mundo es significativo ante todo lo que hemos estado trabajando. Por ejemplo, la palabra ética no se encuentra lejos de todo lo que hemos desarrollado hasta ahora, al contrario la complementa. Ética y política se articulan de un modo u otro. Parafraseando a Aristóteles la ética es una rama y punto de partida del arte de gobernar (política); vista como un todo debería ser llamada no ética sino política. La palabra ética viene de *ethos* donde, desde una lectura histórica que Juliana González ha hecho de ésta, se desprende lo siguiente:

Se sabe que en su origen más arcaico *ethos* (*ἦθος*) significó “morada” o “guardia” de los animales, y que sólo más tarde, por extensión, se referirá al ámbito humano, conservando, de algún modo, ese primigenio sentido de “lugar de resguardo”, de refugio o protección; de “espacio” vital seguro, al cubierto de la “intemperie” y en el cual se acostumbra “habitar” El sentido de “*habitar*” o “morar” está ciertamente entrañado en el *ethos humano*: remite a la idea esencial de “morada interior”. El *ethos* es “lugar” humano de “seguridad” existencial (autarquía). Aunque también lo significativo es que se trate de un lugar acostumbrado, habitual, familiar. De ahí que *ethos* signifique también costumbre, uso. Remite a una forma habitual de comportamiento. Y de ahí también su asociación al término casi idéntico (*ἔθος*) que significa expresamente *hábito* o costumbre<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Juliana González, *Op. Cit.*, p.10.



La ciudad y la política no son posibles si no son una morada existencial para los sujetos; por otra parte, éstas no existen tampoco si los individuos no practican habitualmente las costumbres del resguardo. El *ethos*/ἦθος es la vitalidad que ofrece el espacio/esfera a los hombres para ayudarlos a dejar atrás lo siniestro y trágico que se halla fuera de los límites en que habita. El *ethos*, forma normas de conducta y valores que posibilitan una relación del individuo con su entorno y con los demás habitantes de él. Así, el “lugar de resguardo” se va materializando y (re)produciendo mediante las prácticas que los individuos hacen (siendo exigidas dentro de la educación) y que con el tiempo se van volviendo hábitos o costumbres/ ἔθος. Una ciudad, desde la perspectiva de Aristóteles, se hace mediante el hábito y práctica de las leyes que representan la justicia.

El individuo dentro de la morada llamada *ethos* es una parte fundamental, pero no central, dentro del orden que ésta representa. En el resguardo, el individuo y la comunidad se funden para formar un conjunto complementario en el cual los individuos son un medio (sin quitarles importancia) para el fin que el espacio representa. Toda construcción de un espacio político, y todo espacio político, tiene consecuencias en la formación y educación de los individuos. Es por medio de la educación que las acciones de los hombres no están dirigidas al desperdicio de fuerzas o la ruptura de lazos sociales por medio de la violencia sino a la creación de un bienestar (entre y) de los habitantes y de las generaciones que vienen. A partir de lo anterior “La dualidad individuo-comunidad dirime sus contradicciones para formar un solo ente: el bien común, fundamento de todo *ethos*.”<sup>59</sup>

El *ethos* podemos entenderlo como una situación en la que alguien habita, es decir, como un conjunto de normas, leyes, costumbres y tradiciones que el individuo no decidió sino que éste nació cuando todo este conjunto ya estaba<sup>60</sup>. La situación genera que el individuo crea cada una de las narraciones

---

<sup>59</sup> Joel Flores Rentería, “*kratos y ethos*. El espacio de lo político”, en Gerardo Ávalos Tenorio (Coord.), **Redefinir lo político**, UAM-Xochimilco. México, 2002, p. 46.

<sup>60</sup> La definición anterior pareciera ser igual que la de moral que tenemos hoy en día. La palabra ética tiene diferente significado, en nuestro presente, que la de moral. Philippe Meirueu hace esta distinción, dentro de su libro titulado *La opción de educar. Ética y pedagogía*, entre cada una de ellas: “entendemos aquí por `moral` un conjunto de normas sociales que hacen referencia al comportamiento

que ésta le presenta como verdadera; a partir de la narración se va dando forma a las conductas del individuo. Para que exista un *ethos* que de sustento a la *polis* se necesita un orden que de espacio a ambas tendencias del humano, se requiere: un mundo.

La palabra mundo, término romano, también puede decirnos mucho acerca de cómo es que se construye un orden que posibilita ciudades. C.G. Jung y Karl Kerényi dicen al respecto de la palabra mundo lo siguiente.

Según las exhaustivas descripciones de la fundación de Roma—en la biografía de Rómulo de la que es autor Plutarco—se habla de un círculo marcado desde un punto central y trazado con la ayuda de un arado. Este punto central lo ocupa una fosa circular, llamada *mundus*. Ovidio, en su interpretación poética de la fundación en los tiempos remotos (*Fasti IV, 819*), habla de una sencilla fosa en el suelo, de una *fossa*, que fue recubierta después del sacrificio de la fundación. Encima de edificó un altar igual de sencillo. Otras fuentes nos describen el *mundus* de Roma, la gran capital histórica, como un edificio en el que la parte baja estaba consagrada a los *di manes*, a los espíritus de los ante pasados y, en general, al mundo de los que residen bajo tierra (...) *el mundus forma la άρχή en que desemboca el mundo más antiguo de los antepasados, el granero subterráneo de todo aquello que está destinado a nacer y crecer. El mundus representa la άρχή relativa y al mismo tiempo absoluta: desde donde el nuevo mundo, “Roma”, debía emanar como un círculo dede su punto central.*<sup>61</sup>(Las cursivas son mías)

El mundo es el inicio/origen de cada una de las cosas existentes que rodean al humano cuando habita la tierra. El origen plasma el porqué de todas las cosas al dotarle de un *telos*, es decir, un fin que dota de naturaleza a los objetos en relación con todas las demás cosas. *Mundus* es, como bien lo dicen Jung y Kerényi, el granero subterráneo de todo aquello que está destinado a nacer y crecer, y para ello se necesita de un centro en el que geométricamente se encuentre la mediación *entre* el orden cosmológico/antepasado y la tierra habitada por seres humanos. El mundo es el punto donde se empieza a plasmar el amurallado y territorialización de los espacios que serán ciudades.

---

de los individuos en una organización social dada y que están regidas por un sistema de valores determinado. Por otra parte, llamamos “ética” a la interrogación del sujeto sobre la finalidad de sus actos.” En la antigua Grecia estas dos palabras no significaban algo separado sino que se unían, fue así hasta que Cicerón traduce *ethikós* por *moralis* que corresponde a *mores* cuyo significado es carácter.

<sup>61</sup> C. G. Jung; Karl Kerényi, **Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos**, [Traducción de Brigitte Kiemann y Carmen Gauger], Siruela, España, 2003, p. 26.

Las formas primitivas de la ciudad eran edificadas como reproducciones del cosmos que determina a cada una de las cosas. La totalidad del cosmos era pensada como algo perfecto, siendo éste representado mediante la figura del círculo (la mayoría de las ciudades que empezaron a construirse, principalmente en occidente, tenían la forma de un círculo) ya que se ensayaba la presentación de la totalidad formada concéntricamente a la luz de un esquema geométrico. Lo que en el círculo predomina e importa es la relación que tiene el centro con los límites que le dan forma; así, la ciudad será representada por un centro donde se incluya a cada una de las cosas dentro de un orden. El *mundus* es lo que condiciona a la *polis* y al *ethos*, ya que sin él no hay sitio determinado de dónde construir y posibilitar ambos sentidos de unión y relación entre hombres.

El hecho de que en Roma se haya puesto un edificio o círculo arriba de donde estaban sepultados los *di mares no es nada gratuito*. A continuación presentaremos dos citas que explican lo anteriormente dicho.

Joel Flores Rentería nos dice:

El instinto de perpetuación llevó al hombre a rendir culto a lo muertos, y éste dio paso al nacimiento de la memoria, la cual es la base de la personalidad individual y de la identidad colectiva: el recuerdo de los antepasados y la remembranza de sus logros, hazañas y grandeza donan al individuo un origen común, donde se encuentra el fundamento de sus tradiciones y costumbres, mismos que constituyen la identidad cultural de un pueblo.<sup>62</sup>

Peter Sloterdijk, por otra parte, comenta:

En este contexto aparece la idea de que uno establece su morada sobre un suelo particularmente protegido no sólo por los dioses que están arriba, sino por los de abajo, un concepto del cual el ejemplo romano nos brinda la mejor exposición. El *pomerium*<sup>63</sup> de los romanos, el miedo de la ciudad con

---

<sup>62</sup> Joel Flores Rentería, *Op. Cit.*, p. 45-46.

<sup>63</sup> *Pomerium* es de la palabra latina *postmoerium*, que significa “pasado el muro”. La palabra expresa que después de los límites que forman el muro de la ciudad, no existe nada sólo hay tierras ajenas al resguardo interior. Cabe decir que el *pomerium* no eran murallas de concreto sino que se trataba de líneas imaginarias que marcaban un dentro y un afuera.

sus sacrosantos límites, representa un claro ejemplo de esta magia territorial, de esta magia espacial del interior.<sup>64</sup>

En ambas citas se ve cómo el hombre, para poder construir moradas, necesita de un orden que le de sustento a las murallas que él vaya a construir. Para poder tener una identidad, el hombre debe honrar el lugar y carácter sagrado de donde edifico la ciudad a través de la memoria.

La pedagogía entra en relación con el mundo cuando se da la necesidad de recordar el inicio de todas las cosas y del hombre mismo; con el recordar, nace la memoria y con ella el constante deseo de preservar las narraciones que dieron origen al orden en que se vive. Por medio de la educación se preserva la herencia de los antepasados y del orden mismo pues es en ellos donde encontramos el inicio de aquello que nos hace comunes identificándonos con los fines y las luchas que ellos tenían. Los antepasados, los iniciadores de nuestro modo de vida, son visto como semejantes pero muertos. En palabras de Fernando Savater:

...esos semejantes no están todos de hecho presentes, que muchos ya murieron y que sin embargo sus descubrimientos y luchas siguen contando para él [para el individuo] como lecciones vitales, lo mismo que otros aún no han nacido aunque ya le corresponde a él tenerlos en cuenta para mantener o renovar el orden de las cosas.<sup>65</sup>

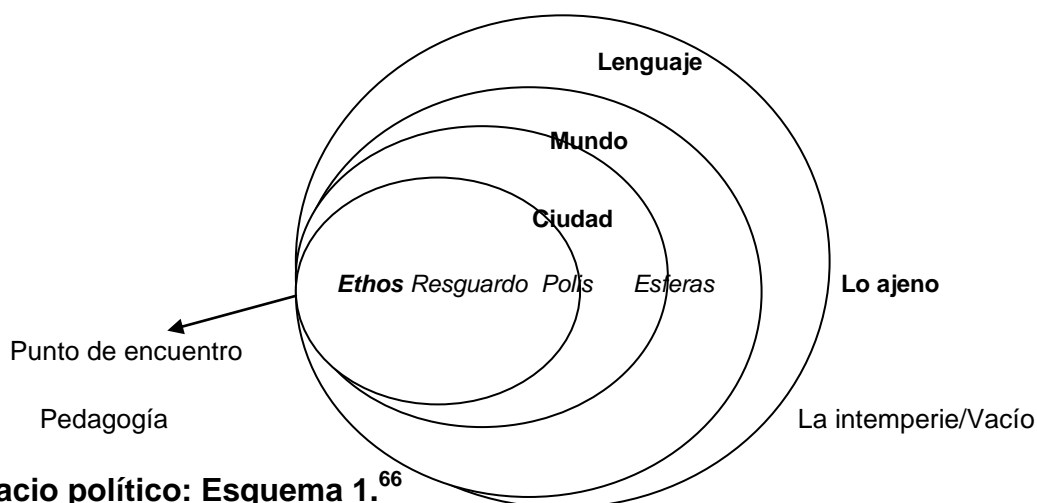
En la educación, lo que se busca es preservar el orden de los antepasados y prolongarlo hasta el futuro donde habitarán los que aún no han llegado y estar por-venir.

La política se encuentra relacionada con la construcción de un orden cosmológico, es decir, con todo un ordenamiento razonado y administrado de las cosas dentro de una totalidad específica. Para que haya un anhelo de ciudad, es necesaria la presencia implícita de un supuesto orden que de sentido a cada una de las cosas, posibilitando así las esferas (microcopias del cosmos), que criarán a lo humanos. El siguiente esquema mostrará la relación lenguaje-mundo-ciudad-ética que hemos hecho hasta el momento.

---

<sup>64</sup> Peter Sloterdijk; Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte*. Siruela, España. 2004, p.245.

<sup>65</sup> Fernando Savater, *El valor de educar*, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, México, 1997, p. 42.



**Espacio político: Esquema 1.**<sup>66</sup>

El esquema anterior muestra la relación, dentro del punto de encuentro, que tienen cada uno de los círculos en los que el individuo habita. El círculo más grande es el del lenguaje, debido a que dentro de nuestro desarrollo le hemos puesto un poco más de énfasis, ya que, éste es el posibilitador de las demás esferas que se encuentran dentro de su horizonte: sin lenguaje no puede existir un orden de mundo que exprese, mediante la palabra, la totalidad con sus leyes y fines; a su vez, no puede existir una ciudad sin leyes, hábitos y normas que procuren construir y reproducir la totalidad y el orden al que se quieren referir. El resguardo, el *ethos*, es el centro, en él es donde principalmente se encuentran materializadas las demás esferas por medio del hábito. El orden de los círculos puede invertirse o modificarse dependiendo de la importancia y énfasis al que uno se quiera referir en la relación de cada uno de los círculos. Por otra parte, en el esquema quisimos colocar a aquello que se encuentra fuera de los espacios/círculos anteriormente dichos, nos referimos a *lo ajeno*; esto es aquello de lo que el humano trata de evitar, en él no hay cobijo ni seguridad existencial de ningún tipo.

A la pedagogía la ubicamos dentro del punto de encuentro que hay entre cada uno de los círculo, pues, ella es la que posibilita la mediación entre una esfera y otra. La educación, como una parte de la pedagogía, es aquella en la que el individuo es desplazado de una esfera a otra sin perder la articulación que deben de tener cada una para la formación del ciudadano y de su ciudad. *La pedagogía es la posibilitadora de introducir al individuo dentro del lenguaje y de la relación/experiencia que tenemos con él para así procurarle y donarle al*

<sup>66</sup> Este esquema es una construcción y propuesta propia.

*sujeto de un orden específico (el mundo) donde cada cosa, incluido el individuo, tiene un sentido y significado; mediante esta inscripción al mundo, se posibilita al individuo habitar esferas que propiciarán la convivencia pacífica/conflictiva entre cada uno de sus habitantes (polis) dando así a cada uno la posibilidad de habitar un resguardo común (ethos) que los protegerá, al alejarlos, de la intemperie.*

Debemos ahora preguntarnos si todo lo anterior es posible dentro de lo humano, es decir, ¿es posible una articulación y relación de cada una de los círculos de nuestro esquema?, ¿por qué es tan difícil construir una ciudad?, ¿por qué la política es una de las tareas imposibles de realizar? La construcción de un proyecto de ciudad fracasa constantemente, pero ¿a qué se debe dicho fracaso? ¿Cómo entender políticamente las consecuencias del fracaso de construir una ciudad?.

### **1.3.- Mitos sobre la (im)posibilidad política: Prometeo encadenado y Torre de Babel.**

#### **1.3.1.- El mito.**

Antes de empezar con el desarrollo de los mitos, primeramente tenemos que desarrollar la importancia del mito. El mito es considerado como una creación de sentidos que construye el hombre para comprender su estar en el mundo. El mito, es aquello de lo que el hombre se vale para cimentar un suelo donde pueda ver el origen y el porqué de cada una de las cosas y de él mismo.

En el lenguaje se da la posibilidad de referirnos a las cosas y acontecimientos que rodean al humano. Cuando el lenguaje, en un principio, se relaciona con las cosas que afectan al hombre (por medio de cada una de las sensaciones) nace la necesidad de comprender dichas afecciones y es cuando emerge el mito. Cassier menciona acerca del mito:

... el pensamiento mítico transforma las impresiones sensibles de acuerdo con su propia estructura y que dispone en dicha transformación de curiosas "categorías" perfectamente determinadas, según las cuales tiene lugar la atribución de lo diversos objetos a las distintas clases fundamentales...

En efecto, el mito no hace más que trasladar a la forma de informe o narración un determinado fondo de representación que como tal está dado. En lugar de acararnos sólo nos da, antes bien, su explicación, su despliegue en la forma de que un acontecimiento temporal.<sup>67</sup>

Cabe aclarar, antes de proseguir, que si bien apoyamos a Cassirer en que el mito es la transformación, mediante el lenguaje, de las impresiones sensibles a una narración, nos distanciamos y tenemos reservas de sus palabras que dan a entender lo siguiente: “el mito nos da una explicación”. La distancia se genera en cómo comprendemos cada una de las palabras: “comprensión” y “explicación”. La lectura que tenemos del mito es que es el suelo de la comprensión que posibilita una explicación sin reducirse a ésta. El comprender es fundamental en la creación y emergencia del mito. Para entender la relación y diferencia entre comprensión y explicación Paulina Rivero Weber, refiriéndose a Heidegger, nos ayudará con la siguiente cita:

Heidegger apuntala las bases de su filosofía hermenéutica al hacer del “comprender interpretativo” el núcleo central de la existencia humana. ¿En qué consiste este comprender al que se refiere Heidegger? No es una forma de conocimiento entre otras: es el modo de ser más originario o básico que nos remite a una cierta habilidad primaria propia de nuestra existencia, la cual consiste, podríamos decir, en la capacidad de vivir en el mundo cotidianamente estando a la altura de las circunstancias, esto es: de poder tratar diestramente con él (...) de ahí que Heidegger distinga entre comprender (*verstehen*) y el interpretar (*auslegung*). El comprender que desde esta óptica es siempre un comprender afectivo básico, es el fundamento de toda interpretación posible: sólo porque comprendemos, podemos interpretar o pensar en general. La interpretación y su posible explicación son momentos derivados del comportamiento básico”<sup>68</sup>

El mito es la posibilidad mínima que el hombre tuvo (y tiene) para conocer el mundo que le rodea. Al individuo, que se adentra en el mundo, es necesario dotarle de narraciones que indiquen el porqué de cada una de las cosas a las que se unirá. El hombre es un animal narrativo porque cuenta (y le gusta que le cuenten) historias que le indiquen el origen de sí mismo y de las cosas. La narración, que cuenta una historia, es uno de los refugios que el humano crea, en materia de conocimiento, para dar respuesta a aquello que en un principio

---

<sup>67</sup> Ernst Cassirer, **Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo**, FCE, México, 1975, Pp. 28, 29

<sup>68</sup> Paulina Rivero Weber, “Apuntes para la comprensión de la hermenéutica en Heidegger”, en *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, número 11-12 (Diciembre de 2001), p. 90, 91.

no tiene sentido o significado alguno. Así, el comprender que posibilita el mito es aquello que nos hace “estar a la altura de las circunstancias” que no comprendemos y que queremos unir por medio de algo que le dé un orden. De lo anterior cabe remarcar que del mito pueden salir diversas interpretaciones y de éstas múltiples explicaciones.

El mito, al abordar los enigmas con los que se topa el humano, da pie a la ciencia que es capaz de conocer y realizar el hombre en un primer momento. Para fraseando a Nietzsche, *no existen hechos sino interpretaciones*; el hombre mismo es una de las interpretaciones más complejas que se realizan desde el lenguaje. El hombre se dio y se comprendió gracias a diversos mitos que le indicaban su confusa naturaleza.

La cultura, desde la mirada que antes le dimos, existe gracias a las narrativas o relato fundacionales que dan legitimación y autoridad a las lecturas que éstas dan de las cosas. Por ello

Partimos de la aceptación de que las culturas sólo se conocen a sí mismas y a las otras desde la interpretación del *muthos* o relato fundacional que las sostiene, que las sociedades funcionan y se configuran a través de simbolismos y rituales que remiten a la misma trama mítica subyacente...<sup>69</sup>

Una de las finalidades del mito, aparte de la de posibilitar la comprensión del acontecer de las cosas, es la de justificar las relaciones y las instituciones que regulan la vida humana dentro de la *esfera* en que el individuo habita. La importancia de un mito es enorme, incluso en la construcción de las *poleis*, debido a que su entramado simbólico, de envergadura ontológica, confiere *realidad* al mundo cotidiano y habitual de los hombres. “El mito no es un cuento fantástico, sino un relato legitimador, una historia sagrada en donde se narra el tiempo del origen, el acontecimiento primordial en el que se fundan las convicciones valorales de los miembros de una comunidad dada...”<sup>70</sup>

Los mitos son los que marcan una tradición que va condicionando y conduciendo las acciones y pensamiento del hombre en todo tipo de incógnitas que puede tener éste, incluso en el aspecto político. Por ello es que pasaremos

---

<sup>69</sup> Leticia Flores Farfán, *Op. Cit.*, p. 16.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 20.



a interpretar y desarrollar dos mitos que son fundamentales en la sociedad occidental, y que son una posibilidad de comprender el por qué de nuestro actuar presente.

El mito de “Prometeo encadenado” y el mito de la “torre de Babel”, son dos mitos complementarios con lo que hemos trabajado acerca de la política y el habitar del individuo dentro de ésta. El mito de Prometeo será aquel mito que plantea la necesidad de los hombres de poder juntarse y convivir con los otros dentro de una comunidad y mundo. Por su parte, el mito de la torre de Babel plasma la imposibilidad que en hombre tiene para poder construir la ciudad ideal o la comunidad bajo un proyecto común. Pasaremos primeramente a desarrollar el primero de estos mitos.

### **1.3.2.- Prometeo encadenado.**

Existen diversas versiones sobre el mito de Prometeo encadenado, nosotros nos referiremos a la versión de Platón, dentro del diálogo “*Protágoras o de los Sofistas*” ya que coincidimos con N. Abbagnano y A. Visalberghi cuando dicen que “El camino mejor y más fácil para llegar a comprender la naturaleza y las tareas de la educación es, quizás, el mito de Prometeo, tal y como se expone en el *Protágoras* de Platón”<sup>71</sup>. En palabras de Protágoras, el mito dice así:

Hubo un tiempo en que los dioses existían solos y no existía ningún ser mortal. Cuando el tiempo destinado a la creación de estos últimos se cumplió, los dioses los formaron en las entrañas de la tierra, mezclando la tierra, fuego y otros dos elementos que entran en la composición de los dos primeros. Pero antes de dejarlos salir a la luz, mandaron los dioses a Prometeo y a Epimeteo que los revistieran con todas las cualidades convenientes, distribuyéndola entre ellos. Epimeteo suplicó a Prometeo que le permitiera hacer por sí solo esta distribución, a condición, le dijo, de que “tú la examinarás cuando yo la hubiere hecho”. Prometeo consistió en ello; y he aquí a Epimeteo en campaña. Distribuye a unos la fuerza sin la velocidad, y a otros la velocidad sin la fuerza; da armas naturales a éstos y aquellos se las rehúsan; pero les da otros medios de conservarse y defenderse. A los que da cuerpos pequeños les asigna las cuevas y los subterráneos para guarecerse, o les da alas para buscar su salvación en los aires; los que hace corpulentos, en su misma magnitud tienen su defensa. Concluyó su distribución con la mayor igualdad que le fue posible, tomando bien las medidas para que ninguna de estas especies pudiese ser

---

<sup>71</sup> N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Op. Cit.*, p.8.

destruida (...) Pero como Epimeteo no era muy prudente, no se fijó en que había distribuido todas las cualidades entre los animales privados de razón, y que aún le quedaba la tarea de proveer al hombre. No sabía qué partido tomar, cuando Prometeo llegó para ver la distribución que había hecho. Vio a todos los animales perfectamente arreglados, pero encontró al hombre desnudo, sin armas, sin calzado, sin tener con qué cubrirse. Estaba ya próximo el día destinado para aparecer el hombre sobre la tierra y mostrarse a la luz del sol, y Prometeo no sabía qué hacer, para dar al hombre los medios de conservarse. Robó a Hefestos y a Atenea el secreto de las artes y el fuego, porque sin el fuego, las ciencias no podían poseerse y serían inútiles, y de todo hizo un presente al hombre. He aquí de qué manera el hombre recibió la ciencia de conservar su vida; pero no recibió el conocimiento de la política, porque la política estaba en poder de Zeus, y Prometeo no tenía aún la libertad de entrar en el santuario del padre de los dioses, cuya entrada estaba defendida por guardas terribles. Pero, como estaba diciendo, se deslizó furtivamente en el taller en que Hefestos y Atenea trabajaban, y habiendo robado a este dios su arte, que se ejerce por el fuego, y a aquella diosa el suyo, se lo regaló al hombre, y por este medio se encontró en estado de proporcionarse todas las cosas necesarias para la vida. Se dice que Prometeo fue después castigado por este robo, que sólo fue hecho para reparar la falta cometida por Epimeteo. Cuando se hizo al hombre partícipe de las cualidades divinas, fue el único de todos los animales, que, a causa del parentesco que le unía con el ser divino, se convenció de que existen dioses, les levantó altares y les dedicó estatuas. En igual forma creó una lengua, articuló sonido y dio nombres a todas las cosas, construyó casas, hizo trajes, calzado, lecho y sacó sus alimentos de la tierra. Con todos estos auxilios los primeros vivían dispersos, y no había aún ciudades. Se veían miserablemente devorado por las bestias, siendo en todas partes mucho más débiles que ellas. Las artes que poseían eran un medio suficiente para alimentarse, pero muy insuficiente para defenderse de los animales. Porque no tenían aún ningún conocimiento de la política, de la que el arte de la guerra es una parte. Creyeron que era indispensable reunirse para su mutua conservación, construyendo ciudades. Pero apenas estuvieron reunidos, se causaron los unos a los otros muchos males, porque aún no tenían ninguna idea de la política. Así es que se vieron precisados a separarse otra vez y helos aquí expuestos de nuevo al furor de las bestias. Zeus, movido de compasión y temiendo también que la raza humana se viera exterminada, envió a Hermes con orden de dar a los hombres pudor y justicia, a fin de que construyesen sus ciudades y estrechasen los lazos de una común amistad. Hermes, recibida esta orden, preguntó a Zeus cómo debía dar a los hombres el pudor y la justicia, y si los distribuiría como Epimeteo había distribuido las artes; porque he aquí cómo lo fueron éstas: el arte de la medicina, por ejemplo, fue atribuido a un hombre solo que la ejerce por una multitud de otro que no la conocen, y lo mismo sucede con todos los demás artistas. ¿Bastará, pues, que yo distribuya lo mismo el pudor y la justicia entre un pequeño número de personas, o las repartiré a todos indistintamente? A todos, sin dudar, respondió Zeus; es preciso que todos

sean partícipes, porque si se entrega a un pequeño número, como se ha hecho con las demás artes, jamás habrá ni sociedades ni poblaciones. Además, publicarás de mí parte una ley, según la que todo hombre que no participe del pudor y de la justicia será exterminado y considerado como la peste de la sociedad.

El anterior relato mítico expresa los *puntos pedagógicos* que habíamos mencionado desde un principio, pero ahora relacionado con la política<sup>72</sup>:

**1.- Formación y cuidado de sí.** Este punto es relevante pues expresa la necesidad que el hombre tiene de poder procurarse cuidados físicos y espirituales que sólo alguien puede dárselo. Recordemos cuando Epimeteo le dio a cada viviente la defensa o la cualidad para poder sobrevivir, hasta cierto punto, por ellos mismos; sin embargo, el hombre quedó sin ninguno de los dones para poder tener una seguridad propia. Cuando Prometeo llegó “Vio todos los animales perfectamente arreglados, pero encontró al hombre desnudo, sin armas, sin calzado, sin tener con qué cubrirse”. Lo anterior es una clara muestra del vacío con el que el hombre nace; para sobrevivir, el hombre deberá aprender las técnicas (artes) y el conocimiento (fuego) necesario para poder protegerse de la intemperie y de los otros animales, así el hombre recibió la ciencia de conservar su vida pero solamente biológica. Como hemos estado mencionando a lo largo del capítulo, el hombre no sólo es un viviente “biológico” sino que es un viviente de palabra y político, no basta con tener los conocimientos técnicos y el saber de las cosas para poder vivir—como decía Aristóteles—bien. Con el fuego del conocimiento, el hombre “creó una lengua, articulo sonidos y dio nombres a todas las cosas” con las artes “hizo trajes, calzado y lechos y sacó sus alimentos de la tierra”. El hombre pudo sobrevivir de la intemperie por medio de los regalos que Prometeo le dio, pero aún así el hombre iba pereciendo debido a que no podía tener una defensa propia ante los otros animales. Esto nos lleva al siguiente punto.

**2.- La necesidad de relacionarse con los otros.** Este punto lo encontramos en dos momentos: el primero es cuando el hombre no tenía las características

---

<sup>72</sup> Anteriormente las características fueron articuladas con la cultura. Ahora, éstas mismas serán abordadas desde el aspecto de lo político. Sin embargo, tanto cultura, palabra que no existía en Grecia, cuyo equivalente es *ethos*, y política no están separadas en un inicio (son separadas en lo que es el pensamiento político del siglo XVII-XIX) sino que son, como vimos, esferas que se articulan mutuamente.

de la política (pudor y justicia), el segundo es cuando ya poseía por la mediación de Hermes (dios del lenguaje) las características.

- La primera necesidad que tuvo el hombre, para reunirse y relacionarse con los demás, surge cuando éste se da cuenta de que se necesitan mutuamente para poder agruparse y luchar contra los otros animales que anteriormente los devoraban, ya que, como habíamos dicho en el punto anterior, “las artes que poseían eran un medio suficiente para alimentarse, pero muy insuficiente para defenderse de los animales, porque no tenían aún ningún conocimiento de la política, de la que el arte de la guerra es una parte. Creyeron que era indispensable reunirse para su mutua conservación, construyendo ciudades” Así fue como empezaron a reunirse los hombres para su mutua conservación y poder sobrevivir ante los devoradores. El primer intento de vivir en comunidad, tuvo la consecuencia de llevar al hombre a destruirse a sí mismo, ya que reunidos empezaron a insultarse y a generarse muchos males entre ellos, así fue como fracasó su intento de construir ciudades pues volvieron a dispersarse. Sólo pudieron reunirse, no sin conflicto, de manera adecuada, cuando tuvieron el arte de la política enviada por Zeus, éste es nuestro segundo momento.
- La segunda vez que los hombres se reúnen, sucede cuando “Zeus, movido de compasión y temiendo también que la raza humana se viera exterminada, envió a Hermes con orden de dar a los hombres pudor y justicia, a fin de que construyesen sus ciudades y estrechasen los lazos de una común amistad”. Con el pudor fue como el hombre sintió la pesada mirada del otro, su acompañante, teniendo que responder ante dicha presencia; para mediar las miradas y el pudor, de cada uno de los hombres que empezaban a establecer relaciones, se necesita de la justicia pues sólo ella es la que mantiene el equilibrio entre cada uno de los hombres al dotarle un marco de armonía, pudor y respeto a la mirada y relación que tuviera con el otro.

Es interesante y necesario recordar que, en el primer momento, Protágoras plantea a la guerra como una parte del arte de la política. Si bien los hombres pudieron reunirse con los otros, gracias a la política,

paradójicamente a aquello que los logro reunir también posibilitó el conflicto bélico entre las diferentes comunidades que empezaron a establecerse, así en la política (como capacidad de poder construir ciudades) habita también el conflicto (entre iguales) y la guerra (entre las diferentes comunidades reunidas). Ahora bien, recordemos cuando Hermes preguntó a Zeus “¿Bastará, pues, que yo distribuya lo mismo el pudor y la justicia entre un pequeño número de personas, o las repartiré a todos indistintamente” La respuesta de Zeus fue que se le diera a todos. Las consecuencias que trajo esto es que todas las personas podían participar en la construcción de ciudades, pero no sólo de una ciudad, en el mito queda plasmado como ciudades; así no existirá solamente una forma de ciudad sino diversas. Cada ciudad construirá y reproducirá el espacio político construido con sus iguales.

**3.- (re)producción del espacio donde se posibilitan los dos puntos anteriores.** Aquí es donde se presenta la importancia y posibilidad de los dos puntos anteriores. La pedagogía se encuentra dentro de cada uno de estos puntos y dentro del mito, ya que es una clara muestra de cómo el hombre tiene que ser introducido a una comunidad política para que se satisfagan sus necesidades biológicas y sociales.

El mito de Protágoras contiene algunas verdades importantes. Primera, que el género humano no puede sobrevivir sin el arte mecánico y sin el arte de la convivencia. Segunda, que estas artes, justamente por ser tales (es decir, artes y no instintos o impulsos naturales) deben ser aprendidas.<sup>73</sup>

Tal como lo dice la cita anterior, en su segunda verdad pues la primera ya fue trabajada en los dos puntos anteriores, el hombre aprende las artes técnicas y de la convivencia, ya que Epimeteo no se las dio como instintos o naturaleza, sino todo lo contrario, el hombre quedó desnudo y a la intemperie. El hombre a lo largo de su vida tendrá que verse en la penosa y dura necesidad de poder convivir con los demás por medio de las enseñanzas y cuidados que éstos se procuren. Cada uno de los conocimientos, técnicas y normas de convivencia se adquieren, y principalmente el de convivencia, por medio del lenguaje por que

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 9.

sin él no podrían ser comunicadas de un hombre a otro y ninguna podría desarrollarse sin un mundo que los dote de orden y forma.

Los humanos tendrán que construir a lo largo de la historia las maneras en que puedan articular de manera armónica cada uno de los dones y regalos que le fueron adquiridos por los dioses. La finalidad, de cada uno de los regalos que se les dio, es la convivencia, el sobrevivir y la creación de proyectos políticos en común para la preservación de la especie humana. Cada uno de los proyectos y ciudades ideales serán introducidas por medio de la educación, ya que está la necesidad de que cada grupo transmita a sus miembros los instrumentos políticos y culturales para mantener o generar la estabilidad social que se requiere. Así surge la necesidad de una pedagogía capaz de realizar dicha tarea.

El mito de Prometeo narra la posibilidad de la construcción de una ciudad por medio de una política capaz de dotar y satisfacer a cada uno de sus miembros, y a sí misma, en sus necesidades biológicas y sociales. Existe, o interpretamos, un cierto optimismo de convivencia entre humanos dentro del mito de Prometeo, ya que se parte del vacío que es el humano, para pasar posteriormente a dotarlo de las capacidades que generarán su convivencia y construcción de ciudades o comunidades políticas.

Dentro del mito de Prometeo, pasamos del vacío (hombre sin don alguno) al caos (hombre con fuego y arte) y de éste al orden (hombre con dones políticos). La política será la manera en que los hombres establecen acuerdos, pactos y proyectos de una convivencia mutua y en común. El hombre, así, está destinado a promover y cumplir la unidad requerida para conseguir los propósitos que se establecen dentro de una sociedad. El fin, de este tipo de política que se da en el mito, es la Unidad de todos los miembros. No es así dentro de otro mito: La torre de Babel.

### **1.3.3.- Torre de Babel.**

Más que hacer un análisis histórico, religioso o teológico del mito, trataremos de interpretar, desde nuestra investigación, los aspectos esenciales que este

escrito nos dota para una reflexión política. El interés que marcó la lectura de este mito, fue el hecho de que dentro de su contenido venían implicaciones políticas sobre la (im)posibilidad de la política (desde el sentido del Prometeo, pues Babel parte de una lógica totalmente diferente). Por ejemplo, en el mito de la Torre de Babel, como veremos más adelante, se parte de una unidad (lo que aspiran los humanos de Prometeo sin tenerlo). Los hombres, han decidido producir y encarnar la comunidad perfecta sin que nada los pueda detener, a no ser un castigo divino. Se parte del orden al caos y la confusión. A continuación pondremos parte del mito<sup>74</sup>.

Y fue (y era) toda la tierra / lengua (labio) una y palabras unas

Y fue / en su viaje hacia oriente / y encontraron un valle en el país de Chin`ar (Shinear) y allí se establecieron.

Y dijeron / los unos a los otros / vamos / blanqueemos los blancos ladrillos (ladrillemos) / y alumbremos las lumbres/

y el blanco ladrillo para ellos / fue / roca / y el betún para ellos / fue / mortero.

Y dijeron / ea / alcemos una ciudad / y una torre / y su cabeza en el cielo / y démonos / un nombre / para no dispersarnos / por la haz de la tierra.

Y Adonai ( el Señor) descendió / para ver la ciudad / y la torre que construían / los hijos (de Adán) del hombre.

Y Adonai dijo / si el pueblo es uno / y la lengua una / para todos / y esto / es lo que ahora comienzan a hacer / ya / no podrá impedirseles nada / de cuanto meditan / hacer. (nada podrá impedirles hacer lo que decidan)

Descendamos / y embabelemos (embrollemos) / su lengua / que no entiendan / el uno / la lengua del otro.

Y Adonai los dispersó / de ahí / por la haz de la tierra / y cesaron / la construcción de la ciudad. Así que / se llamó / Babel / porque allí Adonai / embabeló / la lengua de toda la tierra / y de allí / Adonai los dispersó / por la haz / de la tierra.

Génesis, XI, 1-9.

---

<sup>74</sup> Ponemos el texto del escrito de Félix Azúa, cuyo pie de página dice lo siguiente “Versión del texto hebreo según H. Maeschonnic (en *Les Tours de Babel*, TER, 1885, p. 11) Con variantes de traducción según E.Fleg (en *Semiotique et bible*, junio, 1978, nº 10).

El mito narra cómo los descendientes de los hijos de Noé (cuyos nombres son Sam, Cam y Jafet) habitaban la tierra en la que *sólo había una lengua/labio*<sup>75</sup> y *unas mismas palabras*. Los descendientes de Noé habitaron una llanura llamada *Chin'ar (Sinar)* en la que decidieron hacer una ciudad. El proyecto era factible en tanto que al existir una sola lengua y palabras, éstas eran transparentes de unos a los otros. Si la lengua y las palabras forman nuestra manera de pensar, los descendientes de Noé no tenían ningún impedimento para entender lo que el otro decía. Todos aspiraban a lo mismo: ladrillar.

“Y dijeron /ea / alcemos una ciudad / y una torre / y su cabeza en el cielo / y démonos /un nombre /para no dispersarnos /por la haz de la tierra.” Éstas son las palabras que todo proyecto de ciudad requiere para su construcción. Todo espacio político debe de tener un nombre que indique el lugar habitable para aquellos que comparten dicha lengua, esto les permitirá no dividirse. Sin embargo, Dios tuvo miedo de la unidad perfecta que se estaba generando entre los hombres (osadía que los impulso llegar lo más cerca posible del cielo) y fue que decidió irrumpir los lazos que los hombres tenían *porque comenzando la obra ya nada les haría desistir en lo que se habían propuesto*. Lo que Dios (Adonai) hizo fue confundir (*balal*) la lengua que los hacía comunes para que ninguno entendiera lo que el otro decía, sólo así dejarían de edificar la ciudad que se proponían.

El mito anterior da cuenta de la condición humana, en materia de política, que tiene el hombre para establecer lazos comunes. En el hombre, es posible una unidad por medio de acuerdos, consensos y proyectos, sin embargo, también es en el hombre donde fracasa toda aspiración o materialización de la unidad deseada. Así es como Babel relata la escena de la pérdida de consenso entre los hombres y en nacimiento de la pluralidad. Babel es, parafraseando a Sloterdijk, *un acto de deshomogenización equivalente a una castración política del género humano*. En otras palabras.

---

<sup>75</sup> Lengua es una traducción de la palabra hebrea que significa labio.



El mito de Babel representa la expulsión del hombre de un paraíso de la unidad, un paraíso cuyo contenido político podría llevar un nombre claro: el *consensus*, la coincidencia perfecta entre convicciones y tareas.<sup>76</sup>

El mito de Babel intenta explicar el porqué de la pérdida de consenso que tienen los hombres. Por igual, plantea la penosa necesidad de tener que vivir e intentar hacer consensos con aquellos individuos y sociedades con los cuales no se tiene nada en común más que la pérdida de consenso sobre las tareas políticas que deben hacer conjuntamente. La tarea política del hombre, según Babel, tiene siempre un mismo fin: el fracaso. Todo fracaso es una nueva oportunidad de restablecer la unidad perdida del género humano. Aquí se asoma que “el concepto de humanidad esconde una litigante paradoja, que puede formularse así: nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos”<sup>77</sup>, siendo la historia política de la humanidad un conjunto de intentos por desactivar la paradoja en la que estamos metidos desde el nacimiento de la pluralidad y la diferencia.

La posición del individuo, ante esta imposible tarea de vivir con los otros, será el de tratar de habitar el mejor resguardo que pueda construir con los otros; como consecuencia, el individuo irá haciendo una serie de desplazamientos de una esfera a otra para conseguir lo mejor posible una convivencia con los otros, fuera de toda unidad. Larrosa y Skliar lo dicen del siguiente modo.

[Dentro del mito de] Babel se juegan las cuestiones de la unidad y de la pluralidad, de la dispersión y de la mezcla, de la ruina y de la destrucción, de las fronteras y de la ausencia de fronteras y de los pasos de fronteras, de la territorialización y de la desterritorialización, de lo nómada y de lo sedentario, del exilio y del desarraigo.<sup>78</sup>

Babel muestra la negación de las tareas que los hombres, dentro del mito de Prometeo, tienen en materia de política. No existe una sola comunidad sino diversas y diferentes; no existe una sola tradición sino diversas maneras de vivir, comprender y habitar el mundo; no existe un mundo sino diversos espacios creados con la convicción, en cada uno de ellos, de ser realmente el

---

<sup>76</sup> Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, [Traducción de Manuel Fontán del Junco], 8ª ed., Siruela, España, 2002, pp. 16-17.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p.18.

<sup>78</sup> Jorge Larrosa; Carlos Skliar, “Babilonios somos. A modo de presentación”, en *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, LAERTES, España, 2001, p. 14.

único mundo. Es por lo anterior que dentro de lo político se juega una lógica, establecida por Carl Schmitt, de amigo/enemigo.

Dentro de los mitos de Prometeo y de Babel encontramos un mismo problema: La unidad requerida para construir una ciudad. Dicho problema tiene, un cada uno de ellos, una lectura diferente sobre la condición del humano. Ahora, si bien son diferentes, en su lectura, no quiere decir que no sean tomadas como complementarias en una reflexión e interpretación sobre lo político.

Es en ambos mitos donde se muestra que *la política se da y es el resultado de la (im)posibilidad de la unidad*. En este sentido, el mito de Prometeo, trabajado anteriormente, y el de Babel son complementarios desde nuestra interpretación. No se trata de que hagamos una apuesta por un mito u otro, tampoco intentamos mostrar cuál podría convencernos más sobre cómo interpretar la política desde nuestro presente, sino que creemos que ambos mitos son dos caras de una misma moneda en la que el individuo, que será trabajado como *sujeto*, se encuentra en el centro y punto de encuentro entre ambas, es decir, lo/a político/a tiene que ver con la problemática del Prometeo como búsqueda de la unidad y, por igual, la de Babel en tanto imposibilidad de la unidad en la dialéctica entre ambas ubicamos al sujeto pues es el que habita el espacio/esfera y procura la (des)unidad de éste.

Como hemos visto, a lo largo del capítulo, la pedagogía tiene una enorme influencia dentro de los aspectos políticos. La relación política-pedagogía, se debe gracias a la *educación* que requieren cada uno de los individuos que pretendan convivir creando una comunidad. La educación es y consiste, desde su etimología *educare/alimentar*, en la acuñación de los individuos según la forma y aspiraciones de una comunidad (Werner Jaeger), lo cual nos lleva a concluir que sin educación no existe una comunidad y por lo tanto una cohesión de individuos por medio de un proyecto político que preserve su modo de vida, es decir, su cultura. A su vez, la cultura es la posibilidad del individuo de encontrar el alimento físico y espiritual para poder satisfacer las necesidades de todo hombre como lo son:1) formación y cuidado

de sí, 2) relacionarse con los otros y 3) producir y preservar un espacio donde pueda cumplir los dos puntos anteriores.

Ahora bien, el lenguaje juega un factor fundamental para que exista la comunidad, la educación y la política. Partimos de que el lenguaje no es nada material o espiritual, pero sin su existencia no habría ninguna cosa dentro de la comprensión humana. El individuo, la comunidad y su cultura, y la política son posibles por el horizonte del lenguaje pues las crea por medio de tramas de significación que producen y materializan los sentidos que se pueden manejar dentro del lenguaje. La política, de hecho, sólo es creada cuando existe la necesidad de referirse al mundo de las cosas y, conforme a ello, establecer acuerdos que pretenden reproducir el orden existente o posible de la totalidad. Es a través del diálogo que el hombre construye ciudad y los espacios que le darán cobijo ante la incompreensión e intemperie se los acontecimientos que le rodean. Así es como entra en juego la educación: construyendo la ciudad mediante la conducción correcta del hombre al ideal de ciudadano. El fin de la política es tratar de construir la unidad armónica entre los individuo. La ciudad, como unidad, fue vista como la construcción de *esferas* y resguardos que posibilitan la crianza del individuo. Sin embargo concluimos, de manera general, que en la construcción de ciudad, por medio de la educación/domesticación de sus miembros, existe un doble juego dinámico de la posibilidad e imposibilidad de lograrlo. Vimos que la posibilidad radica en que hay en el hombre la capacidad de poder establecer acuerdos mediante el pudor y la justicia que deben mediar sus relaciones; por otro lado, la imposibilidad existe debido a que si bien el lenguaje logra que construyamos una ciudad, no existe una sola lengua con únicas palabras para todos. El lenguaje es lo que nos acerca y mal mismo tiempo nos diferencia de los demás individuos y comunidades. Así la educación se adentra junto con la política en un juego, paradójico, ambiguo y aporético. que se establece entre el individuo, la comunidad, el lenguaje y la ciudad.

La última parte del capítulo vimos que el individuo es aquello que se encuentra y habita entre los dos polos de la política: la posibilidad y la imposibilidad de la unión. Pasaremos a nuestro segundo capítulo donde

desarrollaremos las implicaciones de la producción del individuo dentro de ésta dinámica, ya que si bien el individuo es efecto del lenguaje de una comunidad, pareciera que en éste mismo individuo existe la falla de dicha producción que se pretende en él. Hasta el momento sabemos que el lenguaje es diverso, crea innumerables mundos posibles, y por ello innumerables tipos de individuos que pretenden convivir, pero no sabemos en qué radica la falla que llega a tener el lenguaje de una comunidad para producir los sujetos deseables. Veremos que quizá el individuo no es un ente estático sino que va cambiando de esfera en esfera, de comunidad en comunidad, pero ¿por qué? ¿A qué se debe que el sujeto no permanezca ni pertenezca a un sitio fijo que le asigna el lenguaje?

## SUJETO LIMÍTROFE



Vislumbrar en cada forma de poder una resistencia; en cada práctica de recorte y disciplinamiento, una subversión; en cada encarcelamiento, una forma, aun microscópica, de fuga y liberación.

Marisa Belausteguigoitia.

Si existe un espacio político hay alguien que lo habita y lo construye. Sin embargo, no habría que pensar que ese alguien sea algo independiente de su *morada*. La imagen nos muestra que todo habitar es un tejido de sentidos que estructura el espacio de nuestro hogar y nos da una presencia, nos sujeta. El cuerpo toma posición y tiempo al situarse y sujetarse en el espacio. Vemos un cuerpo que esta fuera de su silla (lugar), ¿se resiste o desiste, con su mano, a ella? La ventana muestra el afuera, sin forma, sin color, el hueco vacío del que puede entrar lo imprevisto, el no-lugar que se abre fuera de las fronteras de nuestra morada. ¿Qué es el sujeto si no un habitar en las estructuras del espacio? ¿Qué es el sujeto si no una resistencia, un cuerpo que niega cualquier sentido dado? El sujeto es el límite: el (des)habitar/morar el espacio y sus estructuras. El sujeto es cuerpo tendido, sujetado, es acción de resistencia, falla de todo aquello que se pretende cerrado y posibilidad de nuevos sentidos.

## **CAPÍTULO 2: SUJETO LIMÍTROFE: LENGUAJE-VACÍO.**

*Límite*, dice E. Trías, espacio de *conjunción/disjunción*, donde lo que más importa es esa barra o bisagra [ / ] que hace se desborde un cerco y otro en configuraciones lingüísticas. La línea que demarca la división entre el mundo, ámbito de lo sensible y lo que está más allá de él, el ámbito indescifrable del misterio... es la cuerda floja sobre la que se define nuestro destino.

Blanca Siores.

El individuo, como vimos dentro de nuestro primer capítulo, es un ser que habita un conjunto de espacios que lo van *sujetando* y produciendo. Por ejemplo, vimos que el individuo es efecto de las estructuras que una sociedad y comunidad le otorgan para poder conducirse y darse forma física y espiritual. Al habitar una comunidad, el individuo habita un espacio que le confiere las posibilidades de actuación y vida dentro de sus límites. Dentro de este segundo capítulo veremos cómo se origina la sujeción del individuo a las estructuras de un espacio, compuesto por el lenguaje, y cómo, por igual, el individuo rompe dicha sujeción debido a que hay en él algo impenetrable a los sentidos del lenguaje: el vacío.

La categoría de *sujeto* nos dará la posibilidad de pensar al individuo desde una doble perspectiva: 1) El lenguaje es aquello que posibilita la efectuación de un individuo. 2) El sujeto es aquello que, desde su vacío, rompe toda posibilidad de efectuar exitosamente al individuo desde una estructura dada.

El motivo por el cual dentro de nuestro primer capítulo habláramos del individuo, y no del sujeto, se debe a que intentamos hacer una lectura de éste desde las relaciones que establece con los otros dentro de una sociedad. La sociedad es vista, desde nuestra interpretación, como un conjunto de relaciones y lazos simbólicos que establecen los individuos con la finalidad de

construir un espacio común<sup>79</sup>. El motivo de que dentro de este segundo capítulo hablemos de sujeto se debe a que trataremos de desarrollar la relación que un ser, el individuo, tiene con el horizonte del lenguaje que media sus relaciones con los otros y el mundo. El cambio de individuo a sujeto no es arbitrario sino que es una necesidad que exige la investigación misma desde el objeto que nos interesa desarrollar ahora: *quién habita el espacio de lo político*.

La categoría de sujeto nos permitirá ver al individuo no como un ser aislado que en un momento dado decide hacer comunidad con los otros<sup>80</sup> sino cómo el individuo vive una sujeción fallida al lenguaje. Para lograr lo anterior veremos, primeramente, la relación que el lenguaje tiene con el vacío en la producción del sujeto. Para posteriormente ver las maneras en que el sujeto interactúa dentro del espacio político que por igual será desarrollado por medio de las características que lo componen: interrelación, multiplicidad y apertura...

### **2.1.- Concepciones de sujeto.**

Es posible que toda noción de “sujeto que pretende ser conducente en la actualidad tiene que dar cuenta del lugar que éste tiene entre dos polos: el sujeto de la filosofía, también conocido como sujeto de la conciencia, cuyos rasgos básicos son quizás los de autonomía, autodeterminación, y el sujeto sujetado a una multiplicidad tan grande de determinaciones...

Mariflor Aguilar Rivero

Uno de los conceptos fundamentales para entender el aspecto de lo político, principalmente desde nuestro presente<sup>81</sup>, es la categoría de sujeto. Dicho

---

<sup>79</sup> Como se habrán dado cuenta, en el primer capítulo, no vemos al individuo como aquella voluntad fuera de toda sociedad que decide establecer, conscientemente, lazos y acuerdos con los otros. Nuestra lectura de individuo se da desde una mirada que ve que los individuos son la sociedad, es decir, éstos son producidos por las mismas relaciones que se establecen dentro de un espacio común. La sociedad no está fuera de los individuos ni éstos fuera de la sociedad. Esto quedará más claro cuando, dentro de este capítulo, comparemos los modelos aristotélicos y hobbesiano dentro de la política.

<sup>80</sup> Este tipo de lecturas las encontramos dentro del pensamiento del *ius naturalis* de autores como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, entre otros.

<sup>81</sup> Anteriormente se habló desde la relación que la pedagogía, mediante la educación, tenía con lo político como construcción de ciudades en la antigüedad; ahora, trataremos de empezar a dar

concepto nos da las posibilidades de pensar al actor cuyas acciones se encuentran dentro de un espacio político en el que está *en-relación-con-otros*.

A lo largo de la historia del pensamiento político, la categoría del sujeto ha sido fundamental para poder pensar los fundamentos de toda acción política y sobre qué y quién actúa dentro de ésta. Podemos dividir tres formas de entender el sujeto a lo largo de la historia:

- El sujeto de la Modernidad.- El sujeto se presenta como aquello independiente a las estructuras de la cultura en la que habita. El pensamiento es independiente del mundo, siendo éste algo externo a la mente del sujeto, y el lenguaje solamente un instrumento de comunicación. La etimología de esta lectura es la de *sub-jectum: cimienta, de lo que sirve de base, o aquello que está debajo y fundamenta a la cosa*. Aquí encontramos la dicotomía sujeto/mundo.
- El sujeto en el estructuralismo. Dentro del la teoría del estructuralismo hay una negación del sujeto independiente del lenguaje; sin embargo, dado que el sujeto a lo mucho es resultado del puro juego de palabras, éstos niegan la existencia de un sujeto que pueda emprender una acción libre e indeterminada de las estructuras que lo constituyen. Aquí queda plasmada la idea de un *sujetus: la sujeción a lo ya determinado desde la estructura del lenguaje*
- El *sujeto-vacío*. Este tipo de lecturas, que trataremos de proponer aquí, se basan en las críticas que el estructuralismo llevó a cabo a la noción del sujeto moderno; pero, por otra parte, la lectura que existe en este campo, trata de no caer en una sujeción radical y exitosa a las estructuras sino que pone atención a los límites que tienen éstas para representar y efectuar al sujeto. Aquí la lectura trata de la implicación que el lenguaje y vacío tienen en relación con el efecto-sujeto. Las palabras contingencia, acontecimiento, emergencia, entre otras, son las nociones que se ponen como punto de apoyo dentro de la crítica al estructuralismo.

---

herramientas para reinterpretar lo político desde las problemáticas que se dan en nuestro presente (será trabajado en el tercer capítulo).



A continuación intentaremos ir desarrollando las implicaciones de la categoría de sujeto que cada una tiene. Seguiremos el orden de los puntos anteriores, para pasar posteriormente a problematizar cada una de las concepciones con las otras. Lo que se trabajará será una idea general de cada uno de los puntos tratando de resaltar aspectos que nos interesan dentro de nuestra investigación. Empezaremos con la concepción de sujeto, en tanto *subjectum*, que se dio en la modernidad.

### **2.1.1.-Sujeto de la Modernidad<sup>82</sup>**

Si antes, dentro de la tradición griega de la política, dominada según Norberto Bobbio por el Aristotelismo, la tradición era lo que debía preservarse en cada uno de los individuos, con la aparición de la modernidad dicha tradición era vista como aquello que impedía el buen desarrollo del individuo desde sus facultades naturales, siendo la razón la más importante de ellas. El sujeto, así, era entendido como aquel que rompía con su tradición cultural; lo anterior, lo podemos entender como aquel individuo que generaba una distancia con respecto a la educación que una comunidad le había dotado. Se sospechaba de la tradición cultural debido a que ésta siempre representaba una autoridad arbitraria que era legitimada por mitos y no por verdades. La atención se debía centrar en el hombre que es capaz de conocer el mundo.

---

<sup>82</sup> Para entender un poco la palabra Modernidad, nos apoyaremos en Víctor Santacruz, de su libro *Descartes a Kant*, cuando menciona que “La palabra *moderno*- de cuyo uso latino hay testimonios que se remontan a fines del siglo V de nuestra era- tiene un carácter relativo. En este sentido, su empleo a lo largo de la Edad Media se va haciendo común, al principio como una connotación sólo cronológica. En las lenguas romances, Dante y Petrarca usan ya el término *moderno* con un significado ideológico, valorativo, que implica una cierta descalificación o desprestigio de lo antiguo. Este cambio de perspectiva hace que lo moderno, al diferenciarse de lo antiguo y distanciarse de ello, atraiga sobre sí la atención y surge entonces la idea de modernidad como valor, lo cual comporta una cierta sustantividad, que va más allá de la mera sucesión temporal. El carácter positivo y sustancial de lo moderno aparece de manera más patente en la división tripartita de las edades históricas, que se generaliza desde fines del siglo XVII. Hablar de edad antigua, media y moderna permite resaltar los dos extremos frente al significado despectivo de ‘edad media’ entendida como un mero intermedio sin brillo ni peso propio. Además, la ‘edad moderna’ que se distingue de inmediato de la que le precede, aspira a rivalizar con los antiguos, a los que imita y admira, con la esperanza de convertirse ella misma en modelo para los tiempos venideros”<sup>82</sup>

Uno de los antecedentes, siendo el contexto histórico que le precedió y, por lo tanto, posibilitó a la concepción moderna de sujeto, es el periodo renacentista.<sup>83</sup> Dentro de este periodo se dieron las bases de lo que más adelante será el privilegio de la razón y la armonía en la naturaleza. Las consecuencias que hubo a finales del Renacimiento son las características que definieron a la Modernidad. Algunas de las características de la Modernidad son:

- ✓ La exclusividad que se le dio a la razón como el único camino posible de romper con la tradición y los errores de las sensaciones.
- ✓ Los conocimientos se formulan desde un lenguaje universal, como las matemáticas, para una mejor comprensión y objetividad.
- ✓ El concepto de *lo realmente existente* es susceptible de matematizarse y de comprobarse por medio de un método único.
- ✓ Postula la libertad incondicional del hombre para regir su destino. El concepto de autonomía es importante para el pensamiento modernista ya que da a cada hombre sus propias normas éticas
- ✓ La infelicidad es consecuencia de las supersticiones; así, son ellas las que han hecho imposible la libertad y la autonomía de los individuos.

Vayamos a los fundamentos. Descartes es considerado el fundador de la noción moderna de *sujeto* pues sus conclusiones, argumentos y tesis, que maneja a lo largo de toda su obra, abrieron la puerta a que la razón se pusiera como el centro omnipotente de toda acción ética, política y de conocimiento. El sujeto en Descartes es un fundador absoluto de verdades gracias a la autoconciencia y autotransparencia del sujeto, independiente del mundo, que

---

<sup>83</sup> El Renacimiento es un movimiento cultural, científico, filosófico y religioso que comienza a finales del siglo XIV y principios del siglo XV y se extiende al siglo XVI y parte del XVII. Cada uno de estos movimientos represento una coyuntura dentro de diversos paradigmas como son la idea del Hombre, la idea de Dios y la idea del Mundo. Todos estos nuevos paradigmas, con los acontecimientos históricos que daban dentro del periodo, hicieron que la escolástica, que gobernó la mayor parte de la llamada Edad Media, fuera en una continua decadencia. La idea del Hombre fue privilegiada a tal grado que era vista como la mayor creación divina (Manetti) y aquello que tenía que estarse construyendo constantemente (Pico de la Mirándola). La idea de mundo fue pensada como un todo armónico y organizado de tal manera que era susceptible de pensar los misterios que habitaban en él. Dios era visto como la Unidad a la que el hombre debía aspirar por medio del furor (Marsilio Ficino).

Lo que cabe resaltar de la herencia renacentista es que puso al hombre como el centro de todas las cosas; por igual, el hombre era visto como un ser perfecto y armónico en conjunción con el cosmos también perfecto (Miguel Ángel). Poner al hombre como centro tuvo sus consecuencias como más adelante veremos.

parece emanar de su famosísima frase *cogito ergo sum*, es decir, *pienso, luego existo*. Entendamos un poco cómo fue que Descartes llegó a dicha conclusión.

Lo que Descartes pretende es fundamentar una filosofía, como forma de conocimiento, partiendo de algunas características de la epistemología tradicional, las cuales podemos dividir de la siguiente manera:

1. Búsqueda inefable de la verdad. Para poder obtener viabilidad científica Descartes buscaba una proposición base cuya afirmación no fuera falsa; sólo con verdades podíamos partir de algo que nos dotara de certeza. Descartes no sabía qué cosas eran verdaderas en el mundo ni sabía cuáles eran simples ilusiones; Descartes, de lo que sí estaba seguro era que *el lugar de la verdad se encuentra en la razón individual y no en la cultura que la flexibiliza al establecerla en valores morales y convencionales*. Descartes encontró su punto de partida dentro del *cogito (pensamiento)*.
2. Justificación Universal (reino de la razonabilidad). Para conseguir un verdadero conocimiento de las cosas, había que justificar éste. Descartes, al tener ya un punto de partida (el pensamiento), necesitaba que aquello que la razón pensara no fueran cosas erróneas, ilusorias e injustificables, sino que debían basarse desde el *reino de la razonabilidad*, es decir, desde argumentos, números, axiomas (todos ellos para tener una recta razón). La justificación nos daría la posibilidad de que cada una de las razones que emanen del *cogito* no deben ser controvertibles y sí concluyentes.
3. Individualismo metodológico. Este punto parte de que la justificación no emana de los mitos, leyendas, opiniones y tradiciones de la cultura sino de la actividad del *yo*, pues sólo meditando se puede llegar a la Universalidad, de ahí que el desarrollo y base de su método quedará plasmado bajo el título de *Meditaciones Metafísicas*.

Desarrollados cada uno de los sentidos de la epistemología tradicional, desde Descartes, pasaremos a la articulación y procedimiento que éste autor llevó a cabo. Descartes dentro de su primera meditación, titulada “De las cosas que pueden ponerse en duda”, hace un desarrollo y justificación del porqué hay

que poner todo en duda. En este punto, este filósofo duda de las enseñanzas que la sociedad, y su enseñanza jesuita, le dio desde su infancia. Descartes nos dice:

Hace algún tiempo que vengo observando que desde mis primeros años he recibido por verdaderas muchas opiniones falsas que no pueden servir de fundamento sino a lo dudoso e incierto, porque sobre el error no puede levantarse el edificio de la verdad. Con los principios que me habían enseñado nada útil podía conocer, porque de principios falsos no se deducen consecuencias ciertas, y decidí deshacerme de todos los conocimientos adquiridos hasta entonces y comenzar de nuevo la labor, a fin de establecer en las ciencias algo firme y seguro.<sup>84</sup>

De la cita anterior se desprende la sospecha a la educación que tuvo desde niño. Descartes anhelaba una verdad (primer punto), no opiniones falsas o de autoridad. Pero para deshacerse de cada una de las opiniones tenía que ir a los cimientos que las posibilitaban, para eso dudó de todo prejuicio y suposición que tuviera de cada una de las cosas. No sólo puso en duda las opiniones que tenía de los objetos sino que también dudó de cada uno de los sentidos de su cuerpo.

Descartes establece la dicotomía entre él y el mundo. Divide la totalidad en la *cosa pensante* y la *cosa extensa*. La primera se refiere al pensamiento (y sus emociones) y la segunda a cada una de las cosas que ocupan un espacio en el universo. Ahora bien, el pensamiento y la extensión se encuentran separadas y, por ello, tendría que ver algo que las articule. Los sentidos son los que median entre aquello que *soy (pensamiento)* y aquello que *no soy (lo externo)*, sin embargo, aún así, ésta mediación no es fiable ya que es confusa y engañosa.

Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto—dice Descartes—ha llegado a mí por los sentidos; algunas veces he experimentado que los sentidos engañan; y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos, yo no debo fiarme de los sentidos.<sup>85</sup>

Los sentidos, según Descartes, nos engañan constantemente. Por ejemplo, si vemos a lo lejos un círculo blanco situado sobre el pasto, conforme nos acerquemos a él nos vamos dando cuenta de que lo que creíamos un círculo

---

<sup>84</sup> René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 1999, p. 55.

<sup>85</sup> Idem.

es un cuadro realmente. Por lo tanto, Descartes tenía que dudar de los sentidos. En su siguiente paso éste autor es más radical de lo que parece, pues aún dudando de los sentidos y las opiniones que le impedían conocer los objetos, él duda de si realmente hay objetos de conocimiento. Descartes pone el ejemplo de que si bien puede estar sentado junto a un escritorio y al fuego, ésta representación podía ser un sueño: La vigilia y el sueño son muy difíciles de distinguir pues dentro del sueño pueden pasar cosas que creemos que realmente nos están pasando.

Descartes dudando de las opiniones, los sentidos y la “realidad”, pasa a desarrollar un argumento que le parece evidente e incuestionable, es decir, verdadero. Su procedimiento es el siguiente: Podemos dudar de todo: de los sueños, de la vigilia, de las opiniones, de las creencias culturales, etc., pero de lo único que no podemos dudar es de que alguien está dudando, es decir, pensando; sea un sueño o no, existe un pensamiento que está problematizando y poniendo en duda cada una de las ideas e imágenes que aparecen en la mente. Descartes concluye: *sé que estoy pensando, si lo negara sería una contradicción, por ello pienso, luego sé que existo.*

Con la conclusión anterior es donde empieza, dentro de la historia de la filosofía, toda la fundamentación del sujeto de la modernidad: el sujeto independiente del mundo. Con cada uno de los argumentos llevados por Descartes, fue que empezó un conjunto de lecturas que ponían en el centro no a la ciudad o la cultura sino a la omnipotencia de la razón como punto de partida del conocimiento y de las acciones de individuo. Es por el *cogito* que se pensó al hombre autotransparente y autoconsciente. Así se concibió al sujeto como el *sub-jectum: lo situado debajo*. El sujeto será, a partir de ese momento, una sustancia, en el sentido definido por Ramón Xirau:

*Sustancia: (lat. substantia, de sub, debajo y sto, estar) lo que es en sí. La realidad última y absoluta. La sustancia es una en el monismo; doble en el dualismo (extensión y pensamiento en Descartes).<sup>86</sup>*

Conforme fue pasando el tiempo, el sujeto cartesiano fue creciendo dentro de los ámbitos morales, políticos y sociales. Con los avances del método

---

<sup>86</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, 4ª reimp., 13ªed., UNAM, México, 2002, p. 544.

científico, se pretendía reducir cada uno de los ámbitos humanos a la ciencia demostrativa. Lo que se pretendía, como lo hizo Descartes, era proponer que cada uno de los lazos sociales se diera en base a una ética racional que rompiera los esquemas y dominios teológicos y culturales. Hobbes llegó a pensar que estaba convencido de que el desorden de la vida social se debía a la aplicación de lecturas y métodos erróneos<sup>87</sup>. De ahí que se pensara en

La construcción de una ética racional separada definitivamente de la teología y capaz por sí misma de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana, precisamente porque estaba basada finalmente sobre un análisis y una crítica racional de los fundamentos...<sup>88</sup>

A partir de un pensamiento como éste, se fue dando una diferenciación de lecturas políticas: la tradicional (Aristotélica) y la Moderna (Hobbes). Para una mejor comprensión haremos un cuadro comparativo.<sup>89</sup>

	Modelo Tradicional (Aristotélico).	Modelo Moderno (Hobbes: lus naturalista).
Origen de la política.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Convención.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La razón.</li> </ul>
Características del Estado.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El Estado como complemento del hombre.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El Estado como antítesis del Estado de Naturaleza</li> </ul>
Concepción del Estado.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los hombres son desiguales por naturaleza.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los hombres son iguales por naturaleza.</li> </ul>
Estructuras del poder político.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Concepción social y orgánica.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Concepción individual/atómica.</li> </ul>
Fundamento del poder político.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Teoría naturista.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Teoría contractual.</li> </ul>
Legitimación del poder político.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El poder se legitima naturalmente.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El poder se da por consenso racional.</li> </ul>

Dentro del modelo tradicional se pensaba que la política era de orden natural (fundamento del poder político) donde el individuo se iba desarrollando orgánicamente mediante una reconstrucción de las etapas históricas (origen de

<sup>87</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna*, [Traducción de José Florencio Fernández Santillán], F.C.E., México, 1986.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>89</sup> Este cuadro se lo debo a Elisabetta Di Castro en sus clases que tomé con ella de "Filosofía Política" en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

lo político) a través de las cuales la humanidad, a través del lenguaje (primer capítulo), pasa de formas de relación primitiva a formas más evolucionadas cuya culminación era el Estado (estructura del poder político).<sup>90</sup> Por su parte el modelo moderno planteaba que el estado no era una cúspide de desarrollo natural sino que se daba gracias a los pactos racionales (origen de lo político) que los hombres establecían para una convivencia pacífica; por el contrario, se pensaba que no había nada más apolítico que la naturaleza humana (características del Estado). La política surgía cuando la razón le exigía a los individuos (estructura del poder político) salir de un estado de naturaleza en donde existe una lucha de todos contra todos que hace imposible la convivencia entre ellos.<sup>91</sup> La convivencia política debía darse por medio de un pacto que posibilitara un contrato social (fundamento del poder político) donde cada una de las partes renunciaba a ciertos beneficios y derechos (matar al otro, tener una propiedad, etc.).

Por igual encontramos diferencias entre los modelos dentro de sus concepciones del Estado y sobre la legitimidad de las jerarquías de poder que había en él. El modelo tradicional planteaba que el estado se componía de una sociedad jerarquizada, y por lo tanto desigual, donde los esclavos son por naturaleza esclavos y los gobernantes igual. El modelo moderno, por el contrario, postulaba como base la igualdad entre cada uno de los individuos, de ahí que quisiera romper con las tradiciones que dividían en jerarquías sociales a los hombres. La repartición de poder se daba ya sea de manera natural (Tradicional) o bien por convención a través del pacto (moderna).

Desde principios del siglo VII se vino dando la hegemonía del modelo moderno y se fue edificando un pensamiento político del sujeto que tomaba como base las demostraciones científicas y la primacía de la razón para llegar a acuerdos. Ésta lectura del sujeto fue dominante durante mucho tiempo. Con el tiempo, el sujeto como sustancia, fue desvaneciéndose pues existió un giro

---

<sup>90</sup> Tommaso Campanella, heredero de esta tradición, planteaba la evolución de las relaciones sociales con más niveles: 1º Hombre-mujer, 2º progenitores-hijos, 3º patronos-sirvientes, 4ª familia, 5º familias-aldea, 6ª aldeas-ciudad, 7ª ciudades-provincia, 8ª provincias-reino, 9º reinos-imperio, 10º imperios-hombre y 11ª hombres-especie humana.

<sup>91</sup> Debemos exceptuar a Locke y principalmente a Rousseau, pues para ellos el estado de naturaleza no era maligno sino que se daba cuando los humanos establecían relaciones.

radical a este tipo de concepción. El sujeto dejó de ser el centro, pues fue desplazado por el lenguaje y sus estructuras.

### **2.1.2.- Sujeto del Estructuralismo.**

Pero quien dice lenguaje dice demarcación, significación y comunicación. En este sentido, todas las praxis humanas son tipos de lenguajes, puesto que tienen la función de demarcar, significar y comunicar.

Julia Kristeva.

La lectura del sujeto consciente e independiente del mundo (y por ello susceptible de conocer) fue la que dominó el pensamiento filosófico a partir del siglo XVII hasta el XIX. Dentro de este periodo

La primacía del sujeto se apoyaba en la confianza optimista en la razón, que, debido a la dimensión predominantemente reflexiva adopta en la modernidad, concluye en una autoafirmación del hombre. De esta manera el hombre pasa a erigirse como medida de todas las cosas y, en primer lugar, de sí mismo.<sup>92</sup>

El hombre pasaba a ser medida de todas las cosas gracias a la transparencia que éste tenía de sus razonamientos. El hombre, con su recta razón, dominaba todas las cosas, principalmente se dominaba a sí mismo y a su estado de naturaleza primitivo, ya que él era la fuente de toda acción y conocimiento. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, hubo un descubrimiento que cambió todas las coordenadas que hasta ese momento habían tenido las ciencias naturales y las ciencias del hombre. El *cogito* ya no sería el centro. A partir de dicho descubrimiento, cada uno de los supuestos y fundamentos que llevaron al hombre a pensarse como una unidad independiente del mundo, o de cualquier cosa, padecieron una ruptura. El individuo, o sea, el *no-divisible*, iba a ser dividido.

El descubrimiento del que hablamos es el *inconsciente* desarrollado por Freud; si hemos de ubicar un autor y una teoría que haya roto con la idea del *cogito*, en tanto, *sub-jectum*, Freud y su teoría del inconsciente son los indicados. Freud plantea que el sujeto se encuentra dividido en tres partes

---

<sup>92</sup> Víctor Sanz Santacruz, *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía Moderna.*, México, p. 24.



complementarias y dependientes de una a las otras: ello (inconsciente), super-yo (aspecto simbólico) y el yo (mediación entre ello y super-yo). Cada una de estas es la que *estructura* el aparato psíquico del sujeto; la razón y la consciencia ya no son el centro sino que éstas son asomos de una estructura compleja y oscura que los efectúa. Para no perdernos en nuestro tema, que es el estructuralismo, desarrollaremos rápidamente cada uno de estos puntos anteriores para así pasar al lenguaje.<sup>93</sup>

- Superyo.- Es la instancia moral en el que una cultura media cada una de las relaciones entre los individuos miembros de su comunidad. La moral se presenta como aquella mirada que juzga la actividad de cada individuo dentro de un espacio regido por su orden. Con la educación, los individuos van internalizando las normas, reglas y prohibiciones que existen dentro de la cultura en que nacieron. En Freud, el superyó entra cuando se prohíbe el incesto entre hijo y madre.<sup>94</sup>El superyó es la condición necesaria a la que se debe introducirse el sujeto para establecer relaciones sociales.
- Ello.- Está contenido por el inconsciente y consiste en la expresión psíquica de los deseos reprimidos del sujeto al entrar en relaciones sociales. El *ello* es la parte “primitiva” cuya desorganización se plasma en las conductas del sujeto llevándolo a desear un conjunto de cosas (mujeres, objetos, etc.) que puedan satisfacer sus pulsiones como son el sexo, el hambre, la agresión, etc. Esta en conflicto constante, dada su relación, con el *yo* y el *superyó* debido a que es en ellos donde la norma y la prohibición entran en el sujeto. Si hemos de hablar de polos: el *ello* es el polo opuesto del *superyó*.
- Yo.- El *yo* es lo que media entre el *ello* y el *superyó*. Si en el *ello* encontramos un conjunto de deseos desenfrenados por cumplirse y

---

<sup>93</sup> Creí necesario presentar al lector el punto de partida de las críticas desarrolladas al *cogito cartesiano*, antes de poder empezar a desarrollar, de manera general, el estructuralismo como tal. Empezar con Freud me llevará a establecer un punto de encuentro entre el sujeto y el lenguaje, es decir, entre el sujeto y el aspecto simbólico.

<sup>94</sup> Para tener más clara esta idea invito al lector a que acuda a investigar sobre el complejo de Edipo. Para una pequeña iniciación diremos que este complejo se caracteriza por las emociones y sentimientos infantiles que se presentan dentro de los deseos amorosos que éstos tienen a las figuras del padre o de la madre. Así, el complejo de Edipo se define como el deseo inconsciente de mantener una relación sexual (incestuosa) con el progenitor.

satisfacerse; en el *superyó* existen las normas morales que prohíben el cumplimiento total de las aspiraciones del *ello* (no las prohíbe como tal sino que intenta que se cumplan de manera tal que sea conforme a las reglas dadas en una cultura). El *yo* tiene como fin el cumplimiento de los deseos, pero de manera sublimada, es decir, por medio de su conciliación con el *superyó*. Así, el *yo* es el cumplimiento de los deseos del *ello*, pero de manera adecuada al orden cultural.

La aportación del Freud, a la teoría del sujeto, posibilitó hacer un descentramiento de la razón y de la conciencia al hacernos ver que el sujeto actúa conforme al impulso de fuerzas ajenas a ambas. Freud plantea que el sujeto y sus acciones no son independientes a la cultura sino que están mediadas por ella. El sujeto se nos presenta como la representación “coherente” de un campo de batalla donde las tres instancias entablan una lucha por el control de las otras. Cabe destacar y recuperar la importancia que el aspecto cultural tiene sobre el sujeto para poder así comprender la incidencia del lenguaje en la configuración de éste.

Como vimos anteriormente, la cultura es posible por el orden del mundo y ambas son efectuadas por el lenguaje; así, la cultura de la que nos habla Freud, representada bajo la instancia del *superyó*, está constituida por normas, prohibiciones, derechos y reglas que no son más que sentidos enmarcados por palabras y significaciones que una cultura da a los acontecimientos y cosas que le rodean. La cultura nos enseña a desear. Una cultura crea la realidad en la que el sujeto se relaciona con los otros y con las cosas; pero al ser posibilitada por el lenguaje tanto la cultura, la realidad y el sujeto, están sometidos a ciertas estructuras que componen el cuerpo del lenguaje. De lo anterior nos habla el estructuralismo.

El estructuralismo es un movimiento que surgió en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial. Por los horrores que había causado esta guerra (exterminio sistemático de millones de personas, campos de concentración, dictaduras, etc.), y de la Primera Guerra Mundial también, era difícil creer todavía en una concepción de progreso y cuyo actor principal era el sujeto racional. Surgió la sospecha de que los acuerdos (contractualismo moderno:

Rousseau, Locke, Hobbes) entre los hombres beneficiarían a una sola parte que detenta el poder político. Se pensó en un pacto político en las sociedades, pero no un pacto *entre* las sociedades mismas. A partir de ello, y con el surgimiento de la lingüística moderna, sumada a los desarrollos y popularidad que habían adquirido las teorías de Freud, las concepciones sobre el sujeto cambiaron drásticamente: “El enorme desarrollo del psicoanálisis había favorecido la creciente convicción de la dependencia de nuestras actividades conscientes respecto de los fondos oscuros del inconsciente”<sup>95</sup>. La pregunta que ahora se planteaba era ¿de dónde vienen las condiciones de dicho “fondo oscuro”?, ¿qué es lo que determina inconscientemente al sujeto en sus acciones? La respuesta se encontró en el *lenguaje*.

A la altura del giro copernicano de Kant, que planteaba al sujeto como aquel que determinaba a las cosas (analítica trascendental) y no los objetos al sujeto<sup>96</sup>, en el siglo XX se empezará a gestar lo que se conocerá como el giro lingüístico: *Ahora el centro de discusión es el campo del lenguaje entendido como un sistema compuesto de significados en donde el todo se encuentra en relación y dependencia con las partes y éstas con el todo*. Como dice Kristeva:

Tal vez podríamos decir que, si el Renacimiento sustituyó el culto del Dios medieval por el del Hombre con mayúscula, nuestra época lleva consigo una revolución no menos importante al eliminar todo culto, puesto que está cambiando el último, el del Hombre, por un *sistema* asequible para el análisis científico: el lenguaje. El hombre como lenguaje, el lenguaje en vez del hombre, esto podría ser el gesto desmitificador por excelencia, que introduciría la ciencia en la zona compleja e imprecisa de lo humano, ahí donde se suelen instalar las ideologías y las religiones. La *lingüística* resulta ser la palanca de aquella desmitificador, pues plantea el lenguaje

---

<sup>95</sup> Teofilo Urdanoz, “El estructuralismo”, en *Historia de la filosofía VIII (último). Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*. 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, España, 1998, p. 255.

<sup>96</sup> Para Kant, el conocimiento es el resultado de la articulación entre la sensibilidad y el entendimiento. Ambas son la condición de la experiencia. La sensibilidad está constituida por dos elementos *a priori* (que están en el sujeto antes de la experiencia y la condicionan): el espacio y el tiempo. Por su parte, el entendimiento cuenta con un conjunto de categorías, igualmente *a priori*, que van ordenando cada una de las sensaciones que recibe de los elementos de la sensibilidad. Para Kant, el yo es un flujo continuo de sensación/representación y en base a eso conoce los objetos. Para que exista conocimiento, debe haber una relación entre el azar de sensaciones y las categorías que ordenen al objeto que se pretende conocer. Ahora bien, la conjunción de ambas facultades, la del entendimiento e intuición, son las que van expresando el fenómeno. El fenómeno es posible conocerlo a través de las categorías; sin embargo, para Kant, no es posible conocer el *noumeno*, es decir, la cosa en sí.

en tanto que objeto de ciencia y nos revela las leyes de su funcionamiento.<sup>97</sup>

De este ambiente surgió el estructuralismo como un conjunto de pensamientos literarios, antropológicos, filosóficos y psicológicos que dieron al lenguaje una importancia fundamental en la construcción del sujeto y del mundo como tal. La mayoría de los pensadores del estructuralismo dividieron el lenguaje en un conjunto de modelos, sistemas y grupos, las palabras que dotaban de significado y sentido al mundo. A partir de ahí, el lenguaje se pensó como la materia “oculta” del pensamiento del sujeto y lo dividió conforme a sus prácticas: Por el *lenguaje* es posible el pensamiento; dicho pensamiento se expresa y es posible dentro de un contexto social, a ésto lo podemos llamar *lengua*; ésta, se materializa en conductas, escritos y habla (donde el sujeto actualiza y modifica las leyes de la lengua).

Ahora bien, coincidimos con Étienne Balibar, dentro de su escrito “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”<sup>98</sup>, donde plantea que el “movimiento estructural” tiene ausencia de escuela y fundador. Para Balibar, el estructuralismo fue un “encuentro divergente” de escuelas y orientaciones que muchas veces no coincidían en sus postulados, sin embargo, coincidían de manera general sobre la importancia del lenguaje (sus estructuras) en la (de)construcción del sujeto, la historia y la realidad, es decir, en la inmanencia recíproca entre la estructura y el lenguaje.

Como todo movimiento, o como se le quiera llamar, tiene una historia que podría aclararnos el sentido del estructuralismo. Helí Morales nos la proporciona.

Pero ¿de qué se trata cuando hablamos de estructura? Para contestar esta pregunta vayamos a la historia del concepto. Estructura deriva de la palabra latina *structura* que viene a su vez del verbo latino *struere*. Su primer uso fue en la arquitectura y según el *Dictionnaire* de Trévoux, en la edición de 1771, la estructura designa la manera en que se construye un edificio. En los siglos XVII y XVIII, el término se extendió a los seres vivos: el cuerpo era concebido por Fontanelle como construcción. Lo mismo

---

<sup>97</sup> Julia Kristeva, *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la Lingüística*, [Traducción María Antoranz], Editorial Fundamentos, España, 1988, p. 8.

<sup>98</sup> Cfr. Étienne Balibar, “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, *en Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, Nos. 4-5, Ed. La Cebra, 2007, pp155-172.

sucedió en el campo del lenguaje: Vaugelas es su precursor. A partir de estos campos el término estructura implica que las partes de un sistema se relacionan de manera independiente. En las ciencias sociales es a partir del siglo XX con Spencer, Morgan y Marx cuando la estructura toma cuerpo.<sup>99</sup>

Con la cita de Helí Morales, podemos ver cómo un concepto arquitectónico pasó a ser parte fundamental en las teorías de las ciencias sociales y humanas. El estructuralismo, dado su origen arquitectónico y lingüístico, plantea que el sujeto y el mundo son construcciones edificadas por un sistema de signos que al interactuar van creando significaciones (lengua) que dotan de sentido a cada una de las cosas a las que se refieren. La dualidad sujeto-mundo, quedó sustituida por la articulación de ambos polos por medio de la sujeción de éstos a las estructuras que los conformaban. Del *cogito*, como un pensamiento conforme a la razón, se pasó a la pregunta de cómo se generaba una representación *en* (y no *del*) el pensamiento; posteriormente, se planteó el problema de las estructuras bajo la pregunta acerca de qué manera la mente toma posesión de la realidad.

Para entender el surgimiento del sujeto, como efecto del lenguaje, y de la realidad que éste habita, se pasó a un desarrollo sobre aquello que las hacía posibles: las estructuras. Las estructuras las entendemos como *modelos organizados diferencialmente gracias a los cuales el objeto se va edificando volviéndose inteligible para la acción e interpretación del sujeto (también construido bajo esa misma lógica). En las estructuras habitan sistemas de reglas y de normas que van ordenando y haciendo a las cosas que habitan en ella. Así*

... ya ni el hombre ni el sujeto ni la luz de la consciencia cuentan más que como epifenómeno (todos disueltos en la malla de las fuerzas inconscientes que sujetan al sujeto a ser tan sólo un tema: *subject*, o *sujet*).<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Helí Morales Ascencio, "Introducción: estructura y pasión", en Margarita Gasque; Helí Morales Ascencio; *et. alt.*, **El laberinto de las estructuras**, Siglo XXI, México, 1997, p.9.

<sup>100</sup> Fernando Gabriel Rodríguez, "Afanos incumplidos del sueño estructuralista. Lenguaje, Lógica, y Formalización en Lévi-Strauss y Lacan", en Fernando Gabriel Rodríguez; Maura Vallejo (Comp.), **El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes. Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur**, Ediciones del signo, Argentina, 2011, p. 22.

*Si antes, dentro del sujeto de la modernidad, el problema era la verdad y la razón; ahora, dentro del estructuralismo, el problema es el sentido de las cosas y su campo el conjunto histórico de las actitudes humanas.*

Dentro del estructuralismo se plantea que las cosas y el sujeto no son *en sí mismas* algo independiente del lenguaje, sino que éstas *son* en tanto se encuentran significadas por el lenguaje que les dota de un sentido y lugar dentro de su campo histórico. El sujeto es visto como algo que sólo es en tanto esta determinado y sujetado a la estructura; el sujeto es *sujetus*, como sujeción a una virtualidad del lenguaje. El campo histórico se refiere al momento en que una cosa es significada, desde el lenguaje, por las conductas que los sujetos tienen con dicho objeto; así, cada campo histórico ejercerá una relación diferente con el objeto debido al sentido que permea en él. Aquí, encontramos una articulación, aparte de la posibilidad de descentramiento de la razón, con los planteamientos de Freud en el campo de la cultura. El horizonte metódico del estructuralismo es el campo de lo simbólico, visto en Freud como el *superyó*, ya que en éste es donde nacen los sentidos que diferencian y determinan a cada sujeto que habita en su espacio.

El estructuralismo dio diferentes lecturas que fueron dándole primacía al lenguaje y cuya consecuencia fue la destitución del sujeto independiente del mundo y las palabras. Sin embargo, cabe destacar, aquí, una de las críticas que se dieron al movimiento estructuralista: todo se reduce a estructura. Los siguientes puntos son características del estructuralismo que nos incuben dentro de nuestra investigación:

- ✓ Privilegio del lenguaje como constructor del sujeto, mundo y realidad.
- ✓ Afrenta contra el sujeto. Disolución del rol soberano del *cogito*.
- ✓ Capacidad determinante de la estructura (la estructura posibilita todo).
- ✓ Estructura como sistema autoreglativo.

Micaela Cuesta define al estructuralismo, tomando como base a Lévi Strauss, bajo ciertas exigencias. La cita que a continuación leeremos muestra la lógica y partes de una estructura:

Para que un “modelo” pueda considerarse satisfactoriamente como “estructura”, en primer lugar, debe considerarse como *sistema*, esto es, lo

elementos deben ser tales que una modificación cualquiera en uno de ellos induzca a una modificación de los demás; en segundo lugar, todo modelo ha de pertenecer a un grupo de transformaciones que forman parte, a su vez, de un “grupo de modelos”; en tercer lugar, estas dos propiedades han de permitir una modificación en sus elementos; finalmente, el modelo debe estar confeccionado de forma tal de dar cuenta de “todos los hechos observados”<sup>101</sup>

Pasaremos a la descripción breve de nuestra última lectura del sujeto, donde se abarcarán las críticas al estructuralismo.

### **2.1.3.- Sujeto-vacío.**

El sujeto contemporáneo es vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo.

Alain Badiou.

Empezaremos con una afirmación que bien puede interpretarse como estructuralista: *cada uno de los resguardos que acogen/efectúan al sujeto, están estructurados significativamente*. Conforme a esta afirmación diremos que los sujetos, *sujetus*, establecen relaciones con las cosas (que se les presentan significativamente) conforme al espacio que les indica la estructura, ya que ésta es la que les da un camino de conducta y un lugar en su horizonte. Por ello, los sujetos actúan conforme a un juego de significaciones que se dan dentro de la misma estructura en que habitan. Así, los individuos interactúan conforme a relaciones determinadas por los sentidos en los que éstos se mueven.

Ahora bien, lo criticable del movimiento estructuralista es la falta del acontecimiento, individualidad y libertad (ya que todo está determinado y sólo se es en la estructura). Borges nos muestra los problemas que podemos ver en el estructuralismo:

Estuve en un “simposium” (*en Estados Unidos*) en el que pasó algo curioso: tomaron un cuento mío y lo fueron analizando por un procedimiento que se llama “estructuralista”, creo. Es un juego, que hacen con mucha paciencia. Por ejemplo, yo tengo un cuento que se llama *El Congreso*. Es un congreso de todo el género humano. En la mitad del cuento hay un episodio amoroso. Hay dos amantes. Y eso, no sé, quizás lo puse para darle más realidad al personaje. Para que no fuera simplemente

---

<sup>101</sup> Micaela Cuesta, “En el campo de batalla: Louis Althusser y el estructuralismo”, en *Ibidem*, p.204.

parte de un mecanismo. Bueno, esto se analizó así: “El cuento se llama *El Congreso*; la unión sexual ha sido a veces llamada congreso y también consiste en reunión; entonces tenemos un microcongreso dentro del macrocongreso”. Es totalmente absurdo. No se dan cuenta que si una persona lee algo así, se priva de todo goce estético. Todo queda reducido a una suerte de planitos...”<sup>102</sup>

Borges da un ejemplo del estructuralismo para desarrollar su crítica. Lo que se plasma en la cita anterior es que la mayoría de los estructuralistas reducen todo a un sistema coherente, cerrado y unívoco (como multiplicidad consistente, desarrollada más adelante). Lo real es en sí mismo estructural. El mundo es una megaestructura, que tiene dentro de ella un conjunto de macroestructuras, que a su vez acogen microestructuras. Toda estructura se relaciona con su campo superior e inferior. El congreso podemos entenderlo como el conjunto de estructuras que conforman al mundo. Todo aquello que suceda dentro de ese mundo estructurado, será también una estructura en menor grado. La sociedad es una red de significados que interactúan entre sí haciendo que los sujetos materialicen y actúen cada uno de los sentidos que los determinan. Las relaciones, son intercambios entre los diversos sistemas y no acontecimientos. Con lo anterior podemos concluir que no hay un afuera de la estructura. Fernando lo dice de esta manera:

Una estructura es un sistema de transformaciones que responde a leyes. Conforme a ellas (tomando mayor o menor cuenta de las propiedades de los elementos) se retroalimenta autoreglativamente, se equilibra sin recurso a instancias exteriores.<sup>103</sup>

Cada uno de los sujetos, o elementos, valen por su lugar diferencial en el reticulado de las relaciones, es decir, cada cosa es significada, desde la estructura, quedando inmersa dentro de un conjunto de diferencias que ocupan un lugar específico que las hace diferentes de las demás y a la vez en relación con éstas.

Lo que el estructuralismo deja de lado es que toda estructura está inscrita e inicia dentro de un terreno fértil, un grado cero (multiplicidad inconsistente), dentro del cual es posible su presencia virtual (Cf. El concepto

---

<sup>102</sup> Jorge Luis Borges, “Estructuralismo”, en Bravo Paoletti, *Borges verbal*, EMECÉ, Argentina, 1999, p. 83.

<sup>103</sup> Fernando Gabriel Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 25.



de “lo Real” en el apartado “Esquema R: inscripción del sujeto en el espacio político” del tercer capítulo). Si bien una estructura no es algo ya dado en la naturaleza, ésta es una virtualidad que se va materializando en un sitio carente de sentido y fin. Es necesario desprenderse de la metafísica que habitaba en el estructuralismo clásico, ya que planteaban que todo lo existente se reduce a la estructura, como si no hubiera algo más allá de ésta o anterior a ella. Es por ello que toda estructura envuelve un elemento que no deja de existir y acosar dentro del sistema significativo. De hecho, si todo sistema se compone de una red de signos que constantemente forman juegos de sentidos, debe existir algo que posibilite dicha dinámica, cuyo resultado es el constante desplazamiento de sentidos y significados de las cosas. Si existe el desplazamiento es porque hay algo que carece de lugar y por ello escapa a su significación. Lo que escapa al imperio del lenguaje, y, por ende, de la estructura, es el vacío.

El vacío indica la negación y falla de lo *Uno* en la estructura. Podemos, por igual, entender el vacío como el exceso de la estructura, siendo presentado mediante el acontecimiento, es decir, lo irrepresentable, lo hueco. Ahora bien,

...no por no tener conceptos el vacío es pura nada, y que bajo esa idea metafísica se encuentra reducido al silencio un mundo esencial, aunque rechazado por la razón replegada en su ilusoria plenitud (...) El vacío, por tanto, no designa sino un conjunto infinito de potencialidades físicas y concretas, pero ocultas por fetiches y secuaces.”<sup>104</sup>

Hay cosas dentro del mundo que no son hechas por el lenguaje, por ejemplo el cuerpo, y que, sin embargo, son conducidas y determinadas por él. El lenguaje trata de referirse, aunque siempre falle en dicho objetivo, al conjunto de potencialidades y fuerzas que se encuentran anteriores a él. Sin embargo, todo el conjunto de cosas, fuerzas y potencias que exceden al lenguaje, no tienen una finalidad o sentido propio, sino que éste, como vimos, se da gracias al lugar que ocupan en las estructuras del lenguaje por las cuales son significadas. Así sucede con el sujeto, cuyas características es cuerpo y a su vez lenguaje. Desarrollemos, de manera un poco más detallada, qué entendemos por vacío. Alain Badiou nos ayudará.

---

<sup>104</sup> Camille Dumoulié, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, [Traducción de Stella Mastrángelo], Siglo XXI, México, 1996, p. 100.

Para Badiou el ser es vacío, es decir, “lo múltiple puro sin recurrir a lo Uno”<sup>105</sup>. Esta idea del ser plantea que la “totalidad” (no pensada de forma unificada) acontece en pura multiplicidad, no en *una-multiplicidad* sino en *múltiple-de-múltiples* (*en tanto que se parte de la premisa de que lo Uno, metafísico, no es*) que intentan ser unificados, por medio de un procedimiento, a través del lenguaje<sup>106</sup>. Es decir, lo único que existe es la *presentación (lenguaje) de la presentación (vacío)*. Demasiado abstracto, intentemos concretizarlo: Para Badiou el ser, como pura multiplicidad, se encuentra escindido (y de ahí que pueda ser pensado) en dos principales múltiples:

- Múltiple consistente. “Multiplicidad compuesta por `diversos-unos`, lo que a su vez están contados por la acción de la estructura”.<sup>107</sup> Para Alain la estructura es una multiplicidad virtual del lenguaje que intenta *presentar* (primera palabra presentación de la “**presentación de la presentación**”), hacer coherentes y unívocos, entre sí, las diferencias que toda estructura posee; es lo que en una de las citas anteriores fue llamado “fetiches y secuaces”. Cada elemento de la estructura es pensado como un pequeño “uno” (tarea diferenciadora del lenguaje); la función imposible del sistema, que gobierna la estructura, será que dichas diferencias (diversos-unos: multiplicidad virtual) se presenten dentro de una trama llena de sentido, o sea, consistente. Recuérdese que aquí seguimos en el lenguaje, es decir, en la estructura.
- Múltiple inconsistente. “Es la pura presentación, aprehendida retroactivamente como no-una, puesto que el ser-uno no es sino resultado de una operación.”<sup>108</sup> La multiplicidad inconsistente se *presenta* (segunda palabra presentación de la “**presentación de la presentación**”) como infinidad de “potencialidades físicas y

---

<sup>105</sup> Alain Badiou, “Diccionario: Ontología”, en *El ser y el acontecimiento*, [Traducción de Raúl J. Cerdeinas, Alejandro A. Cerletti, Nilda Prados], Ediciones Manantial, Argentina, 1999, p. 562.

<sup>106</sup> La mayor parte de las veces que Badiou dice “lenguaje” se refiere al lenguaje en tanto *matema*. El ser sólo puede ser conocido por lenguaje matemático a través de la teoría de conjuntos.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 561.

<sup>108</sup> *Idem*.

concretas” que no tienen una conexión o unificación que nos haga pensar en lo Uno metafísico o en el uno-virtual posible desde el lenguaje.

Podemos pensar al “*ser*” y al *sujeto* desde esta división de múltiples. El consistente es aquella estructura que, por medio de una operación llamada cuenta-por-uno, unifica y plasma el conjunto de diferencias que son posibles en el lenguaje. Por su parte, la inconsistente se refiere al cúmulo de potencias y fuerzas que escapan y no se reducen al lenguaje. Por ejemplo, nosotros tenemos conocimientos y saberes para comprender aquello que llamamos universo: todo aquello que acontece dentro de éste es narrado, contado, comprendido y presentado, por medio del lenguaje, en fórmulas, teorías y axiomas que intentan unificar y hacer *consistente su presentación*; sin embargo, sabemos que dichos acontecimientos no se reducen a las fórmulas que intentan aprehenderlos, sino que escapan de las seguridades que todo conocimiento nos proporciona sobre ellas.

Para Badiou, dado que el hombre siempre piensa desde el lenguaje, la inconsistencia “es solamente la presuposición de que, `antes` de la cuenta, lo uno no es”.<sup>109</sup> El hecho de que pensemos las cosas como unificadas (con leyes y consistencia en su presentación) se debe a que se realiza una operación que efectúa virtualmente el “hay uno”. La operación, que realiza dicha virtualidad, es llamada cuenta-por-uno: “Puesto que lo Uno no es, todo efecto-de-uno es el resultado de una operación, la cuenta-por-uno. Toda situación está estructurada por una cuenta de este tipo”<sup>110</sup>.

Ahora bien, si bien el sujeto se mueve necesariamente dentro de la consistencia, la estructura, lo no-presentable a dicha operación debemos señalarla como vacío, es decir, como la inconsistencia que acontece dentro de toda estructura del lenguaje; en palabras de nuestro autor podemos decir que el “Vacío” indica la falla de lo uno, el no-uno”<sup>111</sup> No existe un término que nos indique el sitio del vacío dentro de su campo de presentación; al contrario, el

---

<sup>109</sup> Alain Badiou, “El vacío: nombre propio del ser”, en *El ser y el acontecimiento*, [Traducción de Raúl J. Cerdeinas, Alejandro A. Cerletti, Nilda Prados], Ediciones Manantial, Argentina, 1999, p. 67.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 552.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 71.

vacío es aquello que elude y escapa a todo término o fijación. El vacío solamente se nos presenta como acontecimiento, es decir, como el disfuncionamiento de la operación de la cuenta-por-uno. El vacío es la existencia de aquello que no fue contado, apalabrado, dentro de la estructura; no tiene un sitio localizable, no es una substancia ni un término positivo con existencia propia; por igual, no puede ser señalado y/o tematizado como un pequeño “uno” ajeno a la estructura, sino que es la ruptura, la grieta y el acontecer.

Si el vacío es tematizado, es necesario que lo sea en la presentación de su error y no en la singularidad, necesariamente plena, que la distingue como uno en una cuenta diferenciante.<sup>112</sup>

La lectura del sujeto, en tanto vacío, se refiere a que no existe una esencia que determine qué es el sujeto; si bien se retoma al estructuralismo, como la ruptura entre la dicotomía sujeto-objeto y por la importancia que le da al lenguaje, no por ello el sujeto se reduce al lenguaje, existe algo en el sujeto imposible de *sujetar* dentro de dicho imperio generado por la cuenta-por-uno (estructura). En pocas palabras, si hay una esencia del sujeto es precisamente “la falta de esencia”. Aquí se da una lectura que casi no se había desarrollado hasta el momento: el sujeto es un *entre*. Por un lado, se encuentra la luz visible del lenguaje (la multiplicidad consistente); por el otro, encontramos la oscuridad del vacío (la multiplicidad inconsistente). El sujeto, en tanto que “*entre*”, no permanece fijo sino que se encuentra en una posición inestable, nómada.

El vacío es la posibilidad de desplazamiento de cada una de las estructuras que intentan llenar al sujeto o cosa. Gracias al desplazamiento, se genera dentro del sistema una dislocación de sus partes y una ruptura de los planos. Si desde el estructuralismo se pensaba la totalidad como algo coherente, modificable pero aún coherente, aquí se plantea la negación de todo cierre y fijación del sistema. Si pensamos un sistema fijo y cerrado, todo movimiento es causa de su misma estructura, dejando de lado la posibilidad de actuar más allá de las determinantes; el sujeto se reducirá a sus determinantes sin ver sus posibilidades. Así, conforme a la no *sujeción* total a las estructuras,

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 72.

es que es posible la emergencia de algo nuevo que modifique los sentidos que habitan dentro de un espacio.

El sujeto, visto como vacío, no excluye totalmente las estructuras sino que señala los límites de éstas para representar y edificar con éxito al individuo. Para concluir diremos que *el sujeto es efecto del choque constante de dos polos que lo posibilitan: lenguaje-vacío.*

## 2.2.- Sujeto y acción política.

Al final del proceso aguarda el límite como positividad y condición incondicionada, como núcleo constitutivo y frecuencia de inteligibilidad del cerco fenoménico y del cerco hermético.

Patxi Lanceros.

Dentro del apartado anterior vimos las principales concepciones del sujeto a lo largo de la historia de la filosofía. Se problematizó cada una de las lecturas con el fin de mostrar las diferencias y articulaciones que podían llegar a tener. A continuación mostraremos un cuadro donde podemos ubicar las diferencias dentro de los conceptos que nos ocupan.

	Modernidad	Estructuralismo	Sujeto vacío
SUJETO	<i>Cogito. Autonomía, transparencia y autoconsciencia.</i>	Efecto de las estructuras.	Penumbra de lenguaje y vacío.
CENTRO/PROBLEMA	Razón.	Lenguaje (estructuras).	Exceso y falla de las estructuras (lo no contado en la estructura)
LENGUAJE	Matemático.	Simbólico.	Contingente

Dentro de este cuadro podemos ubicar cada una de las conclusiones que nos ayudarán a ir problematizando la inscripción de un sujeto dentro de un

espacio estructurado. Por el momento recordaremos las afirmaciones más importantes desarrolladas en nuestro capítulo precedente. La finalidad de reunir cada uno de los desarrollos anteriores de manera sintética, nos permitirá establecer relaciones y reinterpretaciones de éstas con la nueva problemática introducida: sujeto-vacío. Para hacer más concreta la síntesis, las conclusiones se harán por medio de puntos (CPC)<sup>113</sup>.

1. Importancia y complicitad de la educación dentro de una sociedad y comunidad. En este punto cabe destacar la etimología *educare/alimentar* como la tarea de un *cultivo* simbólico dentro del individuo.
2. La ciudad, como espacio político y social, satisface las necesidades de cada individuo (formación y cuidado de sí) y de sí misma (relación con otros y reproducción de un espacio común).
3. La necesidad del individuo de habitar un espacio común que posibilite la relación con los otros y la inteligibilidad de las cosas.
4. La importancia del lenguaje en la construcción de todo aspecto humano (lo social, lo político, el sujeto).
5. La *esfera* como la posibilidad y resguardo de todos los puntos anteriores.
6. La (im)posibilidad de una esfera exitosa (mito de Babel y mito Prometeo)

Veremos qué implicaciones y nuevas posibilidades se pueden dar, dentro de cada uno de los puntos anteriores, si los problematizamos y desarrollamos (junto con el estructuralismo y el sujeto de la modernidad), con la propuesta del sujeto-vacío.

### **2.2.1.- Sujeto como habitante del *limes*.**

La filosofía del límite, propuesta por Eugenio Trías, nos ayudará a comprender mejor la situación de aquello que estamos entendiendo como sujeto dentro de esta investigación. Primeramente, debemos distanciarnos de aquellas lecturas que ven al límite como algo restrictivo y negativo. Este tipo de lecturas cortan de manera radical los polos en juego: por un lado el adentro y por el otro el afuera. La propuesta que desarrolla Trías, sobre este punto, es que habría que

---

<sup>113</sup> CPC= Conclusiones del Primer Capítulo.

pensar el límite como un concepto ontológico donde dos polos radicalmente opuestos se encuentran y contaminan mutuamente (ya que ninguno de ellos son espacios cerrados). El límite, apoyándose desde aspectos históricos, es algo que puede ser habitado y no solamente transgredido.

Recordando nuestro primer capítulo, vemos que el individuo necesita adentrarse en espacios y resguardos de convivencia (CPC: 3 y 5) llamados *esferas-ciudad*. Vimos que la *polis* se da mediante la construcción de muros que separan aquello que está dentro de éste, viviendo su cotidianidad, y el que está fuera de dicho espacio. Toda esfera-ciudad tiene sus límites. Vimos, con palabras de Leticia Flores Farfán, que “*estos límites no se establecían solamente como marca de seguridad contra los potenciales ataques de otras poblaciones, sino como forma de institucionalizar, al interior mismo de la ciudad, los lazos simbólicos que los mantenían unidos, las condiciones para ser ciudadano*”. De lo anterior podemos hacer dos conclusiones: 1) el límite es una marca que dibuja la frontera entre un espacio seguro y uno inseguro: dentro del espacio seguro, encontramos individuos con los que se establecen lazos ético-políticos y de amistad para protegerse mutuamente unos a otros; dentro del espacio inseguro, nos encontramos en la intemperie con individuos ajenos a nuestra comunidad, siendo éstos enemigos a vencer. 2) Los simbolismos que unen y enlazan a los individuos se institucionalizan por medio del diálogo. Sólo los virtuosos, la *paideia* nos puede decir mucho de esto<sup>114</sup>, pueden construir los símbolos que cohesionen a todos los miembros.

Vemos que podemos estar de un lado o de otro; sin embargo, Trías apuesta por poner una tercera alternativa en la que el individuo puede habitar el límite como tal, mostrando que no siempre se pensó el adentro y el afuera como los únicos lugares posibles de establecerse. De hecho, la etimología de *limítrofe* da referencia a lo anterior. Trías dice

[podemos] ya definir *lo que somos* como habitantes de límite, de la frontera, dando al término una significación peculiar; inspirándome en la noción romana de *limes*; o en la idea del *limítrofe* como el de quién, según

---

<sup>114</sup> Para ver la relación que se establece entre *Paideia* y virtud véase Werner Jaeger, “Nobleza y *areté*”, en **Paideia. Los ideales de la cultura griega**, [Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces], 23<sup>º</sup> reimp., 2<sup>º</sup> ed., F.C.E., México, 2012, pp. 19-30.

la etimología de la palabra, se alimenta de los frutos que cultiva en dicho *limes*.<sup>115</sup>

Lo que Trías propone, y nosotros también desde el sujeto, es que hubo, en la constitución de la ciudad de roma, un sitio denominado *limes*: éste era un territorio que se encontraba entre la ciudad romana y las lejanías que le rodeaban. Dentro del *limes* había habitantes que se establecían sin ser necesariamente ciudadanos de roma ni tan ajenos a su espacio. Así,

El *límes*, como bien se sabe, era un territorio susceptible de ser habitado y cultivado. Era desde luego oscilante y movedizo, en la medida en que era un término co-relativo en relación a otros dos espacios y ámbitos: el que componía el “mundo propio” que era el espacio de dominio del imperio; y el espacio externo, adverso, situado en el extrarradio del *limes*, en el que se acercaban y aproximaban los que, en su condición de extranjería, sólo podían ser reconocidos, desde dentro del imperio, por su bárbarico modo de expresarse (de manera que sus lenguas sonaban a onomatopeyas, bárbaros, berberes, tártanos)<sup>116</sup>

Los habitantes que se ubicaban *entre* la ciudad y lo extranjero son los seres limítrofes, es decir, seres que se alimentan y cultivan dentro del *limes*. Esto rompe la idea de que el cultivo sólo se da dentro de las estructuras de la ciudad y sus tradiciones; dentro del *limes*, el sujeto no se ubica estrictamente en un lado u otro sino que es ahí en el *entre* donde habita.

De la cita anterior, también podemos reinterpretar el punto sobre quién tenía derecho a ser ciudadano y quién no: los que poseían el *logos*, dentro de las ciudades griegas, eran los que podían participar en la construcción de la ciudad, esto se debe a la claridad y la razón que habitaba en sus palabras. Los que no podían ser parte de la ciudad, aparte de niños y mujeres como lo trabajamos anteriormente, eran los extranjeros debido a que ellos carecían del *logos* y sólo se dedicaban a balbucear sonidos inarticulados. Un ejemplo de lo anterior, lo vimos en el mito de Babel donde se mostró cómo la interacción entre diversas lenguas hace imposible la ciudad.

La entrada de un extranjero al espacio de resguardo implicaba un atentado contra la tradición (*Themis*). Las consecuencias de dicha irrupción

---

<sup>115</sup> Eugenio Trías, “La idea de límite”, en Andrés Ortiz-Osés; Patxi Lanceros (Eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos; UAM-Iztapalapa, España, 2006, p. 170

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 176.



traían la ruptura de la *eunomía* (buen orden) y la *eirene* (paz), de ahí que unas de las principales preocupaciones de toda ciudad era la protección de sus tradiciones, leyes y cultura. La propuesta aquí, con nuestra lectura de sujeto, es que por más que una ciudad construya sus “muros” impenetrables para el extranjero, éste siempre acontecerá debido a que los límites, que demarcan las distancias, están constituidos por los dos polos que pretende separar. El sujeto jamás se podrá encontrar dentro del centro de la estructura, ni reducirse a ésta. Sin embargo, el espacio intentará determinarlo, al tratar de que este sujeto renuncie a su condición de vacío. Para Trías toda estructura puede ser posibilitadora de un *ser* pero, sin embargo, ésta no lo puede determinar o dominar.

Yo lo llamo *estructura de dominación*: una suerte de metaestructura que sobre-determina la condición fronteriza desde una suerte de lugar ilusoriamente concebido “por encima” de nuestras disposiciones fronterizas y limítrofes.<sup>117</sup>

Con Trías volvemos a encontrarnos con una crítica dirigida a cierto estructuralismo que veía el sistema de relaciones significantes como algo cerrado que determinaba a todo. No obstante, no quiere decir que la estructura no aspire al cierre, lo hace constantemente. Lo que se intenta para cerrar o llenar al vacío del sujeto es que éste sea introducido dentro de la cotidianidad que ofrece el espacio a adentrarse, es decir, todo espacio intentará permear al sujeto para que se someta a la lógica que se maneja dentro de dicho lugar; si el sujeto no lo hace, dentro de la estructura existen un conjunto de dispositivos que intentarán hacer dócil al sujeto que excede su sistema. Dentro de la “*estructura de dominación*” el sujeto es *sujetado* a la estructura que intenta llenar, negar y medicalizar al sujeto (al señalarlo como patógeno).

Ahora bien, según Trías el límite habita en el *entre* de dos dimensiones, es por ello que dicho lugar es inestable. El *entre* es la tensión y contaminación de los dos opuestos que se encuentran, debido a su lucha constante el espacio *liminar* es movedizo y oscilante.

Daremos un lugar a las palabras de José Enrique Ema López, para concluir nuestra postura acerca del sujeto, como penumbra (lenguaje-vacío).

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, p.174.

Sus palabras expresan muy atinadamente nuestra propuesta. Posteriormente veremos las implicaciones del sujeto-vacío dentro de la teoría del espacio y las esferas.

Y es que definir un sujeto puede suponer no sólo una forma de dominación (sujeción) sino también la emergencia de posibilidades de acción y transformación de las mismas condiciones de posibilidad que dieron lugar a la constitución de ese sujeto.<sup>118</sup>

### **2.2.2.- Acción del sujeto en la estructura (fallida) del espacio político.**

Un acto propiamente político no ocurre simplemente *dentro* del horizonte de lo que parece ser “posible” sino que redefine los propios contornos de lo que es posible (un acto logra lo que, dentro de un universo simbólico dado, parece ser “imposible”, de forma tal que crea retrospectivamente las condiciones de su propia posibilidad)

Slavoj Žižek.

Desde lo desarrollado hasta ahora, podemos afirmar que el sujeto-vacío es la posibilidad que se tiene para pensar el motivo y origen de una acción política, es decir, es aquello que nos permitirá entender *quién, desde dónde, cómo y porqué* se da una acción cuya finalidad es la construcción, o bien destrucción, de un espacio estructurado significativamente.

Dentro del sujeto de la modernidad, la acción se originaba por la voluntad y la razón del individuo, ésta concepción dejaba de lado las determinantes que habitaban dentro del sujeto. El motivo que nos llevó a distanciarnos del sujeto cartesiano fue que *no podemos referirnos a un sujeto ahistórico y universal*. Vimos que los individuos habitan múltiples esferas que los acogen; si concluimos (gracias al estructuralismo), que cada esfera está vivificada por sentidos y significados que demarcan los límites entre aquello que está dentro y aquello que está fuera (constituyéndolos), podemos tener como consecuencia una multiplicidad de sujetos. Por ello, la acción de un sujeto no puede ser entendida como el despliegue de ningún tipo de

---

<sup>118</sup> José Enrique Ema López, “Del sujeto a la agencia (a través de lo político)”, en Revista digital: *Athenea Digital*, núm. 6, 2004, p. 3

racionalidad última, sino de una acción condicionada por una estructura y la novedad que toda acción puede introducir; la acción emerge desde el límite habitado por el sujeto. La novedad que se puede introducir no se da *desde* la estructura, sino que ésta sólo es condición. Así, si bien el individuo es introducido, por medio de la educación (CPC: punto 1), a espacios de resguardo (CPC: punto 5), éste actúa y modifica las condiciones que lo determinan mediante la acción. Un sujeto sin acción (política) no podría existir. Si la acción se da *desde y por* la estructura, lo que tenemos es un sistema cerrado; sin embargo, dado que el sujeto es vacío puede irrumpir dentro de la estructura por medio de una acción. José Enrique Ema López lo deja más claro.

Consideramos que *la acción se produce en la emergencia de un acontecimiento que incorpora novedad ante un trasfondo de sedimentaciones que funcionan como su condición de posibilidad*. Así, el trasfondo permite la propia emergencia de la acción-acontecimiento atravesada por la tensión entre re-producción de las constricciones que la preceden y la introducción de novedad y diferencias. Esta noción nos permitirá distanciarnos de los determinismos estructuralistas y subjetivistas que ponen a la estructura o al sujeto [cartesiano] como origen y fundamento de la acción.<sup>119</sup>

Con la cita podemos poner de nuevo al sujeto *entre* dos aspectos sin reducirlo a uno: existe un trasfondo que precede a la acción y la condiciona, es decir, hay una estructura donde el sujeto será introducido por medio de la educación; y por igual, emerge, como consecuencia de la introducción, un acontecimiento que incorpora novedad a la sedimentación que estaba. Por una parte se toman en cuenta las estructuras del espacio donde emergerá una acción; por otro, las estructuras son rotas, dislocadas y resignificadas por el acontecimiento introducido dentro de su horizonte: se da la contingencia. El sujeto no hace los acontecimientos, pero sí puede posibilitar, sin que necesariamente ocurra, que emerjan dentro del espacio que se habita. Así, sujeto-vacío es aquello que posibilita una acción (política) dentro del marco estructural que lo determina. El sujeto es capaz de modificar(se) la estructura.

¿Por qué el sujeto es capaz de introducir una novedad (y por ello modificar) al espacio si éste lo determina? La pregunta anterior es difícil de

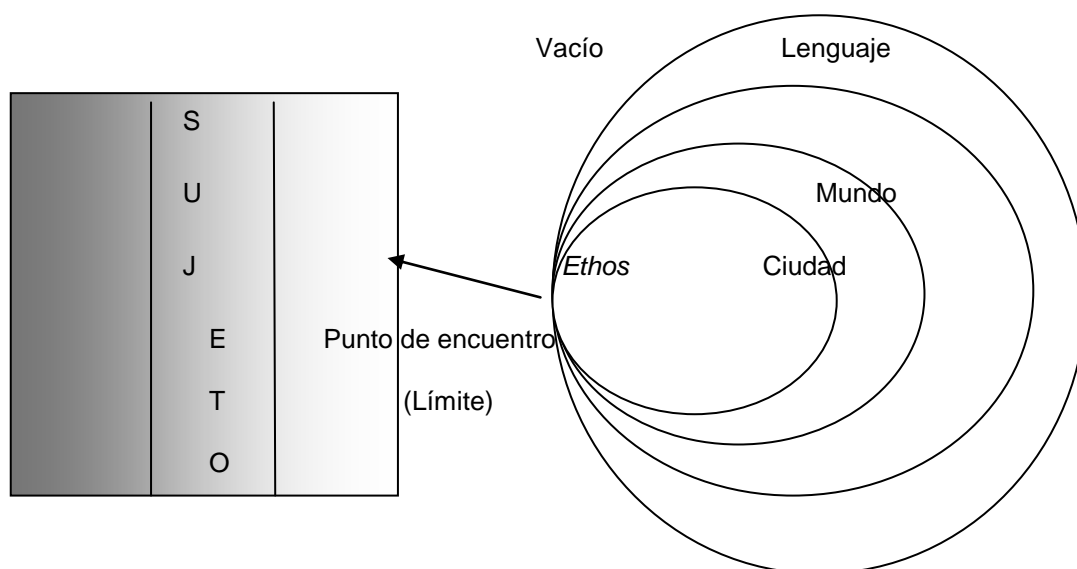
---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 7.

contestar, y más si dijimos que es en un espacio donde las necesidades de un individuo se satisfacen (*CPC*: punto 3). También la pregunta se dificulta cuando postulamos que es *en* el lenguaje donde podemos construir el mundo, el *ethos*, la ciudad (*CPC*: punto 5). Sin embargo, la respuesta puede ser un poco, y tan sólo un poco, clarificada si volvemos al concepto de vacío.

La educación, es aquella que introduce lenguaje a la voz y a las conductas del sujeto para el ejercicio de su ciudadanía. La esfera-ciudad sólo es posible desde su *adentro*, si algo irrumpe desde el *afuera* ésta se agrietará, teniendo como consecuencia que las necesidades del sujeto se pongan en peligro ante al acoso de lo ajeno. Sin embargo, tanto el mundo como la esfera se hayan acosados constantemente por lo que irrumpe de improviso dentro de su espacio. En el aspecto político, que es lo que nos interesa, el sujeto es el que irrumpe, éste siempre se mantiene en el límite entre el adentro y el afuera. Para hacer más ilustrativo lo anterior, veremos el lugar donde habita el sujeto tomando en cuenta el esquema, del capítulo anterior, que ilustraba la relación lenguaje-mundo-ciudad-ética.

### Espacio político: Esquema 2.<sup>120</sup>



Si bien por la educación se in-scribe al individuo dentro de las estructuras, convirtiéndolo así en sujeto (*sujetus*), éste jamás estará a la altura de las circun-stancias, es decir, el sujeto se coloca *entre* los planos y

<sup>120</sup> Este esquema es una construcción y propuesta propia.

horizontes del lenguaje (*ethos*, ciudad, mundo) y del vacío en el que se inscriben las estructuras, sin que por ello el sujeto esté totalmente parado dentro de las condiciones del lenguaje y/o la oscuridad del vacío. Lo anterior trae como resultado una imposibilidad del sujeto para estar actuando de forma adecuada el sitio que le es asignado; repetimos: el sujeto jamás estará a la altura de sus circun-stancias. Gracias a su vacío, el sujeto puede generar un desplazamiento dentro de los espacios que habita; es así que éste no tiene un lugar fijo dentro de las estructuras y sitios que le son dados. Es posible, por lo anterior, que podamos otorgar al sujeto cierto grado de libertad para poder remover e irrumpir el mundo, el orden, por medio de su acción. Es en la acción donde el sujeto declara su alteridad a las estructuras, éste es una constante tensión entre lo que le excede y lo que está puesto, entre lo que puede (condicionado por el lenguaje) y el acontecimiento (el excedente).

De todo lo anterior, nos atrevemos a decir que *el sujeto es una penumbra*. El cuadro muestra un acercamiento óptico a la línea donde el lenguaje, el mundo, la ciudad y el *ethos* coinciden en un punto de encuentro donde habita el sujeto (y la pedagogía que piensa la educación y la formación del individuo-sujeto dentro de cada una de las esferas); sin embargo, podemos ver que es también un lugar donde lo oscuro, impenetrable por el lenguaje, hace presencia. El sujeto es representado (y él mismo representa) desde la luz-lenguaje, aunque dicha representación se desvanece en la oscuridad. Muchos pensadores le dan primacía a la luz ya que es el sitio donde aparecen las cosas. En Heidegger, como comenta Michael Watts, podemos ver dicha dicotomía.

Para poder comprender la relación [existente en la filosofía de Heidegger entre ente y ser] se podría comparar el ser con la *luz* y los entes con la *visión*. La luz es la condición previa necesaria para ver las cosas: sin luz, la visión humana sería imposible. De forma similar, el ser es la condición previa necesaria para que existan entes. Sin el ser, es decir, sin el hecho básico de la existencia, ningún humano (ni ningún otro ente) podría existir. Además la luz misma no puede verse (sólo los objetos que ella hace visibles).<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Michael Watts, *Heidegger. Guía para Jóvenes*, [Traducción de Pilar Tutor Alvariño], Lóguez, España, 2001, p. 24.

Sin luz no hay visibilidad ni comprensión de aquello que tenemos enfrente; la cosa se hace visible sólo porque algo la ilumina. La luz es lo que no podemos ver, medir o calcular, sólo debemos conformarnos con lo que nos muestra. Lo dicho anteriormente acerca del sujeto (luz-oscuridad) no es una gratuidad como veremos a continuación.

La dicotomía luz-oscuridad ha sido muy importante a lo largo de la historia del hombre. La luz es aquello iluminado por el lenguaje, la oscuridad se refiere al sitio donde es imposible poder llegar, es lo hermético e incognoscible. Silvana Rabinovich, dentro del prólogo “Lévinas: un pensador de la excedencia” en el libro *La Huella del Otro* de Emmanuel Lévinas, plantea cómo el exceso y lo oscuro ha sido excluido dentro del pensamiento de la filosofía occidental. Plantea, dentro de su escrito, que el occidental siempre ha sido incapaz de poder dar la cara a todo aquello que le exceda y que se encuentre fuera de los marcos de comprensión que le da el lenguaje. Cuando el exceso se presenta viene siempre acompañado de la mutilación<sup>122</sup>, ya que, “son estas mutilaciones que tienen por fin controlar lo que excede”<sup>123</sup>. No en vano la filosofía, las ciencias y todo el conjunto de conocimientos a través de la historia, están empapados de palabras que tratan de resaltar la luz y lo visible. Silvana nos dice:

Claro está que no es la visión física la que se considero fuente del saber, más bien se trata de otra—la del intelecto—que da origen a verbos claves en el discurso filosófico, tales como *theorein*, que significa contemplar y de ahí el término *teoría*; asimismo *idein*, que es ver, origen de la palabra *idea*. Otros conceptos, por ejemplo, *reflexión*, *especulación*, *evidencia*, provienen todos del campo de lo visual. Desde el poema de Parménides con la distinción entre la *noche y el día*, *la luz y la oscuridad*, pasando por la alegoría de la caverna del Sol como Bien en la *República* de Platón,

---

<sup>122</sup> Dentro de este texto podemos encontrar un conjunto de ejemplos que, a lo largo de la historia y literatura occidental, dan clara muestra de las mutilaciones que los sujetos se hacen para reducir el excedente de aquello que los incomoda. Algunos de estos ejemplos: Demócrito de Abdera se arrancó los ojos en un jardín para que el espectáculo no lo distrajera; Edipo, cuyo verbo griego es *oida* (del que deriva este nombre), significa simultáneamente *ver* y *saber*. Edipo sería en griego “*aquel que es capaz de ver y saber*”. Silvana cuenta que “Edipo es aquel que *sabía demasiado*. Capaz de vencer a la Esfinge por medio de la solución del enigma, Edipo pudo liberar a una ciudad completa del temor. Pero este exceso de saber ocultaba la más amarga de las ignorancias... Sólo el ciego Tiresias, el adivino, pudo comunicarle su terrible verdad: Edipo era, en efecto, asesino de su padre y amante de su madre (...) Edipo decidió quitarse los ojos...”

<sup>123</sup> Silvana Rabinovich, “Lévinas: un pensador de la excedencia”, en Emmanuel Lévinas, *La Huella del Otro*, [Traducción de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero], Taurus, México, 2000, p. 11.

luego la “claridad y distinción” exigida por la Modernidad, nombres tales como *Ilustración* o *Iluminismo*, y otras tantas palabras claves en la filosofía...<sup>124</sup>

La importancia de la filosofía en la construcción de la ciudad (*polis*) y sus leyes (*nomoi*) era para poder edificar y reproducir al *ser, a lo que se ve*, y de ahí la necesidad de un ideal (*idein*) educativo capaz de vivir en la ciudad (*Paideia*). El individuo tenía (tuvo y tiene) que colocarse del lado del lenguaje para hacer que todas las cosas le sean comprensivas (*comprehendere = abrazar*) y susceptibles de ser conocidas y narradas.

Un ejemplo, de lo anterior, lo vemos en el estructuralismo, ya que, en su divinización del lenguaje, este movimiento quedaba encapsulado dentro del registro de la iluminación: el todo es una estructura; todo aquello que es estructura es susceptible de ser conocido. Así, el sujeto se reducía a un producto de aquello que se ve dentro de una representación, es decir, el sujeto era una representación que lo narraba y no un actor dentro del lenguaje. El sujeto coincidía plenamente con las estructuras que lo conformaban, ya que, fuera de la estructura nada es. Sin embargo, desde el punto de vista de Žižek, no necesariamente el sujeto coincide con sus representaciones dentro de una estructura o ideal.

Aún cuando el sujeto participe en su propia narrativa esto no implica una identificación automática, o sea, no se identifica necesariamente consigo mismo (...) la distancia entre \$ y S, entre el vacío del sujeto y la característica significante que lo representa, implica que “cualquier parecido del sujeto consigo mismo es pura coincidencia”. No existe absolutamente ninguna relación entre lo real del sujeto y su identidad<sup>125</sup>

Podemos tener un lugar (pensado como identidad. Cf. Capítulo tercero) dentro de la narrativa que conforma una estructura-esférica, sin embargo, dado que el sujeto también es vacío (\$), su representación (S) falla debido a la incapacidad del lenguaje por abarcar completamente al sujeto. Debido a la falla es que el sujeto puede desplazarse a través de los dos polos que lo conforman. El sujeto es capaz de acción debido a que puede romper las estructuras que lo determinan.

---

<sup>124</sup> Ibídem, p. 13.

<sup>125</sup> Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, [Traducción de Clea Braunstein Saal], 3ª reimp., Siglo XXI, México, 2009, p. 16.

Un punto criticable para este tipo de lecturas, que proponemos, podría ser que pareciera que hay una distancia irreparable entre el lenguaje y el vacío. Se puede pensar que entre ellos hay un *límite* inhabitable, donde hay que apostar por uno o por el otro como la había estado haciendo la mayor parte de la filosofía y pedagogía (estás *dentro* o *fuera* de la ciudad). Sin embargo, dentro de nuestra propuesta no existe dicho binarismo radical, sino que afirmamos, junto con Eugenio Trías, que el límite, entre cada uno de los polos, es un espacio en que puede y habita el sujeto. El sujeto es un ser limítrofe, es decir, un ser que habita el límite (*limes*) y en ese espacio se cultiva y genera la acción necesaria para su reivindicación en la estructura o fuera de ella.

### **2.3.- Ruptura del espacio político (¿por qué la política es babélica?).**

*Ser en común significa ya no tener de ninguna forma, en ningún lugar empírico o ideal, una identidad sustancial semejante...*

Jean-Luc Nancy..

Dentro de los apartados anteriores fuimos construyendo, bajo diversas lecturas, la idea de un sujeto político capaz de incidir dentro de los espacios que habita. Dentro del primer capítulo se enfatizó la idea de que un individuo debe habitar espacios-esferas que lo acobijen de la intemperie y desnudez (CP: punto 2). El individuo se creaba por medio del alimento cultural que le dotaba una sociedad o comunidad; por igual, debido a dicho alimento proporcionado mediante la educación-*educare*, el individuo tenía que ser partícipe de la creación de una ciudad capaz de poder mantener y salvaguardar de cualquier peligro a sus miembros. La ciudad-esfera tenía que ser un lugar habitable. Los individuos voluntariamente participaban en la domesticación propia y de otros miembros con el fin de preservar la ciudad que les satisface sus necesidades. Vimos, en pocas palabras, un individuo-en-relación-con-otros siempre siendo-en-esferas.

Dentro de este segundo capítulo, nuestra inquietud se dirigió a comprender ya no tanto el individuo que se relaciona con otros dentro de un espacio común, sino cómo éste se constituía y movía en dicho espacio. Modificamos la palabra individuo por la de sujeto, ya que este último concepto



nos proporcionaría la relación e importancia que el individuo tenía con el lenguaje, tratado también en nuestro primer capítulo, como posibilitador de él mismo y de su mundo.

El concepto de sujeto ha sido diverso a lo largo de la historia, por eso vimos las tres principales corrientes que hacen una lectura de éste. Desde nuestra lectura vimos cómo la concepción de sujeto-vacío era más rica para entender la importancia del lenguaje en su *sujeción* y también lo que era imposible dentro de su misma lógica. El sujeto-vacío es la lectura que nos proporcione, por otra parte, ubicar la posibilidad de acción del individuo en su relación con el mundo.

Ahora la tarea será comprender cómo el sujeto rompe y crea los espacios y esferas que habita. Sabemos que el espacio-esfera crea al sujeto y, sin embargo, vimos que el sujeto también genera el fracaso de dicha creación. La vida del sujeto, dentro de los espacios, es una constante búsqueda de sitios habitables. La pedagogía juega un papel importante en dicha búsqueda y construcción de moradas; sin embargo, como veremos, la pedagogía fracasa en su intento y tiene incluso la posibilidad de efectuar dicho fracaso. Primeramente, pasaremos a desarrollar la concepción de espacio-esfera bajo ciertos conceptos como *interrelación*, *multiplicidad* y *apertura* para posteriormente comprender la ruptura del sujeto y de su espacio.

### **2.3.1.- El espacio político: interrelación, multiplicidad y apertura.**

El espacio no es más que un horrible  
afuera-adentro

Gastón Bachelard.

El concepto de espacio ha estado resonando constantemente a lo largo de la investigación; sin embargo, nos hemos quedado con una idea general de que es un espacio sin desarrollar *cómo* se estructura dicho espacio. La teoría de las esferas, desarrollada en el capítulo anterior, nos dio un poco la posibilidad de adentrarnos y comprender la lógica que existe dentro de un espacio-esfera. Por ejemplo, vimos que la esfera “aspira a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendido contra fuerzas adversas, de

los espacios amados...”<sup>126</sup> Así, el espacio marca un territorio entre lo que nos es propio y lo que nos es ajeno. El sujeto, una parte de él, es un ser-en el interior de ciertos límites que lo protegen, que van desde el útero materno hasta la ciudad o mundo.

Desarrollar *qué* es un espacio y *cómo* se compone es importante para entender a la pedagogía junto con su relación de lo político. El espacio ha sido fundamental para pensar los resguardos que el hombre se ha procurado y habitado a lo largo de su historia. Los espacios pueden ser chicos o grandes, pero lo que importa no es tanto su tamaño como su contenido: el espacio es, en un sentido metafórico, como una casa. Y es que, como dice Bachelard, la “casa alberga el ensueño, la casa protege al soñador, la casa nos permite soñar en paz”<sup>127</sup>. Es gracias al espacio que el hombre puede tener sueños, ideales y referentes para narrar-se su existencia y hasta cierto punto justificarla.

El hombre encontró, y encuentra, un vacío de sentido en cada una de las cosas y acontecimientos que se le presentan. *No hay nada más hostil y terrible al humano que lo que no es él*. Las imágenes, los objetos, las cosas, etc., se le presentan de forma aislada en unos condicionamientos singulares y separados; con la intervención del lenguaje, es que el hombre dota de sentido, junta, articula y une cada una de estas presencias por medio de una secuencia y narrativa que le permite soñar. El hombre crea imagen de las cosas singulares, para después crear dis-cursos que los articule, por medio de una seriación que demarca tiempo y lugar, sólo así “Las imágenes dejan entonces de valer por sí mismas, aisladamente y en su singularidad, para adquirir un valor relativo al lugar que ocupan en esa serie...”<sup>128</sup>. Con lo anterior, es que el espacio jerarquiza los objetos por medio del lugar que ocupe dentro de su diferenciación y articulación. Las cosas ya no serán vacías sino que se comprenderán por medio de estructuras narrativas que les darán un sitio dentro del espacio construido. La casa, para seguir con la metáfora de Bachelard, hace que adquiera el sujeto un sentimiento de protección a lo terrorífico, de lo

---

<sup>126</sup> Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, [Traducción de Ernestina de Champourcin], 4º reimp., F.C.E., Argentina, 2000, p. 22.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>128</sup> José Luis Pardo, *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*, Ediciones del Serbal, España, 1991, p. 11.

ajeno e incomprensible. Las narrativas se convertirán en el *ethos* de los sujetos.

Así, frente a la hostilidad, frente a las formas animales de la tempestad y del huracán, los valores de protección y de resistencia de la casa se transponen en valores humanos.<sup>129</sup>

Con lo anterior podemos hacer una afirmación acerca del espacio: *El espacio no es homogéneo o neutro, sino un espacio vivificado de cualidades y sentidos que demarcan un territorio del adentro y el afuera. Es, a su vez, un campo de sentidos, significados e imágenes que dotan de cierta virtualidad ontológica al humano en su habitar.* Para Helí Morales

Se podría decir que lo que es estructural es el espacio, espacio de relaciones; en sí, es un espacio vacío, pero configurado por relaciones de vecindad; es un orden de relaciones de vecindad. La estructura como espacio es un espacio relacional puro.<sup>130</sup>

Ahora bien, por igual, existe en el adentro del espacio una multiplicidad de sujetos que se relacionan con ellos mismos, con los otros y con los objetos. El adentro es la casa cuya atmósfera se torna adecuada para *el vivir bien* al que se refería Aristóteles (Cf. “Construcción del espacio político” del primer capítulo). Esto nos lleva a pensar el espacio como algo fundamental para una lectura política.

Para continuar nuestro recorrido por el concepto que nos ocupa ahora, nos referiremos a la concepción de espacio desarrollada por Doreen Massey, dentro de su texto titulado “La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones”, ya que esta es una postura que propicia una lectura política como la que hemos propuesto hasta el momento. Doreen plantea tres proposiciones acerca del espacio que podemos resumir de la siguiente manera:

1. El espacio es producto de interrelaciones. Se construye a través de interacciones, desde lo inmenso de lo global hasta lo íntimo de la intimidad.

---

<sup>129</sup> Gastón Bachelard, *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>130</sup> Helí Morales, “Sujeto y significante”, en Zardel Jacobo Cúpich; Alfredo Flores Vidales; Helena Yrizar Rojas (Comp.), *El sujeto y su odisea*, UNAM; ENEP-Iztacala, México, 1999, p. 21.

2. El espacio es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad; es la *esfera en la que coexisten distintas trayectorias, sin espacio no hay multiplicidad; sin multiplicidad, no hay espacio. La multiplicidad y el espacio son co-constitutivos.*
3. El espacio, dada sus relaciones, es abierto y no cerrado. El espacio al ser producto de relaciones, éstas están necesariamente implícitas en las prácticas que deben realizarse, consecuencia de ello, están en proceso de formación y en devenir.

Así, para Doreen Massey

... el espacio es en efecto producto de relaciones (primera proposición) y para ello debe haber multiplicidad (segunda proposición). No obstante, de ningún modo son éstas relaciones de un sistema cerrado y coherente en el que, como se dice, “todo (ya) está relacionado con todo [tercera proposición]”<sup>131</sup>

Pasaremos al desarrollo de cada uno de los puntos para una ampliación de la noción que hemos llevado a cabo acerca del espacio. Dicho desarrollo, nos ayudará a comprender la incidencia del sujeto dentro del espacio-esfera para una posible ruptura-falla con la domesticación llevada a cabo por parte de la morada que habita.

- Interrelación en el espacio.

El espacio, su adentro, posibilita al sujeto la relación-con-los-otros y de los-otros-con-nosotros. Este tipo de relaciones quedarán más clarificadas por medio del desarrollo de este punto. Como vimos, el espacio, dentro de la primera proposición, es el producto de relaciones cuyas unidades (múltiples) reafirman su propio lugar en el momento mismo que lo actúan, es decir, cada sujeto (o conjunto de sujetos: colectivo) tiene asignado o se construye un lugar dentro de los límites demarcados por el espacio. El símbolo es aquello que posibilita y media las relaciones entre cada uno de los conjuntos o sujetos participantes, posibilitando así su inter-acción. Si bien el símbolo es el intermediario entre cada sujeto, posibilitando su cohesión, no por ello tiene la

---

<sup>131</sup> Doreen Massey, “La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones”, en Leonor Archuf (Comp.); *et. alt.*, **Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias**, Paidós, Argentina, 2005, p. 105.

finalidad de erradicar cada una de las diferencias que se encuentran. La importancia que tiene el símbolo dentro del espacio, viene de su sentido etimológico. Joan-Carles Mèlich nos comenta acerca de esta palabra.

Símbolo, del griego *symbolon*, derivado de *symbollo* (yo junto, hago coincidir), éste de *ballo* (yo lanzo)... El símbolo es, al mismo tiempo, lo que está separado y lo que coincide, lo uno y lo otro; expresión, palabra o palabras que separan y reúnen. El símbolo muestra, expone, pero también esconde y oculta; es exterioridad e interioridad, trascendencia e immanencia, dentro y fuera. El símbolo marca una frontera entre lo interior y lo exterior, entre lo propio y lo ajeno, entre la seguridad y la libertad. El símbolo es radical ambigüedad e incertidumbre.<sup>132</sup>

El símbolo nos da dos posibilidades: por una parte, reúne al generar relación, coincidencia y afecto; por otro lado, separa al dar una distancia insalvable entre cada uno de los sujetos en afectación mutua. Cada individuo, dentro de una sociedad, está en relación con los otros por medio de algo que los (re)úne, y que, sin embargo, no tiene el suficiente poder de unir lo que jamás ha estado unido (Cf. "De la identidad a la (des)identificación" del tercer capítulo). Cuando los sujetos, o individuos, están "unidos", es por el simbolismo que lo posibilita; así "el símbolo configura una `esfera de confianza`"<sup>133</sup> que se genera entre cada uno de los que participan en dicho juego. Cuando los sujetos padecen una lejanía, emergiendo la necesidad de la relación y unión, ésta se da por la fisura que existe entre los implicados, generando así un extrañamiento, ya que "el símbolo siempre es el resto de una ausencia, de una falta, de una pérdida. No permite nunca la plenitud (Cf. "des-identificación/falla" del apartado "De la identidad a la (des)identificación" del tercer capítulo). El símbolo expresa la *excentricidad* de los seres humanos, unos seres que se reconocen alejados de su centro, un poco extraviados..."<sup>134</sup>. Por el símbolo es que los sujetos sienten confianza mutua con la constante e incómoda compañía de un extrañamiento mutuo.

Entre el extravío y la necesidad de reunión, el sujeto se relaciona con los otros efectuando así la construcción de un espacio común, de un adentro íntimo y propio para cada uno de ellos. De ahí que afirmemos sin ningún temor

---

<sup>132</sup> Joan-Carles Mèlich, "Del símbolo", en Jorge Larrosa; Carlos Skliar (coordinadores), *Entre pedagogía y literatura*, Miño y Dávila, Argentina, 2005, p.65.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>134</sup> *Idem*.

que la política es babélica en el sentido que se busca una unificación y cierre del espacio que resulta imposible y, sin embargo, necesaria, pues en cada una de las relaciones coexiste con el simbolismo que los (des)une. El mundo sólo es posible cuando los sujetos simbolizan y crean relaciones entre ellos, es decir, el espacio mundano se da gracias a las interrelaciones (que unen y desunen). Así, es que

En las infinitas relaciones que establecemos con las cosas, con lo demás y con nosotros mismos, configuramos también múltiples tiempos y espacios que expresan la radical ambigüedad de la condición humana e inhumana. Entre lo dicho y lo imposible de decir, entre el azar y el destino, no tenemos otra alternativa que ir dibujando caminos que no sabemos a dónde conducen porque quizá son caminos que no llevan a ninguna parte, porque son sendas perdidas o (quizá) simplemente porque son caminos que nadie nunca ha recorrido.<sup>135</sup>

Es en las relaciones que establecen los sujetos que se van dibujando los proyectos e imaginarios que guían el movimiento de su extravío. En la construcción de un espacio común, se da la necesidad de seguridad hacia dónde vayamos a ir; sin embargo, en esa necesidad existe el temor de perderla y es así que volvemos a relacionarnos-con-los-otros para solidificar nuestra mutua pertenencia.

Ahora bien, recordemos una afirmación anteriormente dicha: *el espacio no es neutro*. En él se dan relaciones jerárquicas, nos unimos con los otros estableciendo lugares, fijando sitios y funciones para cada uno de los participantes de lo común. Foucault nos dice que uno de los problemas del espacio

No consiste sólo en el saber si habrá bastante sitio para el hombre en el mundo, es también saber qué relaciones de vecindad, qué tipo de almacenamiento, de circulación, de localización, de clasificación de los elementos humanos se deben mantener perfectamente en tal o cual situación para alcanzar tal o cual fin.<sup>136</sup>

La relación sujeto-espacio no se reduce en una lectura sobre cómo el sujeto se introduce en el adentro del espacio y si existe un lugar para él, sino que ya estando dentro de sus límites, el sujeto establece una serie de

---

<sup>135</sup> *Idem.*

<sup>136</sup> Michel Foucault, "Espacios diferentes", en *Estética, ética y hermenéutica*, [Traducción de Ángel Gabilundo], Paidós, España, 1999, p. 433.

desplazamientos, por su falta de sitio fijo, mediados por la vecindad que tiene con otros sujetos. Cada uno de los desplazamientos e interacciones repercute dentro del camino asignado idealmente. Las relaciones que se establecen entre lo sujetos son contingentes y modifican las estructuras que los determinan, al establecer unas *relaciones de poder* entre cada uno de ellos. Así, dentro del espacio, las relaciones políticas son de filiación y de pugna, de amistad y de odio.

La estructura es el campo donde ocurren las relaciones entre los sujetos, por ello, es en el espacio donde se ejercen las relaciones de poder posibilitadas por las diferencias en contacto. El espacio, al ser múltiple y heterogéneo, no determina una sola manera de relación sino que existen diferentes y singulares relaciones entre los sujetos; es decir, dentro del espacio, se gestan diversas formas de relación entre sujetos dentro de los límites que los acoge. Así

Deleuze sostiene que toda estructura muestra dos aspectos: un sistema de “relaciones diferenciales” según las cuales las relaciones se determinan recíprocamente y un sistema de “singularidades” que corresponden a estas relaciones y trazan el espacio de la estructura, en suma, donde hay estructura, hay multiplicidad y singularidades”<sup>137</sup>

Gracias a cada una de las relaciones, que los sujetos establecen, es que se reparten sitios dentro de un espacio estructurado y estructurante. Cada relación contamina a otro tipo de relación, así se da la interrelación entre cada uno de los componentes y habitantes del espacio. Las relaciones entre sujetos no se dan de forma aislada o exenta de la determinante estructural del simbolismo, éstas son condicionadas constantemente por los sentidos y caminos que su determinante les da. Las relaciones efectúan la virtualidad de la estructura al materializarla, reestructurarla, actualizarla y dislocarla. El sujeto se va haciendo conforme a sus circunstancias (sin reducirse a ellas) al actuarlas y, a su vez, transformándolas.

En el espacio, dentro del cual habitamos, cada sujeto va construyendo su propia historia gracias a los constantes desplazamientos y relaciones que ha establecido con los otros. El sujeto se hace de una historia dentro del espacio.

---

<sup>137</sup> Marcelo Antonelli, “Proximidades y distancias. Presencia del estructuralismo en la obra de Gilles Deleuze”, en Fernando Gabriel Rodríguez; Maura Vallejo (Comp.), *Op. Cit.*, p. 86.

El sujeto, como el espacio, son un extraordinario conjunto de relaciones históricas que le permiten pasar de un lugar a otro, colocarse en diferentes sitios dentro de la jerarquía dominante en el *adentro*. Cada uno de los desplazamientos, y gracias a la inestabilidad de una finalidad social, establecen relaciones de poder las cuales, la mayoría de ellas, buscan detentar el destino y camino que deberán seguir los demás sujetos (Cf. “Hegemonía y antagonismo en el espacio político” del tercer capítulo). Tomás Ibáñez nos dice al respecto.

En efecto, a medida que aumenta el número de las partes interesadas en el rumbo del conjunto se torna cada vez más difícil la operación técnica de reunir a las partes y de argumentar las opciones con el debido ritual hasta lograr un acuerdo.<sup>138</sup>

La multiplicidad, de las diferencias que se relacionan, va en crecimiento conforme éstas interactúan. Cada una de las relaciones, en cuanto a lo político, intentan detentar el poder de la totalidad de la estructura o campo donde se establece el poder. Cada una de las interrelaciones en las que se ubica el sujeto permiten la emergencia de un acto político que puede ir en búsqueda del control (planteada como pedagogía hegemónica en “Hegemonía: Lucha entre las identidades por el centro político (¿dónde colocar nuestro acto político) de nuestro tercer capítulo) o en búsqueda de su destrucción (planteada como pedagogía transgresora, también en la última parte del tercer capítulo). Las interrelaciones son múltiples, pero van en búsqueda de su unión.

- Multiplicidad en el espacio.

Los sujetos establecen interrelaciones dentro de una estructura simbólica. La estructura que los media es efectuada también dentro de cada una de las relaciones al actualizarla y/o modificarla. Vimos que la estructura no es un sistema homogéneo, sino que éste produce diferencias y distancias entre cada uno de los participantes. Toda esta lógica nos llevó a la noción de multiplicidad.

La multiplicidad la entendemos como *conjuntos de diferencias que coexisten y se oponen dentro de una estructura que los hace posible y que, sin*

---

<sup>138</sup> Tomás Ibáñez, “La inevitabilidad del poder político y la resistible ascensión del poder coercitivo”, en *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Anthropos Editorial, España, 2006, p. 45.



*embargo, éstas escapan de su lógica de sistema cerrado.* La multiplicidad es donde se da la relación-diferenciación entre cada una de las particularidades. Es, por igual, el contenido gracias al cual el espacio tiene su forma, es decir, en la multiplicidad están los contenidos (las diferencias) y el espacio es el contenedor.

El espacio es aquello que da forma a lo informe. Lo múltiple se da de manera amorfa, informe e incorpórea, pero la efectuación que las interrelaciones realizan (materializan) es algo que al mismo tiempo las cohesiona, les da un orden temporal. El espacio se construye como lo común a cosas diferentes. Doreen Massey dice al respecto:

Si el espacio es en efecto producto de interrelaciones, entonces debe ser una cualidad de la existencia de la pluralidad. La multiplicidad y el espacio son co-constitutivos.<sup>139</sup>

La relación entre interrelación-multiplicidad para la producción del espacio, no debe pensarse como la unión de cosas separadas, sino como una relación co-constitutiva. Así, también cada una de las proposiciones, planteadas por Doreen, no debe aislarse de las demás, ya que es dentro del espacio donde habitan cada una de estas características. El producto (espacio) no es independiente de su dinámica (interrelaciones) y sus contenidos (multiplicidad), sino que es la escena misma de cada uno de estos aspectos.

Aquello que *se presenta como espacio* es necesariamente múltiple. El sujeto habita, a lo largo de su historia, dentro de diferentes relaciones que se dan entre cada una de las diferencias, cada una de éstas lo constituye, es decir, las circunstancias van haciendo al sujeto al colocarlo en diferentes sitios. Por ejemplo, el sujeto bien puede ser, dentro de una relación con sus hijos y esposa, un padre de familia, fuera de dicha relación singular, va al trabajo; dentro del trabajo, el “mismo” sujeto es un trabajador responsable; en la calle dicho sujeto es una persona común. El sujeto, como pudimos ver en el ejemplo, va actuando diversos papeles dentro del escenario (espacio) múltiple (consistente) del mundo. El sujeto intenta unificar y cohesionar coherentemente la multiplicidad de los lugares en los que se desplaza; se establece un

---

<sup>139</sup> Doreen Massey, *Op. Cit.*, p. 105.

constante trabajo de unificación de las diferencias en una comunidad y en el sujeto mismo. La comunidad tratará de extender y actualizar su espacio dentro de cada una de las diferencias que lo evaden; por su parte, el sujeto hará un trabajo de *formación* para aprehender todo ese conjunto de relaciones múltiples para rehacerse a sí mismo. Con los dos ejemplos anteriores pasamos de lo *múltiple* amorfo a una representación formal que unifica cada uno de sus componentes, lo *uno*.

La reducción de lo *múltiple* a lo *uno* se presenta como un trabajo necesario dentro del espacio político, como vimos en la diferenciación entre múltiple consistente y múltiple inconsistente, ya que éste debe tener cierto margen de coherencia y estabilidad. Recordemos que las interrelaciones efectúan ciertas estructuras y que, a su vez, éstas median dicha relación. Lo que se efectúa de la relación, entre las diferencias, es una operación que intenta escapar del azar y la contingencia para darle una re-presentación unificada a lo que acontece. Para entender lo anterior, nos valdremos nuevamente de ciertas afirmaciones que Alain Badiou hace respecto de lo *múltiple* (presentación de las relaciones diferenciales) y lo *uno* (re-presentación unificada de las relaciones ahora simbólicas).

- Lo *uno* existe solamente como operación.
- No hay Uno<sup>140</sup>, sólo hay cuenta-por-uno (virtualidad).
- Lo *múltiple* es en tanto adviene a la presentación.<sup>141</sup>

Para Badiou “El ser es *aquello* que (se) presenta, no siendo, por ese hecho, ni uno (pues sólo la presentación es pertinente para la cuenta-por-uno), ni múltiple (pues lo múltiple es solamente el régimen de la presentación).”<sup>142</sup> La totalidad para Badiou no es una unificación *a priori*, ya que esto sería un aspecto más teológico, sino una multiplicidad que acontece y se presenta (vacío). Dentro del primer punto vemos que la unificación de la multiplicidad sólo existe como operación, es decir, como un trabajo constante por edificar

---

<sup>140</sup> La mayúscula se refiere a que se piensa la unificación desde un sentido metafísico; como por ejemplo la concepción de lo Uno de Plotino dentro de sus *Enéadas*.

<sup>141</sup> Cfr. Alain Badiou, “El ser: múltiple y vacío. Platón/cantor”, en *El ser y el acontecimiento*, [Traducción de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti, Nilda Prados], Ediciones Manantial, Argentina, 1999.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 34.

una relación complementaria entre cada una de las diferencias; dicho trabajo constará en establecer acuerdos y articulaciones entre cada habitante del espacio; así, las diferencias no repelerán sus fuerzas sino que se “complementaran”. Es por ello que dentro del espacio, de nuevo encontramos imágenes o individuos aislados que serán articuladas por medio de una narrativa que dará la operación del *uno*.

En el segundo punto, Badiou nos muestra que si bien la multiplicidad tiende constantemente a cohesionarse, mediante el trabajo del *uno*, esta cohesión no es un volver a reunir lo que antes estaba unido, sino que simplemente se unen por medio de una ficción llamada cuenta-por-uno (entendida como estructura). Lo Uno, visto como aquello que está detrás de la multiplicidad, no tiene una existencia fáctica sino ficticia. Detrás de la multiplicidad no existe un orden establecido sino un caos o vacío.

Por último, el tercer punto muestra que la multiplicidad sólo se da dentro de la estructura que posibilita e ilumina su aparecer. Recordemos que las diferencias existen sólo dentro de un conjunto de relaciones de sentido y significado dentro de una estructura (multiplicidad consistente). Badiou dice que “nada es presentable más que como efecto de la estructura, por lo tanto, bajo la forma de lo uno y de su composición en múltiples consistentes”<sup>143</sup> En pocas palabras, la estructura genera un conjunto de diferenciaciones, vecindades, articulaciones y distancias entre cada uno de sus componentes múltiples a la manera de una multiplicidad consistente, es decir, hasta cierto punto estable; sin embargo, la estructura tiene a unificar cada uno de sus elementos en un intento por darle estabilidad, les da una ficción de cuenta-por-uno sin la cual los contenidos estarían dispersos, es decir, se presentarían como una multiplicidad inconsistente (lo que nosotros entendemos como vacío en tanto “conjunto infinito de potencialidades físicas y concretas” que son “ocultadas por fetiches y secuaces”, es decir, por la cuenta-por-uno)

Hemos visto hasta el momento que un espacio es producto de interrelaciones que establecen las diferencias *en* él contenidas. Por otra parte, dichas diferencias y relaciones son posibilitadas gracias a que la estructura

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, p.68.

(efectuado por las relaciones, y mediadora de éstas) genera una multiplicidad que impide un centro o *a priori* fijo dentro del espacio. Sin embargo, dicha multiplicidad tiende a articularse mediante una operación que cohesiona cada uno de los elementos mostrándolos como complementarios y unificados, esta operación es el cuanta-por-uno. El *uno*, cuenta-por-uno, posibilita un cierre temporal e ilusorio a la estructura del espacio. La última afirmación pareciera que niega la tercera proposición de Doreen Massey, la cual afirma que el espacio no es cerrado sino abierto. Para salir de esta supuesta contradicción, desarrollaremos un poco el porqué el espacio no es cerrado.

- Apertura del espacio.

En el espacio coexisten múltiples diferencias; éstas establecen relaciones en las cuales se va formando un cierre tanto colectivo como individual. Es decir, el sujeto, a través de sus múltiples relaciones con los otros, se va creando una estabilidad propia que intenta permanecer en cada uno de los sitios que habita (esto será llamado identidad en el capítulo siguiente); así, el sujeto no deja de ser, radicalmente hablando, él mismo en cada uno de los papeles que juega dentro de las relaciones con los otros (padre de familia, hijo, trabajador, estudiante, etc.). Por ahora, toca comprender cómo es que el sujeto rompe la supuesta estabilidad y el espacio-esfera que lo contiene.

Primeramente, introduciremos un nuevo concepto que nos ayudará a comprender la *dinámica total del contenido del cuenta-por-uno* del espacio (desde la lectura que hemos estado realizando). Hablamos del concepto de *situación*. Desde la lectura de Josu Landa

... el concepto de situación refiere a un ordenamiento peculiar de la realidad social, a una disposición específica de los elementos constitutivos del ser social, la cual actúa como una determinación de la acción del sujeto social; al mismo tiempo que, de manera recíproca, dicha acción configura la estructura dinámica de la situación.<sup>144</sup>

La situación es el campo de determinación del sujeto y de sus relaciones con la multiplicidad. Dentro del campo de la situación, es donde coexisten, de un modo particular, cada uno de los elementos que conforman el espacio social

---

<sup>144</sup> Josu Landa, "Situación e individuo", en *La idea de universidad de Justo Sierra*, 2ªed., UNAM; FFyL, México, 2005, p.19.

y/o político. Cada espacio tiene su peculiar *estado de las cosas* bajo un orden en el que se movilizan los múltiples sujetos y las cosas. Así, en la situación, se contienen un conjunto de interpretaciones, valores, intenciones y creencias del que dimanen consensos sociales. En la situación es donde se construye el procedimiento de la cuenta-por-uno de la multiplicidad y también donde se posibilita la apertura de dicho ordenamiento, ya que es en ella donde también se presenta el acontecimiento y el vacío del sujeto como penumbra.

La situación, según Josu Landa, no es ni puede ser estática, porque es el escenario de la acción creadora del sujeto. La situación es aquello que nos permite comprender el sentido de la praxis del sujeto “dentro de las determinaciones del ser social, en términos de estructuras de hechos y relaciones sociales dirigidos hacia una dirección concreta, hacia una finalidad en el horizonte del devenir; y no en términos de un magma amorfo de fenómenos sociales.”<sup>145</sup> Cada uno de los elementos que cohabitan en el espacio no se dan de forma aislada, como vimos anteriormente, sino que se encuentran estructurados bajo una narrativa en el cual cada uno de ellos tendrá una disposición específica dentro de la trama; por igual, cada elemento, cada acción, cada sujeto y cada cosa será mirada, determinada y actuada de diferente manera en su devenir histórico.

Dentro del campo de la situación, los sujetos establecen diferentes tipos de relaciones históricas que van marcando el sentido y el estado mismo de éstos. Žižek nos ayudará con este punto al distinguir dos tipos de relaciones:

- Oposición.
- Contradicción (relación consigo mismo).

Dentro del primer punto, las relaciones y determinantes, en las cuales el sujeto se va haciendo y relacionando con los otros, son diferenciales y cada una de éstas se distinguen por su oposición a las demás dentro del conjunto de la situación. Toda situación es una trama y dinámica específica entre cada uno de los componentes dentro de su campo, es decir, la situación está formada por un tipo de estructura “que permite al pensamiento llevar a cabo un

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias”<sup>146</sup> Si bien los sujetos comparten el espacio y su situación, no por ello tienen la misma movilidad, importancia y lugar dentro de su jerarquía. Es como si el estado de situación, con su ordenamiento (cuenta-por-uno), diera al sujeto un conjunto de mandatos sociales que son diferenciales y conforme a ellos se relacionara con los demás.

El sujeto actuará cada papel que la situación le asigne conforme se vaya desplazando dentro de ella. Con Žižek repetiremos nuestro ejemplo: “una persona es ‘padre’ sólo en relación a la ‘madre’ e ‘hijo’; en otra relación es él mismo ‘hijo’ y así sucesivamente”<sup>147</sup> Lo que muestra el ejemplo anterior, es que un sujeto no permanece ni pertenece a un solo sitio dentro de la estructura diferencial, sino que se encuentra en una constante dinámica en la cual juega diferentes papeles que le son asignados. Dentro de su propio campo de relación familiar, el sujeto es “padre” al diferenciarse del sitio de la “madre” (ocupado por otro sujeto); por otra parte, ese mismo sujeto dentro de otro campo de la estructura es ahora “hijo” en diferencia a su “padre”, “madre” y “hermanos”. Todos los lugares donde el sujeto se coloca son sitios que se oponen y diferencian entre sí. Lo anterior nos lleva al segundo punto.

La relación de contradicción se da cuando la situación, en la que se encuentra el sujeto, rompe su capacidad de autoproducción, es decir, cuando la estructura es rota por la acción del sujeto que ya no actúa exitosamente el mandato impuesto sino que lo modifica por medio de una acción que, como mencionamos anteriormente, incorpora novedad. Para Žižek

“la contradicción” designa la relación antagónica entre lo que yo soy “para los otros”—mi determinación simbólica—y lo que yo soy para “mí mismo” abstractamente, a partir de mis relaciones con los otros (...) Más precisamente “la contradicción” significa que es mi alienación misma en el mandato simbólico, lo que retroactivamente deja a S [sujeto representado en la estructura simbólica] fuera de mi brutal realidad; no soy solamente

---

<sup>146</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, [Traducción de Elsa Cecilia Frost], 36ª ed., Siglo XXI, México, 2007, p. 3.

<sup>147</sup> Slavoj Žižek, “La identidad y sus vicisitudes: ‘La lógica de la esencia’ de Hegel como una teoría de la Ideología”, en Ernesto Laclau; Chantal Mouffe; Jacob Trogfing; Slavoj Žižek, *Debates contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*, [Traducción de Bertha Orozco y Julieta Hurtado], Plaza y Valdés, México, 2004, p. 166.

“padre”, no sólo esta determinación particular; sino más allá de estos mandatos simbólico, no soy más que el vacío que los evade.<sup>148</sup>

Cada una de las relaciones que lo otros establecen con el sujeto, se deben a la mirada que éstos tengan de él. Así, el sujeto no se reduce a la mirada que tenga de sí mismo, sino que también la mirada de los otros es fundamental para la construcción de su propia identidad. Sin embargo, el sujeto muchas veces no coincide ni puede efectuar los mandatos simbólicos o las miradas que le dicen cómo conducirse dentro de la estructura. Al ser vacío, el sujeto jamás se llena ni reduce al condicionamiento que le es impuesto, existe necesariamente un fracaso dentro de su llenado estructural. Así, el sujeto consciente o inconscientemente evadirá cada uno de los sitios que se le asignen teniendo repercusiones en cada una de las relaciones que éste tiene.

El sujeto es el efecto de la situación, sin embargo, él también evade y genera el fracaso del cumplimiento exitoso de la materialización de sentidos que existe en el espacio que habita. Dentro del sujeto se van condensando cada uno de los sentidos que él actúa; el problema, dentro de este punto, es cuando el sujeto es capaz de producir efectos que exceden el sistema discursivo cuyo poder es el de materializarse en las prácticas de cada uno de los individuos. El sujeto, va corporizando el campo de la situación por medio de prácticas, pero es en él mismo, incluso en la misma actuación, donde se produce un fracaso. Badiou nos lo comenta del siguiente modo:

En suma, oscilamos [en la teoría del sujeto] entre una construcción restrictiva (o condicionada) y una exposición amplificante (o incondicionada). El sujeto es estructura, absolutamente, pero lo subjetivo, afirmación de la estructura, es más que una estructura. Es una figura (o un sistema de figuras) que “dice” siempre más que las combinaciones que lo soportan.<sup>149</sup>

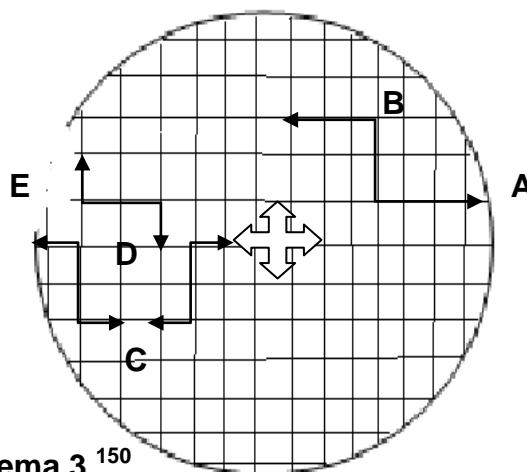
El sujeto es la posibilidad de autoproducción del cuenta-por-uno dentro de la situación que lo sostiene y, por otra parte, también él mismo se presenta como el peligro de la reproducción de la estructura. Al ser un conjunto de relaciones, el sujeto es como un palimpsesto (combinaciones, desde la lectura de Badiou) que expresa más y actúa más de lo que debería decir y hacer. En pocas

---

<sup>148</sup> Slavoj Žižek, *Op. Cit.*, p. 167.

<sup>149</sup> Alain Badiou, *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, [Traducción de María del Carmen Rodríguez], Manantial, Argentina, 2008, p. 64.

palabras, el sujeto, habitante del *limes*, se va adentrando en el espacio por medio de un desplazamiento y relación con otros sujetos dentro de cada uno de los lugares múltiples que habitan en el espacio. Al movilizarse en el espacio, el sujeto sufre desviaciones y rompe los límites que lo condicionan. El siguiente esquema clarificará cada uno de los puntos acerca del espacio.



**Espacio político: Esquema 3.**<sup>150</sup>

A=Sujeto: penumbra.


B=Desplazamiento del sujeto.

C=Encuentro/choque de sujetos o relación de oposición.

D= Interrelación.

E= Apertura: acontecimiento.

 =Centro-Articulación: Hegemonía.

 = Espacio-multiplicidad: cuenta-por-uno (estructura).

El punto A muestra que el sujeto se encuentra dentro y fuera del espacio estructural que lo sostiene, es decir, muestra el sujeto limítrofe del que hablábamos líneas anteriores. De hecho, la línea-límite que “representa” al sujeto se ve opaca y abierta a lo externo, pues, el sujeto se muestra como penumbra. Ahora bien, lo que el punto B trata de ejemplificar, dentro del esquema, es que el sujeto se introduce en el espacio por medio de canales vacíos que permiten la movilidad de él dentro de cada uno de los sitios de la multiplicidad; así, el sujeto está en un contante desplazamiento y movimiento

<sup>150</sup> Este esquema es una construcción y propuesta propia.



de las circunstancias (lo que está dentro del círculo) que lo determinan; con ese movimiento, el sujeto se va creando en sus relaciones con los otros, el punto C. La relación que el sujeto tiene y en la cual él se crea, con los otros a través de su andar en el espacio y la estructura, se va dando en términos de oposición y/o contradicción. Si bien a cada uno de los sujetos que se relacionan, dentro de la multiplicidad, les es propio el espacio, éstos se diferencian de los otros por la movilidad y el lugar que ocupan dentro de la jerarquía (ésta apunta al centro: quién esté más en el centro es quién “mejor” colocado esté) (Cf. “Hegemonía: Lucha entre las identidades por el centro político” del tercer capítulo). Así, los puntos A, B y C posibilitan la interrelación, punto D, dentro del espacio generando una situación (si entendemos esta como una peculiar dinámica mutua entre cada uno de los componentes dentro del espacio) en la cual el sujeto, dentro de toda esta dinámica, estará como un excedente dentro de cada circunstancia. El sujeto, como lo que excede la estructura, se debe a que es en él donde hay una inarticulación, entre cada uno de los discursos, que es incoherente al estado de cosas; es decir, el sujeto posee en sí mismo algo propio que le permite ejecutar una acción a cada una de sus determinantes, teniendo como consecuencia la ruptura de los límites espaciales que lo determinan, punto E.

Con cada uno de los puntos anteriores, que conforman al espacio, es que podemos comprender un poco más la dinámica en la que el sujeto habita. Con todo esto ya podemos ir problematizando y comprendiendo el por qué de una comunidad y qué es lo que le impide ser exitosamente. Por igual, lo que nos muestra el esquema anterior, es que confirma una afirmación hecha anteriormente: *la política es babélica*. Dentro del mito de Babel se parte de un supuesto metafísico de lo Uno, es decir, de la unificación *a priori* de cada uno de los sujetos en la puesta material de un proyecto común. Sin embargo, a partir de su separación, lo que queda es el intento por restablecer esa unidad pero de manera ficticia, cuenta-por-uno. Dicho proceso se verá dificultado con una serie de antagonismos en los que el sujeto entra en constante conflicto y filiación con los otros. *El sujeto, para actuar políticamente dentro de la multiplicidad consistente, deberá darse un lugar fijo dentro de la estructura y participar de la dinámica que se vive en ella, es decir, tendrá que darse una*

*identidad*. Sin embargo, como veremos en el siguiente capítulo, la construcción de una identidad lleva necesariamente a la distancia, violencia, articulación y alejamiento entre sujetos. Dentro de nuestro siguiente capítulo, trataremos de desarrollar cada una de las implicaciones y consecuencias pedagógicas del problema de la identidad, tomando como base lo desarrollado anteriormente: el sujeto (como penumbra), el espacio (como producto de interrelaciones, multiplicidad y apertura) y también, desarrollado dentro del primer capítulo, la educación como alimentadora y cultivadora de la esfera-mundo.

## LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL ESPACIO POLÍTICO.



La identificación imaginaria es la identificación con la imagen en la que nos resultamos amables, con la imagen que representa “lo que nos gustaría ser”, y la identificación simbólica es la identificación con el lugar *desde el que* nos observan, *desde el que* nos miramos de modo que nos resultamos amables, dignos de amor.

Slavoj Žižek.

En el cuerpo se inscriben los significados simbólicos del espacio que habitamos. Dicha inscripción es la posibilidad de la presencia política y la manera en la que establecemos relaciones significativas con los otros. Por igual, la identidad es la manera en cómo nos posicionamos: distinguiéndonos de los otros e igualándonos a otros. La identidad es el texto del contexto histórico, lo que nos (des)hace en él, pero ¿cómo se construye?, ¿qué repercusiones políticas tiene con los otros?

### **CAPÍTULO 3: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL ESPACIO POLÍTICO: LUCHA POR LA HEGEMONÍA.**

En efecto, mediante la consideración de las emociones, el afecto y la pasión es posible alcanzar una comprensión más exhaustiva de “lo que se afianza”: tanto lo que nutre los procesos de identificación como lo que crea fijeza discursiva.

Yannis Stravakakis.

Lo desarrollado. dentro de los capítulos anteriores, da una pequeña muestra de la complejidad que existe a la hora de intentar comprender la relación de la pedagogía dentro del horizonte de lo político. Hemos hecho un recorrido que va desde el aspecto político de la educación (como alimentadora y cultivadora del espacio), pasando por la importancia de ésta en la construcción de una *polis* y/o *ethos*, hasta llegar a replantear una concepción del sujeto que ayuda a problematizar y comprender la dinámica política que se da dentro de un resguardo ontológico. Así, pues, vimos cómo el sujeto es entendido como una falla que habita un lugar limítrofe del espacio político (con su consecuente tragedia política, vistos en los mitos de Prometeo y Torre de Babel); lo anterior, trajo efectos sobre el papel que juega el sujeto dentro de la construcción del espacio que habita y, por igual, también sobre qué concepción o posibilidad de educación vamos a tener para este sujeto vacío de la política.

Llega el momento de ir plasmando poco a poco las conclusiones que definirán más claramente la tesis que se afirmarán como propuesta de todo lo desarrollado durante la investigación. Pero, antes de ello, pasaremos a nuestra última categoría que nos llevará hacia una mejor comprensión de nuestro objetivo: *el espacio político*. Hablamos de la categoría de identidad. Con esta categoría redefiniremos el espacio político y, para una mejor lectura de nuestro presente, comprenderemos cómo un sujeto fallido puede reconstruir un lugar y concepción de la realidad social y política.

### **3.1.- La identidad como presentación del sujeto en la estructura del espacio político.**

Hemos visto que el sujeto va creando su “esencia” por medio de la palabra, dotada en la educación, donde se realiza su subjetividad (Cap.1); por otra parte, vimos que esta subjetividad se rompe mediante la serie de acontecimientos, relaciones y desplazamientos en los cuales el sujeto está rodeado y constituyéndolo constantemente dentro del espacio (Espacio político: Esquema 3). En pocas palabras, podemos resumir la emergencia del sujeto bajo el título de “tragedia”, es decir, el sujeto está *condenado al conflicto* de no ser algo cerrado, armónico y unívoco; por igual, está condenado a no tener un suelo firme dentro de la esfera que lo cobija, de ahí que habláramos de un sujeto-límite.

El sujeto es un ser doliente e inestable siendo estas las cualidades que lo hacen construirse y reconstruirse dentro del lenguaje. La categoría de identidad nos mostrará la necesidad de reconocimiento del sujeto en su relación con los otros y, por otra parte, también la necesidad, tanto positiva como negativa, de reconstruir constantemente una identidad para la actuación política.

#### **3.1.1.- ¿Qué es la Identidad?.**

Cuando escuchamos la palabra identidad surge en la mayoría de nosotros una sospecha y miedo. Esta palabra nos recuerda a ciertas posturas, filosóficas y pedagógicas, que pensaban a la identidad como un Ser cerrado en sí mismo (solipsista) y con una voluntad y pensamiento ajenos a cualquier cosa exterior, es decir, no se lo pensaba como un efecto y/o falla del lenguaje. El sujeto, en estas lecturas, era una cosa atemporal y pura, sin contaminación en su ser (sujeto de la modernidad) lo cual le permitía ser *idéntico a sí mismo a lo largo de su historia* pues tenía una identidad fija. Sin embargo, nosotros no pensamos que la identidad se reduzca a ello. Pensamos que el sujeto, en su condición de vacío, es aquello que posibilita una cierta identidad que pareciera permanece estable cuando la leemos, pero que sabemos, sin embargo, que

está en constante movimiento, interacción y ruptura<sup>151</sup>. Ahora bien, el sujeto, como lenguaje, es constituido mediante un acomodo simbólico a una red u horizonte temporal, es decir, a un contexto que le dará cierto lugar dentro de su trama de significación. El lugar que un contexto le da al sujeto, y cómo éste se asume ante eso, debemos entenderlo como una identidad.

En palabras de Gilberto Giménez “la identidad tiene que ver con la organización, por parte del sujeto, de las representaciones que tiene de sí mismo y de los grupos a los cuales pertenece, así como también de los `otros` y de sus respectivos grupos”<sup>152</sup>

La identidad responde y/o problematiza a cada uno de los *puntos pedagógicos (PP)* trabajadas en el primer capítulo. Los recordaremos:

- Formación y cuidado de sí (individual y colectivo)
- La necesidad de relación con los otros.
- (re)producción del espacio donde se posibilitan los dos puntos anteriores: la cultura.

El individuo necesita, como medio de autoconservación, ir satisfaciendo las necesidades que se le presentan como ser humano y en su madurez dentro de las relaciones simbólicas (como veremos dentro del apartado del esquema R); para ello, tendrá que irse dando una existencia y cuidar de ella (*PP*: Punto 1). La finalidad de satisfacer el primer punto se debe a que sólo dándose un lugar, en el espacio en que se introduce, el individuo podrá establecer y cumplir el segundo punto, es decir, relacionarse con los otros habitantes del espacio social (al que potencialmente es capaz de pertenecer, sólo si se somete a su estructura simbólica); por último, como consecuencias de los puntos anteriores, tendrán que (re)producir el espacio que ellos habitan. La identidad es esa posibilidad de irse dando un lugar y posicionamiento definido gracias a la identificación que se da con los demás dentro de los simbolismos culturales.

---

<sup>151</sup> Como vimos dentro del apartado “2.3.1.- El espacio: interrelación, multiplicidad y apertura” de esta tesis.

<sup>152</sup> GIMÉNEZ, Gilberto. La identidad social o el retorno del sujeto en sociología, [http://www.uv.mx/forouniversitario/ponencias/Ori\\_Cor/documents/04RETOSDELAEDUCACIÓNSUPERIORLAVARRIETA-MARENCO.ppt](http://www.uv.mx/forouniversitario/ponencias/Ori_Cor/documents/04RETOSDELAEDUCACIÓNSUPERIORLAVARRIETA-MARENCO.ppt), bajado el 5 de Enero de 2014.

Con la identidad el sujeto “organiza” sus deseos, goces y aspiraciones sobre cómo es que quiere vivir para sí mismo y en su relación con los demás.

Por lo tanto, la identidad puede ser leída principalmente desde dos modos: 1) la manera en que el sujeto se va formando una imagen de sí mismo y, por igual, 2) se refiere a cómo una sociedad determina, lee y educa a un individuo dotándolo de un espacio común con los otros sujetos. La identidad, debemos de una vez dejar claro esto, no es algo que nosotros fácilmente decidimos, cada sujeto no elige “voluntariamente” y “libremente” las palabras adecuadas que lo describen pues existe un “malestar”<sup>153</sup> o una serie de “contradicciones” entre lo que nosotros deseamos ser, o creemos que somos, y lo que realmente “somos” tanto para nosotros como para los demás; por igual, definimos nuestra identidad valiéndonos de los recursos materiales y culturales dentro de un contexto definido pero múltiple. La identidad se construye y lee mediante una alineación que sufrimos por estar en constante relación con otros.

Amartya Sen dice que uno de los principales problemas con la identidad se da

incluso cuando tenemos en claro cómo queremos vernos, es posible que aún nos resulte difícil persuadir a los *demás* de que nos vean de esa manera (...) Nuestra libertad para afirmar nuestras identidades personales a veces puede ser muy limitada a los ojos de los demás, sin importar cómo nos vemos a nosotros mismos.<sup>154</sup>

La identidad no es una esencia en la cual el sujeto, desde que nace hasta que muere, permanece sin ninguna modificación (si llegamos a pensar, bajo la lectura del sujeto de la Modernidad, algún cambio del sujeto, no son más que las distintas etapas biológicas: infancia, adolescencia, madurez, vejez y muerte); al contrario, la identidad constantemente se construye por medio del uso de palabras que intentan representarnos. Por otra parte, como vimos, el sujeto al ser un efecto de la estructura del lenguaje, en un determinado tiempo y espacio, está determinado por los sentidos de las palabras que se manejan dentro de dicha estructura y que, sin embargo, fallan.

---

<sup>153</sup> Cfr. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, España, 1980.

<sup>154</sup> Amartya Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, [Traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen], Katz, Argentina, 2007, p. 29.

La identidad, al no ser esencia dada, es un constructo que está impregnado por un sistema de relaciones y de representaciones (Gilberto Giménez) que se dan dentro de la complejidad y tensión entre cómo el individuo se ve a sí mismo idealmente y cómo lo ven los otros simbólicamente. Así, podemos hablar de dos tipos de identidades: La colectiva y la individual. Ambas están implícitas dentro de los *puntos pedagógicos (PP)* ya que no hay formación ni cuidado de sí sin la relación con los otros dentro de un espacio cultural.

La identidad colectiva se da mediante la construcción de simbolismos que cohesionan las individualidades presentes dentro de un espacio común; ésta es un mandato general que se genera para organizar cada particularidad dentro de un orden y sistema de sentido con límites. Dentro de la identidad colectiva es donde se van generando y posibilitando las identidades individuales, es decir, va creando y manteniendo una distancia a ellas a la vez que se acerca con la identidad particular de cada sujeto (en el sentido de que cada una de ellas se *fundamenta* en lo colectivo y lo social). El adentro (individual) y el afuera (colectivo/social) se confunden y copertenecen. Volvemos a encontrarnos en la problemática del sujeto, volvemos a caer en que el lugar que habita el sujeto es un *entre*: su identidad se construye *entre* la concepción que tiene de sí mismo y la concepción o deseos que un colectivo o sociedad le dan; es decir, está *entre* una identidad individual y una colectiva. El problema surge cuando las expectativas y lecturas de la identidad colectiva creada para nosotros, no coinciden con las propias, generando así un choque entre una y otra. Lo político, como veremos en los otros apartados, tiene que ver con cómo se reconstruyen, articulan y dislocan mutuamente los deseos individuales dentro de las identidades colectivas.

Por igual, la identidad colectiva es el sitio donde los sujetos pueden identificarse para actuar y conducirse dentro de una estructura; aquí es donde la pedagogía juega un papel fundamental en su aspecto educativo, si entendemos educación como *el don de alimentar a un sujeto con unidades colectivas de conocimiento, dentro de un marco histórico, para que sean aprehendidas por éste y así pueda colocarse, actuar y discutir dentro de un sitio común institucionalizado.*



Ahora bien, la identidad individual es el sitio que se crea particularmente conforme a cómo vive, piensa y siente el sujeto ante los mandatos colectivos; si lo pensamos también esto pedagógicamente, aquí se encuentra la formación entendida como *el repliegue y despliegue de las unidades históricas de conocimiento y saber que son aprehendidas por un sujeto histórico y particular generando en él un sujeto único e irrepetible*. La identidad individual se va configurando gracias a la experiencia propia que un sujeto tenga en relación con el entorno que le rodea; es, por igual, la escritura de su vida en relación con el mundo y con los otros, su biografía. A partir de su propia experiencia, el sujeto comprende, interpreta y actúa cada uno de los legados que un espacio ontológico le ofrece para desarrollarse a sí mismo (*PP*: punto 1).

Concordamos, y así definimos lo que es la identidad, con Gilberto Giménez cuando dice:

La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individual y colectivo) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.<sup>155</sup>

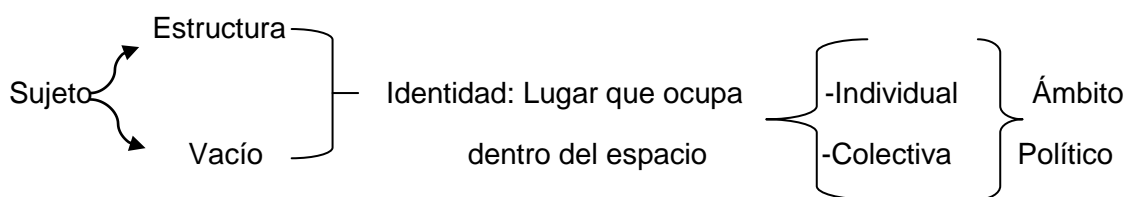
Nuestro cuerpo, nuestras conductas, nuestros gestos y todo aquello que se presenta en alguien que nace, se sitúan dentro de un horizonte simbólico que la hará de lector y formador del sujeto (*PP*: *Punto 3*). El recién nacido, tomando un clásico ejemplo, dependiendo del cuerpo que posea, será leído como hombre o mujer (determinación cultural), es decir, se lo leerá desde los lugares posibles<sup>156</sup> dentro de la estructura múltiple que hablábamos en el capítulo anterior; así, los movimientos del infante se irán modificando dependiendo de la estructura en la cual será inscrito por los demás; así, los movimientos amorfos y no articulados pasarán a ser movimientos con sentido, tiempo y posición. El sujeto, por ejemplo, pasa de movimientos amorfos a ser un elegante y bello

---

<sup>155</sup> Gilberto Giménez citado en Héctor Miguel Salina Hernández, *Políticas de disidencia sexual en México*, CANAPRED, México, 2008, pp. 37-38.

<sup>156</sup> Decimos posibles en tanto que la estructura social, como Derrida lo hace ver en toda su obra, está basada en binarismos que tienden a categorizar a los sujetos que vienen al mundo. Desde los binarismos se piensa la posibilidad o la imposibilidad de que un cuerpo, palabra, cosa o sujeto puedan habitar la estructura. Pensar en una lectura binaria, es pensar lo que es posible dentro de ésta. La multiplicidad virtual, la cuenta-por-uno, queda reducida a dos lugares posibles dentro de ella; la pedagogía tendría que hacer una afirmación radical de la multiplicidad, o de otro tipo de lecturas, para ir más allá del binarismo y comprender sus inestabilidades.

caminar de una dama, o el rudo y brusco caminar de un hombre debido a la identificación, fallida o no, de éste con los sentidos que lo demarcan. Lo siguiente resumirá todo lo anteriormente dicho.



Para concluir, diremos que la identidad nace de la necesidad que tiene el sujeto de hacerse un lugar, individual y colectivo, dentro del espacio social y político. Sin embargo, dado que dicha identidad se da en un sujeto fallido, es decir, vacío, nos encontramos por igual con una identidad rota y en constante movimiento de reconstrucción. Veamos por qué.

El contexto u horizonte simbólico, para recordarlo una vez más, no determina completamente al sujeto. No podemos decir que el sujeto sea un simple efecto exitoso puesto que siempre hay fallas cuando nos conducimos hablando y actuando el discurso dominante de las estructuras sociales en las que se enuncia. Dentro de la política, la identidad no siempre es exitosa a tal grado que ésta va modificándose conforme al proceso de complejización que sufren las sociedades. La identidad colectiva, en nuestro presente, casi ya no unifica a la mayor parte de los individuos pues éstos ya habitan dentro de un espacio múltiple con diversas maneras de construir una identidad; un ejemplo de tipo histórico es el siguiente:

Los estados [de cualquier tipo] ya no logran interpelar a los individuos como ciudadanos pertenecientes a un “cuerpo social” compartido, por lo que se desencadena el fenómeno del surgimiento de nuevas identidades y de su reforzamiento como principio básico de organización social, seguridad personal y movilización política.<sup>157</sup>

La manera en cómo se vivía el espacio común, como lo vimos en nuestro primer capítulo, sufre una serie de modificaciones que van repercutiendo en el sentido de la identidad que cohesiona a cada una de las particularidades que habitan un espacio compartido. Dentro de las prácticas, y participación política

<sup>157</sup> Mariflor Aguilar Rivero, “Hacia una política de la identificaciones”, en Elisabetta Di Castro; Claudia Lucotti (Coord.), **Construcción de identidades**, FF y L; UNAM; Juan Pablo Editor, México 2012. Pp. 15-16

de los sujetos, ya no se piensa como existirá un espacio único para todos; ahora, lo común se va dando conforme a la proliferación de distintos modos de identificación que los sujetos hagan dentro de las estructuras contenidas en el espacio que habitan. El espacio político se nos presenta, ahora, bajo el malestar babélico: “aspirar” a la difícil unificación de las diferencias.

Para ver las consecuencias y nuevos modos de identidades, que padecemos en nuestro presente, pasaremos primeramente a un pequeño abordaje de cómo es que se van construyendo las identidades dentro de un contexto social y/o político.

### **3.1.2.- De la Identidad a la (des)identificación.**

En la construcción de identidades, ya sean colectivas o individuales, se pueden distinguir dos dinámicas: una remite a los procesos continuos de memoria colectiva, imaginarios sociales, adscripciones grupales y sentimientos de pertenencia que son de larga duración; otra refiere a momentos fragmentados de interpretación o representación que conllevan una diferenciación ligada más bien a aspectos de poca duración.

Elisabetta Di Castro.

El sujeto depende del contexto para crear su identidad. Mélich lo menciona en su “Filosofía de la Finitud” al decir que *no hay texto (identidad) sin contexto (espacio)*. El sujeto es dependiente del contexto que lo rodea puesto que éste lo dota de presencia y lugar dentro de sus parámetros del lenguaje; pero a su vez, el sujeto no encuentra un sitio fijo dentro los horizontes del contexto: en la interpelación que éste sufre existe la falla. El sujeto no se reduce a los presupuestos que lo forman sino que los reinventa o los desgarrando generando en éstos grietas por medio de la acción que emerge en su actuar dentro del espacio (de ahí que el sujeto se ve en la dura necesidad de reconstruir ciertas ficciones que vuelvan a revelar la identidad colectiva e individual).

Intentaremos poner algunas características que son fundamentales para adentrarnos al problema de la construcción y el fracaso de la identidad del sujeto. Dividiremos nuestro pequeño abordaje en los siguientes puntos:

- Identificación/Identidad.
- Desidentificación/Falla.

En el capítulo anterior vimos las condiciones necesarias que posibilitan la emergencia de una acción del sujeto para que produzca una ruptura dentro del espacio que habitaba. Dicha ruptura trajo como consecuencia que cada uno de los estratos que conformaban el espacio, de las relaciones entre sujetos, se diversificara generando una proliferación de pequeños fragmentos del espacio que intentan reunificarse (tragedia babélica) para una convivencia “sana” y tolerable.

A partir de su separación, y diferenciación radical, los sujetos tratarán de relacionarse comunitariamente por medio de la identificación con signos y símbolos que los reunifiquen para reencontrar el espacio-esfera perdido. Cada uno de los puntos anteriores ayudará a comprender la dificultad de cómo se va dando y construyendo una comunidad política, recordando que la dinámica de lo político, ahora, se nos presenta como un encuentro entre distintas identidades en la lucha por su reconocimiento. Veremos cuál es la lógica y las implicaciones de dicha identificación.

### **3.1.2.1. Identificación/identidad.**

Si coincidimos con Manuel Castells cuando dice que

Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido.<sup>158</sup>

Debemos de ir desmenuzando las maneras en cómo el sujeto se va introduciendo dentro del contexto, en que ha nacido, a la par de cómo se va dando su identidad. La identidad se da por un proceso de construcción (y no de descubrimiento) de sentido en el cual el sujeto, dentro de la multiplicidad del

---

<sup>158</sup> Manuel Castells, *La era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la Identidad. Vol. II*, [Traducción de Carmen Martínez Gimeno]. Siglo XXI, México, 1999, p. 28.

espacio, va dando forma a sus modos de habla, cuerpo, acciones, etc. A través de esa construcción de sentido es que el sujeto tiene un lugar inteligible dentro del espacio al cual se está introduciendo. El sentido es fundamental para cualquier actor social que quiera establecer una relación con los otros y con el mundo; así, junto con Castells, definimos “sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción”<sup>159</sup>. Los simbolismos nos son heredados, desde el lenguaje y a través de la educación, y estos nos van uniendo con otros sujetos por medio de la identificación que tenemos con los legados que se nos dota; por igual, cada uno de los simbolismos van formando una imagen de la realidad y van marcando los objetivos y fines a los que nuestras aspiraciones deberán dirigirse. Así la identificación genera una cohesión de cierto tipo de individuos que se reconocen dentro de los sentidos y modos de vida que se los ofrecen.

El sujeto, conforme va adquiriendo un lenguaje, va construyendo una idea de la realidad y del lugar que él ocupa dentro de ella.

Un niño que aprende el lenguaje aprende al mismo tiempo otras cosas mediante el lenguaje, formándose una imagen de la realidad que está a su alrededor y en su interior; durante ese proceso, que también es un proceso social, la construcción de la realidad es inseparable de la construcción del sistema semántico en que se halla codificada la realidad.<sup>160</sup>

La identidad se va construyendo gracias cierto sistema del lenguaje que una sociedad establece dentro de un momento histórico: la lengua. Entendiendo ésta como “un sistema de signos [del lenguaje] que resultan de las innumerables relaciones de oposición o identidad de estos entre sí”<sup>161</sup>. Dicha lengua va cargada con una serie de significados que van construyendo el sentido, y por lo tanto la identificación, en la cual el sujeto se reconoce en un momento dado.

Conforme el sujeto vaya construyendo su identidad también construye la lectura de su realidad. Así, la identidad se nos muestra como el mínimo

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>160</sup> M.A.K. Halliday, *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. 4ª reimp., F.C.E., México, 2013, pp., 9-10.

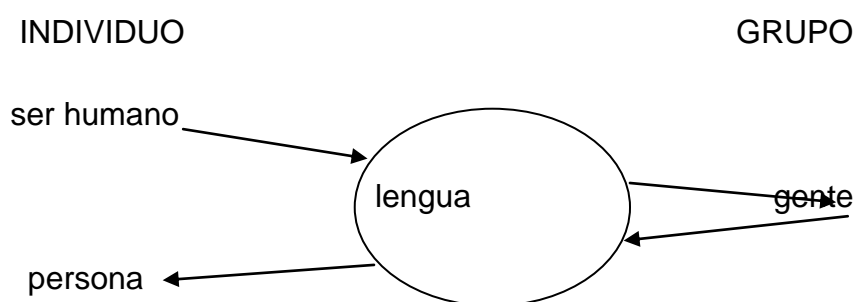
<sup>161</sup> Teófilo Urdanoz, “Capítulo VI. El Estructuralismo”, en *Historia de la filosofía VIII (último). Siglo XX: Neomarxismo. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, 2ª ed., Biblioteca Autores Cristianos, España, 1998, p. 262.

requisito del cual el sujeto debe valerse para poder entablar un diálogo y comunicación con los demás sujetos que habitan dentro del mismo espacio; la interrelación, de la que hablábamos en el capítulo anterior, genera consecuencias y efectos que se van inscribiendo dentro de la historia de cada sujeto que participa; repetimos, le van dando identidad y sentido de realidad.

Pero antes de que el sujeto tenga una identidad, existe todo un proceso en el cual éste se va introduciendo al espacio y cuya consecuencia es la adquisición del material simbólico para la construcción de un lugar en la estructura. Cuando nacemos, empezamos a habitar un medio social que está construido por significados de las cosas. Por medio de la interacción con los demás es que podemos comprender los sentidos que se manejan dentro del entorno al que arribamos y, solo así, es cuando surge la necesidad de valernos de una lengua que nos ayude a introducirnos a dichos sentidos establecidos.

Para Halliday, “por medio de la lengua el `ser humano` llega a integrarse en un grupo, a la `gente`, pero a su vez, la `gente` está compuesta de `personas`; en virtud de su participación en el grupo, el individuo ya no sólo es espécimen biológico de humanidad: es una persona”<sup>162</sup>.

Este autor lo esquematiza de la siguiente manera.



Lo que el autor quiere dar a entender, con el esquema, es que cuando nacemos pertenecemos a un género como lo es el “ser humano”, visto en un sentido simplemente biológico, y sólo en la interacción con los otros (ya habitantes del espacio de la cuenta-por-uno) es que se va introduciendo en una

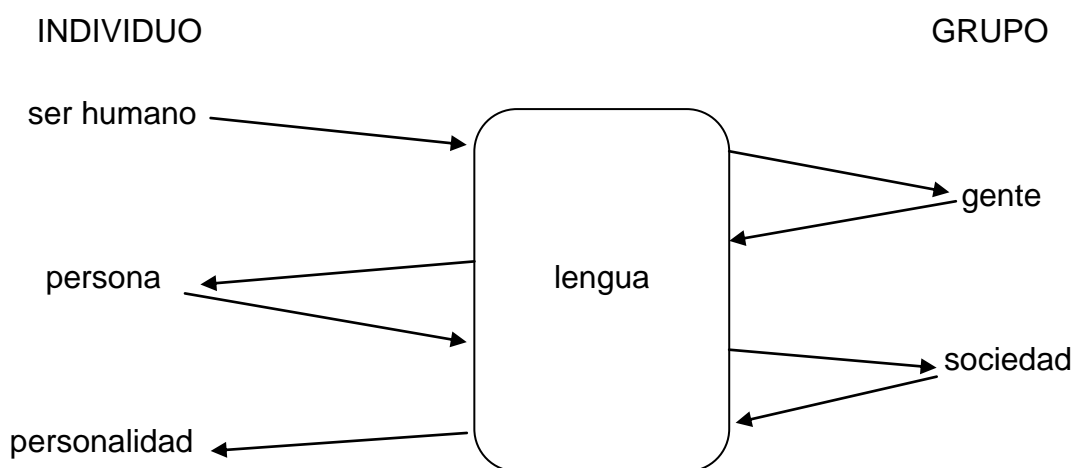
---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 24.

lengua que le permitirá establecer un sentido de realidad y contacto social que le posibilitará presentarse, poco a poco, ante los demás como una persona capaz de interacción: “El individuo como `persona` es ahora un `miembro` potencial: posee la capacidad para funcionar en el seno de una sociedad y, una vez más, logra su posición mediante la lengua”<sup>163</sup>.

Recordemos, junto con Sloterdijk, que cuando venimos al mundo venimos al lenguaje y sólo en ese sitio el ser humano es capaz de interactuar social y políticamente con los otros para construirse dentro de una esfera común. Cuando el sujeto adquiere un rango de persona puede entablar relaciones más complejas con su entorno y con los otros. El sujeto al adquirir los significados necesarios, que le permitan irse representando a sí mismo y a los demás, se va haciendo de una personalidad que ocasiona que las necesidades biológicas se transformen en demandas sociales.

En un principio la persona establece relaciones básicas (como es el de la familia) que implica la simple coexistencia del individuo dentro de un grupo<sup>164</sup>; ahora, dado su estatus de persona, adquiere otro tipo de relaciones más amplias con los otros y con las instituciones que los regulan, es decir, los demás ya no se presentan como un grupo de “gente”, ahora se le presentan como sociedad. Volvamos a otro esquema de Halliday.



<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>164</sup> Con esto no queremos decir que esa “simple” relación de coexistencia sea algo secundario o no relevante para nuestra temática de lo político, al contrario, tiene mucha importancia dado que es en estas relaciones básicas donde el individuo adquiere los primeros contactos sociales y políticos.

Aquí nos volvemos a encontrar con los *puntos pedagógicos*. Cuando una persona adquiere los requerimientos necesarios de la lengua, para relacionarse con los otros (PP: punto 2), se presenta todo un proceso complejo en el cual la participación del sujeto es más importante en los marcos de la acción institucional; es decir, el sujeto ya es capaz de actuar, conforme a sus posibilidades, dentro de los márgenes sociales e institucionales (PP: punto 3).

A partir de toda esta dinámica las emociones, afecciones y deseos de los sujetos van necesitando una definición más clara que responde a las preguntas de *quién soy y cómo me coloco ante la realidad que estoy viviendo*. Sin embargo, las relaciones que se generan, gracias a la personalidad, son aún muy complejas, contingentes y diversas pues el sujeto se conduce bajo diversos roles sociales. La identidad es aquella que define y unifica los sentidos que retoma el sujeto de cada uno de los roles sociales. Así

Tenemos, pues, que la atribución de una determinada identidad contribuye a reducir la contingencia que yace en toda relación social, pues gracias a ésta no sólo podemos saber qué exigir de la persona con la que nos comunicamos, sino también qué espera ésta de nosotros.<sup>165</sup>

El sujeto se va definiendo en el espacio que habita gracias a una reducción significativa que se da en las diversas relaciones que establece. No podemos simplemente ser un personaje en un determinado contexto y después ser otro, bajo el desplazamiento del sujeto en la estructura que lo determina, dentro de otro diferente contexto; si bien el sujeto se relaciona e interactúa con los demás en el espacio social, éste va adquiriendo elementos que le ayudarán a definirse y colocarse en un lugar del espacio. A partir de la definición es que el sujeto actualiza las estructuras, aprehendidas en cada uno de sus actos (ya dotados de sentido), y las reinventa mediante la acción.

Así, la identificación se da cuando el sujeto, a través de sus relaciones sociales mediadas por el lenguaje, se va dando una imagen de sí mismo y de sus semejantes. *La identificación es un mecanismo por el cual el sujeto va adquiriendo los significados que estructuran la lógica de su entorno y su espacio; dicha adquisición se realiza gracias a la interacción que el sujeto*

---

<sup>165</sup> Jorge Galindo, "La identidad como reducción de complejidad", en Akuavi Adonon; Hiroki Asakura; Laura Carballido; Jorge Galindo (Coords.), *Identidades: Explorando la diversidad*, Antrhopos, España, 2011, p. 60.



*establece con los demás por medio de una lengua que le dotará las herramientas necesarias para que el sujeto vaya construyendo un sentido en el espacio que habita; ahora bien, al tener sentido(s), el sujeto estará en la posibilidad de definir su lugar (identidad) dentro de la realidad del espacio.*

La identidad es efecto de un proceso de identificación. Esto nos lleva a la siguiente conclusión: “la identidad no es algo dado de una vez y para siempre, sino es móvil, son identificaciones que están siempre en proceso de reacomodo y reestructuración...”<sup>166</sup>. La identidad sufre modificaciones gracias a los movimientos de inserción de los sujetos en cada uno de sus prácticas sociales. Esto nos lleva a un problema que acompaña a toda identificación: las relaciones sociales (sus prácticas) son múltiples, complejas y contingentes; en este sentido, los modos de identificación, que el sujeto tiene para construir su identidad, son diversos y no unívocos; por igual, dichas relaciones sociales van modificando al sujeto constantemente. Así como el sujeto se ve en la necesidad de definirse en el espacio, también existe la necesidad de romper-se de la estabilidad, es decir, surge la des-identificación; o bien, cuando el sujeto tiene bien definido su lugar, surge un fallo el cual nos hace ver que definición en el espacio no es igual a fijación.

Dentro del entorno del espacio existen una serie de acontecimientos que van modificando las estructuras de significación de las que el sujeto se vale para construir su identidad. Esto tiene consecuencias tanto positivas como negativas. Si vemos de manera optimista la modificación, gracias a una falla podemos asumirnos como un ser en constante formación y reestructuración de lo que somos en el mundo y, por igual, podemos verla como la única posibilidad de ejercer una acción política que rompa el *status quo* del espacio; por otra parte, si lo vemos de manera negativa, la falla será vista como algo ajeno a la identidad, la consecuencia sería que al no asumir el fracaso, el sujeto constantemente tiende a ejercer prácticas de violencia y exclusión a un actor definido como el “causante” de la imposibilidad de dicha estabilidad.

---

<sup>166</sup> Mariflor Aguilar Rivero, *Op. Cit.*, P. 23.

Pasaremos a ver más características que posibilitan la identificación y desarrollaremos a qué se debe que existan des-identificaciones en los sujetos.

### 3.1.2.2. Des-identificación/Falla.

Cuando mencionamos identidad aludimos a todo un proceso de identificación en la que el sujeto va adquiriendo los significados y sentidos simbólicos de una sociedad. Como consecuencia el sujeto va, al mismo tiempo que adquiere las estructuras sociales, adentrándose en una lógica compleja, y ajena a su voluntad, de la que depende su representación. La falla de la identificación se da, paradójicamente, en aquello que posibilita la identidad del mismo sujeto. Para entender lo anterior, tendremos que hablar sobre la (im)posibilidad del lenguaje en la representación del sujeto en una realidad. En palabra de Stavrakakis:

Al someterse a las leyes del lenguaje, el niño se vuelve un sujeto en el lenguaje, habita el lenguaje, y espera ganar una adecuada representación a través del mundo de las palabras.<sup>167</sup>

Las palabras que va adquiriendo, a través del tiempo, dotan al sujeto de representaciones tanto de la cosas, de sí mismos, como de los otros. Sin embargo, aquí nos topamos con un problema: *el lenguaje no permanece fijo sino que se encuentra en una constante modificación y reestructuración gracias a las prácticas y narraciones sociales*. El problema planteado nos lleva a pensar que si el sujeto se vale del lenguaje, para representar-se y para construir-se, necesariamente sus representaciones cambian; es decir, si la identidad es una representación del sujeto, dentro de una trama de significación, éste necesariamente, a través de su desplazamiento en la estructura del espacio, se modifica al someterse a la lógica contingente que gobierna el lenguaje. El sujeto rompe toda fijación y representación, es decir, se des-identifica del lugar que lo formaba dentro de la trama social. Entendamos esto.

---

<sup>167</sup> Yannis Stavrakakis, *Lacan y lo político*, [Traducción de Luis Barbieri y Martín Valiente], Prometeo y Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2007, p. 45.

Toda la realidad social y política se construye de una lengua, de signos lingüísticos, cuya finalidad es representar y dar cuenta del entorno donde el sujeto se forma, relaciona y construye sus lazos sociales. Cada uno de los signos del lenguaje no se le presentan al sujeto de manera neutra y pura, al contrario, cada uno de ellos necesita tener algún sentido mínimo del cual el sujeto pueda dar cuenta de ellos mediante una lectura social. La construcción de una personalidad es la base por la que el sujeto adquiere dichos sentidos, como habíamos dicho, y a partir de dicha construcción el sujeto se va haciendo de una realidad ajena a él (y sin embargo de la que depende su existencia) en la cual establece lazos *significativos* con los otros. Para que quede más claro lo anterior, y podamos ver sus consecuencias, nos valdremos un poco de la lingüística en especial en su aspecto semiótico<sup>168</sup>.

Parafraseando a Saussure el lenguaje es un hecho social. El sujeto tiene el potencial de poder edificar una serie de sentidos a cada una de las cosas, sonidos y sujetos que se le presentan, es decir, tiene la capacidad de poder dar un significado gracias a su tendencia a simbolizar e imitar y así poder establecer lazos sociales al comunicarlo a los demás. Para Halliday

Una realidad social (o una “cultura”) es en sí un edificio de significados, una construcción semiótica. Desde esa perspectiva, el lenguaje es uno de los sistemas semiótico que constituyen una cultura; un sistema distinto en cuanto a que también sirve como sistema de codificación para muchos de los demás (aunque no para todos).<sup>169</sup>

Toda realidad social se construye por un sistema de diferencias, oposiciones y analogías, lo que conlleva a pensar que la estructura de una cultura o sociedad

---

<sup>168</sup> En este apartado preferimos valernos de la lingüística, y no tanto de la hermenéutica, debido a que el desarrollo que ésta hace del signo (significado y significante) se acopla más a lo que adelante será desarrollado. La lingüística estudia al lenguaje, según Steven Pinker, mediante las siguientes preguntas: ¿cómo evolucionó el lenguaje en el ser humano?, ¿cuál es la importancia del lenguaje en la construcción psíquica y social del humano?, ¿cómo está estructurado el lenguaje?, etc. La lingüística se divide de la siguiente forma:

- Gramática.
- Fonología
- Semántica
- Pragmática

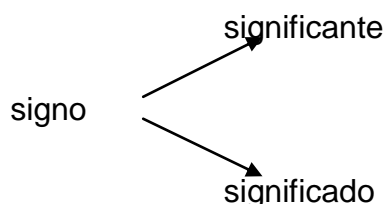
La primera se enfoca en la construcción de palabras, frases y oraciones; la fonología, estudia el sonido; la semántica, estudia el significado; la pragmática, se enfoca en el empleo del lenguaje dentro de la conversación y relaciones sociales.

<sup>169</sup> M.A.K. Halliday, *Op. Cit.*, p.10.

se compone de un conjunto de significados que van definiendo, y a su vez diferenciando, a cada uno de los sujetos y cosas que la habitan.

El día y la noche, el hombre y la mujer, la paz y la guerra; podría enumerar todavía otras oposiciones que no se desprenden del mundo real, pero le dan su armazón, sus ejes, su estructura, lo organizan, hacen que, en efecto, haya para el hombre una realidad, y que no se pierda en ella. La noción de realidad tal como la hacemos intervenir en el análisis, supone esa trama, esas nervaduras de significantes.<sup>170</sup>

Para poder comprender qué es un signifiante, y como configura la realidad social de los sujetos (y a ellos mismos), tendremos que desarrollar “la marca” donde habita: el signo. El signo se compone, para la mayoría de los lingüistas, de un contenido y una presencia (escrita, fonética o mimética)<sup>171</sup>. El esquema es el siguiente:

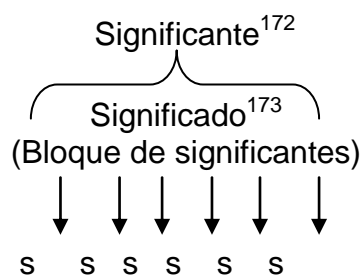


Dentro del signo habita, de manera implícita, la relación entre el signifiante y el significado. Así, el signo es una materialización lingüística de la conjunción y diferenciación de ambos. El signifiante es la huella material que presenta un supuesto contenido representativo, mientras que el significado es el contenido que se intenta expresar dentro del signifiante; por ejemplo, cuando alguien nos hace la pregunta ¿quién eres? Recurrimos a la imagen que tenemos de nosotros mismos para responder, es decir, recurrimos a una o varias palabras (signifiante) que indiquen lo que “somos” (significado). La identidad es como un signo, con el que nos identificamos, que hace presente a un supuesto contenido unificado y completo. Ahora bien, cada signifiante se compone, si éste aspira a un sentido, de un significado; a su vez, dicho significado se estructura de otros significantes cuya combinación y juego realizan un sentido y contenido coherente.

---

<sup>170</sup> Yannis Stravakakis, *Op.Cit*, p. 92.

<sup>171</sup> Para otros, como es el caso de Pierce, el signo también deberá tomar en cuenta el referente, es decir, la cosa o aquello de lo cual es signo es sólo su representación. Nosotros ubicamos el referente dentro del registro lacaniano de lo Real, es decir, de aquello en donde se inscribe un signifiante pero no se reduce a él; aquello que escapa a toda escritura del lenguaje.



Por ejemplo, cuando queremos decir qué nombre tiene un partido político decimos una palabra o siglas (significante); a partir de ahí, recurrimos a una definición de éste (significado). Ahora bien, lo interesante del asunto, y como lo vemos en el esquema, es que dicho significado está compuesto de otras palabras, es decir, de otros significantes. Así queda claro que el lenguaje, dentro de este ámbito, es un sistema de signos (significantes y significados) diferenciados que constantemente establecen relaciones de juego y cuyo efecto es el sentido (como bloque de significantes) que hace coherente a la palabra-significante<sup>174</sup>.

Debido a la contingencia que permea en todo lenguaje social, las definiciones no alcanzan a dar en el blanco y contantemente tenemos que volver a definir el sentido de una palabra. El significante se encuentra en relación con algo que en última instancia jamás será representado por él (lo Real que veremos más adelante). Es como si las circunstancias modificaran los sentidos y el lenguaje errara en su fijación.

Mediante estos juegos y relación de significantes, que construyen la realidad y definición de las cosas, el sujeto también intenta darse una identidad. Por ejemplo, cuando vamos adentrándonos al vasto mundo de la trama social adquirimos nuevos sentidos y formas de estar, es decir, nos vamos identificando con ellos: un adolescente, mediante los sentidos con los que se relaciona, se define de un modo en un determinado momento de su vida; más adelante, y más allá de toda lectura adultocrática (de “adquirir consciencia” y “madurar”), tenderá a redefinir su posición en la realidad social

<sup>172</sup> Más adelante este significante, que abarca a un bloque de otros significantes, lo trabajaremos como un *point de capiton*, es decir, como un significante que acolchona y da sentido a diversos significantes.

<sup>173</sup> Dado por el juego que establecen entre ellos a manera de metonimia, metáfora, etc.

<sup>174</sup> En palabras de Stravakakis: “La significación es producida a través de las relaciones entre significantes, mediante la formación de cadenas lingüísticas, cadenas que remiten a otras cadenas. La significación nunca indica lo real *per se*, sino que siempre vuelve a remitir a otra significación”.

bajo otro(s) significante(s) pues su cuerpo, sus actitudes así como sus relaciones sociales van variando de acuerdo al desplazamiento dentro de la estructura. La identidad del sujeto se modifica cuando éste ya no se reconoce dentro del parámetro en el que se media; así, necesitara volverse a definir, es decir, a identificarse para así volver a realizar sus nuevas demandas y sentidos sociales. Entendamos un poco mejor esto.

La identidad se construye mediante la identificación del sujeto a un significante, llamado por el psicoanálisis como *point de capiton*, que unifica a otros para construir un sentido y que, a su vez, se muestra como la única manera de representarlo dentro del sistema diferencial, es decir, del edificio de significados sociales. En palabras de Žižek:

El *point de capiton* es, antes bien, la palabra que, *en tanto que palabra*, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las “cosas” se refieren para reconocerse en su unidad.<sup>175</sup>

Y gracias a lo anterior, nos dice:

El sujeto está siempre ligado, prendido, a un significante que lo representa para el otro, y mediante esta fijación carga un mandato simbólico, se le da un lugar en la red intersubjetiva de las relaciones simbólicas.<sup>176</sup>

Cada una de las palabras que decimos para referirse a uno mismo, o a las cosas, se compone de un significante que unifica a otros y que, en su conjunción, dan cuenta de un contenido virtual que se materializa en prácticas y conductas. El significante es “la cuerda” que jala al sujeto dentro de la red de sentidos posibles y existentes de la estructura. El sujeto al estar dentro del sentido del significante, intentará co-responder al sentido, intentará estar a la altura y dignidad de éste para que lo represente de manera adecuada.

El sujeto se hace de una identidad ante el constante llamado, en forma de pregunta ¿quién eres?, del otro; a su vez, se hace de ella para conducirse, es decir, actuar el mandato que exige toda definición. El sujeto, en su desplazamiento en la estructura a través del tiempo, va necesitando de

---

<sup>175</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, [Traducción de Isabel Vericat Nuñez], 5ª reimp., Siglo XXI, México, 2012, p. 136.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 156.

nuevas representaciones, que rompan su identidad anterior, para intentar estar a la altura de las nuevas relaciones sociales que se le presentan. Lo anterior muestra que el sujeto siempre se encuentra alienado, es decir, fuera de sí mismo y que su representación depende de palabras sociales, junto con sus mandatos y conductas, que intentan dar un reconocimiento dentro de un determinado contexto histórico.

Todo esto queda resumido en los siguientes puntos:

- El significante, en tanto *point de capiton*, está conformado por una serie de otros significantes que le dan sentido, es decir, significado.
- El sujeto se reconoce como siendo esto o lo otro a partir del significante.
- El significante, y su serie, determina al sujeto al exigirle ser algo.
- El sujeto llega a *ser* participante y actor del espacio en tanto accede a ser representado por el significante,
- En las relaciones sociales y políticas, existe la preeminencia del significante sobre el sujeto.
- La representación del sujeto (identidad,) a través del significante, se va modificando a través del tiempo.

Con los puntos anteriores, pasaremos a una cita que nos llevará al punto de quiebre de la identidad, es decir, a la des-identificación.

Pero en vez de transgredir la alineación en dirección a la adquisición de una identidad sólida, el sujeto del significante, el sujeto constituido sobre la base de la aceptación de las leyes del lenguaje, es develado como el sujeto de la falta.<sup>177</sup>

La incompletud del sujeto representado, causante de la des-identificación, debemos entenderlo como el fracaso de cualquier articulación particular para describir y presentar los supuestos “contenidos” que conforman al sujeto. La consecuencia es que el sujeto tiende a reconstruir, es decir a identificarse, nuevos modos de fijación. La des-identificación surge cuando, ante la contingencia de las relaciones sociales, el significante ya no satisface las necesidades y/o demandas ni soporta la presencia del sujeto en las estructuras en que se encuentra.

---

<sup>177</sup> Yannis Stavrakakis, *Op. Cit.*, p. 43.

La paradoja que habita en el lenguaje es que éste intentara decir lo que es el sujeto, o la cosa, al definirla, y sin embargo siempre errará en el blanco. Dicha imposibilidad hace que el sujeto se vea en la necesidad de reconstruirse y de buscar un campo de significaciones que lo vuelva a definir. La dificultad, de la reconstrucción de la identidad, radica en que siempre que definimos algo necesariamente se excluyen otras posibilidades. Toda identidad implica un cierre que tiene a incluir y/o excluir un conjunto de significantes que posibilitarían nuevas formas de definición. Conforme pasa el tiempo, y el sujeto se relaciona, se van generando diversas combinaciones y juegos entre significantes en los cuales los sujetos se van efectuando. Aquí volvemos a la anterior conclusión: el espacio social y/o político se nos presenta como el lugar de diversas identificaciones.

Si la sociedad está estructurada significativamente y, a su vez, dicha estructura se compone de significantes, que van desplazándose y modificándose a través de sus combinaciones, debemos concluir que no existe una sola forma de definir la totalidad de la sociedad sino que existen diversos discursos que interpelan a una diversidad de sujetos en la búsqueda de su identidad.

Entendemos discurso como aquel marco en el que se produce un trozo de lenguaje en el que se conjugan significantes bajo un determinado campo de sentido que guían al sujeto a conducirse dentro de la estructura. El discurso tiene el poder de realizar, bajo los marcos significativos, aquello que nombra. Así la sociedad se compone de diversos discursos que interpelan al sujeto para que los actúe. El sujeto se verá en la necesidad de responder a todos ellos de una manera u otra a través de la interacción con los demás. Al respecto, Judith Butler nos comenta lo siguiente:

Quando hay un “yo” que pronuncia [actúa] o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y que lo habilita, un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada de su voluntad. De modo que no hay ningún “yo” que, situado *detrás* del discurso, ejecute su volición o voluntad *a través* del discurso. Por el contrario, el “yo” sólo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al “yo”; es la invocación transitiva del “yo”. En realidad, sólo puede decir “yo” en la medida en que primero alguien se haya dirigido a mí y que



esa apelación haya movilizado mi lugar en el habla; paradójicamente, la condición discursiva del reconocimiento social *precede y condiciona* la formación del sujeto: no es que se le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento *forma* a ese sujeto.<sup>178</sup>

Si el reconocimiento forma al sujeto esto ocasiona un “corto circuito” en él debido a que no responde a una sola identificación sino a diversas que no necesariamente se articulan. El punto, que nos interesa de todo esto, es que depende de cómo el sujeto asuma los significantes (en el discurso), y se los apropie, para que constantemente genere una nueva identificación y por ende una des-identificación de lo que era.

Concordamos con Mariflor Aguilar cuando dice que la des-identificación “son los procesos en los que una identificación debe verse renovada con el fin de que otra vaya tomando su lugar (...) nunca hay una sola identificación.”<sup>179</sup> Si el sujeto se reconoce como siendo esto o lo otro, a partir del significante (*ponit de capition*), la des-identificación que acontece genera que el sujeto se reconozca en otro lugar que no ocupaba un lugar primordial en la estructura que antes lo definía; lo que se tiene como resultado es que el espacio del sujeto se ve modificado por el nuevo desplazamiento de representaciones.

Ahora bien, lo que nos muestra y recuerda la des-identificación es que el espacio está siempre abierto, es decir, el mismo espacio, por más que se muestre sólido, está en constante apertura debido a que la realidad que lo configura es una virtualidad (cuenta-por-uno) estructurada significativamente, es decir, efectuada por un conjunto de significantes que se desplazan y, a su vez, modifican los sentidos de la realidad. La modificación trae consigo una nueva narración que re-significa y re-construye el sentido del entorno. Un sujeto sin sentido o significado, que sostenga su realidad, se encuentra en una situación terrorífica de la que constantemente intenta escapar a través de la política. Aquí se plantea el problema de cómo es que el sujeto percibe dicha falla dentro del marco de estabilidad que intenta buscar.

---

<sup>178</sup> Judith Butler, *Cuerpos que importan*, [Traducción de Alicia Bixio], Paidós, Argentina, 2005, p. 317.

<sup>179</sup> Mariflor Aguilar Rivero, *Op. Cit.*, p. 23.

Dado que hay des-identificación, emerge la necesidad de una reconstrucción constante de la identidad. Uno de los problemas y puntos interesantes, que se presentan en la reconstrucción, es cuando ésta se vuelve o se nos presenta más sólida gracias a las palabras que nos prometen colocarnos en una identidad más fija. El poder que tienen las palabras para unificar a los sujetos es inmenso pues es gracias a ellas que volvemos a re-significar el mundo inestable en el que nos encontramos; por igual, es en las palabras que fijamos lo que constantemente se nos presenta como movable e inestable. En palabras de Concepción Fernández,

Las palabras fijan, sujetan la angustia, lo real, estructuran la vivencia del miedo, lo embalsaman, lo cortan o lo borran. El sujeto se queda separado de sí mismo porque el orden simbólico mantiene la distancia de lo que hemos llamado real y además nunca va a contener todo lo real (...) A la vez que lo relativiza, lo pacifica porque la angustia original se va a deslizar entre los significantes, perdiendo su carácter aterrador.<sup>180</sup>

Es con las palabras que el sujeto se va relatando el por qué de las pérdidas que sufre constantemente, es decir, con las palabras construimos narrativas que intentan dar cuenta del por qué el sujeto padece fallos dentro de su subjetividad. Es así que, ante la constante falla de la identidad, el sujeto tiende a reconstruirse por medio de narraciones que le indicarán las maneras de identificarse nuevamente. Toda narración de la identidad tiene que ver con el “conflicto” y la “armonía” que el sujeto establece con su entorno.

Ahora bien, “cuando los relatos van surgiendo, no es impropio preguntarles contra qué o contra quién estás, o mejor dicho, que otras formas niegas para constituirte en una autoafirmación”<sup>181</sup> Toda construcción de la identidad, como vimos, viene acompañada de una diferenciación del sujeto con los otros, es decir, nos definimos diferenciándonos y/o oponiéndonos a la autodefinición de los otros.

Lo que nos falta desarrollar es cómo entender la falta que habita en el sujeto, cómo dicha falta genera intentos de identificación con imágenes, significantes o símbolos y cómo dichos intentos devienen en conflicto con los

---

<sup>180</sup> Concepción Fernández Villanueva, “La perspectiva Lacaniana como teoría psicosocial: tres aportes básicos al análisis de los procesos psicosociales”, en Eduardo Crespo; Carlos Soldevilla (eds.), *La construcción social de la subjetividad*, Catarata, España, 2001, p. 189.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 50.

otros que defienden por igual su propia identidad. Pasaremos a desarrollar en el próximo apartado un esquema que ampliará nuestra visión de la (des)identificación.

### **3.2.- Identidad “clausurada” y emergencia del conflicto.**

La identidad de todo “sistema” (que siempre es “espacial” en el sentido de Laclau) tiene que referir a un afuera constitutivo, el cual es la condición que la habilita e imposibilita su clausura completa y su autoidentidad.

Oliver Marchart.

Para Stravakakis, existe (des)identificación debido a que hay una falla.

El campo de la representación se revela en sí mismo como carente porque intenta lo imposible, es decir, la representación de algo en última instancia irrepresentable.<sup>182</sup>

Existe en el sujeto la necesidad de reconstruir los lazos sociales que debe tener para su desarrollo pedagógico. Lo que tenemos, en una parte de lo político, son intentos del sujeto para construir una identidad estable por medio de un campo que lo fije dentro del espacio y la defensa, hasta sus últimas consecuencias, del sujeto a su representación en el espacio.

En la identificación se desarrolla todo un proceso que tiende a reprimir y/o excluir ciertas características del sujeto que no pueden acceder a la lógica que domina la estructura social. El problema surge cuando el sujeto no asume la falla, o los excesos reprimidos, de toda representación y ve a esta como algo ajeno a su identidad colocándolo bajo la figura de otro sujeto ajeno al cúmulo de sentidos en los que se identifica. Pero, ¿qué es el sujeto de la falta?, ¿cómo dicho sujeto se adentra a las relaciones sociales?, ¿cómo el sujeto adquiere un significante dentro de la estructura social? Pasaremos a desarrollar esto.

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 67.

### **3.2.1.- Esquema R: Inscripción del sujeto en el espacio político.**

Hasta ahora nos hemos enfocado sobre la importancia de la representación del sujeto, por medio de la identidad, dentro del espacio social y político. Hemos visto sus ventajas, fallos y posibilidades; sin embargo, cabe hacer las siguientes preguntas: ¿cómo es que el sujeto vacío, trabajado anteriormente, deviene en relaciones sociales y políticas a través de la identidad?, ¿por qué el sujeto tiene la necesidad de construir una realidad social y cómo va construyéndose ésta?, ¿qué hay o qué carece dentro del sujeto para verse necesitado de una identidad?, ¿en búsqueda de qué va?, ¿cómo es que va adquiriendo los sentidos sociales que le preceden?. Estas preguntas pueden ser abordadas desde ciertos postulados del psicoanálisis.

El esquema R lacaniano es la posibilidad de entender los mecanismos por los cuales un sujeto-vacío va adquiriendo los sentidos y significados que le preceden; por igual, nos permitirá hacer lectura de cómo es que emerge la violencia y negación del otro. Con el esquema de Halliday vimos la importancia de la lengua en la formación de una persona y, posteriormente, de una personalidad en sus relaciones sociales. A partir de ello, vimos lo fundamental de dicho proceso en la construcción de una identidad, es decir, vimos que el sujeto a través de su interacción con los demás genera una (des)identificación con los significantes y sentidos que le preceden. Ahora nos enfocaremos en desarrollar las implicaciones y condiciones para que se realice dicho proceso. Todo esto tiene la finalidad de adentrarnos al terreno en el cual el sujeto se somete al orden de lo simbólico, en la búsqueda de su estabilidad, teniendo como punto cúspide las relaciones políticas.

Si la identidad es fundamental para la participación del sujeto en lo social y en lo político, debemos desarrollar las maneras en que éste se introduce en cada uno de estos campos. Así, el esquema R lacaniano nos llevará a los mecanismos por los que se construyen los registros de lo psíquico y lo social: lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real. Para entender mejor la estructura del esquema desarrollaremos brevemente cada uno de los registros.

Lo imaginario.- Podemos definirlo de la siguiente manera:

a) desde el punto de vista intrasubjetivo: la relación fundamentalmente narcisista del sujeto para con su yo (1); b) desde el punto de vista intersubjetivo: una relación llamada *dual* basada en (y captada por) la imagen de un semejante (atracción erótica, tensión agresiva). Para Lacan sólo existe el semejante (otro que sea yo) porque el yo es originalmente otro (2).<sup>183</sup>

Lo anterior quedará más claro al momento de desarrollar el esquema. Por el momento podemos decir que el registro de lo imaginario nos habla de una relación no lingüística del sujeto con su entorno. El modo de proceder de la mente, psique, se da por medio de imágenes (llamado pensamiento primario), que dan cuenta al sujeto de que existen cosas ajenas a él y que su cuerpo posee cierta unidad que, en un primer momento, no es percibida. Lo anterior quedó plasmado dentro de la definición del inciso “a” que se colocó, la cual muestra que lo imaginario es la primera representación que tiene el sujeto de las cosas y de sí mismo. La imagen, dentro del psicoanálisis, da una idea de completud al sujeto que la percibe; así, la mayoría de las veces, el sujeto asume completamente la imagen que le dota de cierta unidad (narcisismo), como veremos más adelante. Por igual, el registro imaginario tiene que ver con que el sujeto se relaciona con los otros cuando estos le dotan de una imagen en la cual el sujeto se reconoce y tiene idea de su yo. Lo imaginario es fundamental en las relaciones sociales que el sujeto entabla durante su vida ya que este es un primer acercamiento a la realidad; sin embargo, las relaciones sociales no se reducen a la imagen del sí mismo y de las cosas sino que también se dan por lo simbólico. Dentro del esquema de Halliday, colocamos lo imaginario dentro del desarrollo de la persona, es decir, dentro de sus primeras relaciones con las personas (gentes).

Lo simbólico.- Es un término que se utiliza en dos direcciones distintas y complementarias. Lo simbólico se refiere a:

a) Para designar una *estructura* cuyos elementos discretos funcionan como significantes (modelo lingüístico) o, de un modo más general, el registro al que pertenecen tales estructuras (el orden simbólico). b) Para designar la *ley* que fundamenta este orden: así, Lacan, con el término *padre simbólico*

---

<sup>183</sup> Jean Laplanche; Jean-Bertrand Pontalis, “Imaginario”, en *Diccionario de Psicoanálisis*, [Traducción de Fernando Gimeno Cervantes], 6ª reimp., Paidós, Argentina, 2004, p. 190.

o *Nombre-del-padre* designa una instancia que no es reductible a las vicisitudes del padre real o imaginario y que promulga la ley.<sup>184</sup>

En el esquema de Halliday, el sujeto/individuo, visto por éste autor biológicamente, se introducía a la estructura social por medio de la lengua en la que podía establecer relaciones comunicativas; la consecuencia de ello es que fue adentrándose a una estructura significativa en la que iba construyendo una personalidad. A partir de ello, el sujeto se identificaba con algunos de los elementos de dicha estructura, es decir, con los significantes que lo inscribían al campo de la realidad. Lo único que tenemos que agregar, con la definición anterior, es que dicha estructura de significantes se determina y organiza por el orden de lo simbólico, es decir, el de la Ley.

Lo simbólico es el registro que exige al sujeto colocarse y someterse al orden de sus sentidos; la identidad, como vimos, es la respuesta a dicho llamado de tener cierta presencia y participación dentro de ese orden social a través del discurso. Lo simbólico estará bajo la figura de otro sujeto, en este caso, como se verá, el nombre-del-padre<sup>185</sup>. Con lo simbólico el sujeto entabla relaciones sociales (como vimos en el segundo esquema de Halliday).

Lo real.- Es uno de los registros más complejos. Lo dividiremos en cuatro:

a) lo real como punto de partida, la base, el fundamento del proceso de simbolización—a saber, lo Real que en cierto sentido *precede* al orden simbólico y es estructurado subsiguientemente por él cuando queda atrapado en su red (...) Pero lo Real es al mismo tiempo el producto, el remanente, el resto, las migajas de este proceso de simbolización, los residuos, el exceso que elude la simbolización y que en cuanto tal es la simbolización la que lo produce.

b) lo Real es en sí un agujero, una brecha, una abertura en pleno orden simbólico—es la falta en torno a la que el orden simbólico se estructura.

c) lo Real es la conmoción de un choque contingente que altera la circulación automática del mecanismo simbólico; un grado de arena que nos impide un funcionamiento sin trabas; un choque traumático que desbarata el equilibrio del universo simbólico del sujeto.

d) Por último, si tratamos de definir lo Real en su relación con la función de lo escrito, hemos de declarar, claro está, en un primer acercamiento, que lo

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>185</sup> Vista como una función dentro de la estructura simbólica.

Real no puede ser inscrito, que elude la inscripción; pero a la vez, lo Real es lo escrito en tanto que opuesto al significante.<sup>186</sup>

Lo anterior son maneras de poder comprender, y no definir, lo Real. Como podemos ver en cada punto, lo Real es todo aquello que tiene una presencia y existencia propia y, sin embargo, no es representable dentro de los parámetros y posibilidades del lenguaje; un ejemplo es el cuerpo del sujeto, éste, en su materialidad natural, se encuentra “ajeno” a los sentidos del lenguaje, es decir, su funcionamiento no se reduce a las expectativas, símbolos, sentidos o imágenes que construimos de manera lingüística (no se hace un niño como por arte de magia diciendo las palabras adecuadas, como por ejemplo cuando Dios hizo el universo con palabras); sin embargo, lo simbólico penetra en él y lo dota de estructura (el cuerpo, como habíamos dicho, va tomando forma, posición y tiempo debido a los sentidos que lo permean y lo constituyen) no sin ser un proceso lleno de tensión debido a que lo Real siempre romperá toda determinación del simbolismo (inciso b). De lo anterior, podemos ver que lo Real es aquello que ocasiona el vacío por el cual los significantes, que estructuran la identidad, por ejemplo, se van desplazando y rompiendo (identificación/des-identificación); la estructura significativa se encuentra acosada por la contingencia (inciso c) y aquello que no puede ser inscrito (inciso d) dentro de una trama social. Lo real se presenta en la política mediante el conflicto (como el impedimento de toda armonía social) y antagonismo (lucha de identidades) como se verá en el último apartado de este capítulo. Cuando anteriormente mencionamos la palabra falla, fracaso o grieta es como si estuviéramos diciendo lo Real.

Ya desarrollado cada uno de los registros que participarán en la elaboración del esquema R, pasaremos a comprender como es que se van introduciendo y participando en la configuración del sujeto. Empezaremos con el primer lazo mínimo que establece el sujeto. Hablamos del lazo con la madre.

Cuando un niño nace (hablamos de una etapa que abarca desde el nacimiento hasta los seis meses de vida) se encuentra en un estado de indistinción, es decir, no reconoce los límites de su cuerpo teniendo nulo control sobre éste; en este mismo estado, el niño siente sensaciones de placer y/

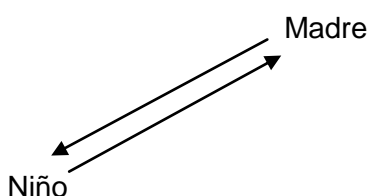
---

<sup>186</sup> Slavoj Žižek, *Op. Cit.*, pp.221-223.

displacer de las cuales no tiene una relación mental de causa-efecto; por igual, aún no es capaz de percibir una distancia o distinción con cada uno de los objetos que le afectan dentro de su cuerpo; también es en esta etapa en la que el niño tiene movimientos de su cuerpo totalmente amorfos y su visión es nebulosa.

Conforme va pasando el tiempo el niño va sufriendo un proceso de maduración de la vista y va poco a poco identificando los objetos y sujetos que se encuentran a su alrededor. Dentro de éste punto, el niño va relacionando ciertas imágenes (pensamiento primario) con sus padecimientos de (dis)placer. Una de las primeras imágenes que el niño reconoce es el de la madre<sup>187</sup> (ésta va satisfaciendo sus necesidades como es el darle de comer con su pecho). A partir de este punto, el niño empieza a tener noción de que hay cosas ajenas a él, conoce, así, los límites de su cuerpo. De los seis meses hasta el año y medio de nacido, el niño va relacionándose con imágenes; otra de las principales imágenes, que va ubicando, es la de sí mismo proyectada en el exterior a través de un espejo que le refleja su cuerpo. Con la imagen eventualmente el niño se da cuenta de que si él se mueve la imagen también lo hará. El niño se reconocerá en dicha imagen.

Ahora bien, y para no extendernos tanto, cuando el niño se reconoce en una imagen no lo hace de manera solitaria sino que necesita que la función de la madre (imagen con la que más se relaciona) le señale e indique, en sus primeras relaciones con las palabras, que dicha imagen es él. El niño irá asumiendo y relacionando la imagen de sí, proyectada en un espejo o en algún otro sujeto, a la satisfacción que le causa a la madre. La primera figura del esquema R quedará de la siguiente manera:



**FIGURA 1**

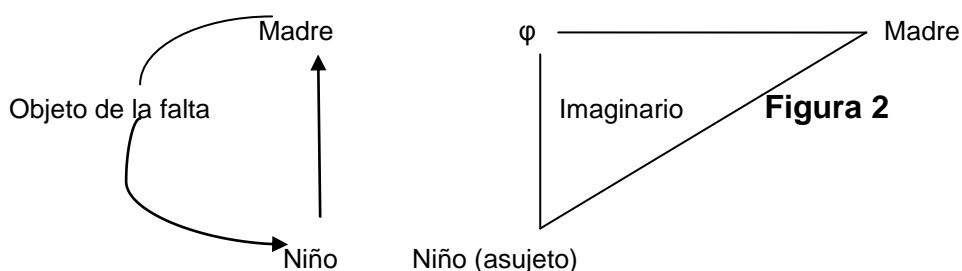
---

<sup>187</sup> Cuando decimos la palabra madre no queremos referirnos a una mujer necesariamente. Dentro del esquema R, y en la teoría psicoanalítica en general, tanto la madre como el padre son funciones, y no sujetos biológicos, que se relacionan dentro de un campo determinado en el que el niño se va construyendo.



La figura anterior muestra que la primera relación y lazo que el sujeto, en este caso el niño, asume con otra persona es con la madre (función). Encontramos que existe una relación mutua: El niño identifica la imagen de la madre como aquello que satisface sus necesidades; por otra parte, la madre se va presentando como alguien que constantemente atiende al niño y le otorga una imagen de sí mismo.

Si existe relación es porque, según la lectura del psicoanálisis lacaniano, interfiere otro factor que la ocasiona: una falta. Así se presenta una segunda figura del esquema



La segunda figura da cuenta de que la falta, dado que ambos son sujetos-vacíos, se presenta en ambos y que incluso es lo que potencia la relación entre ellos. El niño se ve satisfecho de sus carencias y a su vez la madre es vista como aquello que también satisface sus propias carencias. El niño se asume como lo que llena la falta de la madre.

En efecto, el presentimiento de lo que falta a la madre se puede colmar *imaginariamente* con el objeto del deseo que no tiene. Por esa razón, de modo igualmente imaginario, el niño se identificará de buena gana con el objeto de lo que falta en el Otro.<sup>188</sup>

A través de la identificación, es decir de la asunción del niño al objeto de deseo de la madre, es que se van entablando relaciones que van desarrollando el registro de lo Imaginario dentro de su aparato psíquico donde surge también el deseo del niño de poseer a la madre. Dentro de estas figuras el niño asume un lugar dentro de las relaciones con su entorno; sin embargo, aún dentro del puro registro de lo imaginario no existe una presencia dentro de la realidad social, recordemos el primer esquema de Halliday, pues ésta se adquiere cuando el

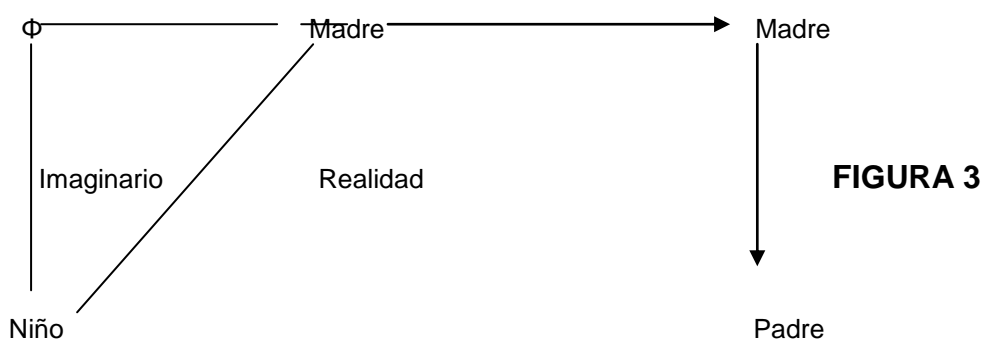
<sup>188</sup> Joel Dor, *Introducción a la Lectura de Lacan II. La estructura del sujeto*, [Traducción de Graciela Klein], 2º reimp., Gedisa, España, 2003, p. 19.

niño se adentra a lo simbólico. Para entender más esto, pasaremos a una tercera figura del registro R.

Existe una tercera “fase”, dentro del desarrollo de la realidad en el niño, ésta es introducida por otro participante dentro de las relaciones básicas que se entabla con la función-madre. Hablamos del Padre. El padre es aquello que pone en crisis la relación imaginaria entre la madre y el niño. Joel Dor lo expresa de la siguiente manera:

En lo esencial, esa intrusión se manifestará por un cuestionamiento de la identificación fálica sostenido por un doble esbozo de simbolización. Por una parte, el niño se muestra cada vez más sensible al interés que la madre acuerda al padre *en la realidad*. Por otra, desarrolla la convicción de que jamás logrará ser todo para el Otro en la realidad de su existencia.<sup>189</sup>

El niño poco a poco se dará cuenta de que la madre ya no le presta la atención que le daba anteriormente, en un estado más fetal, pues ésta se dirige constantemente a otro sujeto que capta su atención. El padre es como un campo de atracción que moviliza el deseo de la madre. El niño se va dando cuenta de que los otros, principalmente la madre, no giran alrededor de él y que existen otro tipo de relaciones cuya consecuencia es que la madre esté ausente cuando el niño desee que una necesidad sea satisfecha. La tercera figura quedará así:



En la figura anterior vemos como el lugar que ocupaba la madre, en la relación del registro imaginario, se desplaza a otro sitio que la relaciona con el Padre; es decir, el deseo de colmar su falta se dirige al Padre que es

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 20.

capaz de satisfacer su deseo. El lugar que ocupaba la madre se ve tachado, es decir, queda un lugar vacío.

Dentro de esta etapa, el padre se le presenta al niño como su rival; sin embargo, en dicha rivalidad, el niño va teniendo la convicción de que dado su estatus carente, en el que se encuentra, jamás podrá llamar del todo la atención de la madre. El niño sufre todo un proceso de asimilación de las estructuras que contienen la realidad dominada por el padre en la que se va adentrando. A partir de ese momento es cuando el sujeto empieza a reprimir y a posponer la satisfacción de ciertas necesidades; por igual, empieza a quebrantarse la identificación imaginaria que él tenía de sí mismo, es decir, romperá con la imagen (Yo ideal) que le posibilitaba cierta completud en un inicio, y le permitía relacionarse con la madre, a través de la idealización que tenía de su yo.

Conforme al niño se le van rompiendo (lo Real) sus esquemas, va dándose cuenta de la necesidad de relacionarse con los demás para que sus necesidades se vean satisfechas de una manera u otra. El niño ya no tiene la presencia de la madre que le procuraba todo sino que ahora, en su lugar, existe una ausencia que deberá ser remplazada por otra imagen que cumpla la misma función (vector  $i \rightarrow M$  de la figura 5, desarrollada más adelante); sin embargo, para llenar la ausencia de la madre, el niño deberá adentrarse dentro de las relaciones sociales que estructuran la realidad en un aspecto simbólico, es decir, pasara de una identificación imaginaria a una identificación simbólica (Vector  $m \rightarrow I$  de la figura 5). El Padre, a partir de este momento, será visto por el niño como alguien completo y deseado.

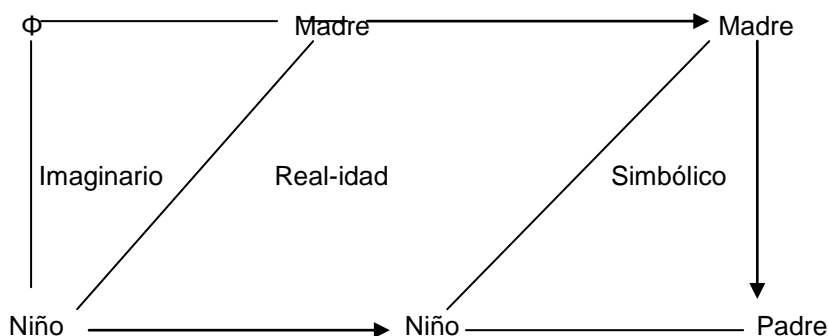
Es importante que la madre, tanto en sus maneras de ser como en el discurso para con el niño, le haga entender el papel privilegiado que desempeña el padre en relación con su deseo.<sup>190</sup>

¿No la mayoría de las veces le damos al niño la imagen de alguien “importante” para nosotros?, ¿no la madre, en su discurso y palabras, desde un principio identificaba al niño con alguna imagen paterna al decirle: “te pareces tanto a... (figura del padre: P del la figura 5)”?

---

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 22.

presencia sea un lugar “privilegiado” en la estructura de la realidad, es decir, procurará cumplir con el Ideal del yo sujeto a una identificación paterna. El niño deberá de dotarse de material simbólico para poder tener alguna presencia en las relaciones sociales cuya base son relaciones de deseo. Nuestro esquema R quedará cerrado así:



**FIGURA 4**

Dentro de esta fase del esquema vemos el desplazamiento del Niño al lugar de lo simbólico que le promete un nuevo estado de completud al asumir el lugar del Padre o, como Lacan lo nombra, el-nombre-del-Padre. En este desplazamiento, el niño es ya sujeto puesto que habita en lo simbólico; habitará dentro de la realidad social a la que se introduce y, a su vez, tendrá una nueva relación con el lugar de la madre y del padre en la búsqueda de una aceptación y reconocimiento. En lo simbólico, el sujeto adquiere personalidad, como vimos en el esquema de Halliday, y en base a eso una identidad construida dentro de los parámetros y sentidos de la realidad social (Ideal del yo). Por cuestiones metodológicas pasaremos, dentro del siguiente apartado, a un último esquema que nos dará una mayor comprensión de las consecuencias y relaciones de cada uno de los registros dentro de las relaciones sociales.

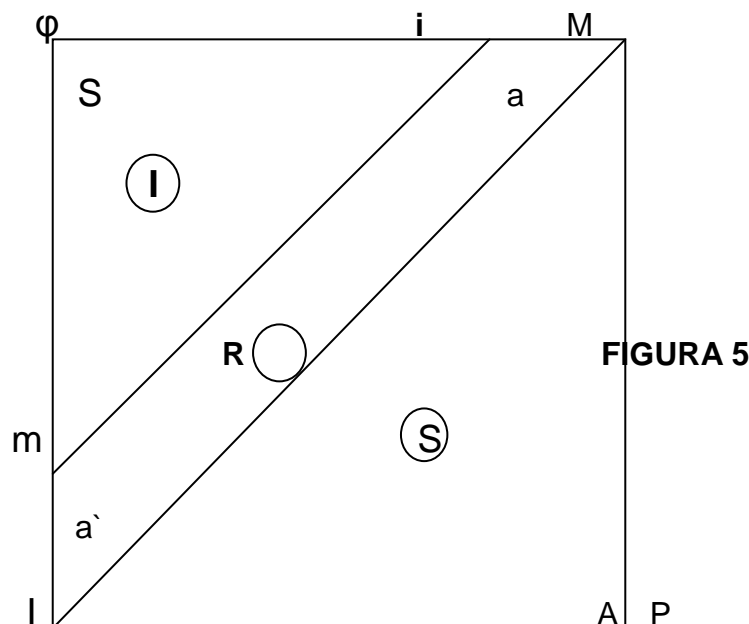
### **3.2.2.- Ideología y fantasía: Promesas de la estabilidad política.**

La fantasía ideológica no es simplemente la fantasía de la imposible plenitud de la Sociedad: no sólo la Sociedad es imposible, esta imposibilidad misma es representada-positivizada de manera distorsionada dentro de un campo ideológico (...)

Slavoj Žižek.

El esquema R nos permitió una comprensión más detallada de cómo el sujeto va construyendo una realidad social. Vimos que en todo momento el sujeto establece relaciones primarias (con la madre) y relaciones más complejas (con la presencia del padre) que le van dando los materiales simbólicos e imaginarios para que el sujeto pueda construir una identidad por medio de las estructuras del espacio al que se va introduciendo. Por igual, pudimos apreciar que la falta es aquello que causa las relaciones y lazos que el sujeto entabla con los demás: en un primer momento la falta se satisfacía con la presencia de la madre; posteriormente, la falta del sujeto se desplazó a lo simbólico que promete una nueva completud.

Ahora, pasaremos a desarrollar una última figura del esquema R. Esta figura nos permitirá ver las consecuencias, que más adelante serán desarrolladas dentro de una lectura política, que padece el sujeto durante los desplazamientos de lo imaginario a lo simbólico. Pasaremos a mostrar la figura y más adelante desarrollaremos las implicaciones que tienen la ideología y la fantasía como promesas políticas que intentarán llenar la falta (que emerge en sus primeras relaciones sociales) y dotar al sujeto de una identidad a través de narraciones y objetos.



<p>Φ: Falo imaginario</p> <p>S: sujeto del inconsciente (Triangulo imaginario).</p> <p>m: El yo (moi).</p> <p>i: Imagen especular.</p> <p>R: Realidad/Real</p>	<p>M: La madre simbólica</p> <p>a: El otro imaginario (objeto a).</p> <p>I: Yo Ideal.</p> <p>a` : El yo en el encuentro con el otro imaginario.</p> <p>P: La Ley/El Nombre del Padre.</p> <p>A: El Gran Otro.</p>
--	---

Empezaremos desarrollando cada uno de los vectores que consideramos importantes para lo que nos interesa: la identidad en su aspecto político.

“El vector  $i \rightarrow M$  metaforiza todas esas diferentes figuras del otro imaginario bajo la expresión general de la imagen especular  $i(a)$ . Y eso da la oportunidad de inscribir al otro  $a$  en el lugar de  $M$ ”<sup>191</sup>. Lo que quiere metaforizar el vector es que cuando el sujeto se desplaza al triángulo de lo simbólico (del lenguaje), lo que sucede es que desplaza consigo la imagen especular al sitio de la madre simbólica ( $M$ ), es decir, cuando el sujeto empieza a relacionarse con los otros, dentro de la estructura simbólica, rompe la imagen con la que se identificaba en un principio ( $i$ ) para volverla a reconstruir ahora dentro de los parámetros de la ley simbólica. Así,

La represión parental ejercida en relación con las ideas de grandeza desarrolladas por el niño induciría a una interiorización instituida como instancia psíquica, que contribuiría a la función de censura bajo el modo de una autocrítica. En consecuencia, el Yo se observaría, en sus impulsos narcisistas, confrontándose con un valor ideal que constituirá el sustrato del *Ideal del yo*.<sup>192</sup>

A lo largo de su vida, el sujeto colocará ciertas imágenes de objetos ( $a$ ) que cumplan con la función de la madre (aquella que le dotaba de cierta completud idealizada). El sujeto verá en esas imágenes substitutos de la madre que le fue arrebatada por el padre. Ahora bien, dicho vector tiene relación con otro:  $m \rightarrow I$ . Cuando el sujeto desplaza su presencia a lo simbólico rompe con la idea de su

<sup>191</sup> Ibidem. p. 26.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 46

yo “m” (Yo ideal) para comprometerse con la estructura simbólica que le hará pasar de este Yo ideal (imaginario) al Ideal del yo “I” (simbólico) al identificarse ahora con el falo<sup>193</sup> paterno. “Por lo tanto, resulta legítimo situar en el lugar I, el símbolo a`, correlativo de a en la relación imaginaria del sujeto con sus objetos.”<sup>194</sup> El sujeto tratará de buscar el objeto de deseo “a” (*objeto a*) en cada una de las imágenes sujetas al orden simbólico. En pocas palabras, la conjunción de dichos vectores “Miml” construirán la estructura de la realidad (R) en la cual el sujeto relaciona los registros Imaginario (I) y Simbólico (S). Sólo a través de dicha relación el sujeto podrá articular sus necesidades y falta, convirtiéndolas en demandas (a`) que serán reprimidas y/o satisfechas por el orden que gobierna las relaciones sociales (A) cuya imagen es el padre.

Lo anterior podemos resumirlo de la siguiente manera: *el niño se identifica con una imagen (momento pre-lingüístico) que le da cierta unidad a su yo; la función de la madre es aquella que satisface todas las necesidades que requiere el niño. La relación de ambos está marcada por una falta que busca su cierre en la dependencia niño-madre, donde principalmente el niño “desea ocupar el lugar de lo que a su madre le falta: el falo”<sup>195</sup>. Con el pasar del tiempo, la relación niño-madre es obstaculizada por la presencia del padre que desvía el deseo de la madre; a partir de dicho momento, tanto el niño y la madre sufren un desplazamiento al orden de lo simbólico pues tanto “la madre y el niño aceptan la Ley paterna, el niño se identifica con el padre como quien es poseedor del falo”<sup>196</sup>. Las necesidades del niño se convertirán en demandas satisfechas y/o reprimidas. El niño, ahora como sujeto, tratará de obtener un lugar (a través del significante lingüístico), para satisfacer sus demandas, dentro de la estructura simbólica dominada por el nombre del padre, es decir, modificará, sin abandonarla, la identificación imaginaria que tenía a otra identificación dentro de la realidad social (imaginario-simbólico). Ambas identificaciones las reconoceremos como Yo ideal y Ideal del yo.*

---

<sup>193</sup> Coincidimos con Jean-Baptiste Fages cuando dice, en su libro *Para comprender a Lacan*, que “El `falo` no se reduce al sexo biológico, para el cual Lacan reserva el término `pene`. El falo es un significante metafórico, es metáfora paterna”.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>195</sup> Jean-Baptiste Fages, *Para comprender a Lacan*, [Traducción de Matilde Horne], 2ª reimp., Edouard Privat, Argentina, 2001, p. 15.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 18.

El Yo ideal del niño, “conlleva a una identificación primaria con otro ser investido con la omnipotencia, es decir, con la madre”<sup>197</sup> Dentro de esta etapa el niño tiene, consigo mismo y con los otros, una relación esencialmente narcisista que se ubica dentro de lo imaginario. Por su parte, el Ideal del yo nos remite a la relaciones que el niño, al asumirse en lo simbólico, establece con los demás mediado, es decir reprimido, por la Ley que gobierna dicho campo. En el Ideal del yo es donde encontramos más características de la identidad dentro del ámbito político ya que es aquí donde el niño requerirá hacerse de una identidad dentro de la realidad social al identificarse con significantes dentro de un grupo social.

El niño se irá identificando con ciertos simbolismos y grupo de personas dentro de la realidad ya estructurada dentro de su psique. El sujeto construirá su Ideal del yo, su identidad, aprehendiendo cada uno de los significados y materiales simbólicos que gobiernan la posición del grupo dentro de la realidad social. Lo interesante aquí es que tanto los simbolismos como los grupos de personas son diversos y diferentes en sus discursos y modos de identificación. La pregunta crucial es ¿por qué el sujeto elige ciertos simbolismos, o grupos, y no otros? Si bien la realidad se estructura de significados y sentidos virtuales, lo que la sostiene, y sostiene al sujeto en la realidad, son las fantasías que tienen cada uno de los grupos y sociedades para presentar sus sentidos como los correctos, es decir, como aquellos que cumplen y ofrecen el Ideal de yo.

La ideología, su fantasía, es aquella que acomoda cada uno de los significantes en un juego (significado) que darán prioridad a uno de ellos; a partir de ello, el sujeto asumirá cierto significante como propio. Slavoj Žižek nos lo explica:

Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los “puntos nodales”, *points de capiton*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a estos elementos flotantes (...) De este modo. Cada uno de los elementos de un campo ideológico determinado forma parte de una serie de equivalencias: su plus metafórico, mediante el cual se conecta con todos los demás elementos, determina retroactivamente su identidad (según la perspectiva comunista, por ejemplo, luchar por la paz *significa* luchar

---

<sup>197</sup>Joel Dor, *Op. Cit., Introducción a la Lectura de Lacan II...* p. 47.



contra el orden capitalista, etcétera). Pero este encadenamiento es posible sólo a condición de que un cierto significante—el “Uno” lacaniano—“acolchone” todo el campo y, al englobarlo, efectúe la identidad de éste.<sup>198</sup>

Como hemos visto, a lo largo de la investigación, el sujeto constantemente fracasa en la construcción de un resguardo ontológico (a nivel mundo o nivel identidad) por lo que constantemente busca una completud. Los significantes, con los que el sujeto se identificará, cohesionarán a un conjunto de individuos gracias al cúmulo de equivalencias que les dotará de sentido e identidad, pero ¿qué es lo que ocasiona la unificación de dicho grupo de equivalencias?, ¿por qué el sujeto se identifica con un grupo y no con otros? y ¿cómo diversos sujetos pueden formar una identidad común, es decir, colectiva? La respuesta tentativa: *ofrece el objeto perdido* (aquel que fue arrebatado con la presencia del padre), es decir, *el objeto de deseo*.

El sujeto asumirá como propias cada una de las finalidades del grupo debido a la fantasía ideológica que la sostiene prometiendo, a cada uno de ellos, el objeto de su completud. El Ideal del yo introduce la vida del sujeto en una constante lucha por tener una presencia dentro de los parámetros establecidos dentro de la sociedad. El sujeto emprenderá un largo recorrido por encontrar el significante que lo identifique como una presencia digna de amor y respeto ante los demás.

Entendamos más la lógica que subyace en toda la fantasía ideológica. Las características que deben ser tomadas en cuenta, según Žižek en su libro *El acoso de las fantasías*, son las siguientes.

1. El lugar del sujeto en la fantasía.
2. El esquematismo trascendental de la fantasía.
3. La intersubjetividad.
4. Oclusión narrativa del antagonismo.
5. La Caída.
6. La mirada imposible
7. La transgresión inherente.

---

<sup>198</sup> Slavoj Žižek, *Op. Cit. El sublime objeto...*, p.126.

Cada uno de estos puntos es fundamental para comprender por qué un sujeto se identifica con cierto significante. Dentro del primer punto destaca la importancia del sujeto dentro de la fantasía, es decir, a él va dirigido, él la acepta/rechaza, y él la actualiza. Cabe mencionar que la introducción (o bien la identificación) del sujeto con la promesa de un significante no se da de manera automática sino que tiene que pasar todo un proceso por el cual el sujeto va apropiándose de los simbolismos del grupo al que se integra. Dicho proceso tiene la finalidad de que el sujeto-vacío se reconozca dentro de las promesas del grupo; lo anterior se debe a que en un principio el sujeto no se reconoce fácilmente en cualquier significante sino que debe procurarse y educársele en una creencia; debemos recordar que en un principio el sujeto no tiene ninguna relación natural con su identificación simbólica.

No existe absolutamente ninguna relación entre lo real del sujeto y su identidad simbólica: ambos son totalmente *inconmensurables*.) De este modo, la fantasía crea una gran cantidad de “posiciones de sujeto”, entre las cuales (observando, fantaseando) el sujeto está en libertad de flotar, de pasar su identificación de una a otra. Aquí se justifica hablar de “posiciones de sujeto múltiple y dispersas”, en el entendimiento de que estas posiciones de sujeto deben distinguirse del vacío que es el sujeto.<sup>199</sup>

La presencia de lo Real, en el mismo sujeto, hace que dentro de él se inscriban los significantes simbólicos; sin embargo, lo Real, como vimos anteriormente, no se reduce a los sentidos que intentan definirlo. Así, el sujeto se establecerá en diversas posiciones fallidas con las que se identifica en un momento dado. El trabajo de la fantasía será la enseñanza de las creencias y bases que el sujeto necesita para que evada lo Real y se inscriba lo simbólico. Dicha educación que recibe el sujeto, le dotarán de promesas de una presencia estable y total dentro del reconocimiento social. Este punto explica lo que ya habíamos trabajado dentro del apartado de la identificación y la des-identificación; hasta aquí habíamos llegado. Lo que cabría agregar viene dentro de los siguientes puntos.

En el punto dos Žižek expresa las condiciones de posibilidad, suministradas por la fantasía, por las que el sujeto construye su creencia y su deseo de pertenecer a un determinado significante. Si bien el sujeto se va

---

<sup>199</sup> Slavoj Žižek, *Op Cit., El acoso de las...*, p.16.

topando con diversos significantes, de los cuales se efectúan diversas posiciones de sujeto, sólo unos cuantos son reconocidos como parte de una narrativa o sentido que construye la fantasía, es decir, los significantes establecen una trama de sentido, muchas veces inconsciente, la cual va configurando un discurso por el cual el sujeto se reconoce como parte de ellos. El esquematismo dota al sujeto de caminos “coherentes” por lo cuales éste se puede conducir en la búsqueda de su deseo. La finalidad del esquematismo trascendental es responder a la pregunta ¿qué es lo que deseo ser para los otros? (donde implícitamente esta la pregunta de ¿qué quieren de mí?) que todo sujeto se hace, implícita o explícitamente, en sus relaciones sociales. Para Žižek

La fantasía no sólo realiza un deseo en forma alucinatoria: su función es más bien similar al “esquematismo trascendental” kantiano—una fantasía constituye nuestro deseo, provee sus coordenadas, es decir, literalmente “nos enseña cómo desear [nuestra identidad]”.<sup>200</sup>

La fantasía nos suministra los caminos por los que debemos representar y responder a nuestro deseo. La función de este punto dentro de la fantasía se debe a que no existe un sentido definido que nos indique la manera de constituirnos como lo que somos; es decir, el sujeto al no tener una esencia definida que le indique cuál es su identidad, recurre a construir fórmulas que le indiquen los caminos para tenerla. La fantasía indica al sujeto los requerimientos por los cuales puede acceder a un lugar privilegiado dentro de la estructura simbólica dominada por el Nombre del Padre.

La intersubjetividad, punto número cuatro, se hace presente en la fantasía principalmente por dos razones: 1) El sujeto siempre se encuentra en relación con otros y 2) dado que es un ser-en-relación siempre buscará el reconocimiento del otro. El reconocimiento se “consigue” con la posesión del objeto de deseo: cada uno de los sujetos en relación desearán obtener el objeto que los presente como seres completos ante los demás, es decir, seres con el falo paterno. Aquí el punto fundamental es que el objeto pasa a segundo término, es decir, los sujetos buscan un reconocimiento del otro mucho más que el objeto mismo por el que luchan y están en constante búsqueda.

---

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 17.

El objeto es simplemente un pretexto por el cual los sujetos establecen relaciones; la finalidad es el reconocimiento de los otros por los cuales se expresa la mirada del Padre, es decir, de la cultura; de ahí que el sujeto esté en la constante pregunta, y su imposible respuesta, de *qué quieren los demás de mí*. La fantasía provee al sujeto de una promesa de satisfacción a sí mismo, pero principalmente a la mirada del Otro.

Uno debe tener en cuenta siempre que el deseo “realizado” (escenificado) en la fantasía no es el del sujeto, sino el deseo del *otro*: la fantasía, la formación fantasmática es una respuesta al enigma del “*che vuoi?*”, ¿estás diciendo esto, pero *qué es lo que realmente quieres al decirlo?*”, que define la posición constitutiva primordial del sujeto. La pregunta original del deseo no es directamente “¿qué quiero?” sino “¿qué quieren *los otros* de mí?, ¿qué ven en mí?, ¿qué soy yo para los otros?”<sup>201</sup>

Todo sujeto, por ser constituido intersubjetivamente, se encuentra sumido en una serie de relaciones donde se le exigen ciertas conductas. El problema emerge cuando las exigencias son diversas y contradictorias por las que el sujeto no sabe a cuál de todas responder. La fantasía “le proporciona una respuesta a este enigma—en su nivel más fundamental, la fantasía me dice que soy yo para los otros”<sup>202</sup> recurriendo al esquematismo trascendental y al *ponit de capiton* que cohesiona dicho esquematismo. Así, el sentido de la fantasía es formar una supuesta identidad que pueda satisfacer la mirada del Otro (Figura 5 del esquema R: A).

Los otros puntos (4, 5, 6 y 7) se articulan dentro de la estructura narrativa de la fantasía. El punto cuatro nos muestra que la fantasía, su esquematismo trascendental, se cohesiona por un texto narrativo, es decir, por una historia coherente que va indicando, al introyectarse en el cuerpo y mente del sujeto, los medios por los cuales se puede obtener y disfrutar del objeto de deseo para a su vez que satisfaga la mirada de los otros. Sin embargo lo que también la fantasía suministra al sujeto, en su narrativa, es el porqué del fracaso necesario que hay en la obtención del fin; es decir, como habíamos dicho, si el sujeto se encuentra en un constante fracaso (lo Real) de construir

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>202</sup> *Idem*.

una identidad, la fantasía narra el momento de dicha caída (punto 5) de la completud y la instauración de los mecanismos para volver a obtenerla. Así,

...la *narrativa como tal* surge para resolver un antagonismo fundamental mediante el reacomodo de sus partes en una sucesión temporal. Por esto, es la forma misma de la narrativa la que permanece como testigo de un antagonismo reprimido.<sup>203</sup>

El sujeto no es consciente del momento de la pérdida, simplemente la padece. La narrativa le suministrará la escena del momento de la caída; como si dentro de la trama le pusiera sobre sus ojos las imágenes de la pérdida, es decir, lo dota de una mirada imposible (pues el sujeto no estaba ahí mirando y el acontecimiento no se reduce a una mirada), expresada en nuestro punto 6.

Por otra parte, la fantasía, dada la imposibilidad de completud, es la que indica la cercanía o la lejanía que el sujeto debe tener con respecto al objeto de deseo, es decir, la misma trama fantasmática debe mantener al sujeto a distancia del objeto que promete. La razón por la que la fantasía debe procurar una distancia es que el objeto debe permanecer siempre como algo (in)alcanzable, es decir, deseado. Esto se debe a que cuando obtenemos un objeto, que deseábamos en un momento dado, la fantasía se desmorona debido a que el sujeto se da cuenta de que dicho objeto no le satisface aquello que buscaba; cuando el sujeto obtiene el objeto de deseo, la lógica de la fantasía se rompe debido a que él se encuentra con lo Real, es decir, con la no representación y obtención de la unidad; el sujeto se topa con su vacío. Para que funcione la fantasía esta debe procurar, de manera implícita, una carencia y acercamiento amable del sujeto con la cosa que desea<sup>204</sup> (punto 7).

Cada uno de los puntos anteriores son las características del funcionamiento y estructura de la fantasía ideológica. Sin una fantasía que sostenga al sujeto dentro de la realidad, al convencerlo de que en ella encontrara su estabilidad, todo se desmoronaría. La fantasía construye el

---

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>204</sup> Un ejemplo dentro de la política es cuando los políticos prometen una estabilidad social; piden al pueblo que voten por ellos. Cuando la gente elige a sus gobernantes, las promesas siempre serán “trabajos en proceso”, es decir, si el político prometía seguridad sus discursos, ya siendo gobernante, se basarán en que la obtención de esa promesa estará en progreso.

objeto de deseo (*objet petit a*) y el cumplimiento de su promesa dentro de la realidad al mismo tiempo que la sostiene pues

Podemos ver claramente cómo la fantasía está del lado de la realidad, cómo soporta el “sentido de realidad” del sujeto: cuando el marco fantasmático se desintegra el sujeto sufre una “pérdida de realidad” y comienza a percibir la realidad como un universo “irreal” pesadillesco, sin una base ontológica firme; este universo pesadillesco no es “una mera fantasía” sino, por el contrario, *es lo que queda de la realidad cuando ésta pierde su apoyo en la fantasía.* (cursivas de Žižek)<sup>205</sup>

El sujeto, que habita lo simbólico, sólo puede habitar dentro del campo de la realidad; lo Real, se le presenta como algo que padece y habita en él, pero de lo que no podría vivir ontológicamente. Como vimos, en nuestro primer capítulo, es en el lenguaje donde el hombre es dicho y donde puede construir la esfera que lo cobije y lo proteja de la intemperie, de ahí que busque relacionarse con otros para edificar un espacio común el cual compartir entre ellos por medio de una identidad que conlleva necesariamente a una ideología que dibuja los límites entre lo propio y lo ajeno.

La ideología es el discurso por el cual un espacio se va construyendo. Si bien puede articular un mayor número de miembros (individuos), a través de los juegos de equivalencia y sentido, necesariamente excluye a los no significados dentro de su discurso, es decir, a aquellos que resisten dicha significación o bien no encajan dentro de ésta y no pueden participar en la esfera del “nosotros” que construye su identidad. La ideología da el espacio de convivencia, dinamiza la esfera en la que los sujetos se efectúan y formula el bien vivir, como lo hacía Aristóteles (desde base metafísicas), o el bien hablar. La ideología, al establecer los límites de lo propio, tiene a excluir, combatir, eliminar o dominar a lo ajeno de su discurso. Patxi Lanceros, nos dice al respecto, que

Una de las formas más eficaces consiste en la producción de un aparato discursivo que, asentado sobre el límite, se despliegue, se di-vierta, en una *idio*-logía y en una *hetero*-logía simétricas y especularmente enfrentadas. La *idiología* (la palabra y doctrina de lo propio) pro-pone un interior pacificado, equilibrado, legal y legítimamente instituido; un paisaje mental y moral atravesado por la verdad y la virtud, por la justicia: o acorde con la

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 31.

naturaleza y los dioses. La *heterología* dispone, sobre un espacio ajeno y un tiempo alterado, variables figuras de extrañeza, de extrañamiento; “espiritualiza” la diferencia alojando en el espacio-tiempo de la distancia un “afuera”<sup>206</sup>

¿No encontramos la misma lógica dentro de nuestro primer capítulo?, ¿no Aristóteles nos decía que a través de la lengua se expresaba lo bueno y lo justo? y ¿no a través de dicha concepción se hablaba de un buen hablar el griego (*hellenizo*) en contra posición con el bárbaro? Todo lenguaje discursivo implica un orden ideológico que tiene a excluir e incluir sujetos. La ideología expresa el por qué, cómo, dónde y quién fundo el mundo en que habita o pretende edificar; por igual, su función consiste en narrar la pérdida del origen, el robo de la armonía, la falta de completud y el causante de dichas ausencias.

El sujeto será interpelado por la ideología a través de varios dispositivos que pretenderán sujetar al individuo al distanciarlo de su aspecto Real. Al prometer el objeto de deseo, promete el goce que implica (des)poseerlo, es decir, trae como consecuencia que el sujeto, por medio de su identificación con el espacio de la ideología que lo interpela, pueda poseer imaginariamente una estabilidad y un reconocimiento del sustituto de la Madre, en otras palabras, le da cierto poder de satisfacción. El sujeto defenderá su Identidad en la lucha por el reconocimiento de otros discursos que pretenderán lo mismo: *establecer su narrativa fantasmática como la universal*. Así, volvemos a toparnos con la misma problemática de Babel: *la existencia de diversas identidades dentro (y en la búsqueda) de un espacio político*.

Dentro del siguiente apartado veremos las problemáticas que subyacen en dicha afirmación para así comprender que una característica de lo político, y que debe tomar muy en cuenta la pedagogía, es la distinción de amigo/enemigo.

---

<sup>206</sup> Patxi Lanceros, “Las fronteras de la ética”, en Alberto Constante; Leticia Flores Farfán, *Topologías de la frontera. Filosofía y psicoanálisis*, AFINÍTA; UNAM; FFyL, México, 2009, p. 38.

### 3.3.- Hegemonía y antagonismo en el espacio político.

Todo discurso se constituye como un intento de dominar el campo de la discursividad, de detener el flujo de las diferencias, de construir un centro.

Laclau y Mouffe.

Cada una de las identidades son respuestas al deseo de reconocimiento del Otro (estructura simbólica). Sólo a través de la inscripción, dentro de la estructura del espacio, el sujeto puede tener cierta participación política y lazos sociales. Así, la identidad es la manera en que el sujeto asume un lugar dentro de la estructura, le da presencia, al mismo tiempo que le unifica con otros dentro de una creencia compartida. Sin embargo, tanto la identidad como el espacio son fallidos, son atravesados por una grieta de lo Real; su consecuencia: *el sujeto constantemente reconstruye su espacio e identidad.*

La ideología ofrece un *discurso de lo propio*, por medio de una narrativa que va indicando los objetos de deseo y las pérdidas de estos, señala las causas de la inestabilidad del espacio y su posible recuperación.

Una de las consecuencias, de la pérdida de la estabilidad, es la señalización y construcción del otro. El otro, como diferente de la identidad, es visto como aquel que quiere arrebatar y desmoronar la supuesta estabilidad que ofrece la ideología del colectivo en el que el sujeto se identifica. El otro funciona como la figura maligna que impide la realización total de lo propio, su función es ser el motivo de descarga de fuerzas en su contra para evadir lo Real de todo espacio social y político.

A partir de lo desarrollado hasta aquí, veremos que la base de lo político es el conflicto de distintas identidades. Los sujetos establecen relaciones políticas mediante la dicotomía de amigo/enemigo que rompe cualquier pretensión de establecer lazos armoniosos y universalmente válidos. Las relaciones políticas están empapadas de tensiones entre las diversas identidades que luchan por el reconocimiento y la instauración de su orden.



### 3.3.1.- Lo propio y lo extraño en la lógica de identidad.

“Ideología” es también el nombre para la garantía de que *la negatividad que impide a la Sociedad alcanzar su plenitud existe realmente*, que tiene una existencia positiva bajo la forma de un gran Otro que maneja los hilos de la vida social...

Slavoj Žižek

Toda sociedad contiene diversos discursos que interpelan a los sujetos; cada uno de ellos son contradictorios entre sí. Cuando el sujeto asume un relato es constituido mediante el discurso que se le ofrece. El relato, sus palabras, no borran lo terrorífico que acosa al sujeto en su pérdida de estabilidad sino que, y he aquí lo que nos interesa dentro de esta parte, señalan al causante de ésta, es decir, construyen un “chivo expiatorio”.

Sentir algo como propio, como lo es la identidad, es un motivo de orgullo; dicha pasión llevará al sujeto a defender su espacio y a combatir al causante de su robo. La identidad siempre se construye cuando marca los límites entre lo propio y lo extraño.

Como Dice Amartya Sen:

El sentido de identidad puede ser fuente de no sólo de orgullo y alegría, sino también de fuerza y confianza (...) Y, sin embargo, la identidad también puede matar, y matar desenfrenadamente. Un sentido de pertenencia fuerte—y excluyente—a un grupo puede, en muchos casos, conllevar a una percepción de distancia y de divergencia respecto de otros grupos. La solidaridad interna de un grupo puede contribuir a alimentar la discordia entre grupos.<sup>207</sup>

Más adelante también nos comenta que

El sentido de identidad puede excluir, de modo inflexible, a mucha gente mientras abraza cálidamente a otra. La comunidad bien integrada en la que los residentes hacen instintivamente cosas maravillosas por los demás con solidaridad puede ser la misma comunidad en la que se arrojan

---

<sup>207</sup> Amartya Sen, *Violencia e identidad*, Katz, Argentina, 2007, p. 23.

ladrillos a las ventanas de los inmigrantes que llegan al lugar. La desgracia de la exclusión puede ir de la mano del don de la inclusión.<sup>208</sup>

Aquí nos encontramos con una paradoja de la identidad: ésta incluye/excluye a un determinado grupo de personas. La relación *con* y *desde* el lenguaje es lo que nos une y relaciona con los otros; sin embargo, también el lenguaje es lo que nos dispersa (Babel) y nos confronta (Prometeo). Lo que tenemos que desarrollar, ahora, es cómo surge dicha lógica de la inclusión y la exclusión.

No podemos reducir las identificaciones políticas como las diversas posiciones que el sujeto establece en un momento determinado. No podemos decir solamente que el sujeto se asume dentro de un grupo y con el pasar del tiempo éste se traslada a otro sitio ideológico por “capricho”. Tendríamos que ser más radicales y dismantelar aquello que produce dicha dicotomía de inclusión/exclusión que existe en toda identidad. Para lograrlo tendremos que agregar un nuevo concepto que se venía manifestando de manera implícita en el desarrollo anterior y principalmente en el esquema R. El concepto que nos ayudará a dismantelar la lógica de la construcción de identidades (y su lucha) es el *goce* (*jouissance* en francés).

Definir qué es el goce es una empresa condenada al fracaso dado que éste habita dentro de lo Real. Lo que podemos desarrollar es ver las implicaciones que este concepto trae en las relaciones políticas y comprender cómo entra en escena con el sujeto. Sin embargo, si bien no podemos definir qué sea el goce, sí podemos colocarnos bajo la siguiente lectura: “*el goce es placer en el displacer, satisfacción en la insatisfacción*”<sup>209</sup> El goce debemos considerarlo como algo a lo que el sujeto debe de renunciar y/o modificar si es que quiere inscribirse dentro de un orden socio-simbólico. Entendemos el goce como el *padecimiento (dis)placentero del cuerpo del sujeto en un terreno prelingüístico y poslingüístico*. Comprendamos lo anterior.

El sujeto cuando nace se encuentra en un estado de indiferencia con el entorno, su “existencia” se reduce las sensaciones de placer y displacer del cuerpo (y sus necesidades) que poco a poco va relacionando con imágenes

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>209</sup> Yannis Stravakakis, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, [Traducción de Lilia Mosconi], F.C.E., Argentina, 2010, p.98

que le provocan dichos estados. La madre es una figura elemental para entender cómo el sujeto va formándose una idea imaginaria de sí mismo a través de ella y de otros (imágenes también). Dentro de este momento, el niño es satisfecho en todas sus necesidades, se encuentra en un estado de goce (figura 1 del esquema R) en el momento que toma leche del pecho, defeca, llora, ríe, etc. Nos encontramos con un estado pre-lingüístico del goce en tanto que el sujeto aún no se adecúa al significante. Dicho estado es interrumpido/desplazado por la presencia del padre (figura 3); en este punto, encontramos cierta desestabilización del estado en el que se encuentra el sujeto con la madre y su entorno, su goce le es arrebatado, o más bien dicho, tendrá que modificarse e inscribirse dentro del orden simbólico, es decir, darse en lo lingüístico.

En un primer momento, la imagen en la que se reconocía y aquella que le satisfacía sus necesidades le dotaban de un júbilo (goce).

Encontramos al goce como equivalente al júbilo y al júbilo encontrando su paradigma en el reconocimiento en el espejo de la imagen unificada de sí mismo, del *moi* (*aha Erlebnis*), y el goce en el advenimiento al símbolo que permite un primer nivel de autonomía frente a los apremios de la vida.<sup>210</sup>

Aquí podemos introducir el elemento del goce en la identificación. El sujeto se relaciona con las imágenes de sí mismo y de los otros por medio de la (in)satisfacción que le provocan dichas imágenes. Por igual, el sujeto deberá, de una manera u otra, y dado que siempre va a estar identificándose con imágenes, desplazar dicho goce dentro de las nuevas relaciones sociosimbólicas que establece con los otros; tendrá que erotizar sus relaciones sociales. La relación social, como también vimos, estará dada por los lazos significativos que el sujeto entabla con los demás; la identificación que procede de dichas relaciones, se da por medio de una fantasía que promete al sujeto devolverle el goce o colocarlo en el lugar en el que puede recuperarlo por medio de un objeto de deseo. Dicha fantasía va construyendo una idea de lo propio, es decir, una ideo-logía que narrará la pérdida del objeto. El sujeto, en cada una de sus identificaciones, buscará la satisfacción que le fue arrebatada: en un primer momento el padre y en un segundo momento el otro. Aquí

---

<sup>210</sup> Néstor Braunstein, *Goce*, 5ª ed., Siglo XXI, México, 2005, p. 14.

encontramos la importancia del goce en las relaciones de inclusión/exclusión. Por ello coincidimos cuando se dice que

La *jouissance* emerge como hipótesis central de la teoría lacaniana. Por ejemplo, ¿de qué modo podría explicarse mejor la índole constitutiva del deseo (tanto en la vida personal como en las diversas identificaciones políticas) si no se acepta la ausencia/castración de la *jouissance* como su causa? Más aún, la noción de goce nos ayuda a responder de forma más concreta qué se juega en la identificación sociopolítica y en la formación de la identidad, dado que sugiere que el soporte de los fantasmas sociales se funda en la promesa de recapturar como plenitud una *jouissance* perdida/imposible...<sup>211</sup>

Las fantasías sociales son las que van configurando el espacio de identificación en el cual diversos sujetos se adecuan. Dicho espacio demarca un límite que va formando la idea, de aquellos que lo habitan, de un “adentro” y un “afuera”. Lo de “adentro” se verá como lo propio, como aquello que el sujeto deberá aspirar y cumplir (Ideal del Yo); por su parte, el “afuera” será visto como el lugar donde los otros sujetos habitan y gozan de los objetos que “fueron arrebatados” al “nosotros”. Así, la lucha de las identidades es efecto de la lucha por cómo proteger, distribuir, recuperar y organizar los modos de goce que una sociedad tiene en sus lazos sociales dentro de su espacio político.

La identificación tiene lugar por medio de la construcción de las fronteras que nos separan y relacionan con el otro. Dichas fronteras tienen la finalidad de posibilitar un “nosotros” y un “ellos”. Por medio de la dicotomía, el otro será visto como el diferente y así pasar a su inclusión al “nosotros” o a la demonización del “ellos”. En su identificación, el sujeto asumirá su participación dentro del “nosotros” en detrimento del “ellos”.

La presencia del otro, en los procesos de identificación política, deviene en odio o amor. Surge en el sujeto la tendencia fundamental de rechazar todo lo que no es él mismo. La manera en que procede la mente (fantasía) del sujeto será de la siguiente manera.

Soy (el) bien. (El) bien soy Yo. Él no es yo. Por lo tanto él no es (el bien) (o por lo menos, no tanto como yo). Soy francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera). Ser francés (inglés, italiano, norteamericano,

---

<sup>211</sup> Yannis Stavrakakis, *Op. Cit., la izquierda lacaniana...*, p. 97.

etcétera) es ser (el) bien. Él no es francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera), por lo tanto, no es (el) bien.<sup>212</sup>

Aquello que es colocado como lo bueno es lo que nos satisface, es decir, lo que nos da cierto placer o goce. El sujeto asume una posición identitaria cuando ésta (in)cumple las promesas de recuperar el objeto perdido, *esa cosa que no sabemos muy bien que sea, pero que sí sabemos que nos fue arrebatada por alguien*.

Coincidimos con las siguientes palabras: “Lo que ocultamos, al culpar al Otro del robo de nuestro goce es el hecho traumático de que *nunca poseímos lo que supuestamente nos ha sido robado*”<sup>213</sup>. Ese alguien es el no-yo, es decir, aquel que no habita dentro de mi identidad, con el que no me identifico o pretende estar dentro de ella y, sin embargo, no sabe habitar ni se puede ubicar dentro de los parámetros significativos del espacio del “nosotros”.

Cada una de las identificaciones, y más las de rango político, tienden a construir una causa que, parafraseando a Žižek, no es más que el modo en que lo sujetos organizan su goce. Cuando algo ajeno a su organización acontece, se desmoronan las seguridades del grupo y empieza a verse el otro como lo que vuelve a interrumpir nuestro goce. Así coincidimos con Eduardo Foulkes cuando dice que “la identidad se goza. O también, ella goza, o ella nos goza”<sup>214</sup>. Cuando nos encontramos dentro de una identidad, tendemos a organizar(nos) cada una de las (in)satisfacciones que se nos presentan o pretendemos tener. Por ejemplo, cuando se canta un himno nacional, el júbilo, la satisfacción, el goce... en algunos sujetos (identificados con la narrativa de dicho himno) es tal que tienden a llorar como forma de (dis)placer. Cuando gritamos un gol de nuestro equipo de fútbol, cuando insultamos al extranjero, cuando sentimos ser reconocidos desde algo... ahí se goza de nuestra identidad expresada en el orgullo del “nosotros” que, como vimos con Martya, puede ser la manera en cómo nos afiliamos a unos y violentamos a otros.

---

<sup>212</sup> Cornelius castoriadis, *Figuras de lo pensable*, F.C.E, Argentina, 2005, p. 188.

<sup>213</sup> Slavoj Žižek, *Op. Cit., El acoso de...*, p. 48.

<sup>214</sup> Eduardo Foulkes, *Diferir y convivir. Identidad, goce y multiculturalidad*, Letra Viva, Argentina, 2010, p. 15.

Tendemos a amar/odiar al otro dependiendo de la relación que éste tenga con el goce promovido desde la estructura del espacio. Aquí es donde vemos surgir las diferencias: determinados sujetos se identifican con un significante en su deseo de completud simbólica. Dichos significantes están sostenidos por una fantasía que ofrece el *objet petit a* (*objeto de deseo*); *ante el constante fracaso y distanciamiento del objeto, que la misma fantasía promueve, se tiene a culpabilizar al enemigo, es decir, se señala al ajeno a la lógica de la identidad construida como el causante de esa pérdida. La lucha política de cada identidad si fijará el fin de impedir que el otro organice el espacio de convivencia y comunión, es decir, se evitará que tome el poder de organizar o arrebatarse el goce parcial o ideal que buscamos.*

Podemos decir que:

La diferencia deviene en antagonismo y odio: la fuerza antagónica amenaza—o se construye como algo que amenaza—mi identidad, pero al mismo tiempo deviene en una presencia cuya exclusión activa mantiene mi consistencia.<sup>215</sup>

El espacio de lo político se definirá como la lucha constante de las identidades por su reconocimiento y los modos en que estos organizan su goce. Cuando distintas identidades se encuentran, dentro de un mismo espacio, emerge la confrontación (violenta o no) de las diferentes posturas que intentan definir los sentidos de la realidad. La lucha política será una lucha de distintas ideologías que intentarán establecerse dentro del *centro de la esfera política* (Espacio político: Esquema 3) y presentarse como la reunificación de cada una de dichas diferencias al asignarle a cada uno una función dentro del espacio intersubjetivo.

Para comprender y complementar más lo que hemos desarrollado hasta el momento, pasaremos a desarrollar (y distanciarnos) el concepto de *hegemonía* ya que nos explicará más a fondo las implicaciones de nuestra categoría de identidad en el espacio político. Veremos los distintos tipos de identidades en pugna.

---

<sup>215</sup> Yannis Stavrakakis, *Op. Cit., La izquierda lacaniana...*, p. 221.

### **3.3.2.-Hegemonía: Lucha entre las identidades por el centro político (¿dónde colocar nuestro acto pedagógico?).**

Hemos visto que dentro del espacio político existen diversas formas de identificación en las cuales los sujetos van construyendo un sentido de pertenencia dentro de un grupo. Por igual, pudimos apreciar que toda identidad demarca los límites que separan al grupo de otros sujetos ajenos a su pertenencia, es decir, cada identificación va produciendo la diferencia entre el “nosotros” (pertenecientes a la identidad) y el “ellos” (ajenos a la estructura de la identidad). Estas distancias y límites ocasionan un campo de tensión y lucha, entre las diferentes identidades que se construyen, por la dirección de la totalidad del espacio común.

Ante la falta de cierre del espacio político, cada una de las identidades se conduce por ciertas fantasías que le prometen un “retorno al estado en el que se encontraba el sujeto” antes de su entrada en lo simbólico. Cada sujeto busca en la identificación un reconocimiento del otro dentro de una estructura simbólica; por igual, cada sujeto padece cierta (in)satisfacción de la recuperación y constante pérdida de su goce. Una de las maneras en que el sujeto percibe la pérdida de su goce se da mediante la construcción y señalamiento de otro(s) sujeto(s) como causante(s) y ladrón(es) de nuestros objetos de goce. Así, las distancias entre las distintas identidades se agudizan en una confrontación por mantener el supuesto goce que cada una de ellas tienen.

Sin embargo, no se trata de que la política, y menos lo político, se reduzca, como muchos lo han querido plantear, a que cada identidad respete, tolere y sea indiferente a los goces de los otros o que toda relación entre identidades es negativa; por el contrario, dentro de la política cada una de las identidades, por medio de su discurso ideológico, intentará plantear sus fantasías como las únicas y verdaderamente posibles.

Dentro de la hegemonía nos encontramos con el lado optimista de las estructuras políticas ya que es en ellas donde las identidades de los sujetos, por muy diferentes que sean sus apuestas, podrán articularse, y/o

diferir, con otras identidades y actuar conjuntamente bajo el liderazgo de una identidad particular.

El intento de cierta identidad por ocupar el lugar de la verdad devendrá en una invitación a ciertas identidades a que se sumen a la lucha particular contra el “chivo expiatorio” que la niega. Es decir, si bien hay diversidad de identidades en la lucha por su reconocimiento, habiendo distancia entre ellas, no quiere decir que cada una de las identidades está en lucha contra todas; al contrario, puede darse la posibilidad de que una serie de identidades se puedan articular bajo objetivos comunes. Para entender este tipo de (des)articulaciones entre las identidades pasaremos a desarrollar el concepto de hegemonía.

Para Ernesto Laclau “[La] hegemonía es más que una categoría útil: ella define el terreno mismo en el cual una relación política es, en realidad, constituida”.<sup>216</sup> La lógica que domina dentro del terreno hegemónico es una posibilidad, para algunos, de que distintas identidades se articulen entre sí. Como hemos visto la solidez de las identidades es mínima ya que siempre se encuentran en ruptura y reconstrucción siendo este un terreno fértil en el cual se produzcan las distancias y acercamientos de distintos grupos.

Entendemos como *hegemonía la dirección estructural de una entidad (identidad) sobre otras de igual tipo. Dicha identidad es sostenida por el conjunto de “subidentidades” que configuran su cuerpo. La entidad puesta en el centro hegemónico es la representante de las demandas de goce de las demás. Pero ¿cómo una entidad puede llegar a dirigir a las otras?, ¿cómo se coloca en el centro? Aquí volvemos con la misma dinámica vista en la identificación: Si el espacio político se estructura significativamente, hay un significante (y detrás de éste una fantasía e ideología) que se presenta como el representante (point de capiton) y solución de todo un cúmulo de equivalencias (identidades). Dicha presentación del significante causará que las otras entidades significantes se articulen a ésta que se presenta como el centro. Así*

---

<sup>216</sup> Ernesto Laclau, “Identidad y Hegemonía”, en Judith Butler; Ernesto Laclau; Slavoj Žižek, **Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda**, [Traducción de Cristina Sardoy y Graciela Homs], 2º ed., F.C.E., Argentina, 2011, p. 51.



La hegemonía de un sector social *particular* depende, para su éxito, de que pueda presentar sus objetivos propios como aquellos que hacen posible la realización de los objetivos *universales* de la comunidad, queda claro que esta identificación no es la simple prolongación de un sistema institucional de dominación sino que, por el contrario, toda expansión de esa dominación presupone el éxito de esta articulación entre universalidad y particularidad (es decir, una victoria hegemónica).<sup>217</sup>

Cuando una identidad se presenta como aquella que posibilitará cada uno de los objetivos de las otras, deberá desarrollarse desde una lógica de equivalencias, pues ésta será la que le permitirá tomar la fuerza necesaria en la lucha contra sus opositores, es decir, contra aquellos que no pueden acceder a su objetivo particular (presentado como universal). El significativo con el que diferentes identidades se articularán deberá ser, en palabras de Laclau, un significativo vacío, es decir, un significativo que pueda ser expresión de

una lógica de equivalencias, es decir, una lógica en la cual todas las demandas, pese a su carácter diferencial, tienden a sumarse formando lo que llamaremos una cadena equivalencias. Lo cual significa que cada demanda individual está constitutivamente escindido: por un lado, es ella misma en su particularidad; por el otro, mediante vínculos equivalenciales, hace la totalidad de las otras demandas.<sup>218</sup>

El significativo vacío deberá, dada su condición, permitir que otros significantes (presentados como *points de capiton*) puedan articularse a su discurso (a su fantasía). La hegemonía tiende a unificar cada una de las partes que puedan acceder a sus compromisos colectivos. Así, la identidad hegemónica organizará los modos de goce parciales de un conjunto de identidades que están en búsqueda de su satisfacción. Por igual, organizará, dirigirá y proyectará las acciones adecuadas para la erradicación de aquellos sujetos que impiden el cumplimiento del proyecto político que se pretende establecer desde el centro.

Para Chantal Mouffe la lógica hegemónica permite distanciarnos de las lecturas políticas democráticas que tienden a reducir la política a los consensos que establecen las diferentes identidades en pugna. Para esta

---

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>218</sup> Ernesto Laclau, "Populismo: ¿qué hay en el nombre?", en Leonor Archuf (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Paidós, Argentina, 2005, p. 31.

autora necesariamente, si hablamos de lo político, estamos constantemente en la lucha de la tensión entre el “nosotros” y el “ellos”. En sus palabras:

Considero que concebir el objetivo de la política democrática en término de consenso y reconciliación no sólo es conceptualmente erróneo, sino que también implica riesgos políticos. La aspiración a un mundo en el cual se haya superado la discriminación nosotros/ellos, se basa en premisas erróneas, y aquellos que comparten tal visión están destinados a perder de vista la verdadera tarea que enfrenta la política democrática.<sup>219</sup>

Coincidimos con Mouffe en el sentido de que la/lo político necesariamente tiene que ver con el enfrentamiento de un “nosotros” contra un “ellos”; sin embargo, nos distanciamos de ella, y de la lógica hegemónica como veremos adelante, cuando no se lleva hasta sus últimas consecuencias la radical distancia entre cada una de las identidades: *la falla de toda estructura que media dicha pugna y la confrontación más allá de toda lógica de equivalencias*. Por ejemplo, para esta autora se debería positivar y optimizar las pugnas identitarias al canalizarlas dentro de marcos “adecuados” que no impliquen una violencia o negación a alguna de las partes del conflicto; es decir, lo que se busca con la lucha de las identidades es que éstas se adecuen a los marcos “adecuados” (democracia) del sistema que las provoca para así modificarlo, de ahí que diga que “lo que requiere de democracia es trazar la distinción nosotros/ ellos de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo, que es constitutivo de la democracia moderna”<sup>220</sup>.

Para Mouffe todo esto se logrará si las identidades pasan del conflicto antagónico radical (marco de lo Real) a uno más estructural (simbólico) que sería el agonístico.

Si queremos sostener, por un lado, la permanencia de la dimensión antagónica del conflicto, aceptando por el otro la posibilidad de su “domesticación”, debemos considerar un tercer tipo de relación. Éste es el tipo de relación que he propuesto denominar “agonismo”. Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto si

---

<sup>219</sup> Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, [Traducción Soledad Laclau], 2ªreimp., F.C.E, Argentina, p.10.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 21.

bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes.<sup>221</sup>

Para Mouffe toda práctica articuladora, es decir, hegemónica tenderá a unificar a diversas identidades dentro de un marco común; sin embargo, todo orden hegemónico es susceptible de tener resistencias y proyectos alternativos, es decir, la confrontación con otras prácticas y ordenes “contrahegemónicos”. Así, la apuesta, de la mayoría de los teóricos de la hegemonía, consiste en que toda identidad hegemónica respete y mire a los demás como competidores legítimos y dignos de una participación política. La política será una lucha agonística donde no habrá consensos y acuerdos racionales (basados en el sujeto de la modernidad que hemos estado criticando a lo largo de la investigación) sino “una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional [sino pasional]”<sup>222</sup> Canalizar el antagonismo en luchas por el reconocimiento legítimo dentro del espacio político, pero ¿qué pasa con los desbordes?.

Ahora bien, llega el momento de nuestro distanciamiento con estos postulados de la hegemonía. Si bien la hegemonía muestra la cara positiva del espacio bajo la lógica de la inclusión/exclusión, deja muy superficial las radicales diferencias que se pueden encontrar en cada una de las identidades que se “articulan”; cada particularidad deberá renunciar a cierta diferencia para poder edificarse dentro de otra que la representará. También, bajo lo que hemos desarrollado del goce en la política, es difícil e ingenuo pensar que una identidad hegemónica, por más democrática que sea, pueda percibir al “ellos” y los “otros” como dignos competidores de una lucha por la hegemonía. Por último, no toma muy en cuenta la vía negativa con la que se presentan aquellos que no acceden a la lógica de la equivalencia. La teoría hegemónica percibe, hasta cierto punto, lo Real de la realidad del espacio político al pensar que ninguna representación es definitiva y que el optimismo de esto consiste en la constante (re)articulación de los sujetos; sin embargo, queda muy superficial el

---

<sup>221</sup> *Ibidem*, p.27.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 28.

lado radical de lo Real, es decir, no toma en cuenta tanto aquello que no puede acceder a dicha dinámica de la significación política.<sup>223</sup>

Si el espacio político se constituye de límites entre lo que está “dentro” y “afuera” no permite hacer lectura de las irrupciones violentas de los sujetos que no pueden acceder a esta lucha por la hegemonía; es decir, hablamos de los marginados de aquellos sin lugar dentro del espacio. Tampoco permite una crítica al conjunto de instituciones sobre las que se basa esa búsqueda de lucha por el reconocimiento político, éstas quedan intactas por que la mayoría de las identidades no quiere derrumbarlas, a lo que aspiran es a un lugar en ellas.

Para una mayor aclaración dividiremos las identidades, dentro de la lógica hegemónica, y apoyados en Manuel Castells<sup>224</sup>, al mismo tiempo que las relacionaremos con algunos tipos de pedagogías en cada identidad<sup>225</sup>:

1. Identidad hegemónica/legitimadora.- Es aquella identidad que ocupa el lugar hegemónico dentro del espacio político. Este tipo de identidad construye un conjunto de instituciones que tienden a legitimar las posiciones y fines ideológicos de las identidades colocadas como el centro. Aquí es donde se organiza y distribuyen los objetos que tienden parcialmente a permitir cierto goce de los individuos. Dentro de esta identidad encontramos a las pedagogías, en nuestro presente, de tipo técnico-empresarial, construcción de la ciudadanía (legitimada), etc.<sup>226</sup>
2. Identidad proyecto.- Como aquella en que los sujetos, basándose en los materiales culturales que disponen, construyen una nueva identidad que

---

<sup>223</sup> Por otra parte, existen diversas críticas en las que se expresa que la lógica hegemónica no toma en cuenta las relaciones económicas dominantes de nuestro presente. Si nos reducimos a una lucha de identidades, cualquier lucha particular es válida mientras se deja intacto una crítica al sistema económico (campo donde se efectúan los espacios políticos globales).

<sup>224</sup> Cfr., Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Vol. II*, [Traducción de Carmen Martínez Gimeno], Siglo XXI, México, 1999.

<sup>225</sup> Pedagogías hay muchas. En cada identidad, que desarrollaremos, se la relacionara con una pedagogía que creemos se articula e identifica con sus característica. Sin embargo, puede haber muchas más dentro de cada una de ellas. Me remito a las más influyentes, desde mi perspectiva, dentro de cada una de ellas.

<sup>226</sup> Me gustaría aclarar que ésta es una lectura propia, por lo tanto, susceptible a críticas. No estoy diciendo que en todo momento temporal las pedagogías de este orden sean las legítimas. Como vimos, históricamente las identidades van variando, la organización del espacio político también, es por ello que planteo este tipo de pedagogías desde una lectura de mi presente (en otro momento éstas no eran las hegemónicas).

busca la transformación de toda la estructura social bajo la dirección de un nuevo proyecto socio-político. Este tipo de identidades plantean “reformas estructurales” al espacio político de los sujetos. Podemos, en este punto, encontrar a las pedagogías democráticas de izquierda o aquellas cuyas demandas se enfoquen en un mínimo cambio estructural dentro de las relaciones políticas y/o sociales<sup>227</sup>.

3. Identidad de resistencia.- Es aquella generada por los sujetos que se encuentran en posiciones y condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de lo que es legítimo. Aquí es donde encontramos *el límite de la lógica hegemónica*. Lo que la diferencia de la identidad proyecto es que la resistencia no necesariamente construye nuevas posibilidades de estructuras sociales. Pensemos en las pedagogías transgresoras, por ejemplo, como la *queer*, o bien, en las pedagogías subversivas y de lucha política como es una pedagogía *del oprimido* postulada por Freire.

Cada una de estas identidades se encuentran *dentro* del espacio político: ya sea como dirigentes (1), en búsqueda por ocupar un sitio dentro de la legitimidad (2) o como lucha contra cualquier tipo de legitimidad (3). Sin embargo, nos gustaría agregar un nuevo punto (aunque no la podamos presentar como identidad sí participa de la complejidad del espacio político). Hablamos de los sin-lugar (4): aquellos cuyos cuerpos, modos de vida, situación económica y forma de expresión no se encuentran significados dentro de la estructura del espacio al que irrumpen (vagabundos, discapacitados, personas en situación de calle, locos, indocumentados, etc.). Este tipo de “sujetos” no tienen una existencia política ya que ésta “depende de la representación lingüística; [y] lo que no puede ser articulado en el lenguaje [político], estrictamente, no existe”<sup>228</sup>. ¿Existirán pedagogías enfocadas en este punto? Me parece que, políticamente hablando, aquí le falta mucho a la pedagogía por desarrollar, ya que la mayoría de los que presumen “intervenir”

---

<sup>227</sup> Un ejemplo de este tipo de identidad se dio en las pasadas elecciones en México cuando surgió un grupo de estudiantes, autodenominados “#yo soy 132”, que planteaban reformas estructurales dentro de la política de este país. Más que una revolución, revuelta o desestabilización de la estructura política, se aspiraba a una reforma.

<sup>228</sup> Yannis Stavrakakis, *Op. Cit., Lacan y lo político...*, p. 92.

en estas “poblaciones” tienden a incluirlos dentro de los proyectos hegemónicos (1).<sup>229</sup>

Nuestro cuarto punto no tiene la posibilidad de una lucha por el reconocimiento de alguna identidad hegemónica ya que carece de los medios simbólicos y/o institucionales del reconocimiento y la presencia. En este punto es donde nos distanciamos de la lógica hegemónica, ya que si bien muestra las posibilidades de acceso de los sujetos a identidades que luchan por un reconocimiento, deja muy por encima la lógica implícita que permite el acceso a la presencia dentro de espacio. Por igual, porque no creemos que el pensamiento pedagógico se reduzca a una lucha por la participación activa de todas las poblaciones dentro de la lógica de la hegemonía.

Los sin-lugar son la presencia del vacío, en tanto expresión de la multiplicidad inconsistente, de lo Real implícito en el espacio donde se establecen las disputas por la hegemonía. Es por ello que coincidimos nuevamente con Žižek cuando nos dice que

La hegemonía ideológica, por consiguiente, no es tanto el que un contenido particular venga a colmar el vacío de lo universal, como que la forma misma de la universalidad ideológica recoja el conflicto entre (al menos) contenidos particulares: el “popular”, que expresa los anhelos íntimos de la mayoría dominada, y el específico que expresa los intereses de las fuerzas dominantes.<sup>230</sup>

Nos encontramos aún en la dicotomía dominantes/dominados que no permite hacer una lectura de los levantamientos violentos que van más allá de la lógica de la equivalencia y la hegemonía. Necesitamos otro tipo de lecturas que den cuenta de que existen acontecimientos y desbordes que rompen cualquier lógica de la legitimidad y el conflicto agonístico; por igual, otro tipo de pensamientos que asuman la imposibilidad y falla en el espacio social. La identidad es un factor importante en la lucha política, pero existen sujetos que no tienen o no requieren de los medios para construirse una propia.

---

<sup>229</sup> Por falta de espacio no desarrollo este punto que me parece, sin embargo, fundamental para la pedagogía. Aquí me tope con éste problema que en otras ocasiones me gustaría desarrollar; o bien, es una invitación a trabajar esta problemática.

<sup>230</sup> Slavoj Žižek, *En defensa de la Intolerancia*, [Traducción de Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández], Sequitur, España, 2008, p. 19.

Ahora bien, ¿qué tendría que ver la pedagogía en esto? En que habría que repensar las afirmaciones y posicionamientos políticos de los pedagogos y pedagogas en sus prácticas y en la construcción de saberes. Toda pedagogía habita dentro de un espacio político, por ende, de una u otra forma hay un compromiso con alguna postura o lectura, implicada directa o indirectamente, que los guíe en sus quehaceres pedagógicos. Coincidimos con Maud Mannoni cuando dice que “la pedagogía está obligada a definirse con relación a una sociedad dada: toda pedagogía depende de una elección ideológica o política”<sup>231</sup> de ahí que intentemos comprender las diversas identificaciones que los pedagogos hacen en su quehacer diario.

Dentro de las Identidades hegemónicas nos encontramos con pedagogías cuyas prácticas se enfocan en que el sujeto intente someterse a las determinantes de la estructura organizada desde la ideología dominante. Para poder conseguir dicho fin, este tipo de pedagogías mantienen una racionalidad instrumental, es decir, se componen de un conjunto de procesos, dispositivos e instituciones para mantener estable los planes de la relación medios-fines. Lo importante, aquí, es mantener o reactivar las estructuras del espacio social a través del tiempo. Las pedagogías hegemónicas, la mayoría de las veces, tienen preestablecido un modelo estándar para la mayoría de los sujetos. Así “a partir de un modelo de ser humano se inicia un proceso de `manipulación` o de `represión` para conseguir un nuevo ser humano, de acuerdo con las finalidades que uno se había propuesto al principio”<sup>232</sup>. Aquí ubicamos a los/las pedagogos obsesionados por la “intervención” que intenta incluir y normalizar al conjunto de sujetos que aún no habitan dentro del supuesto orden establecido. Una característica de este tipo de pedagogías es negar el acontecimiento, la falla y lo imprevisto al mandarlo al rincón de lo que no debe ser. Aquí, su ideología promete mantener el estado de cosas (“dado que siempre, se dice, se puede estar peor”) pues es imposible pensar otra manera de sociedad y de política. El pedagogo, que se identifica con la visión hegemónica, aquí funge como funcionario en búsqueda de otros funcionarios.

---

<sup>231</sup> Maud Mannoni, *La educación imposible*, [Traducción de Pilar Soto], Siglo XXI, México, 1979, p. 45.

<sup>232</sup> Fernando Bárcena; Joan-Carles Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, España, 2000, p. 74.

La identidad del *funcionario* está completamente determinada por el lugar—por la función—que ocupa en la máquina burocrática [del espacio político]. El funcionario es el “sujeto” del proceso de fabricación. Al mismo tiempo, el objeto de este proceso es la creación de nuevos devotos funcionarios que se integren dentro del tejido social [preestablecido].<sup>233</sup>

Ahora bien, dentro de las *Identidades proyecto* encontramos las pedagogías que buscan la participación de sus lecturas políticas dentro de los planes a futuro. Este tipo de pedagogías se vale de las fallas del espacio político, es decir, de sus imposibilidades, para replantear vías “alternativas” de reestructuración social. Estos proyectos se valen de las instituciones dadas, como lo es la escuela, para poder edificar y contrarrestar las fallas emergentes dentro del campo de la política hegemónica. Por ejemplo, una de las fallas que existe en toda construcción del espacio político, como lo vimos, es la negación de la diferencia, o bien, la dificultad de que diversas identidades compartan un espacio común. He aquí un argumento de esta postura:

Se hace, pues, necesario un proyecto de escuela que tampoco puede ser único para todo el país, una zona o localidad (...) Desde mi punto de vista, la acción de educar no puede ser otra que la de entregar al ser humano que crece la posibilidad de un desarrollo personal. Ante ese objetivo, todas las demás [pedagogías] son instrumentales<sup>234</sup>

Este tipo de pedagogías lanza una apuesta, un proyecto, a la idea de que es posible convivir sin ningún tipo de violencia o diferencia negativa que desestabilice el marco social. Por igual, su apuesta es a que las estructuras sociales deberán cambiar para poder edificar entornos donde el sujeto pueda desarrollarse plenamente. Aquí, nos encontramos con el sitio donde diversas ideologías nacen para procurarse el centro de la hegemonía. Una de las características de la ideología, con su fantasía, es relatar las fallas existentes a todo proyecto que se concretiza; ellas prometer recuperar la sociedad estable en un futuro próximo. Las fantasías, dentro de este tipo de identidades, están empapadas de discursos que plantean que sus alternativas darán una sociedad respetuosa y solidaria en el espacio político. No hay una crítica a las

---

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>234</sup> Gonzalo Gutiérrez, “La educación de la educación: ideas para refundar una escuela humanista”, en Antonio Arellano Duque (coord.), *La educación en tiempos débiles e inciertos*, ANTHROPOS, España, 2005, p. 177.



instituciones o modos de construir el espacio político sólo a los contenidos hegemónicos.

Las identidades en resistencia alojan a un conjunto de pedagogías cuyos planteamientos pueden ser diferentes y, sin embargo, aspiran a la resistencia de la lógica que se domina en las dos identidades anteriores. Lo que se busca es la emancipación estructural de los sujetos a través de la construcción participante de éstos dentro de *un* espacio político propio; o bien, se busca la transgresión de las estructuras normalizadoras que pueden habitar en cualquier hegemonía o proyecto político. Dentro de las primeras se busca la emancipación de los sujetos a través de su concientización histórica. Para conseguir dicho objetivo se pretende transmitir a los sujetos un conjunto de contenidos culturales para la transformación de éstos y del espacio donde realizaran dichas prácticas políticas. Cada uno de los saberes con los que se pretende *alimentar, es decir, educar al sujeto* serán unidades propias de los sujetos que se pretende emancipar, es decir, intentan escapar a la lógica hegemónica, hasta cierto punto, en la cual otras identidades que los representen (significante vacío) vean por su “liberación” y/o “emancipación”. Lo que se intenta es construir una pedagogía *propia* de las poblaciones donde se construye dicha práctica. ¿No es lo que planteaba Paulo Freire en su *Pedagogía del Oprimido*?, ¿no se pretende, en este tipo de pedagogías, construir saberes alternativos más allá de los creados en los proyectos que se les imponen?, ¿no plantean que la finalidad de su propuesta, no proyecto ideal, es que cada población tome la riendas de su camino?, ¿no es esa la solución para tratar con la falla? Aquí su argumento:

El mundo se salva si todos, en términos políticos, peleamos por salvarlo. [Hay algo que amenaza] Ese algo es la ideología inmovilizadora, fatalista, según la cual no tenemos nada que hacer, según la cual la realidad es inmodificable.<sup>235</sup>

Aquí no encontramos aún con una propuesta cuya fantasía promete la recuperación de un “mundo mejor”, políticamente hablando, sin acudir a la sumisión de leyes e instituciones legítimas dentro de la lucha por la hegemonía; aquí, no se trata de que una identidad u orden salve a los demás sino que cada

---

<sup>235</sup> Paulo Freire, *El grito manso*, Siglo XXI, México, 2004, p. 28.

identidad debe tener muy en cuenta su particularidad y sus necesidades dentro del espacio político o bien dentro de *su* propio espacio político. No se trata de liberar a los demás sino de liberar-se con los demás.

Aún así, encontramos otra política de identificación que resiste a las estructuras hegemónicas: la transgresora. Ésta intenta romper con cualquier tipo de normalización o estigmatización de la falla o acontecimiento. Un ejemplo de pedagogía que podríamos ubicar aquí es la *queer*, ésta se pregunta sobre la posibilidad que el proyecto educativo se convierta algún día en un punto deconstructivo de la estructuras para abrir el espacio a las diferencias radicales. Para este tipo de pedagogías no apuesta a reformar las prácticas hegemónicas ni promover otro tipo de acciones “más incluyentes” sino que plantea que se necesitan acciones transgresoras que vuelvan más frágiles las fronteras de aquello que se conoce como la Realidad. Deborah P. Britzman nos dice:

Mi interés por estas cuestiones forma parte de un intento de imaginar una pedagogía transgresora (en lugar de un pedagogo subversivo), una pedagogía que se preocupe de las exclusiones inmanentes de la normalidad o, como también se dice ahora, de las pasiones de la normalidad por la ignorancia y que las desestabilice. Es una pedagogía que pretende provocar lo que Gary Wickham y William Harver denominan “la propia proliferación de zona alternativas de identificación y de crítica” que son necesarias para que el pensamiento sea consciente de sus estructuras conceptuales dominantes, y para que se creen nuevos deseos<sup>236</sup>

Una de las principales apuestas que se tiene en este tipo de pedagogías es retomar el cuerpo (algo excluido dentro del pensamiento político) como punto de apoyo para transgredir las formas culturales dominantes. La rareza, la anormalidad, la sexualidad, entre otro tipo de prácticas, son las posibilidades que acontecen en el sujeto para apartarse y desestabilizar las virtualidades que lo *sujetan* de forma no condicionante sino dominante.

Hemos puesto a discusión tres tipos de identidades políticas y un resto, o exceso, que marca la brecha de toda construcción del espacio político. Cabe

---

<sup>236</sup> Deborah P. Britzman, “VII. La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas”, en Rafael M. Mérida Jiménes (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, España, 2002, p. 200.

ahora hacemos la pregunta de dónde colocar nuestras prácticas y actos pedagógicos en nuestro presente. ¿Queremos una pedagogía que ocupe el lugar de lo hegemónico?, ¿una pedagogía que lo resista?, ¿necesitamos de nuevos proyectos educativos de cómo construir el espacio político?, ¿será necesaria una transgresión al *status quo* político? Desde mi propia perspectiva, y dado el contexto apolítico/pospolítico en el que vivimos, me parece que falta más transgresión y otro tipo de conceptos políticos que procuren una mayor intervención política en la pedagogía. Necesitamos nuevas formas de espacializar nuestras relaciones a través de estructuras y contenidos que asuman las grietas que se presentan.

Para concluir diremos que la identidad es una categoría importante, para pensar las relaciones sociales y políticas, ya que es a través de ella que el sujeto forma parte activa de los contenidos de las estructuras en las que habita. Por otra parte, vimos que en la construcción de una identidad existen varios factores estructurales y también de otros que van más allá de dichas estructuras, como lo fue el goce. A partir de ahí vimos, y como lo veníamos percibiendo desde el primer capítulo (babel), que el espacio político se va (de)construyendo gracias a las tensiones que se dan entre las diversas identidades políticas. El sueño de una política del consenso, la racionalidad y el acuerdo, a través de la inclusión, no son otra cosa que modos de “sellar” la grieta que se da en toda relación política. A través de estos desarrollos partimos de la idea de que no existe una pedagogía apolítica o neutra dentro de las tensiones que se desenvuelven en el espacio político; al contrario, vimos que por muy post-ideológicas, humanistas, o técnicas, no escapan a una posición política de manera consciente o inconsciente.

Pasemos a las conclusiones finales de la investigación.

## **Conclusión.**

Esta investigación fue una propuesta para re-pensar las principales categorías políticas que cualquier estudiante, pensador o profesional de pedagogía, interesado en estos temas, debería tomar en cuenta para realizar una lectura compleja del quehacer y compromiso político de las prácticas pedagógicas. Dentro de nuestra investigación, las categorías fueron: sujeto, ética e identidad. Cada una de ellas nos planteó ciertas dificultades que nos adentraron a problemas que exigían redefinir su sentido político y pedagógico. Las propuestas a discutir y que guiaron la investigación fueron.

1. ¿Cómo es posible, desde la pedagogía, la construcción del espacio político
2. ¿Quién habita, se educa y actúa *dentro* y *desde* el espacio político?
3. ¿Cuál es la dinámica de participación del sujeto dentro del espacio político: identidad?
4. ¿Cómo repercuten los puntos anteriores dentro de las prácticas pedagógicas?

A través de los puntos anteriores daremos ciertas afirmaciones (marcadas en cursivas) que nos llevarán al planteamiento y discusión de los aspectos pedagógicos, que creímos fundamentales en la investigación, así como dar una posible apertura a una nueva manera de pensar la pedagogía en lo político.

Nuestra primera afirmación sería: *la pedagogía ha tenido históricamente una complicidad en la construcción y la dinámica de las relaciones políticas pues coincide con ella desde su origen. El lenguaje es aquello que posibilita (punto 1) las condiciones pedagógicas en la construcción de un espacio social y político. De ahí que tengamos que volver a poner a discusión las implicaciones políticas en cada uno de los campos en los que se desenvuelve el pedagogo y ver cómo este se identifica históricamente con cierto compromiso ético-político ya sea bajo la lógica de la hegemonía o más allá de ésta (punto 4).*

Dado que la pedagogía se encuentra en relación con lo político, los pedagogo/as deben pensar sus propias posibilidades y limitantes de los actos que realicen dentro de este campo. La categoría de sujeto ayuda a que las y los pedagogos piensen la participación y la dinámica política y, por igual, se piensen a sí mismos, en tanto que también son sujetos, como participantes de la (de)construcción del espacio político (punto 2 y 3).

Nuestra segunda afirmación: *la concepción de sujeto que da un mayor campo de lectura, a los problemas de nuestro presente, es el de sujeto limítrofe tal como fue trabajado en esta investigación.* El sujeto limítrofe ayuda a problematizar nuestras acciones y aspiraciones políticas: Por un lado, muestra que las acciones del sujeto son necesariamente finitas y están bajo condiciones estructuradas desde los sentidos y significados históricos en que emerge; sin embargo, por otro lado, son posibilidad debido a que es en éstas donde surge el acontecimiento que disloca e irrumpe cualquier estructura fija del espacio político (caracterizado por la interrelación de los sujetos que lo habitan, la multiplicidad y la apertura). La propuesta de esta investigación fue *colocar al sujeto limítrofe como la posibilidad del cambio y la práctica política gracias a que éste puede modificar las condiciones de su existencia, claro está, y en eso se intentó ser insistente, desde las mismas condiciones que modifica al posibilitar el acontecimiento dentro de ellas.* De ahí que coincidiéramos con José Enrique Ema López cuando dice:

Consideramos que la acción se produce en la emergencia de un acontecimiento que incorpora novedad ante un trasfondo de sedimentaciones que funcionan como su condición de posibilidad. Así, el trasfondo permite la propia emergencia de la acción-acontecimiento atravesada por la tensión entre re-producción de las constricciones que la preceden y la introducción de novedad y diferencias.<sup>237</sup>

El sujeto limítrofe se encuentra *entre* las sedimentaciones de la estructura y el vacío múltiple que genera la inconsistencia de la cuenta-por-uno. Ante lo anterior, podemos decir que *el acto político puede emerger de dos maneras: 1) siendo participante de la estructura, por medio de la identidad o 2) realizando*

---

<sup>237</sup> José Enrique Ema López, "Del sujeto a la agencia (a través de lo político)", en **Revista digital: Athenea Digital**, núm. 6, 2004, p.3.

*un acto que disloque las estructuras y modifique las condiciones mismas del espacio político*<sup>238</sup>.

Nuestra tercera afirmación plantea que *la identidad es la inscripción del sujeto dentro del lenguaje histórico del espacio político y social. Es por medio de la identidad que el sujeto puede “satisfacer” las necesidades, presentadas como puntos pedagógicos dentro de la investigación, tanto físicas como espirituales.* Ahora bien, la identidad, al inscribirse en un sujeto limítrofe, fracasa constantemente ocasionando todo un proceso de (des)identificación en el cual el sujeto va definiéndose en su relación con los otros, es decir, la identidad no es una escritura fija sino que ésta se va modificando en nuestras relaciones sociales y políticas con los otros dentro del espacio político y social

Si el sujeto construye una identidad (colectiva o individual) necesariamente se da por un distanciamiento entre lo que uno siente, dentro de la estructura, como propio (nosotros) y lo ajeno (ellos). Esto nos llevó a plantear, cuarta afirmación, que *todo proceso de identificación y construcción de la identidad conlleva una pugna entre diversos sujetos interpelados por diferentes discursos que conforman el espacio político.* Lo anterior nos ayuda a comprender las diversas manifestaciones y reivindicaciones identitarias que emergen en nuestro presente y, por igual, a releer las pugnas y actos de violencia que se dan entre ellas.

Para comprender la emergencia de los actos de violencia y filiación que realizan los sujetos, por medio de su identidad, el concepto lacaniano de *jouissance* fue de mucha ayuda. Este concepto nos llevo a entender (quinta afirmación) que *las identificaciones políticas se deben a ámbitos (dis)placenteros mediados por fantasías ideológicas, en vez de racionales.* La constante pérdida y anhelo de posesión de la *jouissance*, entendida políticamente como la supuesta estabilidad satisfactoria de los sujetos, hace que los sujetos señalen a los otros (ajenos a su identificación) como los causantes del mal político que se vive dentro del espacio. A partir de ahí se

---

<sup>238</sup> Si bien no trabajamos a fondo este segundo punto, si insistimos en su implicación política. Me parece que aquí se abre un tema que exige un desarrollo detallado que se realizará en otra ocasión. Recordemos que la palabra que nos guió en el desarrollo de la investigación, fue la de educación como *educare*; gracias a lo anterior, nos enfocamos principalmente en los procesos de inscripción del sujeto, por medio del alimento de los elementos simbólico de una sociedad, dentro de las estructuras.

genera una pugna, entre las identidades, por posicionarse en el centro del espacio y ahí organizar las distintas demandas de los sujetos que habitan el espacio. De ahí que afirmemos (sexta afirmación) que *en nuestro presente la dinámica política se basa en una lucha de las identidades por colocarse dentro del lugar hegemónico. Sin embargo, lo/la político/a no se reduce a la lucha por el centro hegemónico, sino que hay que plantear que no todo es representable en el espacio político y sin embargo repercute en él.*

De todas las afirmaciones anteriores podemos decir que ***existe un compromiso ético-político de los pedagogos por abrir nuevas posibilidades de encuentro y relaciones políticas ante los acontecimientos que vivimos en nuestro presente tales como son la diversidad, la exclusión, la diferencia, el reconocimiento, etc. Este compromiso no necesariamente lleva a un proyecto que nos salve de los problemas actuales sino que podría plantear nuevas lecturas y maneras de comprender y actuar dentro del contexto histórico del cuál somos herederos. Existe en la pedagogía la posibilidad de (de)construir el espacio político a través de acciones que modifiquen las condiciones de existencia en las que nos desenvolvemos como sujetos políticos.***

## **BIBLIOGRAFÍA.**

### **LIBROS.**

1. Aguilar Rivero, Mariflor “Hacia una política de la identificaciones”, en Elisabetta Di Castro; Claudia Lucotti (Coord.), *Construcción de identidades*, FF y L; UNAM; Juan Pablo Editor, México 2012.
2. Alcalá Campos, Raúl, *Controversias conceptuales*, FF y L. UNAM, México 2004.
3. Antonelli, Marcelo, “Proximidades y distancias. Presencia del estructuralismo en la obra de Gille Deleuze”, en en Fernando Gabriel Rodríguez; Mauro Vallejo (Comp.), *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes. Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur*, Ediciones del signo, Argentina, 2011.
4. Aristóteles, *Política*, [Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez], Técnos, España, 2004.
5. Bachelard, Gastón, *La poética del espacio*, [Traducción de Ernestina de Champourcin], 4º reimp., F.C.E., Argentina, 2000.
6. Badiou, Alain, “El ser: múltiple y vacío. Platón/cantor”, en *El ser y el acontecimiento*, [Traducción de Raúl J. Cerdeinas, Alejandro A. Cerletti, Nilda Prados], Ediciones Manantial, Argentina, 1999.
7. Balibar, Étienne, “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, Nos. 4-5, Ed. La Cebra, 2007.
8. Bárcena, Fernando, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Paidós, España, 1997.
9. Bárcena, Fernando; Mèlich, Joan-Carles, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, España, 2000.



10. Bobbio, Norberto, *Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna*, [Traducción de José Florencio Fernández Santillán], F.C.E., México, 1986.
11. Borges, Jorge Luis, "Estructuralismo", en Bravo Paoletti, *Borges verbal*, EMECÉ, Argentina, 1999.
12. Braunstein, Néstor, *goce*, 5º ed., Siglo XXI, México, 2005.
13. Butler, Judith , *Cuerpos que importan*, [Traducción de Alicia Bixio], Paidós, Argentina, 2005.
14. Cassirer, Ernest, *Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo*, FCE, México, 1975.
15. Castells, Manuel, *La era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la Identidad. Vol. II*, [Traducción de Carmen Martínez Gimeno]. Siglo XXI, México, 1999.
16. Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, F.C.E, Argentina, 2005.
17. Cuesta, Micaela, "En el campo de batalla: Louis Althusser y el estructuralismo", en Fernando Gabriel Rodríguez; Mauro Vallejo (Comp.), *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes. Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur*, Ediciones del signo, Argentina, 2011.
18. Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 1999.
19. Dumoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, [Traducción de Stella Mastrángelo], Siglo XXI, México, 1996.
20. Dor, Joel, *Introducción a la Lectura de Lacan II. La estructura del sujeto*, [Traducción de Graciela Klein], 2º reimp., Gedisa, España, 2003.
21. Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, España, 1996.

22. Fages, Jean-Baptiste, *Para comprender a Lacan*, [Traducción de Matilde Horne], 2ºreimp., Edouard Privat, Argentina, 2001.
23. Farfán Flores, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, FF y L; UNAM; Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2006.
24. Fernández Villanueva, Concepción, “La perspectiva Lacaniana como teoría psicosocial: tres aportes básicos al análisis de los procesos psicosociales”, en Eduardo Crespo; Carlos Soldevilla (eds.), *La construcción social de la subjetividad*, Catarata, España, 2001.
25. Flores Rentería, Joel, “*kratos y ethos*. El espacio de lo político”, en Gerardo Ávalos Tenorio (Coord.), *Redefinir lo político*, UAM-Xochimilco. México, 2002.
26. Foucault, Michel, “Espacios diferentes”, en *Estética, ética y hermenéutica*, [Traducción de Ángel Gabilundo], Paidós, España, 1999.
27. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, [Traducción de Elsa Cecilia Frost], 36º ed., Siglo XXI, México, 2007.
28. Foulkes, Eduardo, *Diferir y convivir. Identidad, goce y multiculturalidad*, Letra Viva, Argentina, 2010.
29. Freire, Paulo, *El grito manso*, Siglo XXI, México, 2004.
30. Galindo, Jorge, “La identidad como reducción de complejidad”, en Akuavi Adonon; Hiroki Asakura; Laura Carballido; Jorge Galindo (Coords.), *Identidades: Explorando la diversidad*, Antrhopos, España, 2011.
31. González, Juliana, *ethos*, destino del hombre, 2ºreimp., F.C.E., México, 2007.
32. Gutiérrez, Gonzalo, “La educación de la educación: ideas para refundar una escuela humanista”, en Antonio Arellano Duque (coord.), *La educación en tiempos débiles e inciertos*, ANTHROPOS, España, 2005.

33. Halliday, M.A.K. , *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. 4ªreimp., F.C.E., México, 2013.
34. Ibáñez, Tomás, “La inevitabilidad del poder político y la resistible ascensión del poder coercitivo”, en *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Anthropos Editorial, España, 2006.
35. Jung, C. G.; Kerényi, Karl, *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, [Traducción de Brigitte Kiemann y Carmen Gauger], Siruela, España, 2003.
36. Kristeva, Julia, *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*, [Traducción de María Antoranz], Fundamentos, España, 1988.
37. Landa, Josu, “Situación e individuo”, en *La idea de universidad de Justo Sierra*, 2ºed., UNAM; FF y L, México, 2005.
38. Laclau, Ernesto, “Populismo: ¿qué hay en el nombre?”, en Leonor Archuf (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Paidós, Argentina, 2005.
39. Laclau, Ernesto, “Identidad y Hegemonía”, en Judith Butler; Ernesto Laclau; Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, [Traducción de Cristina Sardoy y Graciela Homs], 2º ed., F.C.E., Argentina, 2011.
40. Lanceros, Patxi, “Las fronteras de la ética”, en Alberto Constante; Leticia Flores Farfán, *Topologías de la frontera. Filosofía y psicoanálisis*, AFINÍTA; UNAM; FF y L, México, 2009.
41. Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand, “Imaginario”, en *Diccionario de Psicoanálisis*, [Traducción de Fernando Gimeno Cervantes], 6º reimp., Paidós, Argentina, 2004.
42. Larrosa, Jorge, “Lenguaje y educación. (Notas sobre hermenéutica)”, en *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, F.C.E., México, 2007.

43. Larrosa, Jorge; Skliar, Carlos, "Babilonios somos. A modo de presentación", en *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, LAERTES, España, 2001.
44. Mannoni, Maud, *La educación imposible*, [Traducción de Pilar Soto], Siglo XXI, México, 1979.
45. Massey, Doreen, "La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones", en Leonor Archuf (Comp.); *et. alt., Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Paidós, Argentina, 2005.
46. Mèlich, Joan-Carles, *Antropología simbólica y acción educativa*, Paidós, España, 1996.
47. Mèlich, Joan-Carles, "Del símbolo", en Jorge Larrosa; Carlos Skliar (Coords.), *Entre pedagogía y literatura*, Miño y Dávila, Argentina, 2005.
48. Meirieu, Philippe, *Referencias para un mundo sin referencias*, [Traducción de Núria Riambau], GRAÓ, España, 2004.
49. Morales Ascencio, Helí, "Introducción: estructura y pasión", en Margarita Gasque; Helí Morales Ascencio; *et. alt., El laberinto de las estructuras*, Siglo XXI, México, 1997.
50. Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, [Traducción de Soledad Laclau], 2º reimp., F.C.E., Argentina, 2011.
51. N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, [Traducción de Jorge Hernández Campos], Vigésimosegunda reimpresión, F.C.E., México, 2010.
52. Ortiz-Osés, Andrés; Lanceros, Patxi (Eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos; UAM-Iztapalapa, España, 2006.
53. P. Britzman, Deborah, "VII. La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas", en Rafael M. Mérida Jiménez (Ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, España, 2002.

54. Pardo, José Luis, *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*, Ediciones del Serbal, España, 1991.
55. Rabinovich, Silvana, “Lévinas: un pensador de la excedencia”, en Emmanuel Lévinas, *La Huella del Otro*, [Traducción de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero], Taurus, México, 2000.
56. Rodríguez, Fernando Gabriel, “Afanos incumplidos del sueño estructuralista. Lenguaje, Lógica, y Formalización en Lévi-Strauss y Lacan”, en Fernando Gabriel Rodríguez; Mauro Vallejo (Comp.), *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes. Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur*, Ediciones del signo, Argentina, 2011.
57. Víctor Sanz Santacruz, *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía Moderna*, México.
58. Safranki, Rüdiger, “Prólogo”, en Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microferología*, [Traducción de Isidoro Renguera], Siruela, España, 2003.
59. Salina Hernández, Héctor Miguel, *Políticas de disidencia sexual en México*, CANAPRED, México, 2008
60. Savater, Fernando, *El valor de educar*, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, México, 1997.
61. Sen, Amartya, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, [Traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen], Katz, Argentina, 2007.
62. Sloterdijk, Peter; Heinrichs, Hans-Jürgen , *El sol y la muerte*. Siruela, España. 2004.
63. Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, [Traducción de Manuel Fontán del Junco], 8º ed., Siruela, España, 2002.

64. Sloterdijk, Peter, *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, [Traducción de Germán Cano], PRE-TEXTOS, España, 2006.
65. Stavrakakis, Yannis, *Lacan y lo político*, [Traducción de Luis Barbieri y Martín Valiente], Prometeo y Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2007.
66. Stavrakakis, Yannis, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, [Traducción de Lilia Mosconi], F.C.E., Argentina, 2010.
67. Trías, Eugenio, "Idea del límite", en Ortiz-Osés, Andrés; Lanceros, Patxi (Eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos; UAM-Iztapalapa, España, 2006.
68. Urdanoz, Teofilo, "El estructuralismo", en *Historia de la filosofía VIII (último). Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*. 2º ed., Biblioteca de Autores Cristianos, España, 1998.
69. Watts, Michael, *Heidegger. Guía para Jóvenes*, [Traducción de Pilar Tutor Alvariño], Lóguez, España, 2001.
70. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, [Traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV)], 2º ed., 23º impr., F.C.E., México 2012.
71. Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, 4º reimp., 13º ed., UNAM, México, 2002.
72. Zardel Jacobo Cúpich; Alfredo Flores Vidales; Helena Yrizar Rojas (Comp.), *El sujeto y su odisea*, UNAM; ENEP-Iztacala, México, 1999.
73. Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, [Traducción de Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón Fernández], Ediciones Sequitur, España, 2008.
74. Žižek, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, [Traducción de Clea Braunstein Saal], 3º reimp., Siglo XXI, México, 2009.

75. Žižek, Slavoj, “La identidad y sus vicisitudes: `La lógica de la esencia` de Hegel como una teoría de la Ideología”,\_en Ernesto Laclau; Chantan Mouffe; Jacob Trofing; Slavoj Žižek, *Debates contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*, [Traducción de Bertha Orozco y Julieta Hurtado], Plaza y Valdés, México, 2004.

76. Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, [Traducción de Isabel Vericat Nuñez], 5º reimp., Siglo XXI, México, 2012.

## REVISTAS.

1. Echeverría, Bolívar , “Lo político en la política”, en *Theoria. Revista del colegio de filosofía*, FF y L; UNAM, No. 4, México, Febrero de 1997.
2. Rivero Weber, Paulina , “Apuntes para la comprensión de la hermenéutica en Heidegger”, en *Theoria. Revista del colegio de filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, número 11-12, Diciembre de 2001.

## INTERNET.

1. Giménez, Gilberto. La identidad social o el retorno del sujeto en sociología,  
[http://www.uv.mx/forouniversitario/ponencias/Ori\\_Cor/documents/04RETOSDELAEDUCACIÓNSUPERIORLAVARRIETA-MARENCO.ppt.](http://www.uv.mx/forouniversitario/ponencias/Ori_Cor/documents/04RETOSDELAEDUCACIÓNSUPERIORLAVARRIETA-MARENCO.ppt.),  
bajado el 5 de Enero de 2014.
2. José Enrique Ema López, “Del sujeto a la agencia (a través de lo político)”, en Revista digital: *Athenea Digital*, núm. 6, 2004